

УДК 165.3+81

DOI: 10.26907/2074-0239-2022-68-2-12-17

ЯЗЫКОВЫЕ СРЕДСТВА И МЕТАЯЗЫКОВЫЕ КОДЫ В ХРИСТИАНСКОЙ МИСТИКЕ АРЕОПАГИТИК

© Антон Ермошин, Наталия Николаева

LANGUAGE MEANS AND META-LANGUAGE CODES IN CHRISTIAN MYSTICISM OF THE CORPUS AREOPAGITICUM

Anton Yermoshin, Nataliya Nikolaeva

The paper deals with the epistemological dilemma of the knowledge of God in the theolinguistic discourse. This dilemma is a paradox of the knowledge of God with His incomprehensibility. The resolution of this paradox is to be found in a constructive conflict of cataphatic and apophatic methods of theology, which are excellently implemented in the Christian mysticism writings of the 5th century – the treatises from the Corpus Areopagiticum. These pseudo-epigraphs, inscribed with the name of the Apostle Paul's disciple Dionysius Areopagita, are a product of Christianized Neoplatonism in synthesis with the biblical tradition. We have analyzed the language reflection of the mentioned gnoseological dilemma, expressed in the linguistic innovation of Pseudo-Dionysius. The paper studies the lexical, word-forming, morphological and syntactic means used to resolve the specified conflict. The research is based on an inductive methodological approach – by selecting and describing specific linguistic facts to understand the essence of the phenomena behind them. Using concrete examples, we prove Pseudo-Dionysius' choice of the apophatic method over the linguistic units of the text. The cataphatic method is built mostly on lexical and morphological linguistic means, and the apophasis – on syntactic and word-forming means. Furthermore, the meta-linguistic codes, used by Pseudo-Dionysius the Areopagite, serve the realization of an important task of mystical texts: They conceal the sacred information from uninitiated readers but reveal it to chosen ones.

Keywords: Pseudo-Dionysius the Areopagite, knowledge of God, Christian mysticism, metalanguage cultural codes, theolinguistic discourse

В статье в теолингвистическом дискурсе рассматривается гносеологическая дилемма Богопознания: парадокс сочетания познания Бога с Его непостижимостью, а также разрешение этого парадокса в конструктивном конфликте катафатического и апофатического методов богословия, что превосходно реализовано в памятниках христианской мистики V века – сочинениях из Corpus Areopagiticum. Данные псевдоэпиграфы, надписанные именем ученика апостола Павла Дионисия Ареопагита, представляют собой продукт христианизированного неоплатонизма в синтезе с библейской традицией. Авторами проведен анализ языковой рефлексии заявленной гносеологической дилеммы, выразившейся в языковом новаторстве Псевдо-Дионисия. В статье анализируются лексические, словообразовательные, морфологические и синтаксические средства, примененные им для разрешения указанного конфликта. Исследование базируется на индуктивном методологическом подходе: через отбор и описание конкретных языковых фактов к осмыслению сущности стоящих за ними явлений. На конкретных примерах языковых единиц текста Ареопагитик авторами доказывается приоритетность для Псевдо-Дионисия в целом именно апофатического метода при предпочтении в катафатическом методе лексических и морфологических языковых средств, а в рамках апофазы – синтаксических и словообразовательных. Кроме того, метаязыковые коды, применяемые автором Ареопагитик, служат для реализации немаловажной задачи мистических текстов: они скрывают сакральное от непосвященных, но раскрывают его для избранных читателей.

Ключевые слова: Псевдо-Дионисий Ареопагит, Богопознание, христианская мистика, метаязыковые культурные коды, теолингвистический дискурс

В религиозной философии и теологии проблема Богопознания рассматривается в рамках гносеологической дилеммы: принципиальная невозможность познания Бога теоретическими и эмпирическими способами не исключает прибли-

жения к Нему с помощью утвердительного и отрицательного метода – катафатического и апофатического богословия. Вершиной применения той и другой методики в их сочетании считается корпус сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита,

христианского неоплатоника V века, оставившего ряд сочинений, посвященных иерархическому строению Вселенной («De Coelesti Hierarchia» и «De Ecclesiastica Hierarchia») и атрибуции Бога («De Divinis Nominibus» и «De Mystica Theologia»), а также несколько посланий (Epistulae). Эти сочинения, так называемый Corpus Areopagiticum, являются материалом настоящего исследования. В дальнейшем при ссылках на эти трактаты будут применяться их традиционные для научной литературы сокращенные наименования: СН, ЕН, DN, MTh, Ep. соответственно. Греческий текст Ареопагитик приводится по каноническому изданию Ж.-П. Миня в серии Patrologia Graeca [1], русский перевод – по изданию под редакцией Г. М. Прохорова [2].

Одной из важнейших граней данной гносеологической дилеммы в философии является ее языковая рефлексия как одновременно инструмент и результат ее осмысления. Это хорошо понимал автор Ареопагитик: его языковое новаторство вследствие необыкновенной яркости и несомненного эффекта воздействия на читателя признается всеми исследователями со времени введения корпуса в научный оборот. Изогранным словообразованием и риторически насыщенным текстом он достигал эффекта «выхода за слово» [3, с. 139], который создавал подобие трансцендентной реальности Божественного бытия и приближал к Богопознанию.

Основную проблему данной статьи в связи с этим можно сформулировать следующим образом: способен ли столь уникальный дискурс преодолеть рамки неопределенности в отношении Богопознания, склонив чашу весов в какую-либо сторону, дать однозначный ответ – не на вопрос, что есть Бог, а на вопрос, возможно ли Богопознание принципиально?

В связи с поставленной проблемой необходимо решить следующие частные вопросы. Во-первых, язык располагает лексическими, словообразовательными, морфологическими и синтаксическими средствами для выражения неопределенности, которую, в частности, предполагает указанная гносеологическая дилемма. В лексике и словообразовании это средства семантики лексической и словообразовательной соответственно: первая воплощается лексической единицей в целом, вторая – с помощью словообразующих морфем. В морфологии существует специфическая категория определенности и неопределенности, находящаяся в разных языках разное воплощение (артикли, глагольные формы и т. д.). В синтаксисе для выражения дополнительных значений применяются различные риторические фигуры. Задача состоит в том, чтобы узнать, ка-

кие из этих средств для автора корпуса предпочтительнее в целом.

Во-вторых, предстоит выяснить, одни и те же ли языковые средства он применяет для катафатических дефиниций и для апофатических.

Основной, третий, вопрос состоит в том, достаточно ли только языковых средств для разрешения гносеологической дилеммы в богословском дискурсе.

Поскольку исследование затрагивает прежде всего вопросы языковой репрезентации умозрительных построений, то ведущим методологическим подходом является когнитивный метод, подразумевающий междисциплинарную интеграцию частных методик гуманитарных наук. Междисциплинарный подход включает в данном случае ряд философских и лингвистических методик.

Из философских методов прежде всего используются методы эпистемологический и герменевтический, поскольку в центре исследования находится вопрос о познании (эпистемология), который реализуется в тексте (герменевтика); из лингвистических – метод синхронного описания, который включает в себя в том числе методику словообразовательного анализа, стилистического анализа, контекстного описания.

Катафатический метод Богопознания и языковые средства его выражения

Катафатическая теология – метод утвердительный. В сущности, сама идея написать трактат о Божественных именах предполагает априори перечисление и толкование известных – прежде всего из Священного Писания – Божественных атрибутов. В образно-символической терминологии Псевдо-Дионисия это в основном так называемые «подходящие образы». К ним относятся в первую очередь те имена, которые Бог открывает о Себе сам или через авторов книг Ветхого Завета (сообразуясь с общей идеей мистификации, автор, ученик апостола Павла, обращенный им во время пребывания апостола в Афинах, не может знать Нового Завета, который к концу I века нашей эры еще не был составлен [4, с. 29]). Это распространенные предикаты, которые войдут и в новозаветный канон: *ἀγαθός* ‘благой’, *φῶς* ‘свет’, *ἔρως* ‘любовь’, *ζωή* ‘жизнь’, *σοφία* ‘мудрость’, *νοῦς* ‘ум’, *λόγος* ‘слово’, *δύναμις* ‘сила’, *σωτηρία* ‘спасение’ и т. п., а также более редкие и сложные, типа: *ἥλιος δικαιοσύνης* ‘солнце правды’, *ἀστὴρ ἑῷος* ‘утренняя звезда’, *μύρον εὐωδίας* ‘миро благовонное’ и т. п.

Обращает на себя внимание, что в одном ряду могут рассматриваться такие Божественные имена, как *μέγας* ‘великий’ и *μικρός* ‘малый’;

ταὐτός ‘тот же’ и *ἕτερος* ‘другой’; *ὅμοιος* ‘подобный’ и *ἀνόμοιος* ‘неподобный’; *στάσις* ‘покой’ и *κίνησις* ‘движение’ и т. д. (например, в DN IX). Соположение антонимов становится лексическим средством разрешения гносеологического конфликта.

Катафатическое Богопознание не может, однако, игнорировать и «неподобные символы», о которых автор Ареопагитик упоминает во всех своих сочинениях. Это Божественные атрибуты типа *воздух* или *камень* (MTh III), *барс*, *медведица* или *червь* (CH II, 5). Значительный фрагмент Послания к Титу посвящен разъяснению, почему о Боге говорится (со ссылкой на Псалтирь), что Он упивается, пребывает в опьянении (*μεθύειν*) и в исступлении (*ἔκστασις*) и т. п. (Ер. IX, 5). Подобные именованья, в концепции апофатической антропологии Ч. Стэнга, одновременно являются знаком преисполненности Бога (как Причины всего) всем, что Он создал, и полной трансцендентности Его сущности, выходящей за пределы нашего понимания [5, с. 12]. В этом как раз и заключается парадокс принципиальной непостижимости Бога и возможности Его познания в полном погружении в трансцендентный «божественный сумрак» за пределами всякой осознанности, как это представлено в работе Б. Р. Зухлы [6, с. 110]. Кроме того, сопоставление подобных, часто откровенно пейоративных, характеристик с традиционными (типа *благой*, *свет*) создает контраст, подчеркивающий конфликт двух позиций в именовании и познании Бога.

До сих пор речь шла об именах в основном непроизводных. Но, по мысли автора, в соответствии с его неоплатонической мировоззренческой платформой более правильно было применять к Богу как к Причине всего сущего имена типа *αὐτοεἶναι* ‘само-по-себе-бытие’, *αὐτοζωή* ‘сама-по-себе-жизнь’, *αὐτοδύναμις* ‘сама-по-себе-сила’ и т. п. Данные словосложения в сопоставлении в пределах широкого контекста со своими производными («простыми» именами) также призваны вызвать у читателя вопрос: что точнее характеризует Бога? что ближе Его сущности? Конфликт, таким образом, нарастает.

Ярко выражена неопределенность в сфере Богоименования на морфологическом уровне. Там, где это возможно, автор Ареопагитик предпочитает придавать божественным предикатам грамматическую форму среднего рода (для этого он использует словообразовательный прием субстантивации прилагательных и инфинитивов). В итоге, для него предпочтительнее называть Бога не *ἀγαθός* ‘благой’, а *τὰγαθόν* ‘благое’; не *μέγας* ‘великий’, а *τὸ μέγα* ‘великое’; не *ὑπαρξίς* ‘бытие’, а *τὸ εἶναι* ‘быть’ (субстантивированный инфини-

тив глагола *быть*) – и таких примеров множество. По мнению В. Нейдла, это свидетельствует о том, что языковыми средствами невозможно выразить то, что по сути стоит вне категории рода [7, с. 19, 36]. Форма максимально отвлеченная и нейтральная грамматически передает только самое общее представление об объекте познания через именование.

Наконец, катафатический синтаксис выражается ярче всего в конструкциях с однокорневым повтором (*figura etymologica*), как, например, в DN VI, 3, где повторяется корень ζω- – ‘жизнь, живой’:

Ἦ γὰρ ὑπέρζωος ζωαρχικὴ ζωὴ καὶ πάσης ζωῆς ἐστὶν αἰτία καὶ ζωογόνος καὶ ἀποπληρωτικὴ καὶ διαιρητικὴ ζωῆς καὶ ἐκ πάσης ζωῆς ὑμνητέα κατὰ τὴν πολυγονίαν τῶν πασῶν ζῶν ὡς παντοδαπὴ ζωῆς πᾶσα ζωὴ θεωρουμένη καὶ ὑμνομένη καὶ ὡς ἀνεκδέης, μᾶλλον δὲ ὑπερπλήρης ζωῆς αὐτοζωὸς ζωῆς ὡς ὑπὲρ πᾶσαν ζωὴν ζωοποιὸς καὶ ὑπέρζωος ἢ ὅπως ἂν τις τὴν ζωὴν τὴν ἄφθγκτον ἀνθρωπικῶς ἀνυμνήσοι [1, col. 857]. – Ибо сверхживая и живоначная Жизнь есть причина, оживительница, умножительница и разделительница всякой жизни и всякой жизнью должна быть воспеваема, соответственно плодородию всех живых, как всевозможная и вообще Жизнь, – созерцаемая и воспеваемая, – не как нечто нуждающееся в жизни, а как переполненное жизнью само-по-себе-живое, больше всякой жизни животворящее и сверхживущее, превышающее то, как человек может воспеть невыразимую Жизнь [2, с. 445].

Многократное повторение в разных комбинациях Божественного имени отражает в неоплатоническом духе многообразие эманаций того Божественного свойства, имя которому мы даем в соответствии с этими эманациями. Многословие одновременно и приоткрывает трансцендентную реальность, и отгораживает ее простоту от нашего познания.

Апофатический метод Богопознания и языковые средства его выражения

Апофатический путь – путь отрицания, или отъятия от объекта исследования ряда предикативных качеств, другими словами – это утверждение того, чем объект не является. Этот путь автор Ареопагитик считал для Богопознания более совершенным и продуктивным, чем катафатический, о чем он не раз упоминал в своих произведениях, особенно явно в «De Mystica Theologia».

Наиболее очевидным средством выражения апофазы являются грамматические конструкции с отрицанием, как, например, в MTh IV и V. В качестве иллюстрации приведем пример из 5-й главы этого трактата в переводе, полностью отражающем построение оригинального текста:

Далее восходя, говорим, что Она [Причина всего] не душа, не ум; ни воображения или мнения, или слова, или разума Она не имеет; и Она не есть ни слово, ни мысль; Она и словом не выразима и не уразумевается; Она и не число, и не порядок, не величина и не малость, не равенство и не неравенство, не подобие и не отличие; и Она не стоит, не движется, не пребывает в покое; не имеет силы и не является ни силой, ни светом; Она не живет и не жизнь; Она не есть ни сущность, ни век, ни время... [2, с. 759].

Мы видим, как в этом отрывке, во-первых, отрицаются те самые имена, которые прилагались Богу в катафатической части изложения (*свет, жизнь, слово, ум* и т. п.); во-вторых, лексические антонимы (типа *величина* и *малость, равенство* и *неравенство, подобие* и *отличие, движется* и *покоится* и т. п.), сопоставляясь теперь в этом поле отрицания, становятся логически равнозначимы, так как отрицаются одинаковым образом как неприменимые к именованию Бога, и только в отрицательном смысле они могут дать ключ к Богопознанию.

В апофатическом духе отрицаются и все грамматические характеристики слов для описания трансцендентности Божественного бытия, непричастного к физическим характеристикам тварного мира. Так, чтобы подчеркнуть вневременность Божественного бытия, Псевдо-Дионисий дает отрицательный ряд личных временных форм *verbum substantivum* (DN V, 4): *καὶ οὐτε ἦν οὐτε ἔσται οὐτε ἐγένετο οὐτε γίνεταί οὐτε γενήσεται, μᾶλλον δὲ οὐτε ἔστιν* [1, col. 817]. – *Его же Самого не было, не будет и не бывало, Он не возникал и не возникнет, и – более того – Его нет* [2, с. 413]. Признание несуществования Бога (в наших временных рамках) – вершина апофатических рассуждений автора.

Однако Псевдо-Дионисием используются не только очевидно подходящие для апофазы отрицательные языковые конструкции. По мысли автора, отрицание не только в том, чтобы исключить видимые и данные в чувственном и созерцательном опыте признаки, но и в том, чтобы языковыми средствами показать исключительность и принадлежность к иной реальности. Для этого он использует суперлатив – как грамматический, так и логический [8, с. 35–36], [9].

Грамматический суперлатив (или элатив) выражается формами превосходной, а чаще сравнительной степени прилагательных (в значении превосходной): *θειότερος* и *θειότατος* имеют в тексте Ареопагитик одинаковое значение, исключаящее всякое сравнение и подразумевающее превосходство и трансцендентность. Кроме того, элатив может передаваться с помощью предлога *ὑπέρ*

‘выше, больше, сверх’ (наряду с активным использованием его в качестве префикса), как, например, в следующем фрагменте (DN II, 10):

Καὶ μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων καὶ αἰὼν καὶ ὑπὲρ αἰῶνα καὶ πρὸ αἰῶνος, πλήρης ἐν τοῖς πλήρεσιν, ἄρρητος, ἄφθεγκτος, ὑπὲρ νοῦν, ὑπὲρ ζωήν, ὑπὲρ οὐσίαν. Ὑπερφυῶς ἔχει τὸ ὑπερφυές, ὑπερουσίως τὸ ὑπερούσιον [1, col. 648]. – Она [Божественность Сына] – мера всего сущего, она вечность, и она выше вечности и до вечности; она восполнение недостаточного и переполнение исполненного; она неизреченна, безмолвна, превышает ум, превышает жизнь, превышает сущность. Ей сверхъестественно свойственно сверхъестественное, сверхсущественно – сверхсущественное [2, с. 273].

Вообще именно словообразовательные средства весьма продуктивны в передаче логического элатива: кроме префикса *ὑπέρ-*, это и многочисленные образования с *ἀ-*privativum, и словосложения с начальным *παν-*, *ἀρχ(1)-*, *όλο-*, *πρωτο-*, *ἀει-*, *πολυ-*. Эти морфемы не только семантически маркируют слово как знак проявления трансцендентной реальности, но и становятся опорными конструкциями синтаксических построений, основой риторических фигур, эстетически укрепляющих идею непознаваемости Божественной сущности. В следующем фрагменте (DN I, 1) такую функцию выполняют префиксы *ἀ-*privativum и *ὑπέρ-*:

Καὶ πάσαις διανοαῖς ἀδιανόητόν ἐστι τὸ ὑπὲρ διάνοιαν ἔν, ὑἄρρητόν τε λόγῳ παντὶ τὸ ὑπὲρ λόγον ἀγαθόν, ἐνὰς ἐνοποιὸς ἀπάσης ἐνάδος καὶ ὑπερούσιος οὐσία καὶ νοῦς ἀνόητος καὶ λόγος ἄρρητος, ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωνομία [1, col. 588]. – И никакой мыслью превышающее мысль Единое не постижимо; и никаким словом превышающее слово Добро не выразимо; Единица, делающая единой всякую единицу; Сверхсущественная сущность, Ум непомыслимый; Слово неизречаемое; Бессловесность, Непомыслимость и Безымянность [2, с. 211–213].

В этой же главе мы находим квинтэссенцию апофатического определения Бога как «сверхсущественной неопределенности» (*ἡ ὑπερούσιος ἀπειρία*).

Метаязыковые культурные коды в рефлексии Богопознания

Христианская мистика имеет, как правило, две противоположные цели: скрыть сакральное от непосвященных и открыть таинственное знающим. Для этого используются определенные метаязыковые культурные коды. В отношении Богопознания к таким кодам можно несомненно отнести постулат из Евангелия от Иоанна «Бога

не видел никто никогда» (Ин. 1:18). Это самый простой и очевидный код.

За Ареопагитиками стоит также внушительная традиция неоплатонической философии с ее теорией эманации, корректирующей наши познавательные возможности [10], [11]. Без применения такого рода ключей адекватное понимание текста невозможно, можно легко остановиться на катафатической ступени в очаровании типичной для автора многословности.

При этом следует учитывать, что христианский мистицизм базируется также на насыщенной символизмом и аллегоризмом ветхозаветной пророческой традиции. Так, в писаниях иудейско-израильских пророков можно встретить сравнения Бога (причем от Его же собственного лица) с *росою* (Ос. 14:6), *зеленеющим кипарисом* (Ос. 14:9), *львом, скимном, лишенной детей медведицей и львицей* (Ос. 13:7–8), *колесницей, нагруженной снопами* (Ам. 2:13) и т. п.

Синтез библейской письменности и неоплатонической философской традиции создал уникальный дискурс Ареопагитик, для раскрытия которого требуются три «ключа»: начитанность в Священном Писании (особенно Ветхого Завета), знание позднеантичной эллинистической философии и понимание христианского богословия с учетом, однако, ярко выраженной тенденции автора избегать демонстрации знания им церковной письменности, которой во время жизни подлинного Дионисия Ареопагита еще не существовало.

Интеллектуальная мистификация автора, скрывшегося под именем Дионисия Ареопагита, предполагает умение его читателей подобрать все три ключа к его сочинениям и одновременно включение в предложенные обстоятельства: произведения современника и ученика апостола Павла должны содержать христианское учение, не отягощенное развитой византийской церковной письменной традицией и тем более не знакомое с канонами Нового Завета, но по понятным причинам имеющее много эллинистических отголосков, которые вносят нюансы в христианскую картину мира автора, не намеренного это влияние скрывать.

Выводы

Как показывает фактический материал, автор Ареопагитик использует полный арсенал языковых средств для выражения гносеологической дилеммы: лексические, словообразовательные, морфологические и синтаксические. Для утвердительного метода более частотными являются средства лексические и морфологические. Словообразование и синтаксис менее наглядно вы-

ражают заявленный гносеологический конфликт. Для отрицательного метода, напротив, именно словообразование в сочетании с синтаксическими конструкциями играет первостепенную роль в передаче неопределенности и неопределимости Божественного бытия.

Стоит отметить специфические языковые средства для выражения основной идеи, реализуемые в феномене текста. Это соположение антонимов в узком контексте, что нивелирует их семантическую противоположность, делая их равнозначимыми Божественными именами как в катафатическом, так и апофатическом ключе. Можно сказать, что Бог велик и мал, но Он не велик и не мал одновременно. Такое парадоксальное мышление и создает в итоге дилемму в отношении Богоименования и Богопознания.

Специфическим в дискурсе Ареопагитик является также трансформация грамматического и словообразовательного значения элатива – от превосходства к трансцендентности. Однако собственно языковых средств недостаточно для полного раскрытия и адекватного восприятия этой категории. Языковая игра, парадокс, эксперимент скрывают сакральное от непосвященных, но открывают суть тем, кто подобрал правильный ключ к этим текстам. Так осуществляется интеллектуальный отбор читателя.

Список источников

1. *Sancti Dionysii Areopagitae. Opera omnia* // Patrologia Graeca. Paris, 1857. T. III. Col. 119–1125.
2. *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника* / пер. с греч. Г. М. Прохорова. СПб.: Алетейя, 2002. 863 с.
3. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. 320 с.
4. *Ермошин А. В.* Библейские цитаты в трех славяно-русских переводах Ареопагитик XVIII века (на материале трактата «О Небесной иерархии») // Филология и культура. 2021. № 1 (63). С. 27–33.
5. *Stang, Ch. M.* Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: “No Longer I”. Oxford: Oxford University Press, 2012. 40 p.
6. *Suchla, B. R.* Dionysius Areopagita: Leben – Werk – Wirkung. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2008. 320 S.
7. *Neidl, W. M.* Thearchia: Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin. Regensburg: Habel, 1976. 509 S.
8. *Scazzoso, P.* Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita: Introduzione alla lettura delle opere pseudo-dionisiane. Milano: Società editrice vita e pensiero, 1967. 200 p.
9. *Николаева Н. Г.* Логический «суперлатив» и способы его передачи в славянском переводе Ареопагитик 1371 г. // Вестник СПбГУ, Сер. Филология, вос-

токоведение, журналистика. 2007. Вып. 3, ч. 2. С. 198–204.

10. Lilla, S. *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*. Brescia: Morcelliana, 2005. 272 p.

11. Podolak, P. *Positive and Negative Theologies: Theories of Language and Ideas in Dionysius // Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy* / ed. by Ivanović, F. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2011. P. 13–43.

References

1. Sancti Dionysii Areopagite (1857). *Opera omnia* [Collected Works]. Col. 119–1125. Patrologia Graeca, vol. III. Paris. (In Ancient Greek)

2. Dionisii Areopagit (2002). *Sochineniia. Tolkovaniya Maksima Ispovedika* [Writings. Interpretations of Maximus the Confessor]. 863 p. St. Petersburg, Aleteia. (In Russian)

3. Averintsev, S. S. (1977). *Poetika rannevizantiiskoi literatury* [Poetics of Early Byzantine Literature]. 320 p. Moscow, Nauka. (In Russian)

4. Yermoshin, A. V. (2021). *Bibleiskie tsitaty v trekh slaviano-russkikh perevodakh Areopagitik XVIII veka (na materiale traktata "O Nebesnoi ierarkhii")* [Bible Quotations in Three Slavonic-Russian Translations of the Areopagitica of the 18th Century (Based on the Treatise "On the Celestial Hierarchy")]. *Filologiya i kul'tura*, No. 1 (63), pp. 27–33. (In Russian)

5. Stang, Ch. M. (2012). *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: "No Longer I"*. 40 p. Oxford, Oxford University Press. (In English)

6. Suchla, B. R. (2008). *Dionysius Areopagita: Leben – Werk – Wirkung* [Dionysius the Areopagite: Life – Work – Effect]. 320 p. Freiburg; Basel; Wien, Herder. (In German)

7. Neidl, W. M. (1976). *Thearchia: Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin* [Thearchia: The Question of the Meaning of God in Pseudo-Dionysius the Areopagite and Thomas Aquinas]. 509 p. Regensburg, Habel. (In German)

8. Scazzoso, P. (1967). *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita: Introduzione alla lettura delle opere pseudo-dionisiane* [Research on the Structure of Pseudo-Dionysius the Areopagite Style: Introduction to the Reading of the Pseudo-Dionysian Works]. 200 p. Milano, Società editrice vita e pensiero. (In Italian)

9. Nikolaeva, N. G. (2007). *Logicheskii "superlativ" i sposoby ego peredachi v slavianskom perevode Areopagitik 1371 g.* [Logical "Superlative" and Ways of Its Reflection in the Slavonic Translation of Corpus Areopagiticum of 1371]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, seriia Filologiya, vostokovedenie, zhurnalistika*, No. 3, Vol. 2, pp. 198–204. (In Russian)

10. Lilla, S. (2005). *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano* [Dionysius the Areopagite and Christian Platonism]. 272 p. Brescia, Morcelliana. (In Italian)

11. Podolak, P. (2011). *Positive and Negative Theologies: Theories of Language and Ideas in Dionysius*. P. 13–43. Ivanović, F. (ed.) *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*. Cambridge, Cambridge Scholars Publishing. (In English)

The article was submitted on 19.05.2022

Поступила в редакцию 19.05.2022

Ермошин Антон Владимирович,
кандидат исторических наук,
доцент,
Казанский федеральный университет,
420008, Россия, Казань,
Кремлевская, 18.
старший преподаватель,
Казанский государственный медицинский
университет,
420012, Россия, Казань,
Бутлерова, 49.
antoni_v@mail.ru

Николаева Наталия Геннадьевна,
доктор филологических наук,
профессор,
Казанский государственный медицинский
университет,
420012, Россия, Казань,
Бутлерова, 49.
natalia.nikolaeva@kazangmu.ru

Yermoshin Anton Vladimirovich,
Ph.D. in History,
Associate Professor,
Kazan Federal University,
18 Kremlyovskaya Str.,
Kazan, 420008, Russian Federation.
Assistant Professor,
Kazan State Medical University,
49 Butlerov Str.,
Kazan, 420012, Russian Federation.
antoni_v@mail.ru

Nikolaeva Nataliya Gennadievna,
Doctor of Philology,
Professor,
Kazan State Medical University,
49 Butlerov Str.,
Kazan, 420012, Russian Federation.
natalia.nikolaeva@kazangmu.ru