

Russian Academy of Sciences
Institute of Philosophy

Victor V. Bychkov

**THE SYMBOLIC AESTHETICS OF DIONYSIUS
THE AREOPAGITE**

Москва
2015

Российская Академия Наук
Институт философии

В.В. Бычков

**СИМВОЛИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА
ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА**

Москва
2015

УДК 14+18
ББК 87.3+87.8
Б 95

В авторской редакции

Рецензенты

доктор искусствоведения *А.М. Буров*
доктор филос. наук *М.Н. Грамов*

Б 95 **Бычков, В.В.** Символическая эстетика Дионисия Ареопагита [Текст] / В.В. Бычков ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 143 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0284-3.

Монография посвящена изучению эстетических представлений крупнейшего анонимного мыслителя ранней Византии (рубеж V–VI вв.), оказавшего сильнейшее влияние на средневековое богословие и эстетику греко-православного мира (включая Древнюю Русь) и Западной Европы. В работе путем анализа взглядов самого Ареопагита, его основных предшественников и ближайших комментаторов выявляется достаточно целостная эстетическая система, основывающаяся на принципах отыскания иерархических, богослужебных, символических посредников между земным миром и трансцендентным Богом. В центре ее стоят понятия красоты, света, благоухания, образа, символа, неподобного подобия, внерационального знания и др. Монографическое исследование на эту тему предпринимается впервые в мировой науке.

ISBN 978-5-9540-0284-3

© Бычков В.В., 2015

© Институт философии РАН, 2015

Оглавление

Введение	7
Глава 1. Всеобъемлющий символизм патристики.	
Великие каппадокийцы	10
Глава 2. Эстетика духовных озарений	37
Эстетический дух «Ареопагитик».....	37
На пути к божественной трансценденности.....	41
Божественная иерархия	52
Глава 3. Красота и прекрасное	60
Онтологический смысл красоты.....	60
Благоухание	68
Свет	72
Глава 4. Символология	78
Анагогический символизм	78
Многообразии символических феноменов	86
Катафатические символы	87
Неподобные подобия	96
Апофатическая символика	107
Сакрально-литургический символизм	109
Метафизика образа (онтологический срез)	113
Глава 5. Завершение александрийско-каппадокийского символизма.	
Максим Исповедник	123
Заключение	136
Summary	141

Contents

Introduction.....	7
Chapter 1. The universal symbolism of Patristics. The great Cappadocians.....	10
Chapter 2. The aesthetics of spiritual revelations	
The aesthetic spirit of the <i>Areopagitica</i>	37
On the way to divine transcendence	41
The divine hierarchy	52
Chapter 3. Beauty and the beautiful	60
The ontological meaning of beauty.....	60
Fragrance.....	68
Light.....	72
Chapter 4. Symbolology	78
Anagogical symbolism.....	78
The variety of symbolic phenomena.....	86
Kataphatic symbols.....	87
Unlike likenesses	96
Apophatic symbolism	107
Sacred-liturgical symbolism	109
The metaphysics of the image.....	113
Chapter 5. The end of the Alexandrian-Cappadocian symbolism.	
 Maximus the Confessor	123
Conclusion	136
Summary.....	141

Введение

«Corpus Areopagiticum», или «Corpus Dionysiacum», дошедший до нас в составе четырех трактатов («О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О Божественных именах», «О мистическом богословии») и 10 писем, написанный по-гречески где-то на рубеже V–VI вв. и подписанный именем легендарного ученика апостола Павла Дионисия Ареопагита, был широко известен во всем средневековом мире. Прежде всего в Византии, где о нем впервые зашла речь в первой трети VI в., а затем он стал одним из авторитетнейших богословских текстов как у византийских авторов, так и на латинском Западе, а позже и в славянском мире. Его знали и использовали в богословской полемике, в том числе и по вопросам иконопочитания, древнерусские авторы, начиная с XIV в., особенно активно в XVI–XVII вв.

Поискам имени реального автора этих значительных по многим параметрам в богословско-философском пространстве текстов, изучению их богословского и философского содержания посвящена большая научная литература¹. Мне «Ареопагитики» интересны в первую очередь как один из наиболее ярких и, я бы

¹ Из многих исследований я назыву здесь лишь несколько наиболее фундаментальных работ, способствующих пониманию духовного наследия Ареопагита: *Лосский В.* Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита // *Лосский В.* Богословие и боговидение. М., 2000. С. 45–66; *Лосский В.* Очерк мистического богословия Восточной церкви // *Мистическое богословие.* Киев, 1991. С. 95–260; *Roques R.* L'Univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Paris, 1954; *Völker W.* Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita. Wiesbaden, 1958; *Ivanka E.* PLATO CHRISTIANUS. Uebernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964; *Brons B.* Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita. Göttingen, 1976; *Louth A.* Dionysius the Areopagite. L., 1989; *Perl E.D.* Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite. Albany, 2007; *Copp J.D.* Dionysius the Pseudo-Areopagite: man of darkness/man of light. Lewingston, N.Y., 2007; *Suchla B.R.* Dionysius Areopagita: Leben, Werk, Wirkung. Freiburg, 2008; *Riordan W.K.* Divine light: the theology of Denys the Areopagite. San Francisco, 2008; *Rhodes M.C.* Mystery in philosophy: an invocation of Pseudo-Dionysius. Lanham, 2012.

Непосредственно по эстетике «Ареопагитик»: *Balthasar H.U. von.* Herrlichkeit. Eine Theologische Aesthetik. Bd. II, Teil 1. Einsiedeln, 1984. S. 147–214; *Triantare-Mara S.* He ennoia tou kallous sto Dionysio Areopagites, theoretike

сказал, просветленных источников и свидетельств византийского эстетического сознания, византийской эстетики. К сожалению, в большой литературе по Дионисию² есть, пожалуй, только одна работа, в которой уделено немалое место эстетике Ареопагита. Это фундаментальное исследование по богословской эстетике Ганса Урс фон Бальтазара³. И хотя предмет эстетики Бальтазар понимает несколько по-иному, чем автор данного очерка, тем не менее он выявил целый ряд интересных эстетических положений в текстах «Ареопагитик», на которые и я опираюсь в данном исследовании. Кроме того, Бальтазар вполне справедливо отмечает, что в богословии Дионисия «категории эстетического и искусства играют решающую роль: едва ли найдется еще такая, насквозь пронизанная эстетическими категориями теология, как литургическая теология Ареопагита»⁴. Этим он обосновывает свое обращение к эстетике Дионисия и дает существенный импульс последующим исследователям для дальнейшего изучения эстетического сознания византийского мыслителя. В последние годы появился ряд работ, посвященных теме красоты у Дионисия Ареопагита, на которые я сошлюсь в соответствующем месте моей работы.

prosengise tes Vyzantines technes: symvole sten aisthetike philosophia (Понятие красоты у Дионисия Ареопагита, теоретическое сближение с византийским искусством: вклад в эстетическую философию). Thessalonike, 2002.

² Несмотря на то, что подлинное имя автора «Ареопагитик» науке до сих пор не удалось выяснить, хотя были некоторые предположения (см., в частности, Хонигман Э. Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1955; Нуцубидзе Ш.И. Петр Ивер и античное философское наследие (Проблемы Ареопагитики). Тбилиси, 1963), со второй пол. XX в. утвердилось именовать его Дионисием без этой снижающей достоинство великого мыслителя приставки «Псевдо-». Как писал еще в первой пол. прошлого столетия Этьен Жильсон, «чтобы отметить его (корпуса. – В.Б.) апокрифический характер, автора было принято называть Псевдо-Дионисием. Однако недавно обнаружилось некоторое утомление от этой негативной формулы, и его было предложено именовать Дионисием Мистиком; как бы то ни было, этот автор заслуживает звания мистика, но, по правде говоря, мы не знаем, действительно ли его звали Дионисием» (Жильсон Э. Философия в Средние века. М., 2010. С. 61). С тех пор автора знаменитого Корпуса чаще всего называют в науке просто Дионисием Ареопагитом, полагая, что всем специалистам понятно, о ком идет речь.

³ См. указ. выше соч.

⁴ Balthasar H.U. von. Herrlichkeit. Eine Theologische Aesthetik. Bd. II, Teil 1. S. 157.

Понятно, что в моей «Византийской эстетике» (1977)⁵ я, естественно, не мог обойти вниманием Дионисия Ареопагита, посвятив ему там немало страниц. Более того, я уже тогда был убежден, что «Ареопагитики» сыграли для становления византийской эстетики столь же значительную роль, как и эстетика блаженного Августина⁶ для западной средневековой культуры. За прошедшее с тех пор время я неоднократно обращался к текстам Ареопагита на предмет изучения и углубления моих представлений о его эстетическом сознании. Предлагаемый ныне вниманию читателей труд – совершенно новое исследование эстетики Дионисия, наиболее полно представляющее мое понимание его вклада в историю эстетики.

⁵ *Бычков В.В.* Византийская эстетика: Теоретические проблемы. М., 1977.

⁶ Подробнее о его эстетике см.: *Бычков В.В.* Эстетика Блаженного Августина. М.; СПб., 2014.

ГЛАВА 1. ВСЕОБЪЕМЛЮЩИЙ СИМВОЛИЗМ ПАТРИСТИКИ. ВЕЛИКИЕ КАППАДОКИЙЦЫ

Символическая эстетика автора «Ареопагитик» возникла не на пустом месте. Аллегорико-символическое, образное понимание текстов Св. Писания начало формироваться задолго до христианства в иудейской талмудической литературе. Затем эту традицию довел до почти недопустимых пределов герменевтического произвола Филон Александрийский⁷ и опять ввели в рамки умеренной экзегезы раннехристианские мыслители⁸. Многие аспекты теории образа и символа, намеченные Филоном и раннехристианскими мыслителями, активно развивали и первые византийские отцы Церкви, особенно отцы александрийско-каппадокийского направления в «золотой век» патристики – IV–V вв.⁹

Многообразные формы небуквального словесного понимания и выражения возникали тогда, когда формально-логические вербальные возможности сознания оказывались еще (или уже) не в состоя-

⁷ См. подробнее: *Бычков В.В.* Эстетика отцов Церкви: Апологеты. Блаженный Августин. М., 1995. С. 35–52.

⁸ См.: там же. С. 215–251.

⁹ Теме образно-символической герменевтики у отцов Церкви посвящены работы: *Simonetti M.* Profilo storico dell'esegesi patristica. Roma, 1981; *Idem.* Lettera e/o allegoria: Un contributo alla storia dell'esegesi patristica. Roma, 1985; *Kanengiesser C.* Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in ancient Christianity. Leiden, 2006. Bd. 1–2; *Несцерова О. Е.* Allegoria pro typologia. Ориген и судьба инносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М., 2006; Раннехристианская и византийская экзегетика: Сб. ст. М., 2008.

нии быть адекватными выражаемому феномену. Чаще всего в истории культуры это касалось достаточно высоких уровней духовной жизни. Если говорить о христианстве, то практически с момента его возникновения, – а оно сформировалось, как известно, не на пустом месте, а развивая и продолжая богатые традиции культур Древнего мира, – в нем идеи небуквального, символического, аллегорического и т. п. образного мышления занимали видное, если не главное, место практически с первых веков христианской эры¹⁰. Основной причиной этого, несомненно, является принципиальная *трансцендентность*, т. е. непознаваемость и неопикуемость Бога – главного объекта христианской веры, культа, философии, искусства, да и практически всей жизни христиан. Это хорошо ощущали и частично сознавали уже их древнееврейские предшественники – прежде всего и острее всего, конечно, Филон Александрийский. Его интуиции и идеи были активно восприняты христианскими последователями – первыми александрийскими отцами Церкви Климентом и Оригеном, а затем стали достоянием и богатой пищей для размышлений многих представителей александрийской, каппадокийской и других школ святоотеческой мысли.

Да и в Новом Завете, как известно, содержится достаточно указаний на то, что далеко не все в нем следует понимать буквально. Сам Иисус часто говорил притчами и здесь же истолковывал их, а апостол Павел неоднократно утверждал в своих Посланиях, что многое из сообщенного нам в Св. Писании следует понимать иносказательно, ибо люди пока еще не готовы к осмыслению высших истин в их прямом, или сущностном, значении. «Теперь мы видим как бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно» (en aínigmati – в загадках) и только в будущем веке узрим Истину «лицем к лицу», – писал Павел (1 Кор 13, 12). Все это наталкивало ищущее сознание наиболее образованных христиан, а таковых было немало в позднеантичном мире и особенно в грекоязычных частях ойкумены, на самостоятельные *поиски* Истины и истин (согласно Иисусову же призыву: «*ищите, и найдете*» – Мф 7, 7) в текстах Св. Писания под их буквальным содержанием.

С особым энтузиазмом, как уже сказано, этим занимались александрийские и каппадокийские отцы, у которых под рукой был богатейший экзегетический материал Филона Александрий-

¹⁰ См. подробнее: *Бычков В.В.* Эстетика отцов Церкви. С. 215–251.

ского и других греко-иудейских толкователей Ветхого Завета; при том – образцы вдохновенного, предельно свободного (на грани безудержной игры фантазии) аллегорического толкования. Среди ранних александрийских отцов наиболее изощренным экзегетом был Ориген¹¹. В IV в. во многом именно на него ориентировались александрийско-каппадокийские богословы, хотя отношение к мере применимости аллегорезы к тем или иным текстам Писания у них было различным: от достаточно осторожного и умеренного у Григория Богослова и Василия Великого до предельно апологетического у Григория Нисского.

Григорий Богослов убежден, что в Писании нет ни одного «пустого» слова – все они значимы и наделены особым смыслом, который не всегда и не всем заметен сразу. Он уверен, что ни одно событие или действие в Писании не описано «для забавы» или бездумного услаждения слуха. Этим увлекались порицаемые почти всеми отцами эллинские писатели, не заботившиеся насколько «об истине», но стремившиеся очаровать читателей (или слушателей) «изяществом вымысла и роскошью выражений». Мы же, христиане, с гордостью замечает св. Григорий, «извлекающие духовный смысл из каждой черты и буквы» Писания, убеждены, что даже самые малозначительные деяния, описанные в нем и сохраненные до нашего времени, имеют какой-то более высокий смысл и пользу.

Григорий неоднократно подчеркивает в своих трактатах, что в Библии имеется два смысла. Многие тексты Закона «глубоки и двузначны» (От. 14, 28)¹²; Закон имеет два смысла: один – открытый для всех, а другой – сокровенный, доступный только немногим «подвизающимся горе» (28, 2). Здесь он вынужден вступать в полемику с эллинскими аллегористами – философскими толкователями древней языческой мифологии, которые пытались в духе позднеантичного глобального символизма оправдать некоторые примитивные и грубовато-непристойные с точки зрения новой духовно ориентированной этики моменты античной мифологии. Они утверждали, что их мифы, созданные по законам «приятного сладкогласия» и метрики, конечно, вымысел, но под «роскошной внешностью его скрывается более важная мысль, усматриваемая

¹¹ См.: *Нестерова О.Е. Allegoria pro typologia.*

¹² Тексты св. Григория Богослова цитируются по изданию: PG, tt. 35–38.

мудрыми». На что отцы, и в частности Григорий Богослов, обычно отвечали, что в Писании нет никакого вымысла и оба смысла его имеют значение – и буквальный, и сокровенный. При этом, в отличие от античных «безнравственных» басен, утверждает Григорий Назианзин явно вопреки действительности (что скорректирует его друг Григорий Нисский), оба уровня текста Писания благочестивы и достойны Божества. С присущей ему поэтической образностью он заявляет: «Впрочем в наших Писаниях тело (т. е. буквальный смысл текста. – *В.Б.*) и само светло и облекает собою боговидную душу; это двойная одежда – багряница, просвечивающая нежною сребровидностью. У нас нет ничего срамного, что закрывало бы собою Бога. Стыжусь в помощь Божеству употреблять вымысел» (PG 37, 1560).

Однако сокровенный смысл, или глубинный уровень, текста Писания доступен пониманию далеко не всех. Поэтому в древности, утверждает Назианзин, у евреев был прекрасный закон, согласно которому не каждому дозволялось читать все книги Писания. Ко многим из них допускали лишь тех, кто достиг определенного уровня духовной зрелости и соответствующей подготовки, чтобы красота их глубинного смысла стала им приятной наградой за усилия на пути духовных исканий. В возрастном отношении это были люди, миновавшие уже 25-летний рубеж. Ибо только к этому возрасту, согласно св. Григорию, юноша мог научиться преодолевать свои чувственно-соматические вожделения и очищать ум для восприятия духовных смыслов священных текстов (От. 2, 48). У нас же, сетует Григорий, процветает детский пафос какого-то всезнайства. Мы только что затвердили два-три слова о благочестии, да и то понаслышке, а не из книг, слышали что-то о Давиде, умеем ловко надеть плащ¹³ и уже мним себя мудрецами, философами, учителями благочестия и толкователями Писания. Не обращая внимания на букву (да и не всегда зная и понимая ее), мы спешим все толковать «духовно» и еще ждем за это похвал. Какое суетное тщеславие, какое обширное поле для пустословия, – возмущается Григорий. Да ведь всем искусствам необходимо долго и кропотливо учиться, и уж тем более самому высокому из них – мудрости (там же). Только она может дать правильную нить для продвиже-

¹³ Плащ почитался в Античности одеждой философа и выступал символом мудрости.

ния по глубинным смыслам Писания. Сам он очень осторожен в своих толкованиях и многие из них сопровождает оговорками типа «может быть», «предполагаю», «как мне кажется» и т. п.

Хорошо владея богатой древней (греческой, еврейской и раннехристианской) традицией аллегорико-символического понимания текста, традицией экзегезы священных текстов, отцы Церкви сознавали и опасности, которые таил в себе этот метод выявления истины. Под влиянием многовековой экзегетической культуры, античных традиций словесных искусств, риторских и софистических навыков они постоянно стремятся изыскать под буквальным текстом Св. Писания эзотерические смыслы нового богооткровенного знания о человеке, мире, Боге, Церкви, религии. Однако критерии символично-аллегорического толкования не были (да и вряд ли это возможно в принципе) никем достаточно четко сформулированы, зависели от духовного опыта и словесного искусства конкретного толкователя, и это смущало христианскихлюбомудров, нередко заставляя их вообще отказываться от иносказательных смыслов или относиться к ним очень осторожно. Чаще всего им приходилось занимать двойственную позицию, то отрицая иные смыслы, кроме буквального, то принимая их. В этом плане характерна позиция Василия Великого, особенно ярко проявившаяся в его знаменитых Гомилиях на Шестоднев.

Известны мне законы аллегорий (*nomoys allēgorias*), хотя не сам я изобрел их, но нашел в сочинениях других». Согласно этим законам некоторые придают всем написанным словам иной, не общеупотребительный смысл. Воду они не считают водой, рыбу – рыбой, растение – растением и т. п. Все слова, как и сновидения, они объясняют «сообразно со своими понятиями» и своими намерениями. Этот субъективизм и произвол возмущают св. Василия, и он с вызовом заявляет о своем буквалистском понимании текстов Писания: «А я, слыша о траве, траву и разумю; так же – растение, рыбу, зверя и скот, – все, чем оно поименовано, за то и принимаю» (Ном. in Нех. IX 1)¹⁴. Этим, считает Василий, он воздает большую славу Творцу и Автору Писания, чем те, кто своими измышлениями пытаются придать ему как бы еще большую важность. Однако это означает не что иное, как ставить «себя мудрее слов Духа и под видом толкования вносить свои собственные мысли. Поэтому будем так разуметь, как написано (IX 2).

И в ряде других мест св. Василий нередко стремится противопоставить свое «обнаженное от всяких измышлений ума» понимание Писания (Ном. III 8) псевдовозвышенным, в его термино-

¹⁴ Тексты св. Василия Великого цитируются по изданию: PG, tt. 29–32.

логии, иносказательным толкованиям, подобным «басням старых женщин». Размышляя о создании Богом тверди, которую Он назвал небом (Быт 1, 8), и зная уже иносказательные толкования этого фрагмента, он утверждает: «Если кто скажет, что небо означает силы созерцательные, а твердь – силы деятельные, приводящие в исполнение то, что необходимо исполнить, то, принимая это как остроумное слово, не согласимся вполне, что оно истинно» (там же). Ясно, что Василий бросает здесь камни и в огород своего брата св. Григория Нисского, для которого подобный пан-аллегоризм, как мы увидим, был нормой подхода к текстам Писания. Да, собственно, он вступает во внутреннюю полемику и с самим собой, ибо в целом и сам достаточно часто вынужден был и отнюдь не без удовольствия прибегать к иносказательным приемам экзегезы (в том числе, как мы увидим ниже, он аллегорически и весьма произвольно толкует и вышеприведенный стих из Шестоднева о создании тверди) и обосновывать их теоретически.

В Гомилиях на Шестоднев аллегорическая методика сталкивается вплотную с фундаментальным христианским креационизмом и онтологизмом, пожалуй, впервые с наибольшей силой проявившимися именно у Василия Великого. В Шестодневе речь идет о сотворении Богом материального мира из ничего; мира совершеннейшего и прекрасного. После очередного этапа творения Бог сам восхищается результатами своего творчества (в Книге Бытия повторяется рефрен: «И увидел Бог, что это хорошо /прекрасно – *kalon*/»). Как же здесь отказаться от буквального понимания термина, означающего ту или иную реальность, составляющую часть этого прекрасного мира? Тем более, что они созданы и в похвалу Богу (ср. призывы пророка Даниила и псалмопевца Давида к неодушевленным предметам, стихиям, животным и растениям хвалить Творца: Дан 3, 64–72; Пс 148, 7–10). Именно поэтому св. Василий стремится прочесть Шестоднев более или менее буквально, подчеркивая красоту и совершенство тварного мира.

Однако и для него общим местом является утверждение о неоднозначности большинства текстов Писания. Обращаясь к разъяснению тех или иных из них, он нередко приводит два их смысла. Один – буквальный, или исторический (*kath historian* – *Enar. in Isai. V 165*), как его обычно называет Василий, другой – более возвышенный, иносказательный (*hyponoia, tropologia*). При этом

наличие второго он особенно часто подчеркивает при изучении пророческих книг, Псалтыри, бесчисленных мест Писания, относящихся к свидетельствам о Боге. Иносказательный смысл, естественно, оценивается Василием более высоко, ибо «ведет мысль нашу к важнейшим исследованиям» (V 133) и более «приличен» Божественному Писанию (Hom. in Ps. XVIII 1). Пророческое изречение, убежден Кесарийский епископ, и «само по себе взятое, содержит в себе много полезного, но трудолюбивый [исследователь] путем возведения смысла к высшему пониманию может увеличить пользу этого изречения» (Enar. in Isai. V). И эта процедура вполне закономерна и даже необходима, т. к. в Писании нередко для ясности о вещах духовных говорится в чувственной терминологии. Василий порицает при этом людей невежественных, которые «по своему нечестию прилагают к Богу сказанное человекообразно, и понимая односторонне то, что Писания изрекли многократно и многообразно, подвергаются падению» (Adv. Eun. V).

Этим людям лучше не браться за толкование священных текстов, а прилежно учиться у тех, кому дан дар мудрости. В толковании на псалом 45 Василий, в частности, показывает, что далеко не всякому дано простираť взор свой к Божественной тайне, но только «способному сделаться таким стройным органом обетования, чтобы душа его уже не псалтериумом приводилась в движение, а действием на нее Святого Духа» (Hom. in Ps. XLV 1). Таким даром обладали, в частности, древние библейские пророки. Василий называет его «первым даром», сходящим на избранные и «тщательно очищенные души»; даром авторов Св. Писания – «вместить в себя Божественное вдохновение и пророчествовать о Божиих тайнах». Следующим после этого даром он считает дар экзегета, умеющего правильно понять и осмыслить речь пророка, требующий больших усилий и особого чутья; дар «вслушиваться в смысл вещаемого Духом и не погрешать в понимании возвещенного, но прямо к тому пониманию вестись Духом, по домостроительству которого написано пророчество и который сам руководит умом принявшего дар ведения» (Enar. in Isai. Prooem. 1). Таким образом, согласно Василию, – а это была и общая точка зрения многих отцов Церкви, – и дар пророчества в частности – авторов Писания, и дар понимания (толкования) священных текстов – от Духа Святого, который и является фактически единственным критерием истинности того или

иного толкования. Дар есть дар. Он в конечном счете не зависит от воли человека. Однако христианину свойственно иметь желание «получить дар мудрости, дар ведения и дар учения, чтобы все это, объединившись вместе в гегемониконе нашей души, запечатлело образ всей истины, заключающейся в пророчестве» (2). В данном случае речь у Василия идет о библейских пророчествах (т. е. о текстах Писания), ибо рассуждает он об этом в Предисловии к книге «Толкований на пророка Исаию».

Важнейшими условиями, при которых возможен дар толкования, являются высоконравственная благочестивая добродетельная жизнь и постоянные и продолжительные занятия Писанием, «чтобы важность и таинственность Божия слова чрез непрестанное изучение напечатлелись в душе». Чтение и изучение Писания должно длиться в течение всей человеческой жизни (6).

Сами отцы при всех их риторических самоуничижительных характеристиках, как правило, ощущали в себе экзегетический дар и почитали себя вполне достойными и адекватными проводниками истинного смысла текстов Св. Писания. Отсюда их неиссякаемый экзегетический пафос и неодолимое стремление к истолкованию практически всех книг Писания. Тот же Василий, заверявший читателей, что в Шестодневе он под каждым словом почитает и признает только его буквальное значение, несколькими страницами выше указанного заверения самозабвенно утверждает, что под твердью в Быт 1, 6–7 только совершенно слепой духовно не видит указаний на Единородного. При этом шестой стих «*Да будет твердь*, – это указание на первоначальную Причину», а седьмой стих «*Сотвори Бог твердь*, – это свидетельство творческой и созидательной Силы!» (Hom. in Hex. III 4).

Приведу еще несколько ставших впоследствии почти традиционными толкований Василия. В 10-м стихе 44 псалма «Предста царица одесную Тебе, въ ризахъ позлащенныхъ одеяна преиспещрена»¹⁵ св. Василий под Царицей понимает Церковь. Она предстоит «одесную Спасителя в ризах позлащенных, то есть великолепно и священнолепно украшающая себя учениями духов-

¹⁵ Старославянский перевод Библии (который сделан по Септуагинте) я привожу только в тех случаях, где греческий текст Писания, которым пользовался св. Василий, отличается в чем-то от древнееврейского, на который ориентирован синодальный перевод.

ными, сотканными и преиспещренными. Поскольку догматы не одного рода, но различны и многообразны, обнимают собою учения естественные, нравственные и мистические, то псалом говорит, что ризы Невесты преиспещренны» (Hom. in Ps. 44 9).

Интересны герменевтические размышления св. Василия о видении пророка Исаии: «Тогда прилетел ко мне один из серафимов, и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника, и коснулся уст моих...» (Ис 6, 6–7). Василий отклоняет буквальное понимание этого фрагмента и одно из известных ему аллегорических, в котором под серафимами понимаются два полушария неба. Он видит в серафиме, приблизившемся к пророку, одну из «премирных сил», а под «горящим углем» его творческая фантазия считает возможным («может быть»!) понимать «пришествие Господне во плоти. Ибо сказано: *Слово плоть бысть* (Ин 1,14) – плоть по принятии на себя озарения Божества; благодаря своей телесности подлежащая чувствам, а из-за единения с Богом просветленная и светозарная. Но таковая плоть приняла на себя грехи мира и очистила беззакония наши; и ее-то иносказательно представляет нам пророчество» (Enar. in Isai. VI 183).

Серафим не дерзнул прикоснуться к Божественному алтарю и к горящему углю своей рукой, но взял его клещами, чем явно показывается особое уважение и благоговение серафима. «Посему под горящим углем будем понимать истинное Слово, которое, разжигая и обличая, очищает ложь в тех, к кому будет принесено действительную силою: ибо под рукою Серафима следует понимать деятельность, готовую подавать блага» (186). Таким образом, в понимании Кесарийского епископа, сам Бог-Слово очистил и отверз уста пророка, только после этого он и смог изречь пророчества. Поэтически и эстетически изящное и вполне убедительное толкование, хотя вряд ли оно может считаться таковым с точки зрения строгого богословия.

«...Чрево мое на Моава аки гусли возгласить» (Ис 16, 11). Для Василия очевидно, что здесь речь идет о «внутреннем» пророка, которое «стройно и музыкально издает благозвучия» во славу Господу (XVI 314).

Известное повеление Бога первым людям: «Плодитесь и размножайтесь» (Быт 1, 28) – Василий понимает двояко: и буквально, и символически. Он относит его как к телу, так и к душе человека,

которой приказано расти духовно в смысле развития благочестивых помыслов, деяний, добродетелей и т. п. Термин «размножайтесь» осмысливается им также и как указание к распространению христианства по всей земле (De hom. str. II 2).

Уже эти примеры ясно показывают, что символично-аллегорический подход к текстам Писания дает возможность осмыслить их сколь угодно свободно, что способствовало не только укреплению ортодоксальной богословской линии, но и процветанию всевозможных ересей – инотолкований. Эту опасность постоянно признают и сами отцы Церкви. Однако полухудожественные и исторические тексты Ветхого Завета, буквальный смысл многих из которых не соответствует духу христианства, вынуждают их пользоваться принципиально полисемантической экзегетической методологией. При этом они не устают напоминать, что подходить к ней следует очень осторожно.

Одним из серьезных камней преткновения для богословской мысли того времени стала, например, фраза, высказанная в Книге Притчей Премудростью Божией о себе: «Господь созда мя (ektisen me) начало путей своихъ въ дела своя» (Притч 8, 22). Отождествив Премудрость Божию с Богом-Сыном и предвечным Словом, отцы попадают с этим местом в неудобную ситуацию. Оно вроде бы противоречит догмату несотворенности Слова (=Сына), на что и указывают вполне логично все ересейщики (Арий, Евномий и др.). В этой щепетильной ситуации отцы прибегают опять к своей спасительной методике – эстетизированной аллегорезе. Полемизируя с Арием, св. Афанасий Александрийский замечает, что, поскольку мы имеем здесь дело с книгой особого иносказательного жанра – это «притчи и сказано приточно», то не следует понимать текст буквально, ибо все, что «говорится в притчах, высказывается не явно, но сокровенно», и необходимо искать этот сокровенный смысл, руководствуясь благочестивыми помыслами (Contr. Ar. II 44). Эту же мысль повторяет и Василий Великий в полемике с Евномием по поводу той же фразы, утверждая, что ее нельзя использовать в качестве аргумента в пользу мнения о сотворенности Сына. Это утверждение находится «в книге, которая содержит в себе много сокровенного смысла большей частью в подобиях, притчах, словах темных и загадочных, так что из нее ничего нельзя взять непререкаемого и совершенно ясного» (Adv. Eun. II 20).

Сами отцы, однако, ощущая в себе постоянную поддержку Св. Духа, не пугаются темноты и неясности иносказательных книг и изречений Писания, но смело разъясняют их и еретикам, и своим единоверцам. При этом им приходится нередко не только истолковывать те или иные сокровенные места текстов, но и пояснять сам жанр иносказательных книг. В частности, св. Василий рассуждает о жанре *притчи*.

Слово притча (*paroimia*) употребляется язычниками («внешними», в терминологии Василия) для обозначения неких специальных народных изречений, поговорок, произносимых чаще всего в дороге, на пути, ибо *oimos* имеет значение пути, и определяется как «напутствие, обычное в народном употреблении, и от немногого удобно прилагаемое ко многому подобному». У христиан же «притча есть полезное высказывание, предложенное с умеренной сокрытостью (*met' epikrypseōs metrias*), и как с первого взгляда содержащее в себе много полезного, так и в глубине своей скрывающее высокую мысль». Притча не имеет общедоступного смысла, но выражает мысль косвенно и понятна только людям проницательным (In princ. Prov. 2). В этом плане Книга Притчей царя Соломона свидетельствует о том, что притчи «превосходят мудрость мудрых» (14).

Поэтому, полагают византийские мыслители, подходить к таким трудным книгам Писания, как книги Премудрости, следует, только приобретя соответствующие навыки в понимании «приточных мыслей». Об этом, в частности, пишет Григорий Нисский, начиная свое «Точное истолкование Екклесиаста Соломонова». С другой стороны, образное мышление для него ни в коем случае не самоцель, но своего рода *путь*. «Приточное учение», – пишет он, – лишь некое упражнение души, придающее ей «гибкость в церковных подвигах» (In Eccl. I)¹⁶. Тем не менее он уделяет повышенное внимание этому типу мышления, усматривая его практически под каждой фразой, словом, буквой Св. Писания.

Для него оно все целиком – боговдохновенные тексты, содержащиеся в со-кровенной, иносказательной, загадочной форме *философию бытия*, начиная от понимания самого Бога, Его деяний, тварного мира и кончая человеком, его назначением, системой его правильной жизни и предсказанием грядущего спасения

¹⁶ Тексты св. Григория Нисского цитируются по: PG, tt. 44–46.

(или наказания). Так, Книгу Бытия Григорий считает «введением в боговедение», Книгу Псалмов называет «высокой философией»; путем последовательного восхождения к «образу Бога», а любомудрие (*philosophia*) Книги Песни песней считает превосходящим высотой учения и Книгу Притчей, и Екклесиаст (*Sant. cant. praef.*) и т. д. Подобными определениями заполнены сочинения св. Григория.

Осознав своеобразный эзотеризм текстов Св. Писания, он, как и многие из его предшественников и современников, стремится найти ключ к сокровенным смысловым уровням, отыскать путь к проникновению в их тайны. В общих чертах и главных принципах он ему ясен, ибо намечен и самим Иисусом в Евангелиях, и ап. Павлом в Посланиях, и его предшественниками-экзегетами. Это символично-аллегорическое понимание текста и попытка дать более или менее адекватное, в его понимании, толкование библейских знаков, символов, аллегорий. Однако существенный камень преткновения на этом пути – методика и критерии определения и дешифровки конкретных символично-аллегорических образов.

Многое, конечно, уже было сделано в этом направлении и до него – особенно Филоном и Оригеном, и Григорий нередко пользуется их экзегетическим опытом, следуя сложившейся традиции. Однако многое он пытается осмыслить и сам, ощущая в себе божественный дар к такой деятельности. При этом он не абсолютизирует свои конкретные толкования, подчеркивая, с одной стороны, что тексты Писания во многих местах полисемантичны и его толкование является одним из возможных, а с другой – он и сам далеко не всегда уверен, что данное им толкование общезначимо, и тогда вставляет оговорки (и достаточно часто) типа «как кажется мне» (*dokei moi*) или нечто подобное¹⁷. Тем не менее пафос экзегетической деятельности самого Григория удивительно высок, а его свобода и герменевтической виртуозности в обращении с текстами Писания, а также творческой фантазии в их интерпретации сегодня мог бы позавидовать, пожалуй, не один поэт, художник или последователь Хайдеггера или Деррида.

Всмотримся несколько внимательнее в то, *какими* и *как* видятся Григорию тексты Писания и *какие* пути к их пониманию он находит.

¹⁷ См.: PG 44, 781C, 820C, 833C и др.

Прежде всего, необходимо напомнить, что пристальное внимание отцов Церкви к каждому слову Писания – не только дань многовековой антично-христианской гомилетико-экзегетической традиции, но и прямое следствие христианской концепции креационизма. Вера в сотворение Богом мира своим Словом иницирует ранневизантийских богословов видеть во всем творении это Слово, выраженное, однако, невербально. «...Созерцаемая в твари премудрость есть слово (logos), хотя и не артикулированное (mē enartros)» (PG 44, 73C), – утверждает Григорий Нисский в своей гомилии «На Шестоднев». Ибо под божественным голосом, изрекавшим повеления о сотворении мира, конечно, не следует понимать, что произносились слова, подобные нашим. Речь в Книге Бытия идет о Божественной «художественной (tēn technikēn) и премудрой Силе» (113B), которой и было приведено все тварное в бытие. Эта Сила (=Слово) и доныне управляет миром, обретаясь в каждом его элементе.

«Псалмопевец (имеется в виду Пс. 104, 27. – В.Б.), сказав, что деятельная сила каждого из сотворенных существ приводится в действие неким словом, этим дал ясно понять, что назвал так не произносимое слово, но обозначил некую силу» (73C). Это «слово», вложенное Богом в естество, было «светоносным словом», о чем, по мнению Григория, свидетельствовал и Моисей (76A). Таким образом, все творение пронизано некими неизрекаемыми, но действительными *словами* (логосами), *реально* знаменующими Слово Божие в творении и тем самым освящающими вообще понятие *слова* как непосредственно и таинственно причастного к сокровенной сущности Божественного Логоса. Сознание этого, естественно, повышало пафос любой словесной деятельности и особенно – экзегетической, направленной на выявление истины, сокрытой под завесой *слов* Св. Писания. Григорий Нисский убежден, что словесные образы Писания возводят нас «к таинственному боговедению» (372D), что впоследствии основательно разовьет автор «Ареопагитик».

Отсюда его безоговорочная убежденность в наличии второго, более высокого смысла практически подо всеми библейскими текстами. Понимание Писания, констатирует он неоднократно, может быть «плотским и земным», а может – «возвышенным и небесным» (De beat. 3). Он уверен, в частности, что любое историческое

событие описывается в библейских текстах не ради него самого, но «чтобы преподать нам некое учение о добродетельной жизни, если историческое рассмотрение будет заменено высшим разумением» (In ps. inscr. II 2).

Собственно сам Иисус указал ученикам путь восхождения от «понятий пустых и низких на духовную гору возвышенного созерцания (tēs hypsēlēs theōrias)» (De beat. 1). На «горе» же сей приобретаются такие блага, которые выше всякого чувства и ведения человеческого, поэтому их невозможно было дать «под их собственными именами» (2). Да и имен-то этих не существует в человеческом лексиконе. Тем более, если речь идет о самом Боге и его сущности.

Для отцов Церкви IV в. Бог безусловно трансцендентен в своей сущности, т. е. принципиально непостижим человеческим разумом и неопишуем. Однако именно это – «уверенность, что Божество превыше ведения» – позволяет сохранить о нем «боголепное понятие» (In Eccl. VII). И наоборот, всякая возвышенная мысль приводит нас в конце концов к Богу. Св. Григорий уверен, что все приводящее нас «к пониманию лучшего и возвышенного (hypsēloteron), мы называем уразумением Бога, ибо каждая возвышенная мысль представляет зрению нашему Бога» (De beat. 6). Отсюда повышенное внимание Григория к символично-аллегорическим толкованиям. Чем возвышеннее будет истолкован текст, тем ближе он подведет нас к пониманию самого Бога.

Еще одним существенным импульсом к иносказательному пониманию текстов Писания является неясность, неопределенность, противоречивость многих мест практически во всех библейских книгах. На это постоянно указывают ранневизантийские экзегеты. «Неясность и неопределенность изречения, – утверждает Григорий Нисский, – дают повод искать чего-то большего, чем сказано» (5; ср.: Cant. cant. 2).

В Предисловии к своему подробному «Толкованию Песни песней» Григорий поясняет, что он собирается показать читателям то, что скрыто за буквальным содержанием этой Книги. Он надеется, что его труд станет руководством для людей более плотских на их пути к «духовному и невещественному состоянию души, к которому ведет эта книга сокровенною в ней премудростью» (Cant. cant. 756B). Буквальный смысл всегда очевиден, но если что-то в нем не

очень ясно для понимания, то такие тексты, как предписано нам и самим Словом, нередко обучающим нас притчами, необходимо рассматривать «в ином значении, понимая сказанное или как притчу, или как замысловатую речь, или как изречение мудрых, или как одну из загадок (ср.: Притч 1, 6). И не будем спорить об именах, если согласно науке истолкования (дословно – науке возведения: *dia tēs anagōgēs theōgian*. – *В.Б.*) кто-то называет это иносказанием (*tropologian*), или аллегорией (*allēgorian*), или еще как-либо; главное – держаться полезных смыслов» (757А). Так поступал и апостол Павел, истолковывая «историю» как «закон», то есть понимая ее иносказательно и назидательно.

Григорий приводит в подтверждение многие места из Посланий ап. Павла к коринфянам. От «буквы» текста Павел часто переходит «к невещественному и умному созерцанию», что следует делать и нам, чтобы изменить чувственные понятия и образы, отрясая с них «плотское значение подобно праху» (757CD), ибо, цитирует он Павла, «буква убивает, а дух животворит» (2 Кор 3, 6). Тем более, что, если понимать тексты Писания только буквально, многие из них предлагают нам образцы далеко не добродетельной и не благочестивой жизни. Там нередко описания прелюбодеяний, убийств, обманов и т. п. Тот, кто намерен все в Писании понимать буквально, как бы предлагает нам в пищу неочищенные и необработанные зерна вместо хлеба. Боговдохновенные тексты, убежден Григорий, так же, как и зерно для хлеба, должны быть предварительно обработаны, то есть «приготовлены более тонким образом» к употреблению (764AB). Этим занимались отцы Церкви и до нас, констатирует св. Григорий, и нам надлежит продолжить столь важное и богоугодное дело.

Нисский епископ, как и другие отцы Церкви, к сожалению, не останавливается на каких-либо конкретных принципах, или «правилах» (как он их иногда называет), толкования. В большой степени они достаточно свободны и произвольны. Одним из главных среди них является, пожалуй, принцип контекста, суть которого сводится к следующему. Толкуемый фрагмент текста, определенная фраза или конкретный термин достаточно свободно осмысливаются с привлечением какого-либо фрагмента из этой или других книг Писания, выбранного тоже достаточно свободно на основе богословской интуиции и не всегда ясных, как мы увидим на кон-

кретных примерах, эстетических ассоциаций. При этом иносказательный смысл часто оказывается столь далеким от буквального, что он не только не разъясняет его, но превращает нередко, как это ни парадоксально (парадокс, правда, не является чем-то выходящим за рамки патристического мышления), в помеху иносказательному смыслу. Как пишет сам Григорий, размышляя о смысле некоторых образов из Песни песней, «для имеющего в виду контекст всей речи смысл этих слов представляется несколько зависящим от сообщенного нам прежде взгляда и последовательно из него вытекающим. Смысл же буквальный, получая глубину от переносных значений, делает трудным для понимания выражаемое загадочной речью» (Cant. cant. III – 817С).

Интересны размышления Григория Нисского над употреблением отдельных слов (и словесных образов) в Писании. Внимательно вчитываясь в библейские тексты, он замечает, что они далеко не всегда соответствуют современным ему грамматическим правилам, отмечает наличие «погрешностей словосочетаний (*tas soloikophaneis tou logoy syntaxeis*) в Писании», что ему вполне понятно. Авторы, писавшие библейские книги, руководствовались, естественно, законами словоупотребления своего времени и думали больше о том, «чтобы слово было полезным для приемлющих его, но не входя в лексические тонкости» (Ad Abl. 132С). Это, однако, налагает особые обязательства на современных толкователей Писания. Они-то, убежден многомудрый Григорий, должны знать и учитывать обычаи словоупотребления языка Писания и времени его создания. Естественно, что на практике придерживаться этого научного метода ни самому Григорию, ни его коллегам не удастся из-за объективного отсутствия соответствующих историко-лингвистических данных¹⁸.

Чаще он прибегает к иному, более доступному экзегетике его времени семантическому приему. Применительно к катафатическим (положительным, или утвердительным) обозначениям Бога он приходит к выводу, что в конечном счете все они равнозначны и фактически означают одно – самого Бога. Отсюда одно имя (на-

¹⁸ Хотя сама по себе проблема языка достаточно живо интересовала отцов Церкви. См. по этому поводу интересное исследование: *Эдельштейн Ю.М.* Проблема языка в памятниках патристики // История лингвистических учений. Средневековая Европа. Л., 1985. С. 157–207.

пример, *Правда*, или *Истина*, или *Добродетель*) становится всемантическим: Бог «в одном имени именуется всеми именами»¹⁹ (De beat. 4). Возможен и обратный ход в герменевтике св. Григория. Он убежден, что для описания очень высоких духовных феноменов недостаточно одного понятия или словесного образа (так как слова вообще достаточно несовершенны), но их необходимо объяснять «многими подобиями, потому что одним невозможно объять всего». В данном случае речь идет о красоте образа Невесты в Песни песней, под которой Григорий, как мы увидим, понимает Церковь (Cant. cant. VI 897B). При этом, постоянно подчеркивает Нисский епископ, не следует останавливаться на этих прекрасных самих по себе обозначениях, но необходимо всегда «путеводительствоваться к означаемым этими описаниями таинствам» (Cant. cant. V 865BC). Тема прекрасного в богословии отцов Церкви достаточно последовательно начинает включаться в более общую систему символического мышления, наделяя ее эстетической окраской.

Главной же путеводной звездой в бескрайнем море иносказательных смыслов и основным критерием истинности конкретного толкования остается для Григория, как и для всех отцов, благодать Св. Духа. Только она дает экзегету дар узреть под «видимой плотью слов» их «сокровенный мозг», и жаждущий отыскать истину должен постоянно молить Открывающего об этом даре (Cant. cant. VI 901B).

Философия (этот термин особенно нравится Григорию в приложении к библейским текстам) Писания в понимании одного из мудрейших богословов своего века – это активная философия. Она прежде всего сама воздействует на читателя или слушателя, направляя и формируя его внутренний мир («внутреннего человека», по выражению Григория), его душу и иницируя его чувства и разум на дальнейшее осознанное, углубленное и практически бесконечное проникновение в ее глубины. При этом разные книги Писания по-разному и на разных уровнях воздействуют на вступившего в контакт с ними. Так, Книга псалмов обращена и к разуму и к чувству обратившихся к ней. Смысл и духовное содержание каждого псалма многозначны и дают богатейшую пищу для ума, а сам образно-поэтический и музыкальный строй псалмов активно обрабатывает наши души в направлении приближения их

¹⁹ Alla panta di' henos onomatos onomadzetai.

к идеалу – образу Христа. Эту «обработку» Григорий понимает (а точнее, представляет читателям для более наглядного понимания) художественно-пластически, сравнивая ее с деятельностью скульптора, который работает в определенном порядке. Сначала он вырубает необходимый ему каменный блок из скалы, затем отсекает лишние части, выдалбливает углубления, чем постепенно проявляет пока еще достаточно грубый образ изображаемого (скажем, какого-то животного). Затем более тонкими инструментами и осторожными движениями выравнивает шероховатости камня, добываясь наиболее подобного «вида первообраза». После этого он придает поверхности «большую гладкость и сообщает произведению красоту всеми средствами, какие знает искусство» (In ps. inscr. II 11 – 541D-544A).

Таким же образом действуют и псалмы на нашу душу, которая окаменела от пристрастия к материальному миру вещей, чтобы вернуть ей изначальное богоподобие. Сначала Псалмопевец отделяет нас от порока, с которым мы прочно срослись; затем отсекает излишки вещества и начинает придавать нашей душе вид, подобный первообразцу, «обучением более тонким мыслям и, очищая и выравнивая наш разум, отпечатыванием добродетели отображает (επιμορφῶι) в нас Христа, по образу которого мы были сотворены и снова такими становимся» (544B). Для осуществления этой задачи и организована в данной последовательности, по мнению Нисского епископа, композиция Книги псалмов. Она не следует хронологическому порядку исторических событий, о которых говорится в тех или иных псалмах, но стремится лишь наиболее эффективно «с помощью добродетели *образовать* (μορφῶσαι) наши души по Богу» (курсив мой. – В.Б.). Как скульптор, имея в своем распоряжении множество разнообразных инструментов, употребляет их в той последовательности, какой требует его работа, не интересуясь, в какое время какой из них был изготовлен, так и порядок псалмов определяется не порядком исторических событий, а исключительно «потребностью делания», т. е. целью, указанной выше (544CD).

Григорий усматривает в композиции Псалтыри пять неравных по количеству псалмов разделов (см.: In ps. inscr. I 5 – 449B), с помощью которых осуществляется последовательное восхождение души к Богу, или последовательная ее обработка в направлении уподобления Богу. Благодаря первому разделу (первые 40 псал-

мов) «мы отделяемся от порочной жизни, а последующими разделами непрерывной последовательностью [обработки] уподобление доводится до совершенства. Поэтому порядок псалмов строен...» (П 11 – 544BC). Первой группой псалмов Пророк удерживает порочных от греховных поступков, второй (следующие 31 псалом) – вводит на путь добродетелей, дает первое прикосновение к божественному источнику. Третья группа (17 псалмов) посвящена восхвалению небесного и возвышенного, наставлению в прекрасном; четвертая группа (еще 17 псалмов) обращена к верующим, уже вступившим в «единение» с Богом. И, наконец, пятой группой (последние 45 псалмов) Пророк возводит нас на духовную вершину, на «высочайшую ступень созерцания» (449В–465С). При этом музыкально-поэтическая форма псалмов играет на пути восхождения по этим ступеням далеко не последнюю роль.

Приоритет *эстетического сознания* перед строго богословским или философским в подходе к Книге псалмов у св. Григория достаточно очевиден, и он вполне понятен и оправдан, так как речь у него идет о глубинных процессах и способах воздействия этой Книги на душу верующего, которые существенно отличны от какой-либо школьной дидактики или формально-логического обучения. Это хорошо ощущает ранневизантийский мыслитель и, во-первых, прибегает к аналогиям из неформализуемой сферы творчества – пластических искусств, а во-вторых, часто делает акценты и при толковании надписаний псалмов, и при осмыслении их самих на неформально-логических, нередко собственно художественных аспектах их формы и содержания. Вообще прием обращения к эстетическому сознанию, когда формально-логическое мышление сталкивается с определенными трудностями, достаточно характерен и для многих других отцов Церкви, особенно александрийско-каппадокийского направления. Именно в сфере эстетического они находили непонятные решения того, что не поддается прямому дискурсивному осмыслению и пониманию.

В первую очередь это относится к символично-аллегорической экзегезе отцов – и Григория Нисского в особенности. Собственно уже само обращение к образу, символу, аллегории, притче и любым другим формам *ино-сказания* свидетельствует о деятельности именно *эстетического сознания*, хотя и в рамках и в целях, может быть, отнюдь не собственно эстетических и часто даже далеких от

таковых, что мы и наблюдаем регулярно в древних и средневековых культурах. Однако у Григория, как и у его предшественников Филона, Климента и Оригена, эстетический пафос в аллегорической экзегезе, пожалуй, оказывается преобладающим над другими компонентами этой, по сути своей богословской, деятельности. Особенно рельефно он проявляется в его фундаментальном труде «Точное толкование Песни песней Соломона».

До Григория эту книгу достаточно подробно толковал Ориген, и Нисский епископ во многом использует материал своего предшественника, о чем и сам открыто заявляет. Однако он существенно расширяет, дополняет и переосмысливает его. Систематизаторский ум великого каппадокийца приписывает согласно установившейся традиции авторство книг Притчей, Екклесиаста и Песни песней царю Соломону, рукой которого, по его убеждению, водила сама Премудрость Божия. И все три книги представляются ему своего рода «лестницей», по которой душа последовательно совершенствуется и возводится к Богу. При этом «философия Песни песней возвышенностью догматов превосходит обе другие книги» (Cant. cant. I – 768A). Подобным образом оценивал эти три книги и Василий Великий. Книга Притчей служит нравственному воспитанию и вообще многообразной жизненной деятельности человека. Екклесиаст призывает нас не тратить понапрасну силы на преходящую суету земного мира, а Песнь песней «показывает способ совершенствования души, ибо изображает согласие невесты и жениха, то есть близость души с Богом-Словом» (In princ. Prov. 1).

Согласно Григорию Нисскому Книга Притчей предназначается для духовных младенцев. Здесь им предлагаются «детские украшения» в награду за прилежание в учебе. Премудрость Божия изображается в «благообразии невыразимой красоты», чтобы возбудить к ней вождление и любовь в юных сердцах. Тем самым Соломон готовит юношу к сожительству с прекрасной невестой – Премудростью (Cant. cant. I – 769AB). В Екклесиасте автор открывает более высокие знания уже подготовленным к восприятию мудрости. Здесь выше всего чувственно воспринимаемого он ставит «врожденное движение души нашей к невидимой красоте». И только после этого, очистив сердце от расположения к видимому, он «тайноводствует» ум наш внутрь божественного святилища Песней песней, в которой «написанное есть некое приготовление к

браку, а подразумеваемое (*to ennooumenon*) – единение души человеческой с Божественным» (769D–772A). Поэтому тот, кто в Притчах именуется *сыном*, здесь называется *невестой*, а Премудрость ставится на место жениха, «чтобы уневестился человек Богу, из жениха став непорочной девой и прилепившись ко Господу стал единым с Ним духом» (772A). Описанными в Песни действиями душа особым образом «приготавливается в невесты для бесплотного, духовного и невещественного сочетания с Богом». Тем самым в Песни указан «самый совершенный и блаженный способ спасения, именно посредством любви (*dia tēs agapēs*)» (765B). Отсюда Песнь понимается Григорием как самая возвышенная, сокровенная, эзотерическая книга в Писании.

В ней Божественное Слово обращается к нам не впрямую, но «философствует чрез неизрекаемое» (*di' aporrētōn philosophēi*), составляя некий «мысленный образ» высоких предметов с помощью «успокаивающего в жизни», а именно путем изображения чувственной страсти и вожделения красоты. При этом о своих чувствах совершенно откровенно и без всякого стыда высказывается невеста, а не жених, как это обычно принято у людей (772B). Григорию ясно, что здесь речь идет не о земных вещах, а о высочайшей «тайне тайн». Сама же Книга Песни, на что он неоднократно указывает, представляется ему главной в Писании – ее «святая святых» (773B), ибо в ней говорится о таких предметах, выше которых ничего не может представить себе разум человеческий, вместить его слух или все естество. Поэтому-то премудрый Соломон и облек эти тайны в образы того, что в земной жизни доставляет нам наибольшее удовольствие, т. е. в эротические образы, термины, описания, призывы и т. п. С их помощью он стремился возвести дух наш к «неприступной красоте божественного естества», рисуя страстными «речениями» картину возвышенной любви, лишенной какой-либо земной чувственной страсти.

Как в живописном искусстве никто не будет рассматривать отдельно каждую из красок, которыми написана картина, но обращает внимание лишь на то, *что* изображено этими красками, так и в тексте Песни, убежден св. Григорий, надлежит обращать внимание не на вещество словесных красок (то есть не на эротические и любовные образы буквального текста), а на «отпечатлеваемый ими в чистых понятиях образ». Соответственно и все «страстные рече-

ния» Песни типа: уста, лобзание, сосцы, названия других членов, ложе, объятие, вино и т. п. следует рассматривать лишь как краски (chrōma) белого, желтого, черного, красного, синего или иного какого-либо цвета. «Составляющийся же из них образ есть блаженство, бесстрашие, единение с Божеством, отдаление от злых дел, истинное уподобление прекрасному и доброму. Вот понятия, свидетельствующие о Соломоновой премудрости, превосходящей пределы мудрости человеческой!» – восклицает с герменевтическим пафосом св. Григорий (776B).

Кто под плотским сладострастием Песни, да и других книг Писания усматривает более высокий божественный смысл, тот, по убеждению мудрого отца Церкви, доказывает, что он уже собственно и не человек, «а имеет естество, сложенное не из плоти и крови, и, благодаря бесстрастию став равно-ангельным, являет уже в себе жизнь, чаемую в воскресение святых» (776D). Надо полагать, что и себя Григорий причислял к этой категории существ, т. к. выступал одним из наиболее ревностных сторонников и учителей подобного понимания образности Св. Писания.

Приведу лишь несколько характерных примеров его экзегезы. Уже в первом стихе Песни: «Да лобзает он меня лобзанием уст своих!» – Григорий понимает под девой, которая произносит эту фразу, одновременно и душу человеческую, и Церковь, показывая сразу же (что позже он и сформулирует более четко) принципиальную многозначность библейских образов и тем самым *de facto* – их принадлежность и к сфере эстетического сознания. Относительно души этот стих пробуждает у Нисского епископа уверенность, что, вступив в единение с Богом, она не может насытиться наслаждением (arōlayseōs) и «чем обильнее наполняется услаждающим, тем сильнее действуют в ней пожелания». Этот же образ ассоциируется у него и с Девой-Церковью, которая возлюбила божественного Жениха. Его уста – источник Духа и Жизни, поэтому она стремится приложиться к ним, ибо Его поцелуй «есть очистительное средство от всякой скверны» (777D–780A).

Слова Песни «черна я, но красива» (1, 4) (в «Септуагинте», которой пользовался Григорий: **(Melaina eimi kai kalē – 1, 5)** он толкует уже в совершенно свободном этико-эстетическом плане. Невеста (=душа=Церковь) сообщает нам здесь о бесконечной любви Господа. Вот, была я черна от греха и дел своих, но Жених из беско-

нечной любви своей «соделал меня прекрасною, собственную свою красоту дав мне взамен моего безобразия, ибо на Себя взял скверну моих грехов, а мне передал свою чистоту и учинил меня причастной своей Красоте» (Cant. cant. II – 789С). В подобной ситуации был в свое время и апостол Павел, напоминает Григорий. Из очерненного язычника он сделался Божией милостью светлым и прекрасным и на своем личном опыте познал, что Господь пришел в мир, чтобы очерненных сделать светлыми, световидными, достойными любви (792АВ). Солнце, иссушающее растение, когда корни его не имеют влаги, и «очернившее» невесту, означает здесь искушение. И хотя естество человеческое, «будучи изображением истинного света, сотворено сияющим по подобию первообразной Красоты, и ему не свойственны потемненные черты», однако искушение, обманом подвергнув его иссушающему зною, «зеленеющий и доброцветный вид» его обратило в черный, безобразный (793АВ).

Развернутое эстетизированное толкование дает Григорий практически каждому стиху и почти каждому термину Песни. «Кобылице моей в колеснице фараоновой я уподобил тебя, возлюбленная моя. Что украшены ланиты твои как горлицы, а шея твоя как монисты? Золотые подобию (*homoiōmata*) сотворим мы тебе с серебряными блестками» (Cant. 1, 9–11). Этот фрагмент дает возможность св. Григорию порассуждать и о конях, и о горлице, и о золотых и серебряных украшениях, и о многих других вещах в их символическо-аллегорических значениях. При этом для выявления конкретной семантики он предельно свободно пользуется всем безграничным полем библейских и околобиблейских богословских контекстов и ассоциаций, занимаясь фактически новым смыслотворчеством импровизационного характера внутри еще только складывающегося христианского богословия.

Стихи 9–10 произносятся Женихом, а 11-й – его друзьями. В связи с этим возникает интересный герменевтический пассаж. «Поскольку красота души уподоблена коням – истребителям египетских колесниц, то есть ангельскому воинству, а коням этим, говорит прекрасный Всадник, уздою служит чистота, которую обозначил он уподоблением ланит горлицам, убранством же шеи являются различные ожерелья, сияющие добродетелями; то и друзьям желательно сделать некое прибавление к красоте коней, золотыми подобиями убрав сбрую, испещренную чистотою серебра, чтобы

еще ярче сияла красота убранства, когда светлость золота срастворена с блеском серебра» (Cant. cant. 3 – 817CD). Под конями, или кобылицей, Григорий понимает душу человеческую, поэтому, считает он, сначала необходимо украсить самому коню, чтобы затем «принять на себя всадником Царя».

Почему в тексте говорится о «подобии злата», испещренного еще серебряными узорами, – размышляет далее Григорий и высказывает свое «предположение»: любое учение о неизреченном Естестве, каким бы оно ни было высоким и боголепным, все-таки не является самим золотом, но лишь – его подобием. «Ибо невозможно в точности изобразить превышающее [всякое] разумение Благо» (820C). Нам все высокие понятия о Боге (то есть то, что в дальнейшем составит у Дионисия Ареопагита катафатическое богословие) представляются золотом, а для тех, кто обладает способностью видеть Истину, убежден епископ Ниссы, они – лишь «подобие злата, представляющееся в тонких блесках серебра. Серебро же есть именование словами, согласно Писанию: *отборное серебро – язык праведного* (Притч 10, 20)» (820D). Отсюда Григорий делает апофатический вывод, узаконивающий, однако, роль эстетического сознания в религиозной гносеологии. Естество Божие превышает всякое разумное понимание. Понятия же, которые возникают в нас о Нем, есть лишь *подобия* искомого. «Всякое же слово, обозначающее такие понятия, имеет силу какой-то неделимой точки²⁰, которая не может объяснить, чего требует мысль; отсюда всякое разумение ниже божественной мысли, а всякое истолковывающее слово представляется незаметной точкой, которая не в состоянии распространиться на всю полноту смысла» (821A). Поэтому друзья Жениха и украшают коня некими «изображениями и подобиями истины», но потенция этих «серебряных слов» такова, что они кажутся лишь мгновенными искрометными вспышками, которые не в силах высветить полностью заключенного в них смысла (821B).

Что сказать об этом изящном и глубоком по смыслу пассаже? Если забыть, по какому поводу он возник, то с богословской точки зрения здесь все верно. Более того, здесь (как и в большинстве эк-

²⁰ Stigmēs tinos ameroys – здесь под «точкой» имеется в виду та stigma в тексте Песни, которую в выражении meta stigmatōn tou argyriou обычно переводят как *серебряными пестротами, серебряными блесками*.

зегетических работ Григория Нисского) закладываются серьезные основы и катафатического, и апофатического, и символического богословий, на которые затем будет опираться автор «Ареопагитик». Если, однако, вспомнить те конкретные стихи Песни, которые инициировали его появление, то современное научное богословие вряд ли признает его, как и многие другие конкретные толкования Григория, достаточно корректным и адекватным. Да что современное, многие из отцов Церкви, в том числе и современники великого каппадокийца, считали подобные толкования Писания излишне свободными и произвольными, уводящими верующих от «истинного» смысла библейских текстов и тем самым подрывающими их авторитет. И с ними, если встать на позицию формально-логического мышления, нельзя не согласиться. Однако много ли значит формально-логическое мышление для веры, для религии? Настолько ли велик вообще его вес среди других составляющих Культуры? Сегодня, в начале третьего тысячелетия христианской эры, мы с большим основанием, чем когда-либо, можем сказать, что не настолько велик, как это казалось рационалистически ориентированному сознанию со времен Аристотеля и до наших дней. Практически любое истинное искусство, любое религиозное сознание во все времена ориентировались, или точнее, – руководствовались отнюдь не *ratio* и его производными, а какими-то иными духовными формами и феноменами. В частности, и многие отцы Церкви, особенно регулярно представители александрийско-каппадокийского направления, прекрасно владея всеми изысками античной диалектики и риторики, тем не менее остро ощущали их недостаточность при подходе к сверхразумным сферам сознания, к высшим уровням духовного и искали какие-то иные пути проникновения в них, выражения приобретенного духовного опыта.

Искать чего-то принципиально нового, доселе неизвестного человечеству, к счастью, не приходилось, ибо с древнейших времен уже существовали формы и способы внерационального, вне-разумного выражения. В частности, к ним относится вся огромная сфера художественного мышления и эстетического сознания. К сожалению, разум долго не мог и не желал, а часто и ныне не желает признавать это. Рациоцентристской культуре трудно пойти на такой «подрыв» своих позиций. Тем не менее на практике большинство ее (этой культуры) наиболее талантливых представителей и в

прошлом, и ныне активно пользуются (сознавая или не сознавая это) опытом, формами и методами внерационального эстетического сознания, художественного мышления. Многие отцы Церкви не только не составляют здесь исключения, но, напротив, часто выступали виртуозными и самозабвенными приверженцами и пропагандистами этой практики.

К ним без всякого сомнения в первую очередь принадлежал Григорий Нисский, талантливый богослов и мыслитель, одаренный способностью художественно-эстетического проникновения в духовные сферы, не поддающиеся формально-логическому описанию. Его свободные полухудожественные импровизации на темы практически каждой фразы или слова Св. Писания, притом часто предельно эстетизированные, не столько открывали и открывают перед читателем скрытый смысл конкретных толкуемых фраз (ибо часто его экзегетические пассажи почти не имеют к ним никакого отношения, что, как мы видели, нередко создавал и сам св. Григорий), сколько погружают его в сокровенные сущностные глубины христианской духовной культуры, посвящают в духовный опыт самого великого отца и его современников. В этом, пожалуй, главный смысл и непреходящее культурно-историческое и духовное значение свободной предельно эстетизированной аллегорической экзегезы отцов Церкви IV в.

Отцами-каппадокийцами и многими другими богословами IV–V вв. были подвергнуты достаточно свободной аллегорической экзегезе практически все тексты Св. Писания. В процессе этой почти необозримой практики толкования такие семиотические понятия, как *иносказание*, *образ*, *аллегория*, *символ*, *притча*, *знак*, *знамение*, заняли фактически главное место в системе мышления византийцев. И не только при подходе к сакральным текстам, но в отношении Универсума в целом. В частности, в процессе толкования конкретных библейских текстов отцами было осмыслено (или надделено) символическое значение всех встречающихся в Библии предметов, вещей, событий, явлений, имен людей и т. п. – практически всей библейской лексики²¹. А эта лексика фактически составляла основной объем всей древней лексики, то есть с ее помощью

²¹ Конкретные примеры символично-аллегорического толкования каппадокийцами некоторых вещей и предметов из библейских текстов см.: Бичков В.В. Кратка историја византијске естетике. Београд, 2012. С. 121–149.

практически описывался весь тварный универсум. Таким образом каждый реально существующий элемент и феномен материального мира и представлений людей о нем получил у ранневизантийских мыслителей символично-аллегорическое осмысление, то есть был наделен символическим значением. Весь универсум предстал системой многозначных и достаточно произвольных символов, в которой византиец и должен был отыскать свое законное, реальное и символическое, место. Упорядочить символическую вакханалию ранних византийцев на методологическом уровне попытался уже на рубеже V–VI вв. автор «Ареопагитик», создав развернутую систему своего символического богословия.

ГЛАВА 2. ЭСТЕТИКА ДУХОВНЫХ ОЗАРЕНИЙ

Эстетический дух «Ареопагитик»

Богословие Дионисия Ареопагита пронизано эстетическими интуициями, свидетельствуя о том, что его автор был открыт для эстетического опыта и воспринимал христианство как светозарную, возвышающую, просветляющую, преображающую человека и гармонизирующую Универсум силу. Все тексты Корпуса напитаны духовным светом мистического откровения, передающегося читателю с первых страниц и озаряющего его душу высокой радостью, доставляющего эстетическое наслаждение.

Свои тексты, как и тексты Св. Писания, а также сочинения других богословов, он воспринимал как гимны, «песнословия» во славу Господа и его творения, Церкви и всего человечества; как музыку, поддерживающую духовные устремления человека. «Священное песнословие (*hymnologia*) богословов» воспекает Бога («Богочалие» – у Ареопагита) (DN I 4)²², апостол Павел воспе-

²² Тексты «Ареопагитик» цитируются в основном по новейшему греческо-русскому изданию, подготовленному под руководством Г.М.Прохорова (*Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии*. СПб., 1995; *он же*. О небесной иерархии. СПб., 1997; *он же*. О церковной иерархии. Послания. СПб., 2001) с указанием в скобках общепринятого в науке сокращенного латинского названия трактата, главы и параграфа: СН – О небесной иерархии; ЕН – О церковной иерархии; DN – О божественных именах; МТн – О мистическом богословии; Ер. – Послания). Хорошие русские переводы этого издания тем не менее сверяются с греческим оригиналом (его новейшее научное издание: *Corpus Dionysiacum*, 2 vol. / Ed. B.R. Suchla. В., 1990–1991) и иногда уточняются.

вает (*hymnēsai*) «мнимую “глупость Божию”» (VII 5), в текстах Писания Предсущий «воспевается по справедливости» (V 8), а сам Дионисий регулярно просит Господа дать ему дар «боголепно воспеть добродейственную многоименность неназываемой и именуемой божественности», «воспеть Жизнь вечную» (VI 1) и т. п. Автор «Ареопагитик» хорошо ощущает и постоянно подчеркивает, что обычным человеческим языком высшие духовные ценности, высшие божественные истины, как и особенно свойства самого Бога, не могут быть переданы или описаны, а вот *песнословие*, т. е. объединенное с музыкой, возвышенно, гимнически распетое (*hymnēō*) слово, поэтизированное, сказали бы мы теперь, слово – другое дело. Ему подвластно то, с чем не справляется обычная речь²³. Поэтому, явно несколько идеализируя, он и тексты Писания, и труды богословов, и свои собственные тексты называет песнословием. Сам предмет этой группы текстов представлялся Дионисию, как и многим другим отцам Церкви, настолько высоким, *возвышенным*²⁴, что его выразить более или менее адекватно, полагал он, могли только поэтические, да еще, возможно, музыкально данные, что и реализовывалось в церковном богослужении, тексты. Думаю, что именно эту мысль стремился донести до читателей автор «Ареопагитик», применяя к богословским писаниям термины «песнословие» и «воспевать». Душа его, как и многих отцов Церкви, молилась и гимнословила, когда он писал свои сочинения, и в текстах Дионисия мы хорошо ощущаем музыкально-поэтические интонации. Да он и словесно неоднократно подчеркивает это. Начиная разговор, например, об имени Сущий применительно к Богу, он «напоминает» читателям, что «цель слова не в том, чтобы разъяснить, каким образом сверхсущественная Сущность сверхсущественна, так как это невыразимо, непознаваемо, совершенно необъяснимо и превосходит самое единение, но – в том, чтобы воспеть (*hymnēsai*) творящее сущность выступление богоначального Начала всякой сущности во все сущее» (DN V 1).

²³ Именно этот аспект эстетизированного богословия Дионисия дал современному исследователю размышлять о влиянии Дионисия на сакральную поэтику: *Sudbrack J.* Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten: Dionysios der Areopagite und die Poesie der Gotteserfahrung. Freiburg, 2006.

²⁴ Подробнее о богословском аспекте возвышенного у Дионисия см.: *Pöpperl Ch.* Auf der Schwelle: Ästhetik des Erhabenen und negative Theologie: Pseudo-Dionysius Areopagita, Immanuel Kant und Jean-Francois Lyotard. Würzburg, 2007.

Сама фраза эта уже звучит как поэтическая строфа возвышенного стиля. И Дионисий действительно в подобном возвышенном тоне поет о Боге, о божественной иерархии, о гармонии бытия, толкуя каждый из символов, означающих Бога, его свойства, силы, действия, энергии и т. п.

В этом контексте вполне закономерно, что Дионисий высоко оценивает воспевание собственно поэтических текстов псалмов в процессе церковного богослужения, или совершения «иерархических таинств», как чаще именует он суть богослужения, архаизируя свой текст по образцу более древних текстов. Не будем забывать, что автор «Ареопагитик» выдавал свои тексты за труды легендарного ученика апостола Павла, жившего в I в.

Песнословие псалмов, убежден автор «Церковной иерархии», приводит «наши душевные свойства в гармоническое соответствие с тем, что чуть позже будет священнодействуемо», т. е. с совершаемым таинством, а «единогласие (homophōnia) божественных песен» приводит участвующих в службе к единодушию относительно самих себя, друг друга, самого божественного – «словно в едином единословном хороводе священного» (ЕН III 5). Духом античной мистериальной эстетики веет от этого «хоровода» (choreia) христианского мыслителя, чем лишний раз выражается его особое внимание и даже пристрастие к эстетической стороне христианства, исполнения его таинств, усмотренного и узаконенного им миропорядка.

Мир, в понимании Ареопагита, создан Богом, а точнее, Премудростью Божией Софией, прекрасным, как «единая симфония и гармония» на основе соответствия и порядка (DN VII 3), и в нем высшую ступень занимает «небесная и беспримесная гармония божественных умов» (ЕН VI 6). Из божественной Первопричины, «простейшей божественности... однажды внезапно произросла и распространилась всякая беспримесная законченность всякой безупречной чистоты, всякое учинение сущих и устройство. Она изгоняет всякую дисгармонию, неравенство и несоразмерность, радуется (ganupenē) благочинному тождеству и правильности и ведет за Собой достойных причастовать ей» (DN XII 3).

Все эти достаточно регулярно повторяющиеся в «Ареопагитиках», а здесь собравшиеся в двух цитатах термины: *гармония, симфония, соответствие, порядок* (или *чин*, как переводили древ-

нерусские книжники, и этот термин сохраняют в своих текстах современные переводчики), *благочиние, строй, чистота, равенство, соразмерность, тождество, правильность* – суть эстетические термины и не только для современного сознания, знающего науку эстетику, где многие из них занимают место эстетических категорий. Эту функцию они выполняли уже и в античных поэтиках, риториках, трактатах о музыке и живописи. И отцы Церкви (особенно великие каппадокийцы или блаженный Августин²⁵) именно в этом антично-эстетическом значении употребляли их в своих писаниях, чтобы показать и подчеркнуть *красоту* божественного творения. Так что Ареопагит следует здесь антично-святоотеческой традиции, усиливая ими общий возвышенно-одухотворенный стиль своих текстов. Значим в последней цитате и термин «радуется», которым вольно или невольно, хотя эта традиция восходит еще к книге Бытия, Дионисий показывает, что гармонично, прекрасно, упорядоченно созданный мир *радует* прежде всего самого Бога. Известно, и ниже мы будем иметь возможность убедиться в этом, что Бог в понимании Ареопагита – трансцендентен, т. е. к нему неприменимы никакие человеческие мерки, имена, обозначения, тем более – приписывание человеческих чувств (апофатика Ареопагита), и тем не менее Дионисий регулярно и не без удовольствия их ему приписывает (катафатика), стремясь, видимо, таким способом и нас максимально приблизить к Богу.

Между тем в мистике, как мы знаем, в интериорном эстетическом опыте отцов Церкви, пределом мистического подвига является наслаждение Богом²⁶. Ареопагит утверждает даже, что наслаждаться (аролауеин) Богом, обозначенным в данном тексте именем «Мир», даровал нам Он Сам (DN XI 2). В этом наш многомудрый отец продолжает традиции и ранних мистиков, и византийских отцов Церкви, особенно великих каппадокийцев. Центральная мысль всего «Корпуса Ареопагитик» – ориентация христиан на постижение, посильное для человека познание Бога, единение с Ним, о котором и свидетельствует высшее духовное наслаждение,

²⁵ Подробнее об их употреблении в патристической эстетике см.: *Бычков В.В. Aesthetica partum. Эстетика отцов Церкви: Апологеты. Блаженный Августин. М., 1995; он же. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. Т. 1: Раннее христианство. Византия. М.; СПб., 1999 (2-е изд.: М., 2007).*

²⁶ См.: *Бычков В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. Т. 1. М., 2007. С. 508–544.*

радость неопиcуемая. Христиане, встав на путь следования божественным заповедям, «воспевают дары Богоначалия и исполняются божественной радостью» (ЕН VII 2); приближаясь к концу земных борений, наполняются «священной радостью и с большим наслаждением (*syn hēdonē pollē*) движутся по пути к священному пакибытию» (VII 3).

В процессе богослужения постоянно используются благовоения, в частности благоуханное миро, смыслу которого, на чем мы еще будем иметь возможность остановиться, Ареопagit уделит немало внимания. Аромат мира, убежден он, доставляя наслаждение нашему чувству обоняния, символизирует благоухание самого Иисуса, дарующее «божественное наслаждение» (*theias hēdonēs*) нашей духовной части, и во время причастия таинственно способствует восприятию «богоначального», т. е. сугубо духовного благоухания. Приемлющие это благоухание «исполняются священного наслаждения и божественнейшей пищи» (ЕН IV 4). Наслаждение как высшая духовная радость постоянно сопровождает, согласно Дионисию, получение внерационального божественного знания, приобщение человека к божественному миру, к самому Иисусу – «источнику божественных благоуханий», т. е. предстает неотъемлемой частью процесса получения (приобщения к) высшего знания. Между тем благоухание Ареопagit, как мы увидим, регулярно, что для него и вполне естественно, приравнивает к красоте, т. е. воспринимает как эстетический феномен.

Уже из этого беглого взгляда на «Ареопагитики» видно, что они представляют один из значительных источников византийского (и шире – христианского в целом, неслучайно его так любили цитировать отцы классической схоластики) эстетического сознания, эстетического опыта, что требует от нас более глубокого и систематического изучения их под этим углом зрения, почтительной беседы с выдающимся отцом об эстетическом опыте христианства.

На пути к божественной трансцендентности

И начать это изучение необходимо с краткого изложения ареопагитовского понимания Причины бытия и Предела, к которому устремлено и бытие в целом и человек в его земной жизни в част-

ности. «Corpus Areopagiticum» практически весь посвящен отысканию доступных человеку путей к пониманию и постижению Бога. И эти пути, забегая вперед скажу, пролегают в пограничной области религиозного и эстетического опытов, там, где они взаимно пересекаются и тесно переплетаются до полного неразличения – неслитно соединяются, активно дополняя друг друга. Ибо Бог для Ареопагита, наследующего лучшие традиции своих предшественников, – как отцов Церкви (прежде всего каппадокийцев), так и неоплатоников²⁷, – безоговорочно *трансцендентен*. А это требует от мыслителя, пытающегося сказать о Нем что-либо, больших усилий в области дискурсивной стратегии, постоянно уводя в сферы недискурсивные, т. е. на пути мистического или эстетического опыта, или, по крайней мере, вынуждает его пользоваться особой системой дискурсов, имеющих больше точек соприкосновения со сферами мистики и эстетики, чем с формальной логикой философов и строгих богословов.

Если мы с некоторой интеллектуальной дистанции посмотрим на Corpus Areopagiticum, то увидим, что перед нами в общем-то совершенно нетрадиционная и для философии, и для богословия того времени попытка с предельно возможной для человеческого сознания полнотой выразить вербально трансцендентность Бога и выстроить многоуровневую систему Его постижения, приобщения к Нему на путях относительно новой, еще только формирующейся по многим параметрам религии с полным осознанием пределов и границ человеческих возможностей в этом пространстве.

Главные трактаты Корпуса, в которых утверждается абсолютная трансцендентность Бога уже при полном осознании и Его имманентности, т. е. антиномии, усмотренной отцами IV в. и закреплённой первыми Вселенскими соборами, – это трактаты «О мистическом богословии» и «О Божественных именах». При-

²⁷ О влиянии на Дионисия неоплатоников, особенно «Первооснов теологии» Прокла, в том числе и в вопросе трансцендентности Бога, хорошо известно. См. хотя бы работы: *Ivanka E.* PLATO CHRISTIANUS. Uebnahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Fäter; *Brons B.* Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita; *Perl E.D.* Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite; *Klitenic S.* Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: despoiling the Hellenes. Altershot, 2007.

ступая к их написанию, Ареопагит хорошо сознавал трудность поставленной задачи. Одно дело ощутить и прочувствовать, что Бог – это Нечто, настолько превышающее любую сущность и любые человеческие представления и словесные выражения, что о Нем вообще ничего ни помыслить, ни сказать нельзя, и совсем другое попытаться именно это тем не менее не только осмыслить, но и написать об этом Неопишущем. Большим мужеством и незаурядной духовной силой должен обладать отважившийся на это мыслитель.

Дионисий оказался именно таким мыслителем. При этом, на что уже указывалось, он хорошо понимал, что на уровне формальной логики, т. е. традиционного философского или богословского дискурса, это предприятие обречено на неудачу. И он стремится в трактате «О Божественных именах» не столько доказывать, сколько образно показывать, поэтически гимнословить, т. е. воспевать трансцендентность Господа путем особого риторского обыгрывания каждого из имен, каким Он обозначается в Св. Писании или в текстах почитаемых им богословов. «О Божественных именах»²⁸ – это уникальная богословская поэма о трансцендентности имманентного нам Бога, подводящая читателя к трактату «О мистическом богословии» – предельно лаконичной формуле трансцендентности, открывающей мистику путь к безмолвию, безмыслию и духовному созерцанию «Сверхсветлой Тьмы» Бога.

Кто-то из древних мудрых комментаторов «Божественных имен» византийского времени²⁹ объясняет нам смысл этого трактата в поэтическом эпиграфе:

Богоглаголевых уст утолив светом Разума жажду,
Божьих имен красоту ты восславил, и даже по смерти
Живопремудрою речью поешь богогласные гимны.

Фактически именно это только иными словами утверждает и сам Дионисий, начиная свой трактат и обозначая его цель риторски изощренным вступлением. Полагаю нелишним привести здесь этот относительно большой, но значимый для понимания общего смысла «Ареопагитик» текст целиком.

²⁸ О некоторых философских аспектах этого трактата см.: *Schäfer Ch. Philosophy of Dionysius the Areopagite: an introduction to the structure and the content of the treatise On the Divine Names. Leiden; Boston, 2006.*

²⁹ Не во всех изданиях Корпуса присутствует приводимый далее эпиграф.

А теперь, о блаженный³⁰, после «Богословских очерков», перейдем к объяснению, насколько это возможно, божественных имен. И да будет у нас правилом обнаруживать истинный смысл того, что говорится о Боге, «не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении подвижной духом силы» (ср. 1 Кор. 2, 4. – *В.Б.*) богословов, каковое невыразимо и непостижимо соединяет нас с Невыразимым и Непостижимым гораздо лучше, чем это доступно нашей словесной и умственной силе и энергии.

Совершенно ведь не подобает сметь сказать или подумать что-либо о сверхсущественной и сокровенной божественности помимо того, что боговидно явлено нам священными Речениями. Ведь неведение (*agnōsia*) ее превышающей слово, ум и сущность сверхсущественности должны посвящать ей те, кто устремляется к горнему – насколько сияние богоначальных Речений открывает себя, и кто ради высших осияний (*proptas hyperteras aygas*) **облекает свое стремление к божественному целомудрием** и благочестием. Ибо, если необходимо хоть сколько-нибудь верить всеумудрому и истиннейшему богословию, божественное открывает себя и бывает воспринимается в соответствии со способностью каждого из умов, причем богоначальная благодать в спасительной справедливости подобающим божеству образом отделяет безмерность как невместимую от измеримого.

Как для чувственного неуловимо и невидимо умственное, а для наделенного обликом и образом – простое и не имеющее образа, и для сформированного в виде тел – неощутимая и безвидная бесформенность бесчеловечного, так, согласно тому же слову истины, выше сущностей сверхсущественная беспредельность (*hē hyperoysios areīgia*), и превышающее ум единство выше умов. И никакой мыслью превышающее мысль Единое непостижимо; и никаким словом превышающее слово Добро невыразимо; Единица, делающая единой всякую единицу; Сверхсущественная сущность; Ум непомыслимый; Слово неизрекаемое; Бессловесность, Непомыслимость и Безымянность, сущая иным, нежели все сущее, образом; Причина всеобщего бытия, Сама не сущая, ибо пребывающая за пределом всякой сущности, – как Она Сама по-настоящему и доступным для познания образом, пожалуй, может Себя открыть (DN I 1).

Фактически в этом первом параграфе первой главы книги кратко и четко, в стилистике Ареопагита сформулированы главные мысли всего трактата. Бог – трансцендентен, это Сверхсущественная сущность, непомыслимая человеческим разумом и не выражаемая никакими словами. Все его имена, употребляемые Писанием, могут быть как-то объяснены, убежден Ареопагит, только из само-

³⁰ Трактат, как и другие основные книги Дионисия, адресован некоему сопровитеру Тимофею.

го текста Писания, но он здесь же практически все их снимает антиномиями с префиксами отрицания «не-» (а-) или превосходства «сверх-» (hyper-). И утверждает, что даже богословы, т. е. авторы Писания, сами постигали Непостигаемое с Его помощью *неведением, незнанием* (agnōsia) в меру способностей каждого из них и в форме «высших осияний», т. е. не в словах (=именах).

Казалось бы, все сказано, и к этому нечего больше добавить. Однако, кто в древности, да и сегодня мог бы обратить внимание на эти почти непостигаемые разумом краткие формулы? Да они и не на разум ориентированы. И Ареопагит, хорошо понимая это, расписывает их в целую большую книгу, не столько доказывая что-либо уму посвященных читателей (а пишет он только для них), сколько обращаясь к их подсознательному, или сверхсознательному, – тем сферам духа, на которые воздействуют не столько сами слова, сколько особая (в древности магическая, затем поэтическая, риторическая, т. е. фактически эстетическая) форма их организации. Он не спеша перебирает основной ряд позитивных имен, которыми Бог обозначается в текстах Писания или наиболее чтимыми богословами, и вслед за великими каппадокийцами показывает, что это – *символы*, означающие нечто, существенно превосходящее их буквальное, хотя и достаточно высокое по обыденному смыслу содержание. Так складывается катафатическое (позитивное, или утвердительное), а точнее – символическое богословие.

Затем с помощью отрицательных союзов и префиксов все позитивные имена Бога снимаются и возникает апофатическое (отрицательное) богословие Ареопагита, на основе которого формируются антиномические конструкции различных конфигураций. И вся эта изысканная по форме и конструктивно сложно организованная система катафатики, символики, апофатики, гиперномии, антиномии вращается в неких постоянно повторяющихся, семантически самонагнетающихся риторических фигурах вокруг замкнутой в Себе анонимной и абытийной Самости, вызывая у читателя трактата в конечном счете ощущение абсолютной трансценденности и полной недоступности Бога.

Ничего подобного мы не находим ни у одного из греческих или латинских богословов ни того времени, ни последующих периодов. У Прокла – только замысловатая констатация того, что «бог превыше всех названных начал – сущности, жизни и ума»

(Elem. theolog. 115). Вероятно, поэтому «Ареопагитики» стали авторитетнейшим источником для большинства богословов и византийского, и западноевропейского, и русского Средневековья. Да и философы Нового времени не забывали об этом анонимном авторе. Из трактата «*De divinis nominibus*» почти ничего нельзя почерпнуть на нарративном или формально-логическом уровнях, но в нем сплетен такой уникальный кружевной кокон из нескольких образных риторических структур, который плотно обволакивая трансцендентное Ядро, для описания и постижения которого он и создан, самим фактом своего бытия и своей организацией активно воздействует на внутренний мир образованного и духовно подготовленного христианского читателя, убеждая его в абсолютной трансцендентности Бога и одновременно в возможности Его постижения. Сам этот словесный, динамически развивающийся в процессе чтения словесный кокон и есть один из *невербальных* (!) путей такого постижения. Фактически перед нами своеобразное художественное произведение, созданное для выражения принципиально Невыразимого на человеческом уровне.

Понятно, что его, как и любое произведение искусства, практически невозможно как-либо описать или истолковать словами обыденной речи. Попытаемся, однако, хотя бы всмотреться в сам принцип подхода Ареопагита к многоуровневому анонимному именованию Бога, в процессе которого и был достигнут эффект выражения Его трансцендентности. При этом следует иметь в виду, что все творчество Ареопагита заострено на своеобразной онто-гносеологической проблематике высшего, т. е. трансцендентного уровня, где проблема имени и конкретно – Имени играет существенную роль.

Помимо сохранившихся сочинений Ареопагит неоднократно упоминает и кратко говорит о содержании еще двух своих существенных для нашей темы трактатов: «Богословские очерки» и «Символическое богословие». При этом первое сочинение он называет катафатическим богословием (см.: МTh 3) и в нем, судя по краткому описанию в МTh, излагает основы того, что позже было отнесено к христианской догматике. Во втором же трактате разъясняет символическое значение прилагаемых к Богу в Писании чувственных образов и обозначений типа органов человеческого тела, человеческих чувств и переживаний, человеческих (и даже

негативно человеческих типа опьянения, клятв, проклятий и т. п.) поступков и т. п. В целом же система выявления трансцендентно-имманентной (т. е. антиномической в своей основе) сущности Бога в «Ареопагитиках» выстраивается следующим образом.

«Символическое богословие», в котором дается символическое толкование излишне чувственной образности Св. Писания применительно к Богу. «Богословские очерки» – описание сущностных основ (и главных имен) тринитарной и христологической проблематики. «О Божественных именах» – символика собственно катафатических имен Св. Писания. «О мистическом богословии» – апофатическое богословие в чистом виде, утверждающее абсолютный трансцендентализм Бога. Такова схема внутренней структуры «Ареопагитик» применительно к развитию проблемы трансцендентности Бога, и она в подобной парадигме, но в более сложных риторических формах и фигурах развивается в текстах всего Корпуса. При этом Ареопагит подчеркивает, что вербальный объем его текстов сокращается по мере восхождения от символического богословия к мистическому, от катафатики к апофатике – от многословия и яркой образности до словесного лаконизма и абсолютного молчания при подходе к божественной Сущности.

Не останавливаясь подробно на собственно философско-богословской проблематике «Ареопагитик», чему были посвящены многочисленные фундаментальные исследования в прошлом столетии³¹, приведу наиболее существенные для нашей темы моменты своеобразного и по-своему уникального трансцендентализма Дионисия Ареопагита, приведшие его вполне логично на пути внерационального знания, сильно окрашенного эстетическими обертонами.

Бог для Дионисия – это, конечно, Троица и, конечно, вочеловечившийся во Иисусе Христос. Однако тексты Дионисия по тринитарной и христологической проблемам, о которые ломали копья все отцы IV–V вв., практически не дошли до нас³². Им, со слов самого

³¹ Некоторые из них указаны в сноске 1.

³² Возможно, поэтому авторы современного фундаментального труда по византийскому богословию даже не сочли нужным упомянуть имя Ареопагита в бесконечном, судя по данной книге, ряду тех, кто достоин, по их мнению, изучения как значимые для современного православия фигуры (см.: *Лурье В.М.* при участии *Баранова В.М.* История византийской философии: Формативный период. СПб., 2006).

Ареопагита, был посвящен трактат «Богословские очерки». В «Божественных именах» он только вскользь говорит о Троице и еще меньше об Иисусе (о Его «сверхприродной физиологии» – ДН II 9, о «преисполненности пресущественностью» – Ер. 4). Тем не менее абсолютную трансцендентность Бога он демонстрирует, понимая Его прежде всего как Троицу в неслитном единстве ипостасей, что недоступно никакому умственному пониманию и выражается автором «Ареопагитик» на вербальном уровне хитросплетенной системой антиномий. «Так, в божественном единстве, то есть сверхсущественности, единым и общим для изначальной Троицы является сверхсущественное существование, сверхбожественная божественность, сверхблагая благодать, все превышающая, превосходящая какую бы то ни было особость тождественность, сверхъединичное единство, безмолвие, многогласие, неведение, всеведение, утверждение всего, отрицание всего, то, что превышает всякое утверждение и отрицание, присутствие и пребывание начальных ипостасей, если так можно сказать, друг в друге, полностью сверхобъединенное, но ни единой частью не слитное» (ДН II 4). Всем строем этого всеобъемлющего, базирующегося на антиномиях и гиперномиях определения Дионисий стремится показать, что нет никакой возможности подходить к постижению Бога на уровне интеллектуального, умственного познания или именованя. Слова и разум здесь бессильны. Бог абсолютно трансцендентен. И именно это Ареопагит постоянно и в самых разных словесных конструкциях и сочетаниях не устает повторять, как бы продвигая наше сознание в какие-то иные измерения.

Бог, по Ареопагиту, пребывает вне всего и, соответственно, выше всего. Он «сверхначален по отношению ко всякому началу» (Ер. 2), «невидим из-за чрезмерной светлости и неприступен из-за избытка сверхсущественного светоизлияния» (Ер. 5). Он неназываем, выше любых имен, превышает всякое утверждение и отрицание, всякую конечность и бесконечность, любой предел и самую беспредельность, Он – «сверхпростая бесконечность» (ДН V 9). Для выражения запредельности, трансцендентности Бога Дионисий прибегает как к сложным антиномическим риторским конструкциям, включающим возвышенные утверждения о Нем, отрицания этих утверждений путем прямого отрицания или гиперутверждения, так и к простым именам, знаменующим Его

абсолютную сущностную замкнутость в Себе при безусловной имманентности миру. Это такие имена, как «То же» (То tayton) и «Другое» (То heteron).

То tayton означает абсолютную самождественность Бога и описывается Дионисием таким непередаваемым своими словами гимнословием, которое можно привести только целиком, учитывая, что и любой перевод оказывается значительно уступающим по словесной изощренности оригиналу. В структуре эстетического исследования только подобное развернутое цитирование, подчеркну еще раз, может дать представление о характере духовно-эстетического сознания столь удивительного автора, как Дионисий Ареопагит.

«Имя *То же* указывает на сверхсущественно Вечное, непреложное, пребывающее в Себе, равным образом всегда Самому Себе равное; одновременно во всем равным образом присутствующее; твердо и чисто Само по Себе в Себе в наилучших пределах сверхсущественной тождественности утвержденное; неизменяемое, постоянное, неуклонное, неизменное, беспримесное, невещественное, простейшее; не имеющее в чем-либо нужды, нерастущее, неубывающее, нерожденное <...> абсолютно нерожденное, вечно сущее; Сущее совершенным в собственном смысле слова; Сущее тем же самым Само по Себе; Самим Собой единообразно и тождественнообразно определяемое; тем же самым из Себя всем достойным причастовать сияющее; одно с другим сочетающее по причине изобилия тождества; проиемое в Себе равным образом и противоположности, будучи одной-единственной превосходящей тождественности Причиной всякой тождественности» (DN IX 4)³³. Столь сложным гимнословием Дионисий пытается выразить абсолютную самождественность, самозамкнутость Бога, его полную трансцендентность.

Имя «Другое» применительно к Богу Ареопагит объясняет как свидетельствующее о Его имманентности бытию, когда ради спасения Вселенной Бог становится «Всем во всем», не покидая Своей абсолютной Тождественности (DN IX 5).

³³ Несколько иной перевод дал в свое время о. Леонид Лутковский. Приведу его начало: «Тождественность же Его сверхъестественно является вечной, неизменной, самобытной, вездесущей, всегда и во всем остающейся все той же, неизменно и непоколебимо себя самое заключающей в совершенных границах сверхъестественной Тождественности... и т. д.» (см.: Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 79).

Высот же апофатизма как утверждения абсолютной трансцендентности Бога Ареопагит достигает в последних двух кратких главах «Мистической теологии». Бог как Причина всего, в который раз не устает утверждать Ареопагит, не есть ни что из чего бы то ни было представимого человеческим разумом. «Ей не свойственно ни слово, ни имя, ни знание; Она не тьма и не свет, не заблуждение и не истина; к Ней совершенно не применимы ни утверждение, ни отрицание... поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной» (MTh 5).

Бог абсолютно трансцендентен: «Он пребывает превыше ума и сущности, и Ему совершенно не свойственно ни быть познаваемым, ни существовать (*mēde einai*)», **поэтому – многократно повторяет** Ареопагит как заклинание – лишь «совершенное незнание, в лучшем смысле, есть знание Того, Кто выше всего познаваемого» (Ер. 1). Ареопагит отрицает даже единственное позитивное свойство Бога, которым Его наделяли предшествующие отцы Церкви и которое утвердилось в христианской догматике, – Его *бытие*: уверенно о Нем можно сказать только одно, что «Он есть». Ареопагит же в своей утонченной апофатике и антиномистике полагает, что Бог как творец бытия Сам не может обладать бытием. В человеческом понимании слова «быть» о Нем нельзя даже утверждать, что Он есть. Соответственно и для познания Его, опять же в человеческом понимании, практически нет предмета. Не имеющее бытия, т. е. онтологического статуса, ни в коей мере не может быть познано или постигнуто человеком.

И тем не менее.

Дионисий уже не античный философ, для которого закон непротиворечия был абсолютной догмой, но христианский мыслитель, хорошо знающий новый антиномический принцип мышления при подходе к трансцендентному Богу и божественной сфере в целом. К его времени в среде высокодуховных христианских богословов стало нормой, что ипостаси в Троице и две природы во Христе «неслитно соединены» и «нераздельно разделяются». Он сам вносит существенный вклад в развитие христианского антиномизма и в осознание того, что этот антиномизм, показывая границы формально-логического мышления и познания, является трамплином для скачка на иные уровни сознания, в иное пространство

духовного бытия, где «познание», «постижение», «знание» означают нечто иное, чем в философской парадигме, и осуществляют-ся отнюдь не на уровне мышления, но самой экзистенцией, самым особым типом бытия ищущего высшего знания субъекта, а в сфере сознания – отнюдь не дискурсивными методами.

В параграфе VII 3 «Божественных имен» Ареопагит четко и ясно намечает систему христианского познания Бога. Он еще раз констатирует мысль, во множестве аспектов, риторических формул и иных приемов словесной суггестии проведенную через все тексты «Ареопагитик»: познать, *что есть Бог*, по существу своему, невозможно, ибо Он в принципе непознаваем, превосходит способности любого ума и тварного сознания. И тем не менее Ареопагит утверждает здесь два доступных человеку пути познания Бога. Во-первых, созерцая благоустройство, т. е. красоту, сотворенной Им Вселенной и, во-вторых, путем последовательного отвлечения ума от всего сущего, отсечения в понимании Бога всего тварного и затем мистического (апофатического) восхождения к Первопричине. В результате общий гносеологический вывод Ареопагита звучит антиномически, чем подчеркивается принципиальная непостижимость для человеческого ума даже самого смысла познания Бога и утверждается одновременно сам факт такого познания: «Будучи всем во всем и ничем в чем-либо, Он и познается всеми во всем и никем ни в чем», но как Причина всего постоянно всеми соответствующим образом воспевается (*hymneitai*), что, может быть, и является единственно достойным Его путем Его постижения-познания – в гимнословии, в прославлении, т. е. в пространствах того опыта, который мы сегодня осмысливаем как эстетический³⁴.

Собственно и сам апофатически-мистический путь познания Бога завершается у Ареопагита практически эстетически – в единении с Софией Премудростью Божией – действенным Творцом всего сущего по законам красоты и гармонии – и в высочайшем просветлении. По Ареопагиту, это – познание через неведение (*agnōsia*), когда ум, отрешившись от всего сущего, выходит из са-

³⁴ К близкому и еще более эстетическому выводу пришел в свое время Блаженный Августин, рассуждая о юбилее (аллилуарии) – бессловесном (когда уже слов не хватает для выражения своего ликования по поводу Бога) гимнословии Бога путем мелизматически украшенного распевания слова «аллилуйя» (см.: *Бычков В.В. Эстетика Блаженного Августина. С. 374–377*).

мого себя и соединяется с пресветлыми лучами непостижимой бездны Премудрости, достигая состояния высшего просветления. Однако познать Софию, здесь же настойчиво добавляет Дионисий, можно и созерцая ее творение, ибо, согласно Писанию, именно она является конкретным создателем Вселенной, всем управляющим, причиной «нерушимого соответствия и порядка, постоянно соединяющая завершения первых с началом вторых, прекрасно творящая из всего единую симфонию и гармонию» (DN VII 3).

И вот эта «симфония и гармония» творения видится Ареопагиту прежде всего в иерархической космической упорядоченности Универсума, особенно его духовной составляющей, изучению чего он и посвящает два больших трактата в своем Корпусе.

Для Ареопагита высшее знание – результат встречных потоков: божественного откровения и человеческого устремления – желания, воли, концентрации всех духовно-эмоциональных сил. И осуществляется оно по трем основным направлениям духовной жизни, во многом переплетающимся и взаимодополняющим друг друга. *В софийной сфере иерархического литургического опыта, на путях символического богословия и в чистом мистическом опыте.* При этом, в чем мы будем постоянно убеждаться и ради чего, собственно, и предпринимается данное исследование, на всех путях эстетический опыт, эстетическая аура и терминология играют у автора «Ареопагитик» существенные роли.

Божественная иерархия

Христианам, согласно Дионисию, Бог открывается, насколько это доступно понимаю того или иного конкретного воспринимающего (постоянно подчеркивает автор), в духовной иерархии³⁵. Она представляет собой некую лестницу чинов, или уровней, порядков, по которым знание от Бога, поступенчато огрубляясь (матери-

³⁵ Подробнее об ареопагитовской концепции иерархии см.: *Roques R. L'Univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Paris, 1954; 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, 1969; Goltz H. HIERA MESITEIA. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus Areopagiticum. Erlangen, 1974.*

ализуясь), передается вниз до низших чинов простых верующих и по которым верующие одновременно с получением этого недискурсивного знания могут подниматься вверх к постижению Бога. Знание об иерархии сокровенно, может быть передано только принявшим крещение, – это неоднократно подчеркивает Ареопагит, требуя от своих адресатов, которым направлены его трактаты и послания, сохранять это знание от непосвященных, чтобы оно не повредило их ум, не ослепило их, как солнце может ослепить незащищенные глаза (ср.: ЕН I 1; II введ.).

Главное определение Ареопагита гласит:

Иерархия – это чин, знание и действие, уподобляющееся, насколько это возможно, божественному и к дарованным ей от Бога озарениям соразмерно для богоподражания возводимое. Богоподобная же Красота, как простая, как благая и как совершеннона начальная, вполне чиста от всякого неподобия, и каждому по достоинству преподает свой свет, и в божественнейшем таинстве посвящения совершенствует в нее посвящаемых в гармонии с неизменным своим образом.

Итак, цель иерархии – по возможности *уподобиться* Богу и *соединиться* с Ним, полагая Его наставником всякого *священного* как знания, так и действия, неуклонно взирая на Его божественнейшее великолепие, по мере сил его *запечатлевая* и участников своих делая божественными подобиями – зеркалами прозрачайшими и чистыми – приемлющими светоначальный и богоначальный луч и священо преисполненными даруемого света, его же затем щедро на других изливающимися по богоначальным законам (СН III 1–2).

Таким образом, иерархия, или *священноначалие* в буквальном русском переводе, – это некая духовная структура, т. е. упорядоченное образование, устройство (*taxis*), **являющееся одновременно** знанием и действием (или энергией), что свидетельствует о ее своеобразной многомерности и полифункциональности. Одна из главных целей иерархии – передача особого, «иерархического», по выражению Э.Иванки, знания, которое «является знанием о способе и образе того, как иерархическое знание будет передаваться дальше»³⁶. Г.Гольцу она видится «пирамидой иерархических познавательных форм»³⁷, которые имеют отнюдь не вербальный характер. Основывается иерархия на принципе *подобия* божественному, и с помощью дарованных Богом световых энергий – *озаре-*

³⁶ Ivanka E. PLATO CHRISTIANUS. S. 275.

³⁷ Goltz H. HIERA MESITEIA. S. 151; 159–179.

ний – каждый ее чин соразмерно его возможностям возводится к богоподражанию³⁸. Собственно божественное, а фактически сам Бог, знание от которого в виде световых озарений различной силы и природы получает иерархия, которому она уподобляется и к подражанию которому возводится, обозначается здесь, т. е. в первом и главном определении иерархии, как *красота* – «богоподобная Красота», абсолютно простая, благая, предельно аутентичная (лишенная какого-либо неподобия). Из множества позитивных (катафатических) имен Бога, которым посвящен большой трактат Ареопагита «О божественных именах», в определении иерархии он использует имя «Красота», т. е. сразу переводит разговор в эстетическую сферу и фактически все развернутое определение выдерживает в эстетической терминологии. Содержание иерархии, или иерархия как знание, – это *свет*, изливаемый Красотой, т. е. *прекрасное* (в чем мы сможем убедиться далее), а иерархия как действенная энергия – это система озарений, формирующих (*совершенствующих*) ступени иерархии в *гармонии* со своим *образом*, который есть не что иное, как красота, сияние (=священное знание), божественнейшее «великолепие» (eurgereia).

Цель иерархии – довести своих членов путем поступенчатого уподобления Богу до полного единения с Ним, что осуществляется (*действие* иерархии) преобразованием их в чистейшие *зеркала* и *запечатлениям* в них божественной красоты, которую они в световой форме обязаны передавать нижестоящим чинам. Основа миропорядка – иерархия небесных чинов и церковного священноначалия – описывается Ареопагитом как прекрасная, светозарная, гармоничная живая система (организм), являющаяся образом самого Бога, совершенная, во всем соразмерная и постоянно совершенствующая себя в направлении уподобления Богу, подражания (*mimesis*) Ему, запечатлению Его в себе и тем самым постижению Его, полному единению с Ним. Фактически перед нами живое, идеальное, действенное и действующее произведение искусства, описанное в лучших традициях античной, а точнее – классической, эстетики и предельно аутентичное антично-христианскому эстетическому сознанию. Понятия *красоты*, *сияния*, *мимесиса*, *подобия*, *образа*, *запечатления*, *порядка*, *гармонии*, *соразмерности*,

³⁸ Ср.: Roques R. L'Univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Paris, 1954. P. 92.

совершенства составляют основу этого сознания. Отсюда ясно, почему эстетика Ареопагита стала образцом для многих средневековых и более поздних мыслителей христианского мира, так или иначе касавшихся эстетической сферы.

Представив основное определение, в котором четко сформулирована суть иерархии и ее цели, Ареопагит на протяжении двух своих трактатов, в которых описывает чины небесной и церковной (земной) иерархий, составляющие одну непрерывную лестницу к Богу и путь передачи духовного знания от Него, продолжает развивать тему иерархии как светозарного, обладающего эстетической сущностью и своеобразной гносеологической функцией действительного посредника между трансцендентным Богом и человечеством.

Само слово «иерархия» (священноначалие), подчеркивает Дионисий, «указывает на некий священный порядок – образ богоначальной красоты (hōgaiotēs), – совершающий посредством чинов и священноначальных знаний святое таинство озарения (elampsis)» (СН III 2). «Иерархией» называется «совокупность вообще всего, что относится к устройению священного (tēn tōn hierōn diakosmēsīn)» (ЕН I 3). Строй и красота (греческий корень kosm) составляют сущностную основу иерархии на этимологичесемантическом уровне, что и стремится по-своему показать автор «Ареопагитик».

Совершенство (teleiōsis) **каждого из членов иерархии** заключается в том, чтобы по мере возможности «возвыситься до богоподражания», стать «соратником Богу» (СН III 2). Дионисий не устает постоянно повторять, что целью всякой иерархии является «богоподражательное богоуподобление», приобщение к Богу и «преподание другим беспримесного очищения, божественного света и совершенствующего знания» (СН VII 2). Глубинный смысл иерархии заключается в том, чтобы «одним очищаться, а другим очищать, одним просвещаться, а другим просвещать, одним совершенствоваться, а другим совершенствоваться» и «богоподражание у каждого будет находиться в гармонии с этим порядком» (СН III 2).

Очищение (katharsis), просвещение (phōtismos) и совершенствование (teleiōsis) – основные функции всех чинов иерархии, приводящие мир духовных существ в полную *гармонию* и соразмерное иерархическому уровню каждого члена иерархии богопод-

ражание (богоподобие). При этом каждый член иерархии выступает одновременно и приёмником более высокого уровня знания и действия (энергии) от высшего чина, и передатчиком их к низшим. Очищенный очищает, просвещенный просвещает, достигший совершенства сам совершенствуется. При этом каждый из членов обладает двоякой волевой интенцией – к восхождению на более высокую ступень иерархии и к подтягиванию нижестоящих до своего уровня. Особой динамикой и интенсивностью эти функции иерархических чинов достигают у чинов земной (церковной) иерархии, где личная воля к духовному совершенствованию в контексте греховного существования человека играет первостепенную роль. В сфере небесной иерархии действует воля божественная, соответственно, и строй, красота, светозарность там более чистые, высокие, органичные и гармоничные; служат высоким идеалом для чинов земной иерархии.

Движущим фактором иерархии, ее внутренней пружинкой и стимулом и одновременно конечной целью, пределом выступает «непрерывная любовь к Богу и божественному, богодухновенно и единенно священнодействующая» (ЕН I 3). Любовь Бога к человеку, стремление спасти его явилось причиной создания Им иерархии, а внутри самой иерархии ответная любовь всех ее членов приводит к полной гармонии Универсума, стимулируя «гармоническое восхождение» каждого из членов земной иерархии к «обожению» (theōsis), которое Ареопагит понимает как «уподобление Богу и единение с Ним» в меру иерархической возможности каждого (там же). Сам Бог называется Дионисием «всеобщей сверхсущественной Гармонией», гармонически организовавшей всю иерархию (СН X 2). При этом земную иерархию «в божественной гармонии и соразмерности» поддерживает низший чин небесной иерархии (X 1). Соответственно, наша иерархия, уподобляясь благоустройству небесной, несет «ангельскую красоту», ею *преобразуясь* (tyroumenē di' autēs) и восходя к ее «чиноначалию» (СН VIII 2). Преобразование, преображение способа, образа, сущности своего бытия с помощью красоты – основной принцип движения снизу вверх по ступеням духовного совершенствования в иерархии Ареопагита, сохранения своего гармонического бытия в Универсуме, важнейший залог реальности обожения, уподобления Богу, единения с Ним в акте всевозрастающей любви к Нему.

Причиной и началом иерархии, согласно Дионисию, является Бог-Троица, и, соответственно, иерархию он строит в какой-то мере по своему образу – троичному принципу. Небесная иерархия состоит из трех тройственных чинов, располагающихся по нисходящей: первый составляют престолы, херувимы, серафимы; второй – господства, силы, власти; третий – начала, архангелы, ангелы. Церковная иерархия также включает в свой состав три тройственных чина³⁹. При этом первый чин, т. е. посредствующий между небом и человечеством, составляют главные церковные таинства: просвещение (=Крещение), причастие (Евхаристия) и «совершение мира» (освящение мира; в православной традиции – Миропомазание). Второй чин составляют священнослужители: иерархи (епископы), иереи (священники) и литурги (диаконы). К третьему относятся: монахи (или терапевты), верный народ (все крещенные и не отпавшие от Церкви), очищаемые (все тяготеющие к вере, но еще не допускаемые к священнодействиям).

Одна из главных целей иерархии – передача особого священного знания, не поддающегося вербализации, но хорошо усваиваемого на внерациональном уровне всеми чинами иерархии в меру их иерархических возможностей (каждому по его чину и в меру этого чина). Именно это знание и открывает *путь* (равно является этим путем) подъема по иерархической лестнице, во всяком случае на уровне земной иерархии. Чины небесной иерархии никуда, естественно, не восходят, но выполняют функции передачи знания каждый на своем уровне. Своеобразие этого знания таково, что Ареопагит вынужден постоянно прибегать при его описании к эстетической терминологии, фактически описывать систему, пути и способы приобщения к нему по аналогии с тем, что современная эстетика осмысливает как эстетический опыт.

Так, члены высшего чина небесной иерархии получают знание не как люди, с помощью чувственных и разумных символов, но «как насыщенные высочайшим светом всякого невещественного познания и исполненные, в меру дозволенного, пресущественным трисветлым созерцанием благодтворной изначальной

³⁹ Подробный анализ трактата «О церковной иерархии» см.: *Stock W.-M. Theurgisches Denken. Zur "Kirchlichen Hierarchie" des Dionysius Areopagita.* Berlin, 2008; *Drews F. Methexis, Rationalität und Mystik in der Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita.* Berlin, 2011.

Красоты». Как ближе всего расположенные к Богу они Им самим привлекаются «к созерцанию невещественной ноэтической красоты». И к Иисусу они приобщаются не посредством «священнозданных образов», как люди, но непосредственно «в первом причащении знанию Его богозданных светов». При этом богоподражание (богоподобие) изначально высочайше даровано им самим Господом (СН VII 2).

Чин престолов, серафимов и херувимов представляется Дионисию неким сонмом высочайших духовных сущностей, кружащихся в бесконечном хороводе вокруг Бога, знающих его в меру им дозволенного и немолчно воспевающих ему гимнословия. Чтобы более или менее адекватно передать возвышенность этого чина и воздать ему достойную его славу, Дионисий сам прибегает к высокоэстетизированной, почти поэтической речи, к высокому стилю красноречия. Чин этот, «при Боге непосредственно стоящий, и просто и бесконечно в вечном Его познании в хороводе кружащийся по высочайшему для ангелов, находящемуся в непрестанном движении храму, и многие блаженные видения чисто созерцающий, простыми и непосредственными блистаниями озаряясь и насыщаясь божественной пищей, обильною в перводанном излиянии, но единою неразнообразным и единотворящим единством богоначального угощения, многого приобщения к Богу и содеяния с Ним удостоенный, благодаря уподоблению Ему, в меру возможного, прекрасными свойствами и деяниями, многое из божественного превосходно познающий и причащающийся, в меру дозволенного, богоначальному знанию и ведению. Потому богословие и преподало живущим на земле его (первого порядка) гимны, в которых священо открывается превосходство его высочайшего озарения» (СН VII 4).

Подобный возвышенный, украшенный, причудливо развивающийся в бесконечном потоке «плетения словес» (как называли подобный стиль древние русичи) стиль вообще присущ Дионисию Ареопагиту, особенно когда он ведет речь о Боге, божественном, приближенном к божественной сфере. Описывая в эстетической терминологии духовный опыт приобщения к Богу, возведению к Нему, гармонизации с божественной сферой, автор «Ареопагитик» самой стилистикой текста, его художественной организацией возводит читателя в те сферы, которые описывает. В этом специфика

эстетического опыта, и наш автор, кажется, хорошо это чувствует, активно использует в своих писаниях для усиления их духовно-эмоционального воздействия на читателя.

От высшего чина небесной иерархии светозарное знание, принципы подражания и уподобления Богу, единению и гармонии с Ним передаются более низким иерархическим порядкам вплоть до земных (церковных) чинов. Сам Бог стремящихся к Нему по иерархической лестнице доводит «до единовидных и божественных жизни, состояния и энергии», т. е. приобретающих силу божественного священства. «И таким образом, возрев на блаженное и богоначалное сияние Иисуса и священно, насколько возможно узреть, Его увидев, и просветившись от зрелища знанием, таинственным опытом освящаемые и освящающие, мы можем стать световидными и богодействующими, совершенными и совершенствующими» (ЕН I 1). **Бог Троица открывается высшим чинам небесной иерархии в свете, сиянии, светозарных видениях; также и Иисус Христос открывается людям, достигшим определенного уровня иерархической готовности, соответствующей открытости к созерцанию, в световидных феноменах, которые суть особые неформализуемые знания и энергии.**

Таким образом, согласно автору «Ареопагитик» целью созданной Богом иерархии небесных и церковных чинов является *передача* божественного знания, т. е. *откровение* Себя, людям в формах, доступных их способностям восприятия, и *возведение* (anagōgē) **с помощью этого знания людей к Богу. Именно возведение** к специфическому, умом не постигаемому познанию Его путем *подражания* Ему, *уподобления* Ему, единения с Ним, т. е. путем достижения *гармонии* с Богом. Весь комплекс таинств передачи этого нозического, невербализуемого знания осуществляется в световых формах, «в начальном и сверхначальном светодаянии (phōtodōsia) богоначалного Отца» (СН I 2) различной степени силы, которое отождествляется Дионисием с красотой, ибо и сам Бог при описании иерархии часто называется Красотой. А подъем к гармонии с Богом вершится путем подражания и уподобления Богу, т. е. *миметически*, или, сказали бы мы сегодня, эстетически, путем поступенчатого преобразования себя, своей формы и образа в более просветленные, прекрасные состояния.

ГЛАВА 3. КРАСОТА И ПРЕКРАСНОЕ

Отсюда понятно, почему красота и свет занимают столь существенное место в системе Ареопагита. По его убеждению, все в Универсуме подчинено закону высшего порядка, основой которого является стремление от множественности к единству. Главной силой, направленной на его осуществление, у автора «Ареопагитик», весомо опирающегося на неоплатоническую традицию, выступает божественный эрос. Он действует в мире в разных формах, но цель его одна – единение, слияние, приведение к единству. «Эрос, – цитирует Ареопагит строки из гимнов о любви некоего “святейшего Иерофея”, – назовем ли мы его божественным, или ангельским, или умным, или душевным, или физическим, понимается нами как некая сила единения и слияния, которая побуждает высшие [существа] заботиться о низших, равноначальные ведет к взаимообогащению и, наконец, низшие обращает к более совершенным и выше стоящим» (DN IV 15). Эрос представляется Дионисию, продолжающему здесь платоническую традицию, движущей силой всего Универсума от Первопричины-Бога до самого низшего существа и обратно.

Онтологический смысл красоты

Красота и прекрасное⁴⁰ – важнейшие возбудители и питающие энергии этой силы. Поэтому божественная красота, или Красота, выступает в «Ареопагитиках» наряду с Добром, или Благом, (иногда и как синоним его) важнейшим катафатическим (утвердительным) именем Бога. В системе катафатических обозначений Бога *Единое-благое-и-прекрасное* (to hen agaton kai kalon) занимает одно из главных мест, подчеркивая как бы «неразличимое различие» входящих в это единение близких, но разных понятий, которые в «неслитном единстве» дают возможность на катафатическом уровне в наибольшей мере приблизиться к выражению невыразимой сущности Бога.

Все существующее имеет участие в *Едином-благом-и-прекрасном*, которое является «единственной Причиной всего множества благ и красот». Из него происходит «сущностное существование всего сущего»: разделения и соединения, различия и тождества, неподобия и подобия, единство противоположностей и т. п. – все в Нем имеет свое начало. Превышающее все и вся *Единое-благое-и-прекрасное* совершенно естественно предстает у автора «Ареопагитик» Причиной всех видов движения, всех существ, всякой жизни, разума и души, всех энергий, всякого чувства, мышления, знания. «Одним словом, все существующее происходит из Прекрасного-и-благого, и все несуществующее сверхсущностно содержится в Прекрасном-и-благом, и оно является началом всего и остается сверх всякого начала и всякого совершенства» (DN IV 7–10). Степень причастности к *Единому-благому-и-прекрасному* определяет меру бытийственности вещи. Все существа стремятся к Нему, все действия, желания и помыслы соединены с этим стремлением.

Отсюда и особое внимание Дионисия к Богу как Красоте и Причине всякой красоты и прекрасного в мире, к «Сверхсущественно-прекрасному», которое он определяет, опираясь на известную

⁴⁰ О некоторых аспектах понимания красоты Дионисием см. в работах: *Triantare-Mara S.* He ennoia tou kallous sto Dionysio Areopagites, theoretike prosengise tes Vyzantines technes: symvole sten aisthetike philosophia; *Bender M.* The dawn of the invisible: the reception of the platonic doctrine on beauty in the Christian middle ages: Pseudo-Dionysius the Areopagite, Albert the Great, Thomas Aquinas, Nicholas of Cusa. Münster, 2010; *Sammon B.* Th. The God who is beauty: beauty as a divine name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite. Eugen, Oregon, 2013.

мысль Платона (Symp. 211ab) и явно не без влияния платиновских идей: «Сверхсущественно-прекрасное называется Красотой потому, что от Него сообщается всему сущему его собственная, отличительная для каждого краса, и Оно есть причина соразмерности и блеска (tēs pantōn euarmostias kai aglaias aition) во всем сущем; наподобие света источает Оно во все предметы свои глубинные лучи, созидающие красоту, и как бы призывает (kaloyn) к Себе все сущее, отчего и именуется Красотой (kallos), и все во всем собирает в Себя... Благодаря этому Прекрасному все сущее оказывается прекрасным, каждая вещь в свою меру; и благодаря этому Прекрасному существует согласие, дружба, общение между всем; и в этом Прекрасном все объединяется. Прекрасное есть начало всего, как действующая причина, приводящая целое в движение, объемлющая все эросом своей красоты. И в качестве причины конечной Оно есть предел всего и предмет любви (ибо все возникает ради Прекрасного). Оно есть и Причина-образец, ибо сообразно с Ним все получает определенность» (DN IV 7)⁴¹.

Таким образом, истинно Прекрасное, или божественная Красота, является у автора «Ареопагитик» и образцом, и творческой причиной всего сущего, и источником всего прекрасного, гарантом гармоничности мира, но также – и предметом *любви*, пределом всех стремлений и движений. При обозначении Бога у Ареопагита Прекрасное и Красота выступают практически синонимами, и он сам подчеркивает это. Прекрасное же мира представляется ему производной абсолютной Красоты. Прекрасно то, что так или иначе причастно красоте или даже высшей Красоте как Причине всего прекрасного.

Между тем, в VII в. известный комментатор «Ареопагитик» Максим Исповедник приводит к этому месту схолию (свою или схолиаста, комментировавшего «Ареопагитики» до него), в которой подчеркивается, что Дионисий вкладывает разные смыслы в понятия красоты и прекрасного применительно и к тварному миру,

⁴¹ В приведенной цитате из Ареопагита я дал и греческое написание фразы о том, что Красота является причиной «соразмерности и блеска» в тварном мире, ибо западная схоластическая эстетика, активно опиравшаяся на идеи «Ареопагитик» в латинских переводах, регулярно использовала клише «соразмерность и блеск» (consonantia et claritas) в определениях прекрасного в материальном мире практически в буквальном смысле: соразмерность и блеск являются главными атрибутами красоты в тварном мире.

и к Богу. Если для тварного мира прекрасным, как мы видели, называется причастность к красоте, то Бог называется Красотой (*kallos*) «по причине того, что от Него всему придается очарование (*kallonē*), и потому, что Он все к Себе привлекает (*kalei* – зовет), а Прекрасным – как вечно Сущий и никогда не уменьшающийся и не увеличивающийся»⁴². Эта дифференциация существенна не столько для понимания смысла ареопагитова текста (он и без этого ясен), сколько для иллюстрации того, что византийская мысль и в эстетической сфере, в общем-то на уровне *ratio* не очень актуальной для отцов Церкви, видит значительные смысловые различия в одних и тех же понятиях в зависимости от контекста их применения – к уровню тварного бытия или к Первопричине.

Относительно Самого Бога Дионисий, как я отметил выше, употребляет как синонимы имена Красота и Прекрасное. На этом делает акцент и более поздний схолиаст «Ареопагитик», разъясняя мысль автора «Божественных имен», а заодно и Платона, которого в данном месте процитировал Ареопагит: «Бог есть единовидное Прекрасное, поскольку и не рассеивается на свойства и виды, порождающие красоту, и не является для одних прекрасным, а для других нет, но непоколебимо, безначально, абсолютно, естественно и одним и тем же образом вечно является самим Прекрасным. И говорится, что Он предымеет в Себе красоту потому, что Он прежде сотворенного есть Источник, Начало и Причина прекрасного, но все прекрасное – из Него и не как Он прекрасно. Откуда следует, что Он беспричинное Прекрасное, а все – по причине и по причастию. Бог ведь есть единовидно Прекрасное, поскольку из Него – после Него прекрасное, и оно обладает прекрасным как бы в виде качества»⁴³.

Бог как высшая трансцендентная Красота, неразрывно связанная (неслитно соединенная) с Добром, в контексте именованная «Единое-благое-и-прекрасное» предстает, на что я уже мельком указывал, энергичным источником божественного Эроса. Именно в этом смысловом пространстве «Бог есть Любовь». Любовь Бога к сущему (*tōn ontōn erōs*) стала причиной творения мира, управления им, действия в нем. И поэтому ничего нет зазорного и непристойного, – возражает Ареопагит каким-то своим ригористиче-

⁴² Цит. по изданию: *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии.* 1995. Сноска схолиаста 42. С. 107.

⁴³ Там же. Сноска 43 схолиаста. С. 107.

ским критикам, – в том, что мы называем Бога просто Любовью, не придерживаясь нелепых предрассудков о том, что у людей есть какая-то непристойная любовь. Всякая подлинная любовь, согласно Дионисию, от Бога, и поэтому и самого Бога вряд ли уместно называть «Истинной Любовью», намекая на то, что есть какая-то неистинная, недостойная Бога любовь. Все, что недостойно Бога в отношениях людей, и не может называться любовью. Любовь к Богу, к «Прекрасному-и-Благому», выше любви людей друг к другу, но и последняя освящена божественной Любовью и является путем к Богу (см.: DN IV 10–12). «Так что не будем бояться имени Любовь, и да не смутит нас никакое касающееся этого устрашающее слово». К сожалению, сетует Дионисий, «большинство не может вместить объединяющей силы божественной единой Любви». Между тем, подчеркивает Ареопагит, эта великая сила, связывающая любящих друг с другом, возникла от «Прекрасного-и-Благого» и ради «Прекрасного-и-Благого», Им движется и к Нему возводит людей (DN IV 12).

Божественная любовь эк-статична (*ekstatikos*), т. е. направлена во-вне (приставка *ek-* означает «из-»), «она побуждает любящих принадлежать не самим себе, но возлюбленным». Это касается не только людей, но и Бога, который «Сам являющийся Причиной всего благодаря любви к прекрасному и доброму во всем, по избытку любовной благодати оказывается за пределами Себя», т. е. изливает свою любовь в мир, ревностно заботится о сущем. «Одним словом, влечение и любовь (*to eraston kai ho ergōs*) принадлежат Прекрасному-и-Благому, в Прекрасном-и-Благом имеют основание и благодаря Прекрасному-и-Благому существуют и возникают» (DN IV 13)⁴⁴.

Трансцендентная Красота, согласно Дионисию, излучается подобно свету, никогда не убывая, в иерархию небесных и земных существ, организованных по подобию этой Красоте, но отражающих ее в различной степени (степень причастности абсолютной Красоте находится в обратной зависимости от степени материализации иерархических чинов).

⁴⁴ О платонических, ветхозаветных и раннепатристических истоках концепции Красоты, прекрасного, эротического характера красоты проникновенно писал в 30-е гг. прошлого века еще Г.В.Флоровский. См.: *Флоровский Г.В.* Византийские Отцы V–VIII вв. Из чтений в православном богословском институте в Париже. Париж, 1933. С. 106–108.

В онтологическом плане Ареопагит различает три основные ступени красоты: 1) абсолютную божественную Красоту, истинно (или сущностно) Прекрасное (оно же *Единое-благое-и-прекрасное*); 2) красоту небесных существ – чинов небесной иерархии (СН II 5; СН II 2); 3) красоту предметов и явлений материального мира, видимую красоту. Все три уровня объединены наличием в них некоей общей «ин-формации» об абсолютной Красоте – «духовной красоте» (*poetas eurgreias* – СН II 4), содержащейся на каждом уровне в соответствующей мере. Эта «духовная красота» и составляет непреходящую ценность всего прекрасного, ибо в ней в особой (собственно и чисто эстетической) форме содержится *недискурсивное знание* о трансцендентной Красоте.

Хорошо сознавая именно трансцендентный характер божественной красоты, Красоты как выражения умонепостигаемой созидательной потенции Бога, Ареопагит постоянно стремится внушить это и своим читателям, все умножая и изоцряя риторические формулы вербального выражения ее. В них со все возрастающим пафосом он утверждает абсолютность Красоты, ее полную самодостаточность и сосредоточенность в себе, ее совершенное отличие от всего вещественного и умопостигаемого, постоянно и беспрерывно одаряемого между тем причастностью ей, т. е. причастностью всей совокупности красот и озарений, доступных тем или иным ступеням земной иерархии. «Богopodobная красота, как простая, как благая и как совершеннoначальная, вполне чиста от всякого неподобия⁴⁵, и каждому по достоинству преподает свой свет, и в божественнейшем таинстве посвящения совершенствует в нее посвящаемых в гармонии с неизменным своим образом» (СН III 1).

Тождественная **Богу Красота (theoprepes kallos)** трансцендентна, – утверждает автор «Ареопагитик», – ибо проста, абсолютно совершенна, лишена всякой вещественности и одновременно имманентна миру как непрестанно излучающая в него *прекрасное* в световых формах разного достоинства и гармонизирующая всех

⁴⁵ Схолиаст дает в этом месте интересное разъяснение своего понимания терминов подобия и неподобия у Ареопагита, их как бы онтологический смысл: «Подобием, равенством и тождеством называется единое и единотворящее, как простое, чистое, несоставное. Неподобным же, неравным, различием, смешанным и текучим называют вещественное. Итак, бога пусть понимают как Единое» (*Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии*. СПб., 1997. Схолия 4. С. 33).

посвящаемых со своим образом, т. е. активно приобщающая их к красоте. Для обозначения божественной Красоты Ареопагит вводит и еще одно интересное понятие – «красота-в-себе» (*autokallos*), которая обладает способностью создавать «и красоту в целом, и частичную красоту; и в целом прекрасное, и отчасти прекрасное» (DN XI 6, col. 956B). При этом Ареопагит посвящает целый параграф объяснению префикса *авто*-⁴⁶ перед рядом имен Бога типа Бытие, Жизнь, Премудрость, Красота и т. п. И смысл этого объяснения сводится к тому, что таким способом он пытается показать принципиальную сверхсущественность (т. е., используя новоевропейский философский язык, – трансцендентность) Бога (*huregōn huregōsiōs* – DN XI 6, col. 953C).

Говоря о чинах небесной и церковной иерархии, Дионисий нередко употребляет термин «богообразнейшая красота» (*to theōidestatōn kallos*), показывая, что они все обладают особой красотой, подобной божественной, но не равной ей. Тем не менее именно эта красота позволяет созерцающим ее подниматься по ступеням духовной иерархии к самой божественной Красоте, что еще раз констатирует автор «Ареопагитик», завершая трактат «О церковной иерархии», обращением к сопресвитеру Тимофею, которому он и направляет этот трактат в ответ на его вопрошания. «Вот настолько прекрасны, о, чадо, созерцаемые мною единовидные картины нашей иерархии, видимые другими, возможно, более зрячими умами не только так, но гораздо яснее и боговиднее. А тебе, как я думаю, обязательно воссияет более светлая и более божественная красота, если ты воспользуешься указанными ступенями к более высоким лучам. Расскажи, друг, тогда и ты мне о более совершенных озарениях и покажи очам моим какую сможешь увидеть боголепную и более единовидную красоту. Ибо я уверен, что сказанным я раздую сокрытые в тебе искры божественного огня» (EH VII 11).

Помимо того, что здесь в который раз констатируется иерархичность красоты в метафизическом мире, ее истечение в озарениях божественного сияния, ее духовная насыщенность и при-

⁴⁶ В издании Г.М.Прохорова, которым я регулярно здесь пользуюсь, он переводится как «само-по-себе-», что фактически имеет тот же смысл, но мне представляется, что «в-себе-» точнее передает стремление Ареопагита предельно абсолютизировать и трансцендентировать Бога этим *авто*-, что он и сам здесь же пытается разъяснить.

тягательность, мы видим, что автор «Ареопагитик» стремится и собственно всю символическую герменевтику (или экзегетику), в русле которой написаны его тексты, окутать эстетической аурой божественной красоты, которая призвана и в состоянии раздуть искры божественного огня, заложенного во многих человеческих душах. В этом, пожалуй, один из очевидных смыслов повышенной эстетизации всего корпуса Дионисиевых писаний, *сознательной* эстетизации, хотелось бы подчеркнуть мне, посвятившему не одно десятилетие размышлениям над этими текстами.

Весь духовный мир первообразов самых разных уровней, который пытается показать в своем корпусе Дионисий Ареопагит, представляется ему прекрасным, не говоря уже о Первопричине всего этого мира – абсолютной Красоте Бога. Поэтому он регулярно риторически призывает своих читателей перейти вместе с ним от символов, из которых соткан его текст, к сокрываемой ими как одеждой «блаженной ясно сияющей красоте первообразов» (ЕН III 2). **Так, в трактате «О церковной иерархии» он после описания каждого церковного феномена во всех главах переходит к разделу Theōgia (толкование, умозрение), в котором стремится заглянуть по ту сторону символа, раскрыть заключенную в нем красоту сокровенного смысла.**

Совершенно логично, что все чувственно воспринимаемые красоты мира, а их Ареопагит знает немало, он призывает воспринимать как «образ незримой красоты» (СН I 3), **т. е. красоты первообразов.** Более того, он убежден, опираясь на известную фразу из книги Бытия (*panta kala lian – все прекрасно весьма* – Быт 1, 31⁴⁷), «что в мире нет ничего, полностью лишённого причастности прекрасному» (СН II 3), ибо все материальное вещество, даже самое грубое и безобразное, приобретает существование от истинной Красоты, «во всем своем вещественном устройстве имеет некоторые отзвуки духовной красоты (*tēs noeras eugrepeias*)» (СН II 4). Сама материя «причастна к порядку вещей, к их красоте и виду», поэтому не может быть причиной зла, как утверждают многие борцы

⁴⁷ Как известно, в синодальном переводе стоит «хорошо весьма», но еще о. Павел Флоренский настаивал в свое время, что точнее здесь было бы перевести *kala* как *прекрасно*, ибо совершенно справедливо усматривал в этом тексте книги Бытия в большей мере эстетический смысл, чем простое одобрение творения видимого мира.

с материей (DN IV 28). **Весь материальный мир, убежден Ареопagit, в той или иной мере причастен красоте, несет ее отблески, которые всегда указывают на их Причину – божественную абсолютную Красоту.** Сущность красоты во всем тварном мире составляет «логос гармонии и соответствия» (ho tēs harmonias kai symmētrias logos), который никогда не исчезает полностью при самой казалось бы катастрофической утрате красоты, но лишь как-то меняется, «утрачивает способность оставаться прежним» (DN IV 23). Поэтому для Ареопagита фактически не существует безобразного как феномена, он не уделяет ему фактически никакого внимания в своих текстах. Только изредка при разговоре о зле, которое также фактически не обладает для него никаким онтологическим статусом, но лишь свидетельствует о недостатке добра или является неким деянием, субъект которого сам воспринимает его тем не менее всегда как добро, – так вот только в этом контексте он иногда называет некими характеристиками зла беспорядок и безобразное. Безобразное (akallēs – некрасота), как и зло, «имеет случайное бытие, возникающее благодаря другому, а не из собственного начала» (DN IV 32).

Бог не является творцом зла и безобразного. Напротив, в красоте всех видов он имеет непосредственное участие, в том числе и в нашей. Будучи сам прекрасным, он и «боговидность нашу первообразными красотами сформировал», сделал нас «причастниками собственных красот», а по утрате нами богоподобной красоты дал нам еще шанс вернуться к ней, явив себя среди нас Прекрасным Христом⁴⁸.

Благоухание

Практически адекватными красоте понятиями в богословии Дионисия Ареопagита выступают *благоухание*, благовоние (euōdia) и *свет* (phōs). Благоухание и Свет наряду с Красотой стоят у него в одном ряду катафатических имен Бога и носят ярко выраженный онтоэстетический характер: они как особые (я бы даже сказал – художественные) символы ориентируют верующего на представле-

⁴⁸ См.: ЕН III 7; III 11, II 6.

ние о высшем пределе представимости позитивных неопишуемых качеств метафизической реальности и одновременно доставляют ему высокое наслаждение, обладая на уровне тварного мира ярко выраженной эстетической семантикой.

О благоухании в «Ареопагитиках» идет речь в основном в 4-й главе «Церковной иерархии» при толковании таинства мира (освящения мира). Благоухание мира символизирует божественную Красоту, а сам Бог является «богоначальнейшим Благоуханием», источающим его достойным принять его каждому по его мере восприимчивости к божественным изливаниям. Эти по сути своей специфически гносеологические кванты, изливания, или озарения, будь то в форме красоты, света или благоухания, имеют у Ареопагита выражено иерархизированную как в качественном, так и в количественном отношении структуру – каждому члену иерархии отпускается в мере, соответствующей его иерархическому статусу и адекватной возможности его восприятия. Ареопагит регулярно подчеркивает при этом эзотеризм божественных откровений во всех их словесно неопишуемых формах и образах (красоты, благоухания, света) и постоянно призывает владеющих ими, умеющих их получить от Бога сокрывать их от непосвященных, «неподобных», которые собственно и сами не стремятся к их узрению (ср.: ЕН IV 1).

В наиболее полном и адекватном виде божественные благоухания воспринимают ближе всего стоящие в Источнику чины небесной иерархии, чем постоянно укрепляется сила их духовного восприятия и поддерживается способность «высочайшего созерцания и сопричастности неприкосновенно сокрытому» ото всех остальных чинов иерархии. Таковы прежде всего двенадцатикрылые серафимы, обладающие «богообразнейшей красотой», расположенные ближе всего к благоухающему Иисусу, предающиеся блаженнейшему созерцанию Его и священно наполняемые «во все святых вместилищах духовным проникновением» (ЕН IV 5), т. е. не опишуемым никаким способом знанием Божественного.

Людам божественное благоухание передается в значительно упрощенном, приспособленном для их духовного уровня составе, тем не менее и оно доставляет им неопишуемое высочайшее наслаждение и духовно обогащает их. При этом наши духовные органы, которые Ареопагит постоянно обобщенно обозначает

как «ум»⁴⁹, должны быть настроены на восприятие божественного благоухания, быть «подобными» ему. «Мы убеждены, – пишет он, – что богоначальнейший Иисус сверхсущественно благоуханен и, умопостигаемо (в современном смысле: *умонепостигаемо*. – В.Б.) распространяясь, исполняет нашу умственную часть божественной радостью. Ведь если восприятие чувственно воспринимаемых ароматов доставляет наслаждение и питает большой радостью чувство обоняния, если оно не повреждено и они с благовонием взаимно соответствуют друг другу, аналогично, кажется, и наши умственные силы, пребывая в природной крепости, нашей способности суждения, недоступными для низведения к худшему, оказываются – по мере богодействия и ответного обращения ума к божественному – воспринимающими богоначальное благоухание и исполняются священного наслаждения и божественнейшей пищи» (ЕН IV 4).

Таким образом, и Ареопагит достаточно часто показывает это во многих местах своих текстов, разными способами варьируя чисто эстетическую терминологию, высшее знание, постижение Бога, а точнее, доступных человеку Его благоуханий осуществляется исключительно по эстетическим законам, сказали бы сегодня: приобщение к божественному происходит на внерациональном уровне особого духовного «обоняния» и приносит человеку высокое «священное наслаждение». При этом, что существенно для Дионисиевой, да и вообще патристической мысли, он в одной фразе дважды настаивает на том, что процесс духовно-эстетического обогащения человека происходит при активном встречном движении воле: и со стороны Бога – дать знание в особой форме, – и со стороны человека: его ум должен быть настроен на принятие божественного благоухания, должен соответствовать ему.

⁴⁹ Здесь следует сделать одно существенное разъяснение. Отцы Церкви чаще всего понимали под словом ум (*nous*) нечто, существенно отличное от «ума» в современном словоупотреблении, а именно орган духовного внерационального, невербального восприятия принципиально невербализуемого духовного знания. Поэтому я предпочитаю более правильным переводить производное от патристического «ума» *noētōs* (*noēton*) как *умонепостигаемый* или *духовный*, но не как *умопостигаемый*, как буквально переводили этот термин русские переводчики патристики в XIX в., а кое-кто и сейчас переводит так. Современного читателя это может ввести в принципиальное смысловое заблуждение.

В другом месте он более подробно и образно, исключительно в эстетическом ключе, опираясь даже на пример из сферы изобразительного искусства, рисует сам процесс божественного дарования духовно настроенной душе своей «благоуханной красоты», сопряженной с образами подлинной добродетели, которую необходимо держать внутри себя сокровенной. «Ибо сокровенные и превосходящие ум благоуханные красоты Божьи неприкосновенны и духовно являются лишь существам духовным⁵⁰, – желая создать в душах неискаженные относительно добродетели единовидные образы. Ведь если созерцают не поддающееся описанию хорошо уподобленное изображение боговидной добродетели, эту умную (духовную) и благоуханную красоту, – значит, она сама таким образом себя изображает и придает себе вид – для наилучшего себе подражания». Бог, полагает Ареопагит, действует здесь подобно художнику, создающему иллюзорное, сказали бы мы теперь, – а кто-то назвал бы его даже реалистическим, – изображение – «создает изображаемое таким, каково оно есть», когда изображение отличается от изображаемого только по существу, по форме же совершенно тождественно ему. Подобно этому и «упорное и неуклонное созерцание благоуханной и сокровенной красоты любящими красоту, рисующими в уме людьми дарует им ее неложное и богоподобнейшее подобие» (ЕН IV 1).

Практически Ареопагит изображает нам здесь крайне интересную картину специфического эстетического созерцания, при котором Художник стремится начертать благоуханную красоту сразу в душе стремящегося к обладанию ею реципиента, без посредства какого-либо материального посредника (произведения искусства), а реципиент (верующий) прилагает максимум духовных усилий, чтобы адекватно воспринять ее в акте духовного (умного) созерцания. При этом в качестве примера автор «Ареопагитик» использует распространенный в поздней античности и ранней Византии прием работы живописцев, стремящихся к максимально точной передаче видимых форм изображаемого предмета на своей картине. Эстетический характер подобного процесса духовного постижения Бога подчеркивается не только постоянным повторением терминов *красота, благоухание, изображение, образ,*

⁵⁰ Noētōs emphainontai monois tois noerois.

подобие, мимесис, но и регулярной акцентацией внимания на том, что воспринимающий этот божественный дар субъект испытывает неопишуемое наслаждение, божественную радость и т. п.

Понятно, что Ареопагита отнюдь не в первую очередь интересуют собственно эстетические темы. Они в его время не стояли ни перед ним, ни перед другими отцами Церкви. Однако существенно, что для решения и разъяснения собственно богословских, гносеологических, духовно-нравственных проблем он регулярно привлекает собственно эстетический и достаточно развернутый терминологический аппарат, примеры из сферы искусства и облакает свои тексты ярко выраженной эстетической аурой. Это, несомненно, свидетельствует, во-первых, о высококоразвитом эстетическом чувстве и вкусе самого византийского мыслителя; во-вторых – о его хорошем знании уже достаточно развитой к этому времени художественно-эстетической церковной культуры и, в-третьих, с очевидностью показывает, как высоко Ареопагит ценил эстетический опыт, регулярно обращаясь к различным его аспектам при решении самых разных духовных проблем.

Свет

Другим и, пожалуй, важнейшим не-совсем-синонимичным-синонимом красоты в эстетике Ареопагата был *свет* во всех его проявлениях от видимого сияния до духовного света божественной сферы и «сверхсветлой тьмы» самого Бога. Свет предстает у Дионисия, как практически и во всей патристике, неким универсальным звеном, связующим все сферы духовного Универсума в единое целое: его онтология, гносеология, мистика, эстетика объединены в нечто целое пронизывающими все и вся волнами света, который доставляет неопишуемое удовольствием видящим его физическим или духовным зрением и наполняет их особым знанием о бытии, которое не передается никакими иными способами. Свет постоянно определяется в «Ареопагитиках» как прекрасный, а красота – всегда сияющей, светозарной, лучащейся, как свет.

Собственно и Красота, и Свет предстают в ряде катафатических имен Бога почти синонимами Добра, т. е. с их помощью автор символического богословия пытается выразить, насколько это воз-

можно на вербальном уровне, сверхпозитивную потенциальность Бога, Его балансирующую на грани трансценденции постигаемо-непостигаемую абсолютность. И передать это в первую очередь такими терминами, которые автоматически вызывают в человеке состояние эстетического опыта, имеющего по природе своей анагогический (возводительный) характер. Свой разговор о Божественных именах Ареопагит начинает с семейства имен, имеющих ярко выраженную эстетическую энергетику: Добро (как главное обобщающее все позитивные характеристики Бога понятие), Свет, Красота, Любовь, Экстаз, Рвение. Все, начиная со Света, имеют прямое отношение к эстетической сфере, фактически вошли в категориальный аппарат эстетики, когда она сформировалась в качестве самостоятельной дисциплины. Здесь же они на имплицитном уровне показывают, как высоко ценил Ареопагит сферу эстетического опыта, если начал изучение «имен» Бога, т. е. катафатических символов, в комплексе выражающих Его сущность, с символов эстетических.

Бог носит имя Света как обладающий всеми качествами света в высшей, все превосходящей степени. «Итак, духовным светом (phōs noēton)⁵¹ называется превосходящее всякий свет Добро как источающее свет сияние и воскипающее светоизлияние; все надмирные, около мира и в мире пребывающие умы от своей полноты просвещающее; все их мыслительные силы обновляющее; всех собою охватывая, объемлющее; все своим превосходством превосходящее; как изначальный свет и сверхсвет в себе сосредоточившее, сверхимеющее и предымеющее господство решительно над всякой светящей силой; все умственное и разумное собирающее и сочетающее» и т. п. (DN IV 6).

Бог сам есть свет, но особый, отличающийся от любого видимого, умного, духовного света, от всякого представимого человеческим познанием сияния. Он – «архисвет и сверхсвет» (archiphōtos kai hyperphōtos), более того, Он – «сверхсветлая тьма» (hyperphōton gnorhon), «пресущественное сияние божественной тьмы» (MTh I 1), «неприступный свет», который в Писании обозначен как «божественный мрак» (Исх 20, 21; Ер. 5). Путем использования антиноми-

⁵¹ Русские переводчики чаще переводят это noēton как «умственный», что в буквальном смысле точнее, но для современного читателя это звучит не очень понятно. См. разъяснение в сноске 49.

ческих формул⁵² Ареопагит здесь, как и во множестве других мест своих текстов, стремится показать, что все человеческие представления не могут подняться до адекватного осмысления этого Света, человеческий разум должен остановиться в своих попытках искать здесь что-то доступное его пониманию. Божественный Свет открывается человеку только в одном случае, когда сам возжелает быть доступным. А он желает этого постоянно и именно для этого даровал нам Св. Писание и систему иерархии (небесной и церковной), в которой знание о Боге поступенчато передается в форме световых озарений различной природы и интенсивности.

Св. Писание все пронизано божественным светом, божественными озарениями, «начальным и пренавальным светодаянием», убежден Дионисий Ареопагит, которые заключены в системе символов Писания; и нам следует постигать их, «символически» толкуя и мистически проникая в них (ЕН I 2). Вся система символов Ареопагита, к которой мы обратимся позже, несет свои значения в особой светозарной форме, т. е. открывается не столько на рассудочном уровне, сколько в эмоционально-эстетической сфере. Ареопагит подчеркивает это специфическим образом, акцентируя внимание на гимнологической форме постижения знаний Св. Писания («Речений» в его терминологии): «... мы устремляемся навстречу лучам, сияющим нам в священных Речениях, их светом ведомые к богонавальным песнопениям, ими сверхмирно просвещаемые, вдохновляемые на священные песнословия, на созерцание соразмерно нам даруемых ими богонавальных светов, на воспевание благодатного Начала всяческого священного светоявления так, как Оно Само выразило Себя в священных Речениях» (DN I 3). **Божественное знание, содержащееся в светозарной форме, в Писании адекватнее всего передается в форме песнопений и песнословия, т. е. в эстетической форме.**

Еще в большей мере внерационально-эстетический характер передачи божественного (светозарного) знания подчеркивается Ареопагитом при разговоре об иерархии. Само содержание иерархии есть озарение, сияние, свет разных уровней доступности. Чины иерархии приемлют «светонавальный и богонавальный луч»

⁵² В.Фелькер подчеркивает, что Дионисий использует антиномические формулировки, когда желает возбудить у читателя чувство «непостижимой возвышенности Бога» (*Völker W. Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita. S. 147*).

и, наполнившись даруемым светом, щедро изливают его по богоначальным законам на других (СН III 2); ангелы – «возвестители богоначального озарения» (СН V); высшие чины небесной иерархии постоянно «с благоговением стремятся к богоначальным озарениям», к «безмерному свету» (СН VII 3) и т. д. Все знание в иерархии передается с помощью богоначальных «озарений» (elampsis) и «светодаяния» (phōtodosis). Вчитываясь в эти тексты, мы видим, что свет играет в них значительно большую роль, чем простая метафора, свидетельствующая лишь о высокой значимости передаваемых знаний, как может показаться поверхностному читателю.

И это касается как небесной иерархии, состоящей только из духовных светозарных чинов, так и церковной, формирующейся из особым образом просвещенных людей и церковных таинств. Неслучайно главное таинство, которым человек включается в священную иерархию, – крещение – называется Ареопагитом просвещением (phōtismos) – наполнением светом первоначального знания, которое отнюдь не является знанием формализуемым. Это тайное, сверхразумное знание, которое сходит на человека в таинстве крещения и описывается богословами с помощью понятия rhōs. Поэтому и все действия священника в этом таинстве трактуются Ареопагитом как светодаяние, передача света принимающему крещение. При этом он подчеркивает, что «божественный свет вечно распростерт» в Универсуме и в любой момент может быть воспринят духовным зрением. Подобным образом и священник постоянно транслирует этот свет божественного знания для готовых принять его, сам и уготовляя их, и передает его в акте крещения-просвещения. Интересно, что Дионисий не употребляет сам термин *крещение* для обозначения этого таинства, но постоянно – *просвещение*, иногда – «богорождение» и «возрождение»⁵³. Для него важно в нем не столько приобщение к таинству Распятия Христа, сколько причащение божественному Свету, вхождение в ауру этого Света.

Хотя и остальные таинства, отмечает Ареопагит, несут знание в световой форме, он именно таинство «богорождения» называет *просвещением*, т. к. оно дарует человеку первичный иерархический свет («иерархическое знание» – Э.Иванка), открывает его духовное зрение для видения всего священного, всех божественных «световождений». «Хотя ведь и всем иерархическим посвящениям

⁵³ Ср.: Флоровский Г.В. Византийские Отцы V–VIII. С. 116.

обще передавать частицу священного света совершаемым, но это первое даровало мне способность видеть, и его начальнейший свет световодит меня к видению другого священного» (ЕН III).

Крещение открывает бесконечный путь духовного просвещения, или, точнее, *световодительства* (производные у Ареопагита от глагола *phōtagōgeō* – световодить, *световозводить*), этапам, ступеням и формам которого собственно и посвящен весь *Corpus Aреорagiticum*. И тексты Писания, и всё здание священной иерархии, и сам Иисус предстают у Ареопагита в первую очередь световодителями, носителями разных форм и консистенций света, или особого, не поддающегося формализации знания, данного в светозарной форме, и проводниками к высшему Свету.

И завершится этот путь световодительства воскресением из мертвых неукоснительно следовавших по нему для вечной блаженной жизни в наслаждении этим Светом и полным приобщением к нему. Сама природа наша станет световидной, и ей откроются высшие озарения божественного Света: «тогда мы будем исполняться видимого богоявления в пречистых видениях, озаряющих нас светлейшим сиянием, как учеников во время того божественнейшего Преображения, бесстрастным и нематериальным умом причащаясь Его умного светодаiania и превосходящего ум соединения, когда неведомым и блаженным образом – в божественнейшем подражании сверхнебесным умам – мы окажемся достижимы для пресветлых лучей» (DN I 4).

Между тем ум мыслителя, заключив сие, все-таки не может смириться с тем, что ему предстоит ожидать физической смерти, а затем чаемого, но отнюдь не гарантированного лично ему воскресения и приобщения к высшему Свету. И он убеждает себя и своих читателей в том, что еще в этой жизни, пройдя долгий путь иерархически-символического световодительства и богопознания, человек может достичь состояния полного прекращения умственной деятельности и в акте мистического созерцания достичь умонепостигаемого «сверхсущественного света»⁵⁴. Соб-

⁵⁴ В этом месте схолиаст считает уместным подчеркнуть умонепостигаемость этого Света, видимо, реагируя на уже тогда возникавшую и не завершившуюся по сей день полемику на этот счет: «Он сказал о прекращении умственной деятельности, имея в виду непостижимость божественной природы, ибо ничего, что к ней относится, движением ума (*tē kinēsei tou nou*) не постигается» (DN I 4, схолия 43).

ственно весь его «Корпус» и направлен на разъяснение и утверждение пути к этому свету. Неслучайно он завершается кратким трактатом «О мистическом богословии», в котором утверждается абсолютное бездействие и «молчание» ума для перехода на высший уровень созерцания «сверхсветлой тьмы», которая есть и «сверхсущественный свет». Этот Свет по сути своей трансцендентен, ибо его «ни помыслить, ни описать, ни каким-либо образом рассмотреть невозможно, поскольку он за пределами всего, сверхнепознаваем и сверхсущественно содержит в себе прежде осуществления границы всех осуществленных разумов и сил и всё вообще непостижимой для всего, пребывающей выше сверхнебесных умов силой» (DN I 4).

У кого-то может вызвать удивление, а эстетика только порадовать, что крупнейший византийский мыслитель, задавший мощную парадигму всему средневековому богословию, как византийскому, так и западному, начиная книгу об Именах Божиих, утверждая в самом ее начале абсолютную трансцендентность, т. е. и неопикуемость, равно неизменность Божества, сразу погружает нас в световую метафизику, которая есть не что иное, как световая эстетика. Ни один богослов ни до него, ни после не делал этого. Это свидетельствует только об одном – о предельно высоком уровне понимания автором «Ареопагитик» значения эстетического опыта во всех сферах человеческой жизни, в том числе и на высших ступенях ее духовного измерения.

Понятия *красоты, света, благоухания*, стоящие в центре богословской эстетики Дионисия Ареопагита, фактически легли в основу всей христианской средневековой эстетики как в византийско-русском ареале, так в Западной Европе. Они лишь несколько вербально модифицировались у отдельных мыслителей и христианских богословов, но сущность их никак и никогда не менялась. Более того, на лаконично данных в «Ареопагитиках» эстетических представлениях базировалась эстетика церковного богослужения, особенно пышно в византийском ареале. Эстетически возвышающая красота храмовой архитектуры, икон и росписей храма, церковного декора, одежд священнослужителей, красота самого культового действия и церковных песнопений, утонченно проработанное сияние и освещение в храме, эстетика благоуханий составляют важнейшую часть, сущностную эстетическую составляющую церковной православной службы со времен Дионисия Ареопагита до наших дней.

ГЛАВА 4. СИМВОЛОЛОГИЯ

Анагогический символизм

Рассмотренные выше темы трансцендентности Бога и путей своеобразного «преодоления» ее в системе священной иерархии и в пространствах эстетического опыта у Дионисия Ареопагита постоянно приводят нас, как и самого христианского мыслителя, к пониманию того, что оно, естественно, не полное и не абсолютное, но *символическое*, предполагающее разные уровни лишь в намеках приближения к Тому, к Кому в принципе невозможно приблизиться на уровне земного бывания как к сущности в сущности, не обладающей ни сущностью, ни бытием даже в самом абстрактном и возвышенном смыслах этих понятий как понятий человеческого уровня и сознания. Ибо «в Нем и около Него – все, что относится к бытию, к сущему и к наставшему, Его же Самого не было, не будет и не бывало, Он не возникал и не возникнет, и – более того – Его нет. Но Он Сам представляет Собой бытие для сущего» (DN V 4).

Хорошо сознавая непредставимость, неопишуемость, непостижимость для человеческого разума Самого Бога и многого из божественной сферы, с одной стороны, а также продолжая раннехристианскую и раннепатристическую эзотерическую традицию на сокрытие сущностных христианских истин от непосвященных, автор «Ареопагитик» разработал, насколько можно понять даже из дошедших до нас его текстов, глубоко продуманное символическое богословие⁵⁵. Оно дает нам один из главных ключей не только к его

⁵⁵ Ср.: *Cohen D.F. Formes théologiques et symbolisme sacré chez (Pseudo-) Denis l'Aréopagite. Bruxelles, 2010.*

эстетике (что существенно в данной работе), но и ко всей средневековой христианской эстетике, по меньшей мере, да и к христианскому богословию в целом, которое хотя и побаивалось радикализма Ареопагита, тем не менее признавало истинность большинства его прозрений и актуальность разработанной им методологии богословствования, а поэтому регулярно цитировало его тексты как на Востоке, так и на Западе христианской ойкумены.

Даже из сохранившихся текстов видно, что автор «Ареопагитик» в своей симвонологии продолжает достаточно хорошо разработанную к его времени традицию символично-аллегорической экзегезы текстов Св. Писания, восходящую к Филону Александрийскому⁵⁶, раннехристианским отцам и великим каппадокийцам (к Григорию Нисскому в первую очередь)⁵⁷. Активно опираясь на нее, он написал трактат «Символическое богословие», в котором, как можно понять из его Послания IX (к Титу иерарху), дал символическое толкование многих мест Св. Писания. К сожалению, этот трактат до нас не дошел, но отдельные его идеи, как и другие положения симвонологии, разбросаны по всем текстам Корпуса и особенно полно изложены в «Божественных именах» и в Послании IX, которое является как бы сопроводительным письмом, приложенным к посылаемому Титу тексту «Символического богословия». Последнее, пишет Ареопагит, «всех символических богословий, как я думаю, является благим раскрытием, соответствующим Речений священным преданиям и истинам» (Ер IX 6).

Фактически же весь Корпус Ареопагитовых текстов является развернутым символическим богословием. В «Божественных именах», «Символическом богословии», Послании IX речь идет в основном о символических образах и именах Св. Писания, а в трактатах об иерархии («О небесной иерархии», «О церковной иерархии») – о символике всех ступеней священной иерархии и главных христианских таинств, которые тоже вписаны в иерархию на границе перехода от небесного уровня к земному. В комплексе

⁵⁶ Подробнее см.: *Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. Там же библиография по теме.

⁵⁷ Подробнее об этом см.: *Бычков В.В. Aesthetica partum. Эстетика отцов Церкви: Апологеты. Блаженный Августин*. М., 1995. С. 47–52; 215–251; 258–269; *Он же. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. Т. 1: Раннее христианство*. Византия. М.; СПб., 1999. С. 349–373.

складывается достаточно полное представление и о смысле собственно христианского символизма как такового в понимании Ареопагита, и о значении многих конкретных библейских и богословских символов в его интерпретации.

«Символическое богословие» посвящено, насколько можно понять, толкованию наиболее «диких», по Ареопагиту, т. е. излишне антропоморфных, зоо- и териоморфных, предметно-вещественных, сказали бы мы теперь, и чувственных образов Св. Писания, прилагаемых там к Богу и к божественной сфере. Разъяснение смысла некоторых из них дано и в Послании IX к Титу, вопросившему о том, как понимать *дом* Премудрости, ее *чащу*, *еду* и *питие*. На это Ареопагит отвечает, что все сие, как и многое другое подобное, он подробно разъяснил в «Символическом богословии», но дает ответ и здесь, сетуя на то, что бытует множество «бредовых вымыслов» относительно подобной «символической священнообразности» Писания, и он своими текстами пытается бороться с ними, давая наиболее, как он убежден, точное ее понимание.

Перечислив большой ряд чувственных и грубовато-обыденных образов Св. Писания, вокруг которых накручено множество нелепых представлений, Ареопагит утверждает, что за ними скрыта *красота* яркого божественного света. Эти изображения созданы не ради них самих, – повторяет он традиционный для александрийско-каппадокийских отцов тезис, – но с двойкой целью: скрыть «неизреченное и невидимое для многих знание» от непосвященных и открыть его «только истинным приверженцам благочестия», которые «благодаря простоте ума и свойству умозрительной силы» способны, отринув всякую детскую фантазию, «от священных символов» (*epi tōn hierōn symbolōn*) восходить «к простой сверхъестественной находящейся выше символов истине» (Ер IX 1). Этим самым Ареопагит пытается определить некие границы священной символики. Он, во-первых, отграничивает ее от чистой аллегорезы, когда смысл священного изображения необходимо просто знать, ибо он совершенно не вычитывается из самого изображения. Во-вторых, он выступает против абсолютно произвольного (детского фантазирования, бредовых вымыслов) толкования символов и, в-третьих, утверждает, что для правильного раскрытия их смысла реципиенту (приверженцу благочестия) необходимо обладать определенными духовными

качествами. Он не разъясняет их подробно, но, исходя из контекста его сочинений, можно предположить, что под «простотой ума» и «умозрительной силой» он понимает отказ от изощренных риторических витийств формально-логического уровня и сосредоточенность на благочестивом углубленном созерцании символического образа Писания, духовной концентрации на нем для проникновения к сокрытой в нем истине.

Главным критерием богословской герменевтики священных символов должен стать сам возвышенно-благочестивый контекст христианского учения, который хорошо ощутим прежде всего в Новом Завете, но также и у ранних отцов Церкви. А он в свою очередь ориентирует нас на анагогический характер священной символики. В связи с тем, что первообразы, или архетипы (Ареопagit употребляет и тот, и другой термины в одинаковом смысле), этих символов относятся к сферам возвышенным и даже неизобразимым, необозначаемым, умонепостигаемым в силу своей сущностной надмирности, превышающей человеческое разумение, то и символы, означающие и выражающие их на нашем земном уровне, должны иметь *анагогический* характер.

Ареопagit регулярно подчеркивает, что образно-символическое познание дано только людям. Ангелы и другие небесные чины получают божественное знание иным способом, в частности, как было показано, в форме световых озарений с помощью особого божественного дара-излияния-излучения – *фотодосии*. Сами авторы Св. Писания, убежден Дионисий, зная уровень разумно-мыслительных способностей человека, позаботились о том, чтобы дать людям священное знание в *поэтических* образах и символах, которые, выражая невыразимое, *возводили* бы их к этому невыразимому и неизобразимому, т. е. в современном понимании – обладали бы эстетическим характером возведения к гармонии с высшими мирами. «Ибо и богословие безыскусно воспользовалось поэтическими священными изображениями (*tais poiētikais hieroplastiais*) для описания неизобразимых умов, изучив, как сказано, наш разум, предусмотрев соответственное ему и естественное возведение и преобразовав для него возводительные священноописания (*tas anagōgikas hierographias*)» (СН II 1). Так что, согласно Дионисию, символические образы Писания созданы с учетом воспринимающих возможностей человека, в том числе и эстетических (=поэти-

ческих), и рассчитаны на правильное их восприятие и понимание. Людям остается только найти путь к этому пониманию. Отысканием этого пути и заняты все герменевты (=экзегеты) Писания, в том числе и один из наиболее талантливых.

Ареопагит усматривает в Писании два пласта, или типа, текстов: один символический (неизреченный и таинственный), а другой философско-дидактический, общепонятный, исторический⁵⁸. К последнему относится все, что связано с творением и историческими событиями библейских времен. Символические же тексты действуют и утверждают «в Боге ненаучимыми таинводствами» (Ер IX 1), т. е. *внушают* (см. позднейший термин символистов *suggestia* в подобном смысле) внеразумно и внесознательно некими особыми (мистическими, в частности, но и «поэтическими», возможно) способами нечто сокровенное о Боге и ведут к Нему.

Философско-дидактические библейские тексты доступны всем, они описательны и доказательны, а вот символические – только посвященным, т. е. получившим дар их внерационального, в частности на уровне восприятия светодаiania (фотодосии), понимания. Схолиаст разъясняет это место так: «Символическому же богословию (имеется в виду Св. Писание. – В.Б.) не свойственно убеждать и доказывать, однако оно может производить некоторое неявное эффективное божественное действие, каковое утверждает и как бы основывает во Христе способные к видению таинственного созерцательные души посредством мистических, или символических, загадок – посредством не словом объясняемых таинств, но молчанием и откровением осияний Божиих просвещающая ум для уразумения неизреченных таинств» (Ер IX 1, схолия 12).

Символический пласт Писания, убежден Ареопагит, посвященным открывается сам в процессе мистического созерцания символических образов. Символическое у него часто выступает почти синонимом мистического, что отмечено и в вышеприведенном месте из схолиаста. Неслучайно Дионисий в ряде мест своего Корпуса утверждает, что священные символы светоносны и несут под своими покровами неизреченную красоту, т. е. сопрягает мистическое содержание символического знания с эстетической метафорикой.

⁵⁸ Отцы-каппадокийцы усматривали в Писании и больше смысловых уровней.

Различая два пласта, или типа, текстов Писания – явный, философско-дидактический, и символический, неявный, – Ареопагит пытается показать, что и явный, или буквально понимаемый, тип содержит в себе что-то сокровенное, анагогическое, возводящее к божественной природе. На основе и явных «богоподобных картин» в «уме», благочестиво настроенном и имеющем врожденную склонность к мистическим озарениям, возникает «некий образ (τυρον τινα), руководствующий к постижению названного богословия» (Ер IX 1). Не совсем ясная фраза у Дионисия. Это понимает и схолиаст и стремится ее как-то по-своему переосмыслить. В целом же из нее следует, что автор символического богословия стремится показать, что все тексты, образы, картины Св. Писания обладают символично-возводительным характером. И даже философско-исторические тексты имеют если не прямо символический, то некий образный, не только буквально-нарративный смысл.

В частности, Ареопагит, следуя уже сложившейся к его времени святоотеческой традиции, считает многие моменты ветхозаветной истории символами того, что реально свершилось в новозаветный период, т. е. во времена вочеловечивания и земной жизни Христа. Один Завет «написал истину в образах, а другой показал ее осуществившейся. Ибо осуществление в этом Завете проречений того заставило поверить в истину, и завершением богословия (т. е. иносказательной образности. – В.Б.) явилось богодействие» (ЕН III theol. б). **Сам автор «Ареопагитик» в сохранившихся сочинениях не уделяет этой символике специального внимания, но для него она очевидна.**

Будучи убежденным во всеобъемлющем, хотя и разных уровней, символизме Писания, Дионисий призывает своих читателей «вопреки общему об этом мнению» (т. е. в круге его общения, видимо, было более распространенным буквальное понимание текстов Писания) проникать «подобающим священному образом вовнутрь священных символов, а не пренебрегать ими, являющимися следами, оттисками и явными образами невыразимых и поразительных божественных [феноменов]» (Ер IX 2). Косвенно утверждая и здесь несколько уровней символизации, автор «Ареопагитик» показывает, что помимо этого один и тот же символ или образ может иметь в зависимости от контекста и онтологического статуса самого символизируемого феномена разные значения.

Так, например, символ огня и его производные могут прилагаться в Писании и к Богу, и к его словам, и к разным ангельским чинам. И в каждом конкретном случае этот символ (=образ) будет иметь различные значения, скрывать разные смыслы: «Иначе следует понимать один и тот же образ (eikona) огня в применении к сверхразумению Божию, иначе же – к Его нозтическим промыслениям, или словам, и иначе – применительно к ангелам; в одном случае имеется в виду причина, в другом бытие, в третьем причастие, в иных – иное, что определяется их рассмотрением и умопостигаемым порядком (т. е. контекстом. – В.Б.)» (Ер IX 2).

Сделав это теоретическое введение в свое символическое богословие, Ареопагит далее в этом послании дает свои толкования символических образов дома Премудрости, ее чаши, пищи – твердой и жидкой, пира, т. е. отвечает на конкретно поставленные вопросы Тита, а за остальными толкованиями отсылает его к «Символическому богословию», которое прилагает к этому посланию.

В «Символическом богословии», насколько можно понять из сохранившихся текстов Ареопагита, он символически толкует в основном предметно-бытовые (которые он часто называет «неподобными подобиями»), или собственно символами, – о них см. ниже) образы Св. Писания, прилагаемые к Богу и божественной сфере. В трактате «О Божественных именах» он дает иной пласт своей симвонологии – разрабатывает развернутую систему образно-символического именованья и обозначения Бога, – так называемые катафатическое (утвердительное) и отчасти апофатическое (отрицательное) богословия, а точнее – *катафатически-апофатическое богословие как нечто целостное*, – на основе рассмотрения и толкования имен Божиих, употребляющихся в Св. Писании (применяемых «богословами», как именует Дионисий авторов Писания).

При этом главный акцент в данном трактате сделан на катафатических именах, а апофатике вполне вероятно был посвящен еще один не дошедший до нас трактат – «Богословские очерки», в которых, со слов самого Ареопагита, речь шла о трансцендентности, говоря философским языком, Троиного Бога – «о Едином, Незнаваемом, Сверхсущественном, Самом-в-себе-Благе, каким Оно только может быть, – я имею в виду троичную, равную в божестве и благе Единицу», о которой ничего «ни сказать, ни помыслить невозможно» (DN I 5).

Начиная трактат «О Божественных именах» и помня апофатический опыт «Богословских очерков», Ареопагит утверждает, особо не вдаваясь в подробности, сущностный антиномизм катафатически-апофатических именовании Бога в системе своей целостной симвонологии. Все имена Бога и обозначения высших чинов божественной иерархии лишь символы, ибо и сам трансцендентный Бог как не обладающий даже бытием в человеческом понимании, и Его ближайшее духовное окружение в принципе непостижимы и неизменны. Однако человеческий разум, убежден Дионисий, не может вместить понимание Бога как Ничто, поэтому Св. Писание наделяет Его множеством позитивных (катафатических) имен-символов, чтобы их совокупным употреблением показать оптимальную позитивность Его деяний и промыслов, направленных вовне – в наш мир. Богословское Предание (в разработке которого Ареопагит сам принял активное участие), опираясь опять на образы Св. Писания, разрабатывает и пространство негативных, отрицательных именовании Бога, пытаясь привести наиболее благочестивые умы к осознанию принципиальной недостаточности позитивных имен для обозначения Бога, утверждает Его трансцендентность и стремится направить наиболее чутких к духовной сфере верующих на мистическое (в сокровенном молчании) приобщение к Нему.

«Богоначальная сверхсуществование, каково бы ни было сверхбытие сверхблагости, не должна воспеваться никем, кто любит Истину, превышающую всякую истину, ни как слово или сила, ни как ум, или жизнь, или сущность, но – как всякому свойству, движению, жизни, воображению, мнению, имени, слову, мысли, пределу, беспредельности, всему тому, что существует, превосходительно запредельная. Поскольку же, будучи бытием Благости, самим фактом своего бытия Она является причиной всего сущего, богоначальный промысел Богоначалия следует воспевать, исходя из всего причиненного Им» (DN I 5). Уже здесь Ареопагит показывает, что Богу как превышающему все упомогаемое и представимое приличествуют лишь апофатические имена (точнее, вообще безымянность) с префиксами отрицания или превосходства: «не», «ни», «сверх», где отрицание означает превосходство над всем отрицаемым, а гиперноминация – отрицание всего катафатически сказанного о Боге. И одновременно с этим как Творца всего, по-

стоянно направляющего в созданный Им мир свои энергии, свою благодать, свое промыслительное управление, Его не неприлично воспевать всеми позитивными именами, которые использует Св. Писание и которые образно-символически выражают все позитивные потенции и деяния Бога, изливающиеся в мир. «Зная это, богословы воспевают Его и как Безымянного, и как сообразного всякому имени», «многоимянного» (DN I 6); «Таким образом, ко всеобщей все превышающей Причине подходит и анонимность, и все имена сущего» (I 7).

Многообразие символических феноменов

Вся совокупность символов и образов (Ареопагит часто употребляет эти понятия как синонимы) у псевдо-Дионисия может быть классифицирована по нескольким разрядам. При этом некоторые из них обозначает сам автор, другие очевидны из контекста его сочинений. Различаются они по носителю символического значения и характеру символизации. Прежде всего это два главных типа символов, которые я обозначил бы как *гносеологические* и *сакрально-лургические*.

К первому следует отнести всю символику, которую Ареопагит усматривает в Св. Писании и отчасти в святоотеческом Предании, о нем он говорит не часто, но все-таки постоянно имеет его в виду. Это, как правило, вербальные символы и образы от отдельных имен, обозначающих Бога, до целых сцен, действий, персонажей библейской истории, конкретных высказываний и пророчеств. Они являются носителями священного *знания*, чаще всего поддающегося вербальной фиксации, но не всегда, на что уже было указано выше. На этих символах основывается все христианское богословие.

Второй тип символизации связан с особой символикой чинов и действий в основном церковной иерархии, включая главные церковные таинства. По своему носителю эти символы мистериально-онтологичны, и «знание», содержащееся в них, а точнее, может быть, – являемое ими, нередко открывается в мистико-эстетической форме – света, красоты, благоухания; оно имеет чаще всего не умопостигаемый характер, но *причастно-презентный*. С помо-

стью этих символов не столько познают в узко эпистемологическом смысле этого слова нечто, сколько мистически или эстетически приобщаются к нему, становятся его частью, а оно само являет в них свое присутствие. Наиболее полно эта символика проявляет себя процессуально-топологически – в моменты осуществления храмовых таинств, в церковном богослужении.

Сакрально-литургические символы включают в свой состав практически всю предметную и пространственно-временную среду храма. Правда, сам Ареопагит в сохранившихся текстах далеко не всем предметам, явлениям и аспектам этой среды уделяет внимание, но своими толкованиями он заложил прочный фундамент для дальнейшей и более подробной герменевтики храмово-литургической символики, чем и занимались многие византийские отцы и учителя Церкви последующих веков.

Гносеологические символы в свою очередь делятся на:

- апофатические – с отрицательно-превосходительными префиксами «не» и «сверх»;
- катафатические, или «подобные подобия»;
- «неподобные подобия».

Собственно апофатическим, самым высоким в понимании Ареопагита именам-символам был посвящен трактат «Богословские очерки», согласно самому автору (см.: ДН II 3). О них мы имеем не так много сведений по другим трактатам, поэтому к ним обратимся несколько позже. Начнем же рассмотрение с двух других типов символов, тем более, что для эстетической сферы именно они наиболее интересны, ибо ближе всего стоят к образно-символическому художественному мышлению и заимствуют, как правило, свое содержание из сферы чувственно-воспринимаемых образов, предметов и явлений видимого мира.

Катафатические символы

Этим символам, или особым символическим образам (=именам), прежде всего посвящен, на что уже указывалось, большой трактат «О Божественных именах», в котором подробно рассмотрено множество позитивных именовании Бога в Св. Писании и дано подробное разъяснение их символического смысла, и отчасти

трактат «О небесной иерархии», где дается символическое толкование именовании чинов небесной иерархии, обступающих престол Божий, и их описаний в библейских текстах.

В «Божественных именах» Дионисий подчеркивает, что все эти имена-образы-символы относятся ко всему Божеству в целом, «ко всецелой Божественности», а не к отдельным ипостасям Троицы. И означают они не какие-то аспекты сущности Бога, которая умонепостижима, но «понятия причинности», указывающие на всю совокупность позитивных характеристик бытия, Причиной которых является Бог. «Ведь все Божественное, явленное нам, познается только путем сопричастности. А каково оно в своем начале и основании, это выше ума, выше всякой сущности и познания. Так что, когда мы называем Богом, Жизнью, Сущностью, Светом или Словом сверхсущественную Сокровенность (*hyperoysion kryphiotēta*), мы имеем в виду не что другое, как исходящие из Нее в нашу среду силы, боготворящие, создающие сущности, производящие жизнь и дарующие премудрость» (DN II 7). **Непосредственно** к самой этой Сокровенности мы приходим не с помощью имен, но путем мистического приобщения, «сопричастности», превышающей все умопостижимое: «Мы же приходим к Ней, лишь оставив всякую умственную деятельность, не зная никакого обожения, ни жизни, ни сущности, которые точно соответствовали бы запретельной все превосходящей Причине» (*ibidem*).

Однако приблизиться к этой мистической «сопричастности» можно только достаточно длительным путем духовного совершенствования, осознав и осмыслив всю плерому многоуровневого мира символов и постепенно преодолев ее, снимая уровень за уровнем превосходящим все отрицанием – отрубанием всего лишнего, как скульптор постепенно отрубает все лишнее (иное) от каменной глыбы, освобождая сокрытую в ней прекрасную статую⁵⁹. Посвятив целую книгу толкованию и выявлению символических значений катафатических имен Бога, Ареопагит подчеркивает их в общем-то полное отличие от обозначаемого, для чего он вводит очень точное слово – «инаковость» всего по отношению к Богу, и именно поэтому, убежден он, Бога называют именем «Другое» (*To heteron*). «Следует обратить внимание на инаковость

⁵⁹ Ср. у Григория Нисского, который сравнивает воздействие псалмов на душу с работой скульптора: In ps. inscr. II 11 – 541D-544A.

(*tēn heterotēta*) по отношению к Богу разных Его образов в многовидных явлениях, на какое-то отличие Являющего от являемого». И поэтому-то и необходимы благочестивые толкования всех этих образов: «подобает священными разъяснениями таинственного очищать инаковость форм и образов, применяемых к Тому, Кто заделен всему» (DN IX 5).

Катафатические имена и символы суть «подобные» образы, т. е. в них содержится некое «подобие» (*homoiōsis*) Богу, которое не означает, что в Боге имеет место именуемое этим символом позитивное свойство, например благо, красота или жизнь, но что Бог является Причиной всех ценностных свойств бытия, которые и обозначаются позитивными именами. Это особое, практически условное, символическое, однонаправленное подобие, ибо собственно «подобными друг другу могут быть [только] учиненные одинаково», каковыми являются, например, ангелы по отношению друг к другу или люди. Поэтому ангел может быть подобен только ангелу, а человек – человеку. Бог же ни с кем не «учинен» одинаково как Причина и Творец всякого чина. Более того, «Бог есть Причина [самой] способности быть подобными всех причастных к подобию и является субстанцией и самого-в-себе-подобия (*autēs tēs aytoomoiotētos hypostatēs*)» (DN IX 6).

Развивая эту мысль далее в духе своего богословского антиномизма, Ареопagit со ссылкой на Писание утверждает, что вообще-то нет ничего подобного Богу, но одно и то же явление (и соответственно его имя) может быть и подобно, и неподобно Богу. «Ведь само богословие почитает Его как Неподобного и всему Несообразного как от всего Отличающегося и – что еще более парадоксально – говорит, что нет ничего Ему подобного. Однако же это не противоречит сказанному о подобии Ему. Одно и то же и подобно Богу, и неподобно: подобно в той мере, в какой возможно подражать Неподражаемому, неподобно же потому, что следствия уступают Причине, беспредельно, неизмеримо никакими мерами Ее не достигая» (DN IX 7).

Не забывая об этом, Ареопagit тем не менее дает развернутую симвонологию подобных, т. е. катафатических, имен Бога, подчеркивая, что они хотя и неясны, но все-таки образы (*eikona*) своего запредельного Архетипа, ибо, имея номинативную связь с каким-либо позитивным явлением тварного мира, обозначают – и в

этом смысл подобия и самой образности, чаще всего обозначаемой Ареопагитом термином *eikōn*, – **соответствующий аспект духовно-энергетического деяния Бога вовне, в мир**. Об этом он говорит, приступая к толкованию первого же позитивного имени Бога – «Благо» (или «Добро» – *agathon*). Бог именуется Благом потому, что Он распространяет на все лучи своей благодати. «Ибо как солнце в нашем мире, не рассуждая, не выбирая, но просто существуя, освещает все, что по своим свойствам способно воспринимать его свет, так и превосходящее солнце Благо, своего рода запредельный, пребывающий выше своего неясного образа архетип, в силу лишь собственного существования сообщает соразмерно всему существу лучи всецелой Благодати» (DN IV 1).

Солнце, несущее реальное благо всему земному миру, само выступающее образом блага для материального мира, представляется Ареопагиту неадекватным, но тем не менее образом Бога, обозначаемого именем Благо. Именно благодаря лучам этого Блага возникли и функционируют все духовные надмирные сущности, силы, энергии, да и весь Универсум, включая и видимое солнце, – тоже.

Отсюда вполне логичен и переход к именованию Бога Светом, т. к. сам свет является образом (*eikōn*) **Бога как Архетипа** (*archetypon*) (DN IV 4). Отсюда и вся световая мистика и эстетика «Ареопагитик». Солнечный свет – предельно наглядный образ для выражения сущности главного деяния Бога вовне – постоянного излучения Благодати.

В этом же ключе Ареопагит достаточно пространно разъясняет и образно-символическое значение других наиболее употребляемых в Писании или богословами к его времени имен Бога: Красота, Любовь, Жизнь, Премудрость, Истина, Сущий и другие. Все они означают «благолепные выходы Богоначания вовне», т. е. являют собой образы, заимствованные из арсенала позитивных явлений или ценностных отношений человеческой жизни в их высших проявлениях, которые должны показать в совокупности, что все благое даровано миру Богом и именно поэтому Его не неприлично называть и именами Его даров, осмысливаемых всегда в их идеальном пределе. Не уставая подчеркивать, что все позитивные образы-имена лишь слабые отзвуки и смутные отпечатки Архетипа, Ареопагит утверждает что главной целью их является не разъяснение того, что не поддается никакому разъяснению, но

воспевание Причины, дарующей блага, обозначаемые этими именами-образами (ср.: DN V 2). Таким образом, он, возможно, интуитивно переносит часть символической нагрузки с собственно богословской симвонологии на эстетическую. Это тем очевиднее, что термин *воспевание* применительно и к текстам Св. Писания, и к богословским текстам вообще, включая свои собственные, Ареопagit, на что я уже указывал, использует вполне осознанно и достаточно регулярно.

Уделив тем не менее много внимания разъяснению и толкованию позитивных имен Бога, автор «Ареопagitик» хорошо знает, что эти разъяснения (равно воспевания) в принципе далеки от Истины. Один из позитивных смыслов трактата «О Божественных именах» и состоял в том, чтобы показать не только значимость этого типа обозначения Бога, но и его принципиальную ограниченность. «Собрав вместе эти умопостигаемые имена Божии, мы открыли, насколько было возможно, что они далеки не только от точности (воистину это могут сказать ведь и ангелы), но и от воспеваний как ангелов (а низшие из ангелов выше самых лучших наших богословов), так и самих богословов (в данном случае имеются в виду авторы Писания. – В.Б.) и их последователей» (XIII 4). Усиливающие здесь друг друга осознание неопишуемости Бога и традиционная для богословов самоуничижительная риторика уравниваются для читателя в конце трактата уверенностью автора в том, что в нем все-таки сказано что-то истинное о Причине всех благ, т. е. лишь Она одна дарует богослову «сначала самую способность говорить, а потом способность говорить хорошо (to eu eipein)», т. е. говорить истинно (*ibidem*). Собственно об этом Ареопagit молил Бога, начиная трактат: «Мне же да даст Бог боголепно воспеть добродетельную многоименность неназываемой и именуемой Божественности и да не отнимет “слово Истины” от уст моих» (DN I 8).

И мы сегодня не можем не согласиться с самооценкой автора «Ареопagitик»: он действительно «хорошо» говорит о Боге, может быть, значительно лучше и точнее, т. е. корректнее, многих отцов Церкви того времени. Он нашел и достаточно убедительно развил единственно, пожалуй, верный для подхода к трансцендентной сфере путь ее многоуровневого символического описания, которое должно подвести вдумчивого субъекта веры к мистическому акту

проникновения в нее. Более того, сам символический путь именованья, или выражения, Бога осознается им как *анагогический* путь, тесно переплетенный с собственно эстетическим путем, где красота, свет, образ, воспевание многообразно объединяются в некоем духовно концентрированном устремлении горé.

Образно-символический смысл катафатических имен Ареопagit распространяет на весь духовный Универсум – на всю небесную иерархию. Здесь, однако, он подходит к вербальным символам с иной меркой, чем к именам Божиим. Теперь в слове как в свернутом словесном образе он напрямую видит свойство обозначаемого. Из наименований (в основном древнееврейских терминов) чинов небесной иерархии он выводит их сущностные свойства. «Ведь каждое название (*ερῶνυμία*) **превышающих нас сущностей** выявляет богоподражательные особенности их богоподобия» (СН VIII 1); имена небесных чинов раскрывают «их богоподобные свойства» (СН VII 1).

Так, со ссылкой на знатоков еврейского языка он переводит имя «серафимы» как «возжигатели», «пламенеющие» и, отталкиваясь только от семантики, стремится подробно объяснить сущность и функции этого высшего чина небесной иерархии. «В самом деле, – пишет он, – название *серафимы* разъяснительно указывает на их вечное движение вокруг божественного и нескончаемость, жар, быстроту и кипучесть этого непрерывного, неослабного и неуклонного движения, также на их способность возвышающе и действительно уподоблять себе низших, словно заставляя кипеть и распалать их до равного жара и очищать их, подобно урагану и всежигающему огню, а также на их явное, неугасимое, всегда одинаково подобное свету и просвещающее свойство – прогнать и истреблять всякое порождение тьмы и мрака» (СН VII 1).

Если одно из главных имен Бога есть Свет, а Его действие во вне регулярно обозначается Дионисием как *излучение* благодати, то понятно, что ближайший к нему чин небесной иерархии должен быть светоносным и пламеносным, что и усматривает наш экзегет в значении слова «серафимы». Он знает, видимо, и другой древнееврейский смысл этого термина – возвышенный, благородный – и тоже активно использует его в своем толковании. Знает и текст пророка Исайи о серафимах (Ис 6, 1–4), который хорошо просматривается в этом толковании. Имя дает толчок его герменевтиче-

ской процедуре, в которую он искусно вплетает все свои знания о феномене, так или иначе вытекающие из этого имени или к нему тяготеющие.

С таким же риторским изяществом он толкует и значение символов-имен других чинов небесной иерархии. Так, имя «херувимы» переводит как «обилие знания» или «излияние премудрости», из чего вытекает и сущность этого чина: «Имя же херувимов раскрывает их способность познавать и видеть Бога и воспринимать высочайшее светодаяние, а также созерцать в первозданной силе богоначальную красоту, преисполняться умудряющего подаяния и щедро приобщать низших к излиянию дарованной премудрости» (ibidem). А имя другого высшего чина небесной иерархии *престолов* (thronōn) означает «их чистую превознесенность над всякой земной приниженностью, надмирную устремленность вверх, за всяким пределом неизменное водворение и со всею мощью незыблемое и прочное обитание близ поистине Наивысшего, приятие во всем бесстрастии и невещественности богоначального наития и богоносное усердное воспарение к божественным пристанищам» (ibidem).

Интересно, что в этих толкованиях автор, оттолкнувшись от этимологически-образного содержания имени, активно включает в свою экзегезу контекстное поле жизни этого имени в богословском, притом эстетически окрашенном пространстве. Отсюда излияние премудрости херувимов неразрывно связывается со светодаянием и богоначальной красотой, сущность престолов – с возвышенным и анагогическим характером их бытия в духовной иерархии, а пламенеющие серафимы наделяются миметическими, катартическими и анагогическими свойствами. В подобном ключе автор «Ареопагитик» раскрывает символическое значение и других чинов небесной иерархии – отталкиваясь от основного смысла имен, их обозначающих, и разворачивая его согласно богословско-эстетическому контексту активного бытия того или иного имени.

Имена для Ареопагита, следующего древней экзегетической традиции, «разъясняют свойство сущностей», как утверждает он сам, обращаясь уже в «Церковной иерархии» к толкованию слова «серафимы» (ЕН IV 10). Они являют собой как бы первый уровень символизации, которая затем «согласно символическому обозначению» (kata symbolikēn eikonographian) разворачивается

в целую систему «чувственного воспринимаемых образов» (τὸν αἰσθητὸν εἰκονῶν). А они в свою очередь предстают не чем иным, как собственно символическими образами, требующими специального поэтического толкования, чем, собственно, Ареопagit и занимается практически во всех своих трактатах и посланиях. Суть этого толкования, т. е. символической герменевтики, он сам понимает фактически как эстетический опыт, сказали бы мы теперь, – предлагает «бестелеснейшими очами» рассмотреть «их богообразнейшую красоту» (ЕН IV 6).

А красота эта заключается как в выявляемом смысле образных символов, так и в самом событии выявления символического значения образов тех же серафимов, представленных в Писании чувственно воспринимаемыми изображениями шестикрылых существ. Под пером Ареопagита это толкование превращается в поэтический гимн, в воспевание высшего чина небесной иерархии, в аналогическую микропозму, эстетически возводящую читающего от символов к символизируемому, в чем, вероятно, и сам Дионисий усматривал красоту подобного толкования. «Их несметноликость и многоногость указывают, я думаю, как на их отличительное свойство на их многовидение при божественнейших блистаниях и на вечную подвижность и множественность в путях умозрения божественных благ. Шестеричность же, как говорят Речения, в устройстве крыльев являет, я думаю, вопреки мнению некоторых, не священное число, но – что первые, средние и последние из их умственных боговидных сил принадлежат к высочайшей у Бога сущности, вверх устремленному, совершенно свободному надмирному чину. Отчего священнейшая премудрость Речений, священнописуя, какими представляются их крылья, помещает крылья вокруг их лиц, тел и ног, намекая тем самым на то, что они полностью окрылены и что возводящая их к истинно Сущему сила многообразна» (ЕН IV 7).

Хочу остановиться здесь еще только на одном примере ареопagитовского символического толкования катафатических имен, или подобных подобий. На образе Бога как «Ветхого днями», т. е. убеленного сединой старца, явленного в видении пророку Даниилу (Дан. 7, 9). Этот образ Ареопagit соединяет с образом Бога-юноши, вероятно, имея в виду, на что указывает и схолиаст, юношу, представшего с двумя ангелами Аврааму, и трактует этот символ

в антиномической формуле Бога и старца, и юноши – как символического выражения вне-времени-вечностного и во-времени-вечностного бытия Бога. «Как Ветхий же денми Бог воспевается потому, что Он существует и как вечность, и как время всего, и до дней, и до вечности, и до времени. Однако и время, и день, и час, и вечность надо относить к Нему богоподобно, потому что Он при всяком движении остается неизменным и неподвижным, вечно двигаясь, пребывает в Себе и является Причиной и вечности, и времени, и дней. Потому и в священных богоявлениях при мистических озарениях Бог изображается и как седой, и как юный: старец означает, что Он – Древний и сущий “от начала”; юноша же – что Он не стареет; а оба показывают, что Он проходит сквозь все от начала до конца» (DN X 2). **Последующие богословы и в Византии, и в Древней Руси нередко вспоминали это толкование Ареопажита в полемике по поводу изображения Бога на иконах именно как «Ветхого днями», т. е. в образе седобородого старца.**

Сегодня очевидно, что не все символические толкования Ареопажитом катафатических имен или «подобных (сходных)» образов убедительны или достаточно поэтичны, чтобы эстетически воздействовать на читателя. Некоторые из них достаточно смутны, произвольны и не вытекают непосредственно из самого символа, но в целом все они соответствуют общему богословскому энтузиазму того времени, дают представление о возвышенном, энергетически насыщенном символично-экзегетическом духе определенной и хорошо развитой герменевтической традиции. При этом у Ареопажита она окутана еще особой эстетической аурой, благоуханием красоты и сиянием духовного света.

В развитой системе симвонологии Дионисия Ареопажита «подобные подобия», тесно связанные с катафатическими обозначениями, ближе всего стоят к тому, что современная эстетика понимает под художественным образом. Своеобразие их заключается в том, что они обладают особой номиноцентрической ориентацией. В основе таких образов чаще всего стоит имя, которое осмысливается как указывающее своим содержанием на сущность именуемого. И уже из имени и вокруг имени разворачивается некое символическое изображение, т. е. визуально или интеллектуально представимый образ, который может быть и реально изображен средствами искусства, чем активно восполь-

зовалась последующая христианская, в частности иконографическая, традиция. Этот образ имеет свой архетип в метафизической реальности, но далеко не всегда, согласно Ареопагиту, он визуально или мысленно совпадает с ним, ибо, как правило, все эти «подобные», т. е. визуально или умственно представимые, образы являются *символами*, т. е. практически далеки от изоморфизма образов, в принципе невизуализируемой, т. е. не имеющей видимого облика, духовной реальности. Тем не менее они дают сознанию реципиента некое яркое невербализуемое духовное представление об этой реальности. В этом их главное значение в христианской культуре, по крайней мере. Между тем с подобным принципом изображения, точнее, символизации неизобразимого в визуально доступных образах мы встречаемся практически во всех религиозных культурах с древнейших времен до XX в. Это понимание станет одним из краеугольных камней сложившихся позже в византийском ареале богословия и эстетики иконы⁶⁰.

Неподобные подобия

Другой тип символических образов Дионисий Ареопагит называет «неподобными подобиями»; он строится на принципе, противоположном катафатическому обозначению, именно – не на утверждении, но на «отъятии» (*aphairesis*). Именно этот тип образов сам Дионисий называл собственно символическим и посвятил ему трактат «Символическое богословие» – самый большой по объему из трех трактатов, напрямую посвященных символатологии. В самом лаконичном трактате «О мистическом богословии», завершающем «Ареопагитики», Дионисий разъясняет, что катафатическим образам он посвятил два трактата – более краткий «Богословские очерки», посвященный в основном толкованию тринитарной и христологической символики, и развернутый – «О божественных именах». И только по написании этих трактатов он перешел к «Символическому богословию», занимающемуся неподобными подобиями, т. е. образами «божественного отъятия», как он сам

⁶⁰ См. подробнее: *Бычков В.В.* Феномен иконы: История. Богословие. Эстетика. Искусство. М., 2009.

именует символы, от противного (т. е. от того, что совершенно не присуще Богу, полностью противоположно Ему) обозначающие Бога и его свойства (см.: MTh III).

Эти три трактата, поясняет Дионисий, знаменуют собой путь образно-символического восхождения к Богу. «Символическое богословие» – низший, поэтому он наиболее многословный. Выше находится «О божественных именах», и еще выше – «Богословские очерки». Поэтому он наименее объемный из всех трех. Согласно Дионисию, чем выше мы поднимаемся по ступеням духовного совершенствования, чем ближе подступаем к Богу, тем более вступаем в области, где слова и какие-либо образы оказываются бессильными. Поэтому трактаты становятся все более краткими. Увенчивает же этот путь самый краткий трактат «О мистическом богословии», в котором описывается переход от образно-символического постижения Бога к мистическому, где утрачивают всякий смысл образы, символы, слова и «ум» погружается в божественный мрак, «совершенную бессловесность и неразумие» (ibidem).

Не имея сегодня главного трактата о «неподобных подобиях», мы вынуждены довольствоваться реконструкцией изложенных там идей по другим текстам. К нашему утешению, автор «Ареопагитик», уделявший особое внимание символическому мышлению, практически во всех своих сочинениях в той или иной форме говорит обо всех типах образно-символического богопознания. Более того, в трактате «О небесной иерархии» он всю Вторую главу посвящает разъяснению того, что неподобные подобия, или собственно символы, может быть, даже более уместны для изображения небесных чинов и самого Бога, чем подобные, т. е. катафатические изображения и имена.

Здесь следует сделать одно существенное разъяснение. При очевидном стремлении автора «Ареопагитик» к созданию целостной и непротиворечивой системы богопознания он был человеком своего времени, т. е. времени еще позднеантичного. Был христианским неоплатоником, а не университетским схоластом и логиком западноевропейского зрелого Средневековья. Он не выстраивал строго логической конструкции в своем Корпусе, но прежде всего *воспевал* Бога и божественно-духовные сферы и сам *жил* в этом своем служении-воспевании-размышлении о божественном. К тому же он хорошо ощущал трансцендентность Бога и необхо-

димось использования не логических, но антиномических конструкций для Его обозначения, уже утвердившихся в богословии к его времени с момента принятия Символа веры и столетних тринитарных и христологических полемик.

Все это я напоминаю к тому, чтобы не искать схоластической выверенности в текстах Ареопагита. Да, он первым осознал два уровня богословствования – катафатический и апофатический, возводя их к двум типам символизации, усмотренным в Священном Писании и у ранних отцов Церкви. Да, он первым показал на этой основе равноправие двух типов богословской символизации – подобных образов и «неподобных подобий». Однако нельзя сказать, что он точно и однозначно определил и закрепил смысл этих понятий. Его Корпус текстов – это не заверченный, предельно выверенный документ-акт соборного мышления, но вербально зафиксированный путь живого духовного поиска истин и Истины. Конечно, он значительно системнее и структурнее любых поисков подобного типа предшествующего периода – тех же каппадокийцев, александрийцев или антиохийцев, но еще очень далек от единственной в православном средневековом богословии системы Иоанна Дамаскина, восточного предшественника западных схоластов, не получившей в греко-православном мире своего продолжения. Дионисий с его полусистематикой–полупоэтикой пришелся средневековым византийцам и восточным славянам более по душе, чем развившаяся из Дамаскина западная схоластика.

Сегодняшнее более или менее строгое и системное изложение богословия Ареопагита – плод многолетних изысканий новоевропейских исследователей, как западных, так и русских. Сам же Ареопагит достаточно свободно обращался с понятиями *апофатика*, *катафатика*, *подобные*, *неподобные*. Одни и те же образы и имена в одних случаях относились им к катафатическим, или подобным, в других – к неподобным и даже апофатическим. Поэтому, используя сегодня комплекс его терминологии как более или менее однозначный, мы должны понимать это лишь как некую интенцию к однозначности.

Один пример. Согласно приведенному выше изложению концепции из Третьей главы «Мистического богословия», которая озаглавлена, вероятнее всего, первыми издателями «Ареопагитик», а не самим автором, «Каково катафатическое богословие и каково

апофатическое», следует, что апофатическому богословию (богословию неподобных подобий, богословию «отъятий») посвящен трактат «Символическое богословие», с которого только начинается подъем по ступеням богопознания. И вроде бы катафатическое богословие (два других указанных выше трактата) – более высокие ступени познания. Из главы 2 «Небесной иерархии», к рассмотрению которой мы сейчас приступаем, и из некоторых других текстов можно сделать другой вывод, что неподобные подобия и вроде бы связанный с ними апофатический метод – более высокий уровень постижения Бога и всей небесной сферы, чем катафатика. Этому следуют и современные исследователи «Ареопагитик», при этом не отождествляя апофатику с «неподобными подобиями»⁶¹, что имеет под собой реальные основания, хотя и противоречит отдельным утверждениям самого автора «Ареопагитик». Все это – следствие живого духовного поиска, на который он ориентирует нас и который апеллирует не столько к строгой логике нашего сознания, сколько к духовно-эстетическому полисемантическому опыту символической герменевтики и самого текста Дионисия.

После этих разъяснений можно обратиться, наконец, к крайне интересному тексту, посвященному неподобным подобиям, т. е. особому классу символов, – ко Второй главе «Небесной иерархии».

Начинает Дионисий с того, что весьма настойчиво и образно предупреждает своего адресата, а вместе с ним потенциальных читателей о том, чтобы все сказанное в Писании о небесных чинах не понимали буквально. И не полагали бы подобно большинству, что «небесные богоподобные умы суть некие многоногие и многоликие, преображенные по скотскому подобию быков или звериному образу львов, воплощенные по кривоклювому облику орлов или волосовидному крылатому естеству пернатых, и не воображали над небом какие-то огненные колеса и вещественные престолы, чтобы восседать Богоначалию, и неких многомастных коней, архистратигов-копыеносцев, и все прочее, что нам священным вымыслом Речений в пестроте разъяснительных символов передано» (СН II 1).

Неподобные подобия Писания, убежден Ареопагит как наследник древнего эзотеризма, служат прежде всего для сокрытия христианских истин от непосвященных – подобает «за неизречен-

⁶¹ См., например: *Флоровский Г.В.* Восточные отцы V–VIII вв. М., 1992. С. 102.

ными священными иносказаниями скрывать и делать для большинства недоступной священную тайную истину надмирных умов», что успешно и осуществили авторы библейских текстов (II 2). Главное же, согласно нашему автору, заключается в том, что неподобные образы для посвященных выступают более предпочтительными символами, чем «подобные священные изображения». Катафатические имена и образы хотя и указывают нам на высокую позитивность всех свойств Бога, но и они не могут быть ни в коей мере по существу «подобными» Тому, Кто превышает всякую сущность, жизнь, свет, красоту и любое подобие. Он не сравним ни с чем из существующего или мыслимого. Поэтому в Писании Бог нередко обозначается не тем, что Он есть, а тем, что Он не есть, т. е. отрицательными образами. «Стало быть, – заключает автор “Ареопагитик”, – если отрицания (*hai apophaseis*) по отношению к божественному истинны, а утверждения (*hai kataphaseis*) не согласуются с сокровенностью невыразимого, для невидимого более подобает разъяснение через неподобные изображения». Поэтому Св. Писание почитает, а не бесчестит небесные чины, «разъясняя их неподобными изображениями (*anomoiois morphopoiais*)⁶² и с их помощью представляя то, что надмирно превосходит все вещественное», ибо «из подобий скорее неправдоподобные возвышают наш ум», чем подобные (II 3).

«Подобные образы» вводят нас в соблазн думать, что где-то обитают златовидные, световидные мужи и сущности, блистающие, как молнии, неземной красотой. Красота таких образов, которыми Писание часто рисует небесные чины, может остановить на себе незрелые духовно умы, а они должны стремиться выше, за эти визуально представимые прекрасные образы, ибо все духовно-божественное выше любой зримой красоты. Чтобы избежать соблазна остановки ума на ней, мудрые авторы Писания изображают божественную сферу также и с помощью «неправдоподобных подобий» (*apemphainoysas anomoiotētas*), **которые оттолкнут даже самые грубые умы от буквального понимания таких образов и возбудят воз-**

⁶² Проблеме антиномических (или «парадоксальных») формулировок у Дионисия и Григория Нисского как особому средству выражения сокровенных богословских тайн посвящены статьи греческого исследователя: *Alexopoulos Th. Paradoxe Formulirungen bei Dionysios Areopagites mit speziellem Bezug auf Gregor von Nyssa // Vigiliae Christianae*. Т. 62. Leiden, 2008. S. 43–78; *Idem. Die Paradoxie als Ausdrucksmittel tiefergründiger theologischer Gedanken bei Gregor von Nissa // Vigiliae Christianae*. Т. 60, Leiden, 2006. S. 431–446.

вышенное их душ на поиски духовных архетипов. Само «безобразие» (to dyseides) многих неподобных подобий, прилагаемых Св. Писанием к небесным чинам и даже к самому Богу, «не позволяет нашему уму остановиться на неподходящих образах», побуждает отказаться от пристрастия к вещественному и научает «благочестиво устремляться через видимое к надмирным смыслам» (II 5).

Ареопагит приводит многочисленные примеры из Писания, где Богу приписывают обличие льва, пантеры, барса, разъяренной медведицы, даже червя. И показывает, что все это надо толковать символически и исключительно в благочестиво возвышенном духе. Неподобные подобия, заимствованные, как правило, из низких и недостойных сфер человеческой или животной жизни и примененные к божественной сфере, следует понимать совсем в ином смысле, чем мы понимаем их в обыденном словоупотреблении. Если, например, гнев или вожделение на уровне человеческой жизни понимаются как негативные и греховные явления, то применительно к небесным существам они должны быть истолкованы в противоположном, возвышенно-позитивном смысле. Гневное начало может быть осмыслено как символизирующее «их мужественную разумность и непреклонную приверженность богоподобным и неизменным основаниям». Вожделение же у духовных существ – здесь Ареопагит явно вторит Григорию Нисскому, толковавшему, как мы видели выше, в подобном духе «Песнь песней», – «следует понимать как божественную любовь к превышающей слово и разум невещественности и неуклонную, непрекращающуюся устремленность к пресущественно непорочному бесстрастному созерцанию и к поистине вечному умственному приобщению к этому чистому и высшему великолепию и благочестивой незримой красоте» (II 4).

Возможно, что герменевтический смысл подобных толкований неподобных подобий и не всегда убедителен, но как красочно он риторски, т. е. эстетически, представлен. Сама изощренность фигур речи не может не возвести нас от физиологически понимаемого вожделения к чему-то возвышенно прекрасному. Этого, собственно, постоянно и добивается своими толкованиями неподобных образов и символов Дионисий Ареопагит. В этом он видит один из главных их смыслов: самим неподобием божественным сущностям они должны возбудить дух наш на подобное художественно-эстетическое восхождение к небесным сферам и к самому Богу.

Особым многообразием отличаются в Писании, согласно Ареопагиту, изображения ангелов и их свойств. Все это наш автор относит к «неподобным подобиям», хотя, как мы увидим, далеко не все эти символы заимствуют свою форму у низких, презренных или непочитаемых предметов материального мира. Некоторые из них вполне можно было бы зачислить и по разряду катафатических образов, например огонь или свет. Однако, чтобы подчеркнуть возