

**В. А. Баранов\***

## **АНГЕЛОЛОГИЯ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА И ИОАННА ДАМАСКИНА: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ\*\***

В статье анализируются ангелология трактата «О небесной иерархии» Дионисия Ареопажита и главы об ангелах из «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина. Дионисий осмысляет архаическое учение об ангелах как посредниках в передаче божественного откровения в рамках неоплатонической иерархической парадигмы, где ангелы находятся на более высоких ступенях бытия. Иоанн Дамаскин предлагает альтернативную ангелологию, подчеркивая равный людям онтологический статус ангелов как части тварного мира.

**Ключевые слова:** ангелы, Дионисий Ареопажит, Филон Александрийский, Иоанн Дамаскин, определение сущности, образ Божий, описуемость, эсхатология.

*V. A. Baranov*

### *DOCTRINE OF ANGELS IN DIONYSIUS THE AREOPAGITE AND JOHN OF DAMASCUS: COMPARATIVE ANALYSIS*

This article analyzes angelology of *On the Celestial Hierarchy* by pseudo-Dionysius the Areopagite and chapter on angels from the *Exact Exposition of the Orthodox Faith* by John of Damascus. Dionysius rethinks the archaic teaching on angels as intermediaries in the transmission of divine revelation in terms of Neoplatonic hierarchical paradigm where angels are at a higher ontological level than humans. John Damascene proposes an alternative angelology, emphasizing equal ontological status of angels with humans also being a part of the created world.

**Keywords:** angels, Dionysius the Areopagite, Philo of Alexandria, John of Damascus, definition of substance, image of God, circumscription, eschatology.

---

\* Баранов Владимир Александрович, кандидат философских наук, ассоциированный сотрудник Социологического института РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук; baranovv@academ.org

\*\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-41004. Автор выражает свою искреннюю благодарность А. В. Симонову за помощь в получении литературы.

Систематическое изложение учения об ангелах содержится в трактате «О небесной иерархии» Дионисия Ареопагита и главе об ангелах в «Точном изложении православной веры» Иоанна Дамаскина. Оба трактата являются частью более крупных произведений. «Ареопагитики» предлагают всеобъемлющее описание земной и небесной реальности, а также мистического способа соединения с Божеством, а «Точное изложение» дает развернутое объяснение христианского учения, включая догматику, космологию, эсхатологию и экклесиологию. В данной статье предпринимается попытка показать, что ангелология Дамаскина явилась своего рода ответом на ангелологию Дионисия, в противоположность Ареопагиту опираясь на антропоцентрическую традицию божественного посредничества.

Псевдо-Дионисий переосмысливает архаичное учения о роли ангелов как посредников в передаче божественного откровения людям и, соответственно, человеческих молитв и жертвоприношений Богу не только в Ветхом Завете, но и после Боговоплощения (см., напр.: Дионисий Ареопагит, «О небесной иерархии», IV, 3 [25, S. 22.1–22])<sup>1</sup>, рассуждая об ангелах в рамках иерархических взаимоотношений не только между Богом и тварными существам, но и внутри тварных существ (см.: Дионисий Ареопагит, «О божественных именах», IV, 8 [26, S. 153.4–9]; IV, 10 [26, S. 155.8–13]; IV, 12 [26, S. 158.13–18]; IV, 15 [26, S. 161.1–5]; «О небесной иерархии», IV, 4 [25, S. 25.9–24])<sup>2</sup>. Все существа исходят от Бога и возвращаются к нему, провиденциально переходя к более низким ступеням иерархии и возвращаясь к более высшим в иерархических отношениях исхождения и возвращения друг к другу. Ангелы для Дионисия — существа в наиболее полном и парадигматическом смысле<sup>3</sup>, провиденциально действующие на людей. Логическим следствием подобной эсхатологии становится слияние подвижника с ангельской иерархией и обретение им ангельских черт.

Древнейший пласт подобных воззрений проявляется еще в ветхозаветных апокалиптических апокрифах в форме представления о том, что в высшие небесные сферы невозможно войти никому, облеченному плотью, об отложении плоти через образность облачения в новые одежды, и преобразении визионера в ангела<sup>4</sup>, и участия в ангельской небесной литургии, хотя противопоставление человека и ангела в апокалиптике не всегда радикально и проявляет сочетание антропоморфных и ангеломорфных признаков в особом пространстве ветхозаветных видений [12, с. 79]<sup>5</sup>.

Анализируя возможную цель создания «Ареопагитик», А. Голицын предположил, что Дионисий попытался предложить альтернативу «неинституционализированному» монашескому мистицизму, питаемому различными апокрифическими апокалипсисами и порою приводящему к неверным богословским решениям, примером чего может служить глава «О льве» александрийского «Физиолога», предлагающая вариант учения о Воплощении на основе апокрифического «Вознесении Исайи». Во второй части своего откровения Исайя видит, как Сын Божий нисходит через ряд небес, принимая облик ангелов, который обитают на каждом из этих небес и которые не узнают его. Затем Сын Божий достигает земной области и вселяется там с людьми, которые также не узнают Его в Сыне Человеческом<sup>6</sup>.

В своей главе о льве «Физиолог» упрощает мистический смысл видения и переводит его с символического языка на язык богословский, фактически формулируя неправославное учение о «Воплощении» в ангелов:

Так и Спас мой, мысленный лев «из колена Иуды», «корень Давидов», посланный вечносушим Отцом, скрыл мысленные следы свои, то есть божественность. До сошествия своего с ангелами как ангел был, с архангелами — как архангел, с престолами — как престол, с властями — как власть. И вошел в чрево Богородицы Марии, чтобы спасти заблудшего человека: «И Слово плотию стало и обитало с нами». И не знающие, что Он сошел свыше, говорили: «Кто Он, Царь славы?» [11, с. 124–125] (греч. текст: [63, р. 2.5–4.4]).

