◇ Słowiańszczyzna wielowyznaniowa w dawnych wiekach, s. 175–185 ◇
https://doi.org/10.12797/9788381381635.10

Особенности использования идей Псевдо-Дионисия Ареопагита в трудах Петра Могилы

Наталья Пуминова-Амброзяк

Российский государственный гуманитарный университет
natalia.puminova@gmail.com

ключевые слова: Петр Могила, Псевдо-Дионисий Ареопагит, межконфессиональная полемика, иерархия, сакраментология

Для определения своеобразия мысли того или иного автора порой стоит обратиться к анализу не только оригинальных идей, изложенных в его произведениях, но и того, как этот мыслитель читал те или иные авторитетные источники, какие моменты в них использовал для своих собственных построений. В силу этого в настоящем исследовании будет предпринята попытка выявления влияния одного из наиболее важных святоотеческих авторов, Псевдо-Дионисия Ареопагита, в двух произведениях киевского митрополита Петра Могилы: в „Собрании короткой науки", и в полемическом трактате Лифос.

В „Собрании короткой науки" или малом катехизисе, изданном в 1645 году в Киеве, ссылки на Ареопагитики встречаются во фрагментах, посвященных следующим четырем сюжетам: идея иерархии, учение о таинствах, вопрос о природе зла и ипостасные отношения внутри Троицы.

Идея иерархии рассматривается в „Собрании короткой науки" в первую очередь в контексте рассуждений об иерархии небесной, природе и служении ангелов. Говоря о функции ангельских чинов, Петр Могила, ссылаясь на Ареопагита, начинает с прославления ими божественной

сущности и исполнения ими воли Бога: ангелы призваны **Гдⷭ҇а Бг҃а непрестанꙗ҇ хвалити и оуслꙋговати емꙋ ведлꙋгъ волѣ и росказанꙗ егѡ ст҃огѡ**[1]. Особо отмечается в катехизисе роль ангелов, как ангелов-хранителей, которые есть не только у людей, но и у городов, царств, областей, монастырей, церквей, подобно тому, как пишет Дионисий „…богословие подчинило нашу иерархию ангелам, называя начальствующего над иудейским народом Михаила, и иных ангелов у других народов. Ведь Всевышний «поставил пределы народов по числу ангелов Божиих»"[2].

Петр Могила также обращается к трактату „О небесной иерархии", перечисляя чины ангельской иерархии. Однако та последовательность, в которой они приведены в „Собрании короткой науки", отличается от обоих вариантов, которые можно обнаружить в Ареопагитиках. Более того, она не совпадает и с другими версиями, встречающимися в наиболее значимых в этом вопросе текстах[3].

Последний случай обращения к идее иерархии, как она раскрыта у Псевдо-Дионисия, встречается в контексте рассуждений о допустимости почитания святых и их помощи в донесении человеческих молитв до Бога. В данном фрагменте проводится мысль о параллелизме небесной и земной иерархии, место святых в человеческом мире уподобляется месту высших ангелов в мире ангельском: **иж ꙗ҆къ в҆ Нб҃ѣ ме҆шїи А҆гг҃лѡве, черезъ волшихъ приступъ до Гдⷭ҇а Бг҃а маютъ; такъ и мы черезъ ст҃ыхъ, ѡ ласкꙋ просѧчи, ꙗкѡ черезъ волшыхъ меншїи, и ꙗкѡ черезъ ближшыхъ далшїи до Гдⷭ҇а Бг҃а приступаемъ**[4]. Стоит при этом отметить, что имя Ареопагита не упоминается при описании земной иерархии, а в трактате „О церковной иерархии" внимание киевского митрополита привлекают, главным образом, описания таинств.

В вопросе о природе зла Могила ссылается в первую очередь на Ареопагита, хотя, безусловно, излагает концепцию, характерную для святоотеческой традиции в целом, встречающуюся, в частности, у Максима

---

[1] П. Могила, *Събраніе короткои науки о артикулах вѣры православнокаѳолическои хрістіанскои*, Киев 1645, k. 7.

[2] Дионисий Ареопагит, *О небесной иерархии*, [в:] Дионисий Ареопагит, *Сочинения*, Санкт-Петербург 2003, s. 137.

[3] См. Н. Пуминова, *Влияние ареопагитской концепции иерархичности на русскую и западноевропейскую средневековую мысль: сравнительный анализ*, [w:] *Oblicza niewolnika w kulturze słowiańskiej*, Warszawa 2016, s. 113–121.

[4] П. Могила, op. cit., s. 93.

Исповедника, Григория Нисского и Августина. Зло рассматривается как нечто несубстанциальное, как умаление блага, „неразумное" поведение, противное воле божьей. Все совершенства и даже само бытие проистекает от Божественной сущности, несовершенство и зло как таковое является результатом человеческого отпадения от Бога.

Третий вопрос, в котором Могила опирается на Ареопагита, касается ипостасных отношений. Стоит отметить, что ипостасным свойствам, как и божественным именам, в „Собрании короткой науки" не уделено большого внимания, однако два фрагмента необходимо упомянуть. Уже в рассуждениях о первом артикуле веры Могила повторяет ареопагитское разделение божественных свойств: с одной стороны, он пишет о соединяющих, относящихся ко всей Троице (**которїе належатъ до истности, посполитые**), с другой стороны – о разделяющих, ипостастных (**персоналные, не посполитые**)[5]. В данном фрагменте Могила ссылается не на Ареопагита, как можно было ожидать, а на Иоанна Дамаскина. Далее, отдельно прописывая невозможность перенесения разделяющих имен с одного лица Троицы на другое, в качестве основных имен Сына и Духа Святого Могила традиционно называет „рождение" первого и „исхождение" второго от Отца. Данная тема, уже с упоминанием имени Дионисия, вновь поднимается в ответе на вопрос о восьмом артикуле веры „И в Духа Святого, Господа животворящего, от Отца исходящего". В данном фрагменте мы не найдем эксплицитной критики filioque, однако будет приведена цитата из Ареопагитик, используемая часто именно в этих целях православными полемистами (и, как мы впоследствии увидим, самим Петром Могилой в „Лифосе").

Обращаясь к сакраментологии, стоит отметить, что ссылки на Ареопагита встречается в изложении учения о таинствах крещения, миропомазания и причастия. Во всех вышеперечисленных случаях, однако, мы найдем лишь упоминание о том, что порядок совершения данных таинств описан в трактате „О церковной иерархии", соответствующие цитаты или разъяснения символического значения элементов таинств приведены не будут. Значительно более подробно данные сюжеты разворачиваются в созданном в качестве своеобразного ответа на „Перспективу" Кассиана Саковича полемическом трактате „Лифос". В первой части трактата, посвященной сакраментологии, а также во второй, где защищаются пра-

---

[5] Ibidem, s. 5.

вославные обычаи и церковный устав и во фрагменте „Об исхождении Святого Духа", завершающем основной текст „Лифоса", Петр Могила опирается на авторитет Ареопагитик.

Безусловно, подавляющее большинство ссылок на Ареопагита появляется в первой части трактата: мы найдем их в разделах, посвященных всем таинствам за исключением раздела о таинстве брака. При этом в ряде случаев Могила ограничивается приведением цитаты из Ареопагита, в которой описывается тот или иной обряд.

Парируя нападки Саковича на православный порядок совершения таинства крещения и, в частности, на то, что младенцев в православной церкви крестят голыми, киевский митрополит, настаивая на неправомерности данного обвинения, вопрошает, как же можно крестить одетых, если Христос в Иордане нагой крестился. Далее в качестве аргумента он приводит также и изложенное о таинстве крещения у Ареопагита: „Czytay o tym Dionizego ś. Areopag. de Eccl. Hierar. cap. 2, gdzie opisuie sposob apostolskiego krzsztu, tak mowiąc: ... «Rozwięzuie go y rozbiera posługuiący». Y niżey: «A gdy go posługuiący wszystkiego rozbiorą, święty oley przynoszą kapłani»"[6]. Стоит отметить, что вся защита православного обряда крещения от данного обвинения Саковича основывается на указанной цитате из трактата „О церковной иерархии", приведенной сначала на латыни, затем на польском языке.

Второй раз в этом разделе „Лифоса" к авторитету Ареопагита Могила прибегает при обосновании троекратного произнесения слова „Аминь" при погружении младенца в воду. Прежде всего, киевский митрополит связывает этот обычай с необходимостью самого троекратного погружения, символизирующего крещение во имя трех божественных ипостасей. Священник, совершающий крещение, сам произносит „аминь" только тогда, когда не присутствует при таинстве дьякон, в противном случае именно этот последний после каждого погружения и произнесения соответствующих слов, составляющих форму таинства, говорит „аминь", „iakoby przyznawaiąc, iż prawdziwie iest za pierwszym pogrążeniem w imię Oyca okrzsczony, za drugim w imię Syna, za trzecim w imię Ducha Ś."[7]. Что

---

[6] P. Mohyła [Euzebi Pimin], *ΛΙΘΟΣ abo kamień z procy prawdy Cerkwie świętej prawosławnej ruskiej. Na skruszenie fałecznociemnej Perspektiwy albo raczej paszkwilu od Kassiana Sakowicza…*, [в:] Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной Комиссией для разбора древних актов, ч. 1, т. 9, Киев 1893, s. 18.

[7] Ibidem, s. 28.

троекратное погружение является необходимым элементом таинства, утверждается и в Ареопагитиках. В подтверждение сказанному Могила цитирует фрагмент из второй главы трактата „О церковной иерархии": „при каждом их трех опусканий и воздвижений у совершаемого возглашая одну ипостась тройственной Божественности"[8].

Следующее обращение к Дионисию Ареопагиту мы находим в главе, посвященной рассмотрению таинства миропомазания, а конкретнее, материи этого таинства. Могила указывает на сложность состава мира: это не только масло и бальзам, как о том пишет Сакович, но множество смешанных благовонных веществ. При этом Могила не воспроизводит чрезвычайно важного для Ареопагита обоснования функций благовония мира: вознесение от чувственно воспринимаемого к изначальному, чувственно не воспринимаемому.

„Состав мира, – пишет Дионисий, – представляет собой некое соединение душистых веществ, в изобилии имеющее в себе благовонные качества, приобщающиеся к каковому вдыхают аромат соответственно тому, насколько они становятся причастны благовонию", воспринимая „чувственные" ароматы, верующие возводятся к „богоначальному благоуханию" и „исполняются священного наслаждения"[9].

В разделе о таинстве причастия Петр Могила цитирует Ареопагитики дважды. Во-первых, защищая традицию пения литургии, киевский митрополит отсылает читателя к трактату „О церковной иерархии", в третьей главе которого можно найти следующие утверждение: „священнейшие песни и чтения Речений проповедуют им учение о добродетельной жизни, а прежде того – совершенное очищение от тлетворного зла"[10]. Сходные идеи встречаются и в четвертой главе трактата. Более того, в последнем случае особо обращается внимание на равную силу песнопений и чтения Речений, при помощи которых пребывающих во зле и в неведении возвращают в лоно Церкви, а воцерковленных удерживают от греха.

Во-вторых, Могила упоминает Дионисия Ареопагита, отстаивая православный обычай допускать к причастию малолетних, еще не говорящих детей. Основной задачей в этом отрывке, как и во многих других случаях, оказывается демонстрация полного соответствия православ-

---

[8] Дионисий Ареопагит, *О церковной иерархии*, [в:] Дионисий Ареопагит, op. cit., s. 591.

[9] Ibidem, s. 655–657.

[10] Ibidem, s. 613.

ного обряда исконной традиции единой Церкви. Вопреки мнению непосвященных, которые считают смешным и недопустимым, что божественные тайны открывают тому, кто не способен их ни услышать, ни понять. Тем более, что родственники и наставники произносят за детей обеты, малолетних необходимо приобщать к священным таинствам, чтобы они с младенчества впитали в себя истины веры и не имели „другую жизнь, но только такую, какую вечно будет доставлять ему созерцание божественного"[11]. Сакович же называется здесь „насмешником над святыми древними церемониями" („subsannator świętych starożytnych ceremoniy")[12] и сравнивается „насмешниками" из седьмой главы трактата „О церковной иерархии".

К авторитету Дионисия Ареопагита Могила прибегает и при защите православного обряда рукоположения, который совершается не через помазание, а только через возложение рук. В отличие от вышерассмотренного фрагмента в этом месте апология православных обрядов сочетается со встречными обвинениями против Католической Церкви. „Widzisz, – указывает Могила своему оппоненту, – że apostołowie pomazywania olieykiem w poświęceniu diakonow, kapłanow y episkopow nie zażywali, ale tyko rąk kładzenia ż wymowieniem modlitwy, albo słow formy. Masz też y Dionyzego świętego Areopagitę..."[13]. Далее приводится описание таинства, как оно дается в трактате „О церковной иерархии": епископ возлагает руку на голову коленопреклоненного посвящаемого в епископы, священники или диаконы (в случае рукоположения в епископы на голову возлагается также открытое Евангелие), после чего совершается крестное знамение, „публичное провозглашение" и „завершающее целование". Таким образом, делается вывод, что восточная Церковь полностью сохраняет истинные и материю, которая есть возложение рук епископа на голову рукополагаемого, и форму таинства, как они переданы апостолами.

Больший интерес представляет, однако, случай, когда в рассуждениях о форме таинства миропомазания Могиле приходится провести некую творческую переработку текста авторитетного источника. Несмотря на неприятие Саковичем формы „Печать дара Духа Святого", Могила указывает, что она известна от святых апостолов, а именно, читается во

---

[11] Ibidem, s. 735.

[12] P. Mohyła [Euzebi Pimin], op. cit., s. 81.

[13] Ibidem, s. 165.

втором Послании апостола Павла к Коринфянам, а также и в трактате „О церковной иерархии", во второй и четвертой главах. Приведя соответствующие цитаты из Корпуса, посвященные таинству миропомазания, в которых нет точной формулировки, но встречаются слова однокоренные, используемым в формуле, делается вывод, что все слова, входящие в форму можно найти у Ареопагита. Для наглядности, каждое слово формы „Печать дара Духа Святого" сопоставляется с однокоренным ему, употребленным у Ареопагита:

W formie iest – *pieczęć,*
A Dionizy ś. mówi: *pieczętuiąc.*
W formie iest – *dara,*
A Dionizy ś. mówi: *daruię się.*
W formie iest – *Ducha Ś.*
A Dionizy ś. mówi: *ze Duch Ś. nadchodzi*[14]

Переходя ко второму разделу „Лифоса", сразу отметим, что имя Ареопагита там встречается дважды. Первый случай связан с отстаиванием возможности пения аллилуйя при погребении, что считалось Саковичем неуместным, излишне радостным. Обвинение это, по мнению киевского митрополита, является совершенно беспочвенным, не имеющим никакого обоснования ни в Священном Писании, ни в святоотеческой литературе. Напротив, Могила указывает на то, что традиция воздавать хвалу Господу через пение аллилуйи при отпевании берет свое начало в первых веках христианства. Сакович же опять сравнивается с теми чуждыми освящения людьми, о которых писал Ареопагит, которые смеялись над обрядами, совершаемыми над усопшими в христианстве. В трактате „О церковной иерархии" в описании таинства прописано, что родственники приносят тело умершего к священнику, а тот „*радостно* приемлет его и совершает согласно уставу совершаемое над преподобно усопшими"[15] (курсив мой – *Н.П.-А.*). Усопший, заканчивая земной путь, призывается к жизни блаженной, и этим упованием определяется радостный характер погребального чина.

---

[14] Ibidem, s. 39.
[15] Дионисий Ареопагит, *О церковной иерархии*…, s. 715.

Подобную логику рассуждения мы обнаружим и при защите обычая христосования на Пасхальной утрени священников со всеми прихожанами. Задачей Могилы опять же было показать, что православная обрядность имеет авторитет древности и выражает собой глубокий смысл священнодействия. Христиане на Пасху поздравляют друг друга с Воскресением Господним, как братья, рожденные во Христе, и целуют друг друга в знак мира и братской любви. В данном разделе в доказательство исконности православных традиций приводится цитата из третьей главы трактата „О церковной иерархии", в которой „божественное целование" рассматривается как один из символов единения, являющегося необходимым условием возможности приобщения к Единому. „Невозможно ведь, – пишет Дионисий, – собраться воедино и быть причастным мирному соединению с Единым людям, разделившимся враждой друг против друга"[16].

„Лифос" заканчивается двумя трактатами – об исхождении Святого Духа и о главенстве папы. Обращения к текстам Дионисия Ареопагита в контексте критики догмата о filioque встречаются повсеместно. Могила, так же как и Максим Грек, Иосиф Волоцкий, Василий Суражский, Захария Копыстенский, воспроизводят ареопагитскую формулировку из второй главы трактата „О Божественных именах" о том, что второе и третье лица Троицы являются „произведениями богородящей божественности": „Przyieliśmy z Pisma Świętego, iż Ociec iest początkiem Bozstwa, Iezus zaś y Duch Święty, iakoby płód Bozski, lubo, ieśli się godzi mówić, iakoby latorosli Bozskie, kwiaty y światłości nad istne"[17].

Таким образом, сопоставляя „Лифос" и „Собрание короткой науки", мы не наблюдаем расширения круга вопросов, в которых Могила ссылается на Ареопагита. Речь идет скорее о более углубленной разработке сакраментологической проблематики. Выступая же с критикой filioque, Могила приводит хрестоматийную цитату об источнике и побегах, не обращаясь при этом даже к типологии божественных свойств, что он делал в Малом катехизисе.

В сочинениях Петра Могилы мы найдем определенное изменение в способе прочтения корпуса и использования заложенных в нем идей по сравнению даже с авторами предшествующих десятилетий, не говоря уже о более ранних православных мыслителях, например, о Максиме

---

[16] Ibidem, s. 629.

[17] P. Mohyła [Euzebi Pimin], op. cit., s. 383.

Греке. Православная традиция, скорее, опиралась на исихастскую версию неоплатонизма, усвоенную еще в рамках Второго южнославянского влияния[18]. Посему особую важность имели те фрагменты Ареопагитик, которые были связаны с молитвенными практиками и мистическим экстазом.

Так, в частности, Иван Вишенский в „Книжке"[19] и в „Послании Домникии"[20] обращал внимание на то, что латинские епископы и отступившие от истинной веры православные церковнослужители не в силах объяснить положение Дионисия об очищении, просвещении и совершении. Данные понятия использовались Ареопагитом в трактате „О небесной иерархии"[21] для обозначения следующих друг за другом состояний на пути восхождения к божественной сущности: освобождение человеческого духа через отвлечение от всего внешнего, озарение души божественным светом и высшее мистическое познание. Учение о данных трех ступенях в Ареопагитиках связывалось с другой важной идеей – идеалом „обожения", ставшего потом столь важным для исихастской традиции.

О том, что термина „обожение" мы не обнаружим в антропологии Могилы, писал еще профессор Марек Мельнык[22], пришедший к выводу, что киевский митрополит не использует исихастской терминологии, и влияние этого богословского направления в целом у Могилы не прослеживается. Можно расширить данное наблюдение: мы не только не найдем влияния исихазма, но и многие аспекты неоплатонической линии, принятые отцами церкви и, в частности, Ареопагитом, будут сведены на нет в сочинениях киевского митрополита. В первую очередь это будет относиться к эманационной теории. Тварный мир хотя и имеет неоплатоническое по своим истокам иерархическое устройство, однако мотив его пронизанности лучами божественного уже не будет столь важен для Могилы, как, например, для Захарии Копыстенского. Последний в „Книге о вере Единой, святой, соборной, Апостольской Церкви", обращаясь к Восьмому посланию Дионисия Ареопагита, посвященному доброте и божественному порядку, хотя

---

[18] См.: А. И. Абрамов, *Первое и второе болгарское влияние в философской мысли русского средневековья*, [в:] *Международные идейно-философские связи Руси XI–XVII вв.*, Москва 1991.

[19] И. Вишенский, *Книжка*, [в:] idem, *Сочинения*, Москва–Ленинград 1955, s. 52.

[20] Idem, *Послание Домникии*, [в:] idem, *Сочинения*, s. 161.

[21] Дионисий Ареопагит, *О небесной иерархии*…, s. 75.

[22] M. Melnyk, *Problematyka antropologiczna w pismach Piotra Mohyły*, Olsztyn 2005, s. 340.

и воспроизводит фундаментальную идею о соразмерности положения твари в иерархическом мироустройстве, но при этом делает, скорее, акцент на всепронизанности мира божественной добротой, обращается к вопросу о добре, как к одному из основных божественных имен, к добру, которое испускает лучи, эманации, пронизывающие тварный мир[23].

Безусловно, некоторые апелляции к Ареопагитикам в двух рассмотренных сочинениях Петра Могилы будут подобны тем, которые можно обнаружить у православных авторов предшествующих периодов (например, при критике filioque или рассуждении об иерархии ангелов и типах их служения). Во многом, однако, способ работы с текстами Псевдо-Дионисия у киевского митрополита будет созвучен тому, что был характерен для традиции схоластической (примером которой может служить Фома Аквинский), в которой апофатика и мистическое богословие были менее востребованы, нежели катафатика.

БИБЛИОГРАФИЯ

Абрамов А. И., *Первое и второе болгарское влияние в философской мысли русского средневековья*, [в:] *Международные идейно-философские связи Руси XI–XVII вв.*, Москва 1991.

Вишенский И., *Книжка*, [в:] И. Вишенский, *Сочинения*, Москва–Ленинград 1955.

Вишенский И., *Послание Домникии*, [в:] И. Вишенский, *Сочинения*, Москва–Ленинград 1955.

Дионисий Ареопагит, *О небесной иерархии*, [в:] Дионисий Ареопагит, *Сочинения*, Санкт-Петербург 2003.

Дионисий Ареопагит, *О церковной иерархии*, [в:] Дионисий Ареопагит, *Сочинения*, Санкт-Петербург 2003.

Копыстенский З., *Книга о вере Единой, святой, соборной, Апостольской Церкви, которая под розсудокъ Церкве Всходней поддается*, [в:] Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной Комиссией для разбора древних актов, ч. I, т. 8, Киев 1914, s. 224–225.

Могила П., *Събраніе короткои науки о артикулах вѣры православнокаѳолическои хрістіанскои*, Киев 1645.

Пуминова Н., *Влияние ареопагитской концепции иерархичности на русскую и западноевропейскую средневековую мысль: сравнительный анализ*, [w:] *Oblicza niewolnika w kulturze słowiańskiej*, Warszawa 2016, s. 113–121.

Melnyk M., *Problematyka antropologiczna w pismach Piotra Mohyły*, Olsztyn 2005.

---

[23] З. Копыстенский, *Книга о вере Единой, святой, соборной, Апостольской Церкви, которая под розсудокъ Церкве Всходней поддается*, [в:] Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной Комиссией для разбора древних актов, ч. I, т. 8, Киев 1914, s. 224–225.

Mohyła P. [Euzebi Pimin], *ΛΙΘΟΣ abo kamień z procy prawdy Cerkwie świętej prawosławnej ruskiej. Na skruszenie fałecznociemnej Perspektiwy albo raczej paszkwilu od Kassiana Sakowicza…*, [в:] Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной Комиссией для разбора древних актов, ч. 1, т. 9, Киев 1893.

Specyfika wykorzystania idei Pseudo-Dionizego Areopagity w utworach Piotra Mohyły

Natalia Puminova-Ambroziak

W artykule podjęto próbę określenia wpływu dzieł Pseudo-Dionizego Areopagity na dwa utwory metropolity kijowskiego Piotra Mohyły: „Zebranie krótkiej nauki o artykułach wiary" oraz traktat polemiczny „Lithos". Na podstawie zebranego materiału można stwierdzić podobieństwa pomiędzy Mohyłą i jego poprzednikami w sposobie pracy ze wskazanym korpusem tekstów – w większości przypadków metropolita kijowski ograniczył się do przytoczenia cytatu z autorytatywnego źródła. Jednak niektóre z tematów Areopagityk, które posiadały szczególne znaczenie dla myślicieli prawosławnych w XVI i jeszcze w pierwszych dziesięcioleciach XVII w., nie były podejmowane przez Mohyłę, podczas gdy niezwykle ważną dla metropolity kijowskiego okazała się nauka Pseudo-Dionizego o sakramentach.

The Specificity of Using the Ideas of Pseudo-Dionysius the Areopagite in the Works of Peter Mogila

Natalia Puminova-Ambroziak

In the article the author attempts to reveal the influence of writings of Pseudo-Dionysius the Areopagite in two works of Metropolitan of Kiev Peter Mogila: „Short Scientific Essays about Points of the Faith" and the polemical treatise „Lithos". The undertaken research allows to find out similarities in a method of referring to the indicated corpus of the source texts between Mogila and his predecessors, as in most cases the Metropolitan of Kiev confined himself to quotations from the authoritative source which the texts of Pseudo-Dionysius establish in this case. However, some of the Areopagitic themes, which had special significance for the Orthodox thinkers of the 16th century and even the first decades of the 17th century, are not raised by Mogila, while the Pseudo-Dionysian doctrine about the sacraments became crucial for him.