В ответ на подобные искажения представляется естественным, что Дионисий мог и даже должен был включить элементы апокалиптического мистицизма в свою целостную систему мистического восхождения, включающую ангельскую и церковную иерархии, богослужение и таинства, структурированную с помощью парадигмы причастности низших уровней бытия высшим Прокла и теургического неоплатонизма Ямвлиха<sup>7</sup>. Одно из таких мест проявлений — начало трактата о «О небесной иерархии», где Дионисий говорит о Воплощении как исхождении божественного луча, пребывающем в своем источнике — Отце, но нисходящем в мир и в множественность творения, одновременно скрывая себя и являя себя «под многоразличными, священными и таинственными покровами»:

Ибо свет сей никогда не теряет внутреннего своего единства, хотя по своему благодетельному свойству и раздробляется для того, чтоб сраствориться с смертными срастворением, возвышающим их горе, и соединяющим их с Богом. Он и сам в себе остается и постоянно пребывает в неподвижном и одинаковом тождестве, и тех, которые надлежащим образом устремляют на него свой взор, по мере их сил, возводит горе, и единотворит их по примеру того, как он сам в себе прост и един. Ибо сей Божественный луч не иначе может нам воссиять, как под многоразличными, священными и таинственными покровами, и притом, по Отческому промыслу, приспособительно к собственному нашему естеству (μη τῆ ποικιλία τῶν ἱερῶν παρὰ τὰ σμάτων ἀναυγυικῶς περικεκαλυμμένην καὶ τοῖς καθ' ἡμᾶς προνοίᾳ πατρικῆ συμφωνίᾳ καὶ οἰκειῶς διεσκευασμένην) [25, S. 8.5–13].

Это не просто метафора солнечного луча, проходящего через влажный воздух и разделяющегося на цвета спектра, заимствованная у Григория Богослова<sup>8</sup>, и не просто изложение эпистемологического принципа передачи божественного откровения через ангелов, но космологическое и христологическое учение, в котором Дионисий фактически воспроизводит мироустройство эсхатологической космологии.

В представлениях иудейской апокалиптики, мир как святилище Божие символически проявлялся в зримом ветхозаветным Храме с внутренней и внешней завесами, отделяющими его помещения и символизирующими разделение подверженного изменениям мира и неизменной вневременной небесной сферы [1, с. 72–75; 6, с. 94–98, 104–106; 2, с. 107–116]. У Филона Александрийского, активно использовавшего иудейскую апокалиптику и храмовый символизм в разработке своего учения о Логосе [15, р. 71], Перворожденный

Божественный Логос, имманентный «второй Бог» и верховный архангел, проходит через завесу тварного мира и облачается в материальные элементы, оставаясь инструментом божественного провидения в мире и после творения («De fuga et inventione», 110 [60, p. 68])<sup>9</sup>. Дионисий принимает учение Филона о «воплощении» Логоса в материальность и множественность тварного мира с прохождением через ангельские иерархии, но polemизирует с филоновским пониманием агента Творения (и субъекта «воплощения» в творение) как посредника, необходимого по причине предельной трансцендентности и абсолютной простоты Бога<sup>10</sup>. Григорий Богослов использует образ восхождения на гору Синай и аллегорию пещеры Платона для выражения понятия о трансцендентном и непознаваемом внутритроическом бытии как неприступном пространстве святых скинии-микрокосма, закрытом от взоров видимой завесой — красотой творения и Воплощением Сына:

Я шел с тем, чтобы постигнуть Бога; с этой мыслью, отрешившись от вещества и вещественного, собравшись, сколько мог, сам в себя, восходил я на гору. Но когда простер взор, едва увидел задняя Божия (Исх. 33: 22–23) и то покрытый «Камнем» (1 Кор. 10: 4), т. е. воплотившимся ради нас Словом. И прикинув несколько, созерцаю не первое и чистое естество, познаваемое Им самим, т. е. Самой Троицею; созерцаю не то, что пребывает внутри первой завесы и закрывается Херувимами, но одно крайнее и к нам простирающееся. А это, насколько знаю, есть то величие, или, как называет божественный Давид, то «великолепие» (Пс. 8: 2), которое видимо в тварях, Богом и созданных и управляемых. Ибо все то есть «задняя Божия», что после Бога доставляет нам познание о Нем подобно тому, как отражение и изображение солнца в водах показывает солнце слабым взорам, которые не могут смотреть на него, потому что живость света поражает чувство<sup>11</sup>. Так богословствуй и ты, хотя будешь Моисеем и богом фараону, хотя с Павлом войдешь до «третьего неба» и услышишь «неизреченны глаголы» (2 Кор. 12: 4), хотя станешь и их выше, удостоившись ангельского или архангельского лика и чина! (Слово 28, 3 [31, p. 104.2–106.22]; рус. пер.: [10, с. 334])

Дионисий использует тот же самый образ восхождения Моисея на Синай для изложения принципа мистического восхождения в своем трактате «О таинственном богословии». Однако, в отличие от Григория, Моисей у Дионисия не видит «задняя Бога», но только место, где пребывает Бог. Познание Бога в его творениях — это лишь приуготовительная ступень, которая дает знание о Боге, но не знание Бога, обретаемое в совершенном неведении и отрешении от любого чувственного восприятия и познавательной деятельности (см. «О таинственном Богословии», I, 3 [25, S. 144.5–15]).

Такой мистический союз — не только цель подвижника, но и эсхатологическая цель всей Церкви. В эсхатологическом будущем Дионисия вся единая разумная тварь, отложившая материальность, в совершенном единстве сущности, силы и действия, но с различием ипостасей в соответствии с «достоинством» каждой будет совершать единую небесную литургию. В труде «О божественных именах» I, 4 нынешнее ограниченное познание умопостигаемой и безобразной простоты, скрытой чувственными формами и символами, противопоставляется будущему нематериальному «причащению» умственному созерцанию божественного светодаiania<sup>12</sup>. Терминология Дионисия указывает на литурги-

ческий контекст его эсхатологии, который также проявляется во вводной главе «О церковной иерархии», где говорится, что люди станут не только едиными и подобными ангелам, но и «посвященными в таинственное ведение и посвятителами, световидными и освятителами, совершенными с совершителями», — аллюзия на литургическую молитву, читаемую во время Херувимской песни и обращенную ко Христу как к «Приносящему и Приносимому, Приемлемому и Раздаваемому» («О церковной иерархии», I, 1 [25, S. 64.11–14])<sup>13</sup>.

Некоторым аналогом и предвкушением небесной литургии служит литургия земная<sup>14</sup>, где все участники уподобляются херувимам и отлагают все «житейские попечения», а с ними и пол, возраст, происхождение и все другие различия, кроме различия в чине, достоинстве и литургической роли<sup>15</sup>, соединяясь в священнодействии и приобщении Божественным тайнам, и вновь обретают «многочисленные различия» при возвращении в мир и материальные житейские попечения, утрачивая «единовидную и божественную жизнь, порядок и образ действий» и становясь отдельными человеческими личностями с различными индивидуальными характеристиками, коренящимися в материи<sup>16</sup>.

Альтернативное Дионисию учение об ангелах содержится в главе об ангелах во второй книге «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина, посвященной описанию творения. Хотя Иоанн Дамаскин принимает автора «Ареопагитик» за ученика Апостола Павла и ссылается на его авторитет, упоминая деление небесных сил на девять чинов [36, S. 48.66–74], он полностью отказывается от эпистемологического и онтологического превосходства ангельской иерархии перед людьми у Дионисия, подчеркивая равный людям онтологический статус ангелов как части тварного мира с использованием ряда философских и богословских аргументов.

Иоанн Дамаскин начинает свою главу об ангелах с утверждения, что ангелы, как и люди, созданы по образу Божию: «Сам Он Создатель и Творец Ангелов, приведший из не сущего в бытие и создавший их по образу Своему»<sup>17</sup>. Такая позиция, часто широко описываемая как учение Александрийской школы, восходит к библейскому платонизму Филона [19, p. 26] (см. также: [20; 42, p. 29]) и продолжается в христианском платонизме Оригена (см., напр.: Ориген. «Против Кельса», IV, 85 [48, p. 391.21–25]), приведенном в организованную систему аскетического гнозиса Евагрием Понтийским. Учение о разумности как образе Божьем в человеке использовалось богословами, испытавшими влияние Филона и его традиции, и вне оригенистского космологического мифа<sup>18</sup>. Иоанну Дамаскину нужна эта позиция, чтобы связать образ — ангела и человека, и разграничить его от прототипа — Бога, но не нужна платоническая философская система, стоящая за этой позицией. Именно поэтому он предваряет главу об ангелах главой о сотворении времени, отсекая оригенистскую концепцию предсуществования единой рациональной твари, и несколько раз подчеркивает (в частности, в главах «О рае» [36, S. 71.1–5] и «О человеке» [36, S. 75.1–76.19, 76.24–36]), что именно человек является венцом и кульминацией творения, которое постепенно приготавливает его создание из видимой и невидимой природ в последний день, и напрямую опровергает мнение Оригена о предсуществовании души в главе о человеке [36, S. 76.22–23]. Одновременно Иоанн Дамаскин полемизирует и с традицией, согласно которой сотворенные

первыми ангелы обладают большей честью и совершенством, чем человек, отголоски которой встречаются у Филона [38, p. 151].

Согласно Дамаскину, все ангелы, как и люди, обладают одной природой с соответствующим единым определением: «Природа разумная, умственная и свободная, изменяемая по своей воле, т. е. изменчивая, ибо все, что сотворено, то и изменчиво; одно только несотворенное неизменяемо, и все разумное свободно» (Ἐστὶ τοῖνυν φύσις λογικὴ νοερά τε καὶ αὐτεξούσιος, τρεπτὴ κατὰ γνῶμην ἢτοι ἐθελότρεπτος· πᾶν γὰρ κτιστὸν καὶ τρεπτόν, μόνον δὲ τὸ ἄκτιστον ἄτρεπτον, καὶ πᾶν λογικὸν αὐτεξούσιον) [36, S. 46.15–17]. Свободная воля ангелов входит в определение природы и, следовательно, является сущностным качеством, как и свободная воля людей, способных к возрастанию в добродетели и отпадению к греху. Определение ангелов в главе из «Точного изложения православной веры» очень близко определению человека как животного разумного и смертного из «Диалектики», где Дамаскин упоминает, что смертность есть единственное различие в определении ангельской и человеческой природ ( «Диалектика», VIII [37, S. 71.50–57]). В учении о единой природе ангелов, несмотря на различие в их чинах и функциях, Иоанн Дамаскин, по всей вероятности, следует Василию Великому, согласно которому

все Ангелы имеют как одно наименование, так, конечно, и общую всем природу: но одни из них поставлены начальствовать над народами, а другие быть спутниками каждому из верных. Но, в какой мере целый народ предпочтительнее одного человека, в такой же, без сомнения, достоинство Ангела народоправителя выше достоинства Ангела, которому вверено попечение об одном человеке (Василий Великий, «Против Евномия», III, 1 [16, p. 148.40–46], рус. пер. [9, с. 128–130]).

Дамаскин еще более активно снимает различия между ангельской и человеческой природами, утверждая, что ангел «бессмертен не по природе, но по благодати; ибо все, что имело начало по естеству, имеет и конец» (Ἀθάνατος οὐ φύσει, ἀλλὰ χάριτι· πᾶν γὰρ τὸ ἀρξάμενον καὶ τελευτᾶ κατὰ φύσιν) [36, S. 46.21–22]. Поскольку ангелы сотворены, т. е. приведены из небытия в бытие, претерпев тем самым изменение, они подвержены изменчивости, и лишь собственным свободным произволением и божественной благодатью пребывают в добре<sup>19</sup>. Дамаскин далее развивает мысль об изменчивости ангелов, следуя трактату «О возникновении и уничтожении» Аристотеля. Среди качественных изменений Аристотель там называет рост или убыль, когда изменение в противоположное относится к количеству, перемещение, когда изменение относится к месту, и изменение — когда к свойству и качеству (I, 4, 319b–320a [13, p. 202.32–2]); для роста также необходима пища (I, 5, 322a [13, p. 218.21–23]). В противоположность Василию Великому, утверждавшему о неизменности ангелов<sup>20</sup>, и «статической» иерархической ангелологии Дионисия, Дамаскин описывает свойства ангелов в соответствии с изменениями, сформулированными Аристотелем. Так, согласно Дамаскину, ангелы описуемы или ограничены местом, постоянно пребывая в движении<sup>21</sup>, и нуждаются в пище, которой служит им созерцание Бога<sup>22</sup>. Представление о созерцании Божественной славы как пище первых людей в Раю нашло свое отражение как в апокрифических и раввинистических источниках [4, с. 56–59], так и у Иоанна



Дамаскина, который в главе о Рае говорит, что питанием первого человека было лицезрение Бога («Точное изложение православной веры», II, 11 [36, S. 73.48–49]), а в главе о Евхаристии утверждает, что после Воскресения люди будут общаться Божества не через Евхаристию, но так же как ангелы духовно через созерцание (там же, IV, 13 [36, S. 198.180–182]).

Итак, в своем систематическом изложении учения об ангелах Дамаскин, как и его предшественник Максим Исповедник веком ранее [22], переосмысливает понятие о посреднической роли ангельской иерархии для людей у Дионисия, восходящего к традиции ангельского посредничества ветхозаветной апокалиптики. Дамаскин подчеркивает равный статус ангелов с людьми как разумных тварных существ. Согласно Дамаскину, все ангелы, как и люди, обладают одной природой, созданы по образу Божию, подвержены изменчивости и смертности, и лишь собственным свободным произволением и божественной благодатью пребывают в добре. Как и люди, ангелы описуемы, ограничены местом, постоянно пребывая в движении, и нуждаются в пище, которой им служит созерцание Бога.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> О посреднической роли ангелов в передаче Закона см.: [23, p. 11–25; 64, p. 147–148].

<sup>2</sup> См. также: [59, p. 78]. Об источниках ангелологии Дионисия: [14, p. 43–69]. О неоплатонической ангелологии Дионисия Ареопагита: [30; 70].

<sup>3</sup> «Таким образом, святые порядки небесных сущностей превышают в причастности божественному раздаянию и то, что только существует, и то, что живет бессловесно, и соответствующее нам разумное» (Дионисий Ареопагит, «О небесной иерархии», IV, 2 [25, S. 21.1–3], рус. пер.: [3, с. 330]). О причастии низших сущностей высшим, а через них Богу см.: Дионисий Ареопагит, «О небесной иерархии», XIII, 3 [25, S. 46.1–21]. О цели иерархии см. его же «О небесной иерархии», III, 2 [25, S. 17–19].

<sup>4</sup> О преображении визионера см.: [4, с. 17–18; 12, с. 182–184]. О роли верховного ангела Метатрона в иудейской апокалиптике см.: [6; 51; 52; 53, p. 141–204].

<sup>5</sup> О равноангельском статусе и священнической роли визионера см.: [33, p. 9–46, 56, особ. 40–41]; о литургической роли Метатрона: [50]; см. также: [5]. Представление об эсхатологическом слиянии разумной твари в христианском платонизме, помимо собственно платонической традиции, могло основываться и на апокалиптической традиции освобождения от тела при восхождении визионера и его приобщении к ангельскому лику (например, «Вознесение Исаяи», 4). Ср.: Ориген, «О началах» I, 6, 4 [49, p. 204.169–206.185]; I, 8, 4 [49, p. 230.144–232.160]. Об ангелологии Оригена см. [69]; ср.: Евагрий Понтийский, «Гностические главы», II, 48 [27, p. 119–120]. О различиях в антропологии Оригена и Евагрия см.: [46].

<sup>6</sup> «И тот ангел сказал мне: “Он — Единственный Живой Вечно, живущий в высшей вечности и покоящийся среди святых. Мы не можем вынести Его Имени и видеть Того, Кто восхваляется Святым Духом в устах святых и пра-

ведников». И после этого я слышал глас Вечности, говорящему Господу Сыну: «Поднимись, и сойди со всех небес, и будь в мире, и спустишься до ангела, который в аду, измени себя до их облика. И ни ангелы, ни князи мира того не узнают тебя... И тогда Господь низошел с седьмых небес и опустился на шестые. И ангел, который вел меня, сказал: «Познай и увидь способ, которым Он меняет облик и нисходит». Когда те ангелы увидели Его, они восхвалили и восславили Его, ибо Он не стал подобным им, и я пел вместе с ними. Когда Он низошел на пятые небеса, там Он сразу же изменился в облик ангелов того места, и они не воспевали Его и не поклонялись Ему, ибо он имел облик, подобный им. И Он спустился на четвертые небеса и явился перед ними в их форме. И они не воспевали Его, и Он имел их облик. Далее, Он пришел на третьи небеса и на вторые, и на первые, изменяя свой облик на каждых из них. Поэтому тамошние ангелы не воспевали Его и не поклонялись Ему, ибо он являлся им (в облике), подобном их облику. И Он показал им их отличительное свойство. После чего Он низошел на небесный свод и явил там отличительное свойство и Его облик был подобен их облику, и они не прославляли Его и не восхваляли Его. И он низошел к ангелам, которые были в этом воздухе, как если бы Он был одним из них. И Он не показывал им своих отличительных свойств, и они не воспевали Его... И я видел некоего, похожего на Сына Человеческого, находящегося с людьми и в миру. И они не узнали его» («Вознесение Исаяи» X.1–XI.19 [68, р. 127–135], рус. пер. Р. В. Светлова [2, с. 406–408], нумерация глав дана по источнику).

<sup>7</sup> О неоплатонических источниках Дионисия см.: [66; 58; 59; 64, р. 135–167; 47, р. 159–171; 21; 57; 55; 32; 28; 65; 54].

<sup>8</sup> Ср.: «Как солнечный луч из безоблачного неба, встретившись с видимыми еще отражающими его облаками, из которых идет дождь, распространяет многоцветную радугу и весь окружающий эфир блещет непрерывными и постепенно слабеющими кругами, так и природа светов поддерживается в бытии тем, что высочайший Свет лучами Своими непрестанно осиявает умы низшие» (Οἷη δ' ὑετίοιο κατ' ἡέρος εὐδιόωντος ἀντομένη νεφέεσσιν ἀποκρούστοις περιωγαῖς ἀκτῖς ἡελίοιο πολύχροον ἴριν ἐλίσσει, ἀμφὶ δέ μιν πάντη σελαγίζεται ἐγγύθεν αἰθήρ κύκλοισιν πυκνοῖσι καὶ ἔκτοθι λυομένοισι τοίη καὶ φαέων πέλεται φύσις, ἀκροτάτοιο φωτὸς ἀποστίλβοντος ἀεὶ νόας, ἥσσονας αὐγὰς) (Григорий Богослов, «Слово 6. О разумных природах», рус. пер.: [10, с. 29], греч. текст [67, р. 26.1–7]). В связи с этим любопытно отметить, что две из античных теорий зрения — аристотелевская и галеновская, вобравшая в себя компоненты нескольких теорий, предполагали наличие воздуха как посреднической субстанции для зрительного восприятия: [35; 41; 34, с библиографией; 18]. Дионисий рассуждает о единстве и различиях в Троице, используя метафору светильников в комнате, свет которых объединен «пронизанным светом воздухом» в труде «О Божественных именах» II, 1, 4 [26, S. 127.4–12].

<sup>9</sup> См. также [1, с. 81–84; 21, р. 234–236]. О связи 1 Еноха и Филона см.: [43]. О посреднической функции Логоса у Филона см.: «Quis rerum divinarum heres est», 205–206 [62, р. 384]. Надо заметить, что филоновский Логос не следует понимать как отдельную «ипостась» в христианском смысле; в некоторых контекстах Логос фигурирует как персонификация или божественный атрибут.



В космологии Филона воздушная область служит обиталищем ангелов (“De Gigantibus”, 8–11 [61, p. 449–450]). Об ангелологии Филона: [24, p. 197–200].

<sup>10</sup> «Мы ведь не утверждаем, что само-по-себе-бытие есть какая-то божественная или ангельская сущность, являющаяся причиной бытия всего сущего, ибо у бытия всего сущего и у самого бытия — одно сверхсущественное Начало, одна Сущность и одна Причина. Не говорим мы и того, что жизнь происходит от другой божественности помимо сверхбожественной Жизни, являющейся причиной всего живущего, и самой-по-себе-жизни. Короче говоря, мы не считаем, что среди сущего есть какие-то изначальные творческие сущности и субстанции» («О божественных именах», XI, 6 [26, S. 222.6–12], рус. пер.: [3, с. 317]). Отголосок этой полемики можно встретить у Иоанна Дамаскина: «Те же, которые называют Ангелов творцами какой бы то ни было сущности, суть уста отца их — дьявола. Ибо, как твари, Ангелы не суть создатели» (Ὅσοι δὲ φασι τοὺς ἀγγέλους δημιουργοὺς τῆς οὐρανόθεν οὐσίας, οὗτοι στόμα εἰσὶ τοῦ πατρὸς αὐτῶν, τοῦ διαβόλου· κτίσμα γὰρ ὄντες οὐκ εἰσὶ δημιουργοί) Иоанн Дамаскин, «Точное изложение православной веры», II, 3 [36, S. 48.82–86].

<sup>11</sup> «Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем — на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом — на самые вещи» (Платон, «Государство», VII, 516a [8, с. 240]).

<sup>12</sup> «...Бесстрастным и нематериальным умом причащаясь Его умственного светодаiania и превосходящего ум соединения, когда неведомым и блаженным образом — в божественнейшем подражании сверхнебесным умам — мы окажемся достижимы для пресветлых лучей, ибо, как говорит истина Речений, мы будем “равны ангелам” и “сынами Божиими, будучи сынами воскресения”» [3, с. 263–264] (τῆς δὲ νοητῆς αὐτοῦ φωτοδοσίας ἐν ἀπλαθεῖ καὶ ἀύλῳ τῷ νῶ μετέχοντες καὶ τῆς ὑπὲρ νοῦν ἐνώσεως ἐν ταῖς τῶν ὑπερφανῶν ἀκτίνων ἀγνώστοις καὶ μακαρίαῖς ἐπιβολαῖς. Ἐν θειοτέρᾳ μιμήσει τῶν ὑπερουρανίων νοῶν “ισάγγελοι γάρ”, ὡς ἡ τῶν λογίων ἀλήθειά φησιν, ἐσόμεθα “καὶ υἱοὶ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες” [26, S. 114.11–115.5]). Литургический контекст этого отрывка воспроизводит Иоанн Дамаскин, когда говорит о будущем эсхатологическом причащении через созерцание в главе о Евхаристии из «Точного изложения православной веры», III, 13: «Говорится о них как вместообразных будущих не потому, что они не истинно тело и кровь Христа, но потому, что теперь через них причащаемся божества Христа, а тогда будем умственно через созерцание» (Ἐντίτυπα δὲ τῶν μελλόντων λέγονται οὐχ ὡς μὴ ὄντα ἀληθῶς σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ, ἀλλ’ ὅτι νῦν μὲν δι’ αὐτῶν μετέχομεν τῆς Χριστοῦ θεότητος, τότε δὲ νοητῶς διὰ μόνης τῆς θέας) [36, S. 198.180–182].

<sup>13</sup> На эту параллель указал И. Перцель [56, p. 275]. Об эсхатологии Дионисия: [45].

<sup>14</sup> Многочисленные ссылки на связь земной и небесной литургии через образность ветхозаветного храмового богослужения в «Ареопагитиках» см. у А. Голицына [29, p. 183, n. 69].

<sup>15</sup> О полемике относительно слияния святых с ангельской иерархией среди авторов IX–XI вв.: [39].

<sup>16</sup> См. Дионисий Ареопагит, «О божественных именах», II, 6 о различиях в отпечатках не из-за печати, но из-за материала, на котором делается отпечаток.

<sup>17</sup> Αὐτὸς τῶν ἀγγέλων ἐστὶ ποιητῆς καὶ δημιουργὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν αὐτοῦς, κατ' οἰκείαν εἰκόνα κτίσας αὐτοῦς φύσιν ἀσώματων [36, S. 45.1–4]; об образе Божиим у Дамаскина см. [44]; к сожалению, эта публикация была для меня недоступна.

<sup>18</sup> В частности, Клементом, Афанасием и Кириллом Александрийскими [19, р. 26–39]. Григорий Нисский утверждает, что душа человека содержит образ и подобие Божие, и превосходит ангельскую природу, так как ангелы не имеют в себе образа Божия [5, с. 50]. Об учении об образе Божиим у Григория Нисского см.: [40].

<sup>19</sup> «...Ангельская природа как разумная и умственная есть самовластна, а как сотворенная — изменяема, имея власть и пребывать и преуспевать в добре, и уклоняться к злу» (Ὡς μὲν οὖν λογικὴ καὶ νοερά αὐτεξουσίος ἐστίν, ὡς δὲ κτιστὴ τρεπτή, ἔχουσα ἐξουσίαν καὶ μένειν καὶ προκόπτειν ἐν τῷ ἀγαθῷ καὶ ἐπὶ τὸ χεῖρον τρέπεσθαι) [36, S. 46.17–19]. Ср.: Василий Великий, «О Святом Духе», 16 [17, р. 177b-178d].

<sup>20</sup> Ср.: «Так, мы изменяемы, а потому псалом сим словом премудро делает намек на нас, человек. Ибо Ангелы не терпят изменения. Нет между ними ни отрока, ни юноши, ни старца, но в каком состоянии сотворены вначале, в том они остаются, и состав их сохраняется чистым и неизменяемым» (Ἡμεῖς τοίνυν ἐσμὲν οἱ ἀλλοιούμενοι, καὶ σοφῶς ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους διὰ τῆς φωνῆς ταύτης ὁ ψαλμὸς παρρηζάτο, Οὐ γὰρ ἄγγελοι ἐπιδέχονται τὴν ἀλλοιωτικὴν. Οὐδεὶς γὰρ παρ' ἐκείνοις παῖς, οὐδὲ νεανίσκος, οὐδὲ πρεσβύτερος, ἀλλ' ἐν ἡyper ἐξ ἀρχῆς ἐκτίσθησαν καταστάσει, ἐν ταύτῃ διαμένουσιν, ἀκεραίας αὐτοῖς καὶ ἀτρέπτου τῆς συστάσεως σωζομένης) (Василий Великий, «Беседа на псалом сорок четвертый», PG, Vol. 29, col. 388C).

<sup>21</sup> См.: «Ангел есть сущность умственная, постоянно движущаяся» (Ἄγγελος τοίνυν ἐστὶν οὐσία νοερά, ἀεκίνητος) [36, S. 45.9]; «Они описуемы: ибо когда они находятся на небе, их нет на земле, и когда Богом посылаются на землю, не остаются на небе» (Περιγραπτοί· ὅτε γὰρ εἰσιν ἐν τῷ οὐρανῷ, οὐκ εἰσιν ἐν τῇ γῆ, καὶ εἰς τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀποστελλόμενοι οὐκ ἐναπομένουσιν ἐν τῷ οὐρανῷ) [36, S. 46.31–33]; «Будучи умами, они находятся в умопостигаемых местах, не описуемые телесно (ибо не принимают телесного вида и троякого измерения по природе), но умственно присутствуют и действуют, где им повелено, и не способны в одно время быть и действовать в разных местах» (Νόες δὲ ὄντες ἐν νοητοῖς καὶ τόποις εἰσίν, οὐ σωματικῶς περιγραφόμενοι (οὐ γὰρ σωματικῶς κατὰ φύσιν σχηματίζονται οὐδὲ τριχῆ εἰσι διαστατοί), ἀλλὰ τῷ νοητῶς παρεῖναι καὶ ἐνεργεῖν, ἔνθα ἂν προσταχθῶσι, καὶ μὴ δύνασθαι κατὰ ταῦτὸν ὥδε κακεῖσε εἶναι καὶ ἐνεργεῖν) [36, S. 47.42–45]; «по присущей им природе быстроты тотчас повсюду являются, где бы ни повелело божественное распоряжение» (πανταχοῦ εὐθέως εὐρισκόμενοι, ἔνθα ἂν ἡ θεία κελεύση ἐπίνευσις, τάχει φύσεως) [36, S. 47.52–54].

<sup>22</sup> «Они созерцают Бога, насколько для них возможно, и имеют это пищу» (Ὁρῶντες θεὸν κατὰ τὸ ἐφικτὸν αὐτοῖς καὶ ταύτην τροφὴν ἔχοντες) [36, S. 47.59–60].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Баркер М. Завеса Иерусалимского храма // Небесный храм в раннем иудаизме и христианстве / под ред. А. Орлова и Т. Гарсия-Уидобро. — М.: Ин-т св. Фомы, 2018. (Библиотека журнала «Символ», 7). — С. 66–92.
2. Ветхозаветные апокрифы. — СПб.: Амфора, 2016.
3. Восточные отцы и учителя церкви V века: Антология / сост., биогр. и библиогр. иером. Илариона Алфеева, пер. Н. Г. Ермаковой под ред. Г. М. Прохорова. — М.: Изд-во МФТИ, 2000.
4. Гарсия-Уидобро Т. Адамическая идентичность и видение Бога: от падения к Искуплению // Традиции преображающего видения в иудаизме и христианстве / под ред. Т. Гарсия-Уидобро и А. А. Орлова. — М.: Ин-т св. Фомы, 2020. (Иудейские корни христианской мистики). — С. 51–102.
5. Ларионов А. В. Иерархичность ангельского мира и ее эсхатологическая связь с человеком в святоотеческой литературе // Богословский Вестник. — 2015. — № 18–19. — С. 43–67.
6. Орлов А. Регент небесных крыл, литургическая роль Еноха-Метатрона во Второй книге Еноха и традиции Меркавы // Небесный храм в раннем иудаизме и христианстве / под ред. А. Орлова и Т. Гарсия-Уидобро. — (Библиотека журнала «Символ» 7). — М.: Ин-т св. Фомы, 2018. С. 230–253.
7. Орлов А. Храм творения в Откровении Авраама // Небесный храм в раннем иудаизме и христианстве / под ред. А. Орлова и Т. Гарсия-Уидобро. — М.: Ин-т св. Фомы, 2018. (Библиотека журнала «Символ», 7). — С. 93–127.
8. Платон. Государство / пер. А. Н. Егунова. — М.: Академический проект, 2015.
9. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. — М., 1846. — Ч. 3.
10. Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова Архиепископа Константинопольского. — СПб.: Изд-во П. П. Сойкина, 1912; репр.: Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения в двух томах. — Т. 1.: Слова. — М.: Сибирская благозвонница, 2007. (Творения святых отцов Церкви).
11. Физиолог / пер. Е. И. Ванеевой. — СПб.: Наука, 1996.
12. Флетчер-Луи К. Первосвященник как божественный посредник (Пример из Книги пророка Даниила) // Небесный храм в раннем иудаизме и христианстве / под ред. А. Орлова и Т. Гарсия-Уидобро. — М.: Ин-т св. Фомы, 2018. (Библиотека журнала «Символ», 7). — С. 131–180.
13. Aristotle. On Sophistical Refutations. On Coming-to-be and Passing Away. On the Cosmos. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955. (Loeb Classical Library 400).
14. Arthur R. A. Pseudo-Dionysius as Polemicist: The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth Century Syria. — Aldershot: Ashgate, 2008. (Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology, and Biblical Studies).
15. Barker M. Temple Imagery in Philo: An Indication of the Origin of the Logos? // *Templum Amicitiae: Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel* / ed. by W. Horbury. — Sheffield, 1991. — P. 70–102.
16. Basile de Césarée. Contre Eunome, suivi de Eunome Apologie. — Vol. 2 / ed. par B. Sesbøve, G. — M. de Durand, L. Doutreleau. — Paris: Éditions du Cerf, 1983. (Sources Chrétiennes, 305).
17. Basile de Césarée. Traité du Saint Esprit / ed. par B. Pruche. — Paris: Éditions du Cerf, 1947. (Sources Chrétiennes, 17).

18. Betancourt R. *Sight, Touch, and Imagination in Byzantium*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

19. Burghardt W. J. *The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria*. — Woodstock, MD: Catholic University of America Press, 1958. (The Catholic University of America, Studies In Christian Antiquity, 14).

20. Burghardt W. J. *The Image of God in Man: Alexandrian Orientations // Proceedings of the Catholic Theological Society of America*. — 2012. — Vol. 16. — P. 147–160.

21. Casas G. *Ontology, Henadology, Angelology: The Neoplatonic Roots of Angelic Hierarchy // Neoplatonic Demons and Angels / ed. by L. Brisson, S. O'Neill, A. Timotin*. — Leiden: Brill, 2018. (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 20). — P. 231–268.

22. Conostas M. *Maximos the Confessor, Dionysios the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism // Analoga. The Pemptousia Journal for Theological Studies*. — 2017. — Vol. 2, No. 1. — P. 1–12.

23. Daniélou J. *Les anges et leur mission*. — [Без м.]: Éditions de Chèvotogne, 1952; переп.: Paris: Desclée De Brouwer, 1990. (Collection Irénikon n. s., 5).

24. Dillon J. *Philo's Doctrine of Angels // Two Treatises of Philo of Alexandria, A Commentary on De Gigantibus and Quod Deus Sit Immutabilis / ed. by D. Winston, J. Dillon*. — Chico, CA: Scholars Press, 1983. — P. 197–205.

25. Dionysius Areopagita. *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae // Corpus Dionysiacum II / hrsg. von G. Heil, A. M. Ritter*. — Berlin; New York: De Gruyter, 1991. (Patristische Texte und Studien, 36).

26. Dionysius Areopagita. *De divinis nominibus // Corpus Dionysiacum I / hrsg. von B. R. Suchla*. — Berlin; New York: De Gruyter, 1990. (Patristische Texte und Studien, 33).

27. Evagrius's *Kephalaia Gnostika: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac / transl., intro, comm. I. L. E. Ramelli*. — Atlanta, GA: SBL Press, 2015. (Writings from the Greco-Roman World, 38).

28. Gersh S. E. *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. — Leiden: Brill, 1978. (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 8).

29. Golitzin A. *Dionysius Areopagita: A Christian Mysticism? // Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology*. — 2003. — Vol. 12, iss. 2. — P. 161–212.

30. Golitzin A., Bucur B. G. *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*. — Collegeville, MN: Liturgical Press, 2014. (Cistercian Studies, 250).

31. Grégoire de Nazianze. *Discours 27–31 / ed. par P. Gallay, M. Jourjon*. — Paris: Éditions du Cerf, 1978. (Sources Chrétiennes, 250).

32. Hathaway R. F. *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius: A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*. — The Hague: M. Nijhoff, 1969.

33. Himmelfarb M. *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. — New York; Oxford: Oxford University Press, 1993.

34. Ierodiakonou K. *Byzantine Theories of Vision // A Companion to Byzantine Science / ed. by S. Lazaris*. — Leiden: Brill, 2020. (Brill's Companions to the Byzantine World, 6). — P. 160–176.

35. Ierodiakonou K. *Galen's Theory of Vision // Philosophical Themes in Galen / ed. by P. Adamson, R. Hansberger, J. Wildberding*. — London: Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, 2014. (Bulletin of the Institute of Classical Studies, Suppl., 114). — P. 235–247.

36. Iohannes Damascenus. *Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos II / hrsg. von B. Kotter*. — Berlin; New York: De Gruyter, 1973. (Patristische Texte und Studien 12).

37. Iohannes Damascenus. *Institution elementaris. Capita philosophica (Dialectica)* // Die Schriften des Johannes von Damaskos I / hrsg. von B. Kotter. — Berlin: De Gruyter, 1969. (Patristische Texte und Studien 7).
38. Kister M. *Hellenistic Jewish Writers and Palestinian Traditions: Early and Late // Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity* / ed. by M. Kister, H. I. Newman, M. Segal, R. I. Clements. — Leiden: Brill, 2015. (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 113). — P. 150–178.
39. Krausmüller D. *Being, Seeming and Becoming. Patriarch Methodius on Divine Impersonation of Angels and Souls and the Origenist Alternative // Byzantion*. — 2009. — Vol. 79. — P. 168–207.
40. Leys R. *L'Image de Dieu chez Grégoire de Nysse*. — Brussels; Paris: Desclée De Brouwer, 1951.
41. Lorenz H. *The Assimilation of Sense to Sense-Object in Aristotle // Oxford Studies in Ancient Philosophy*. — 2007. — N33. — P. 179–220.
42. Mackie S. D. *Seeing God in Philo of Alexandria: The Logos, the Powers, or the Existing One? // The Studia Philonica Annual*. — 2009. — Vol. 21. — P. 25–47.
43. Matusova E. *Enoch in the Context of Philo's Writings // The Dead Sea Scrolls in Context*. — Leiden, 2011. (Vetus Testamentum, Supplements, 140). — Vol. 1 / ed. by A. Lange, E. Tov, M. Weigold. — P. 385–397.
44. Meany J. *The Image of God in Man according to the Doctrine of Saint John Damascene*. — Manila: San Jose Seminary, 1954.
45. Newheiser D. *Eschatology and the Areopagite: Interpreting the Dionysian Hierarchies in Terms of Time // Studia Patristica*. — 2013. — Vol. 68. — P. 215–221.
46. O'Laughlin M. W. *Elements of Fourth-Century Origenism: the Anthropology of Evagrius Ponticus and Its Source // Origen of Alexandria: His World and His Legacy* / ed. by C. Kannengiesser, L. Petersen. — Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988. — P. 357–373.
47. O'Meara D. J. *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. — Oxford: Clarendon Press, 2003.
48. Origène. *Contre Celse (Livres III et IV)* / ed. M. Borret. — Paris: Éditions du Cerf, 1968. (Sources Chrétiennes 136).
49. Origène. *Traité des principes*. — Paris: Éditions du Cerf, 1978. (Sources Chrétiennes 252). — T. 1, livres I et II / ed. par H. Crouzel, V. Simonetti.
50. Orlov A. *Celestial Choirmaster: The Liturgical Role of Enoch-Metatron in 2 Enoch and the Merkabah Tradition // Journal for the Study of the Pseudepigrapha*. — 2004. — Vol. 14, No. 1. — P. 3–29.
51. Orlov A. *Metatron // The Eerdmans Dictionary of Early Judaism* / ed. by J. J. Collins, D. C. Harlow. — Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2010. — P. 942–943.
52. Orlov A. *The Enoch-Metatron Tradition*. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. (Texts and Studies in Ancient Judaism, 107).
53. Orlov A. *Yahoel and Metatron Aural Apocalypticism and the Origins of Early Jewish Mysticism*. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. (Texts and Studies in Ancient Judaism Book 169).
54. Pavlos P. G. *Theurgy in Dionysius the Areopagite // Platonism and Christian Thought in Late Antiquity* / ed. by L. F. Janby, E. K. Emilsson, T. T. Tollefsen. — London: Routledge, 2019. — P. 151–180.
55. Perczel I. *God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the Peri Archon // Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27–31 August 2001* / ed. by L. Perrone. — Leuven: University Press, Peeters, 2003. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 164). — P. 1193–1209.

56. Perczel I. Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism // *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present* / ed. by J. Patrich. — Leuven: Peeters, 2001. (*Orientalia Luvansiensia Analecta*, 98). — P. 261–282.

57. Perczel I. Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology // *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du colloque international de Louvain (13–16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink* / ed. by A. P. Segonds, C. Steel. — Leuven; Paris: University Press, Les Belles Lettres, 2000. (*Ancient and Medieval Philosophy: De Wulf-Mansion Centre Series I*, 26). — P. 491–532.

58. Perczel I. Revisiting the Christian Platonism of Pseudo-Dionysius // *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism. Studies in Honor of Alexander Golitzin* / ed. by A. A. Orlov. — Leiden: Brill, 2020. (*Supplements to Vigiliae Christianae*, 160). — P. 267–307.

59. Perl E. D. Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite. — Albany, NY: State University of New York Press, 2007. (*SUNY Series in Ancient Greek Philosophy*).

60. Philo. On Flight and Finding. On the Change of Names. On Dreams // *Philo* / ed. by F. H. Colson, trans. by G. H. Whitaker. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988. (*Loeb Classical Library*, 275). — Vol. 5.

61. Philo. On the Cherubim. The Sacrifices of Abel and Cain. The Worse Attacks the Better. On the Posterity and Exile of Cain. On the Giants // *Philo* / ed. by F. H. Colson, trans. by G. H. Whitaker. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. (*Loeb Classical Library* 227). — Vol. 2.

62. Philo. On the Confusion of Tongues. On the Migration of Abraham. Who Is the Heir of Divine Things. On Mating with the Preliminary Studies // *Philo* / ed. by F. H. Colson, trans. by G. H. Whitaker. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. (*Loeb Classical Library*, 261). — Vol. 4.

63. *Physiologus* / ed. F. Sbordone. — Mediolani; Genuae; Romae; Neapoli: Aedibus societatis “Dante Alighieri-Albrighi, Segati et C.,” 1936.

64. Roques R. *L'univers dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. — Paris: Éditions du Cerf, 1983.

65. Shaw G. Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite // *Journal of Early Christian Studies*. — 1999. — Vol. 7, N4. — P. 573–599.

66. Sheldon-Williams I. P. Henads and Angels: Proclus and the Pseudo-Dionysius // *Studia Patristica*. — 1972. — Vol. 9. — P. 65–71.

67. St. Gregory of Nazianzus. *Poemata Arcana* / ed. by C. Moreschini. — Oxford: Clarendon Press, 1997. (*Oxford Theological Monographs*).

68. *The Ascension of Isaiah: translated from the Ethiopic version, which, together with the new Greek fragment, the Latin versions and the Latin translation of the Slavonic, is here published in full* / ed. by R. H. Charles. — London: Adam and Charles Black, 1900.

69. Trigg J. The Angel of Great Counsel: Christ and the Angelic Hierarchy in Origen's Theology // *The Journal of Theological Studies*. — 1991. — Vol. 42, iss. 1. — P. 35–51.

70. Vlad M. Dionysius the Areopagite on Angels Self-Constitution versus Constituting Gifts // *Neoplatonic Demons and Angels* / ed. by L. Brisson, S. O'Neill, A. Timotin. — Leiden: Brill, 2018. (*Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition* 20). — P. 269–290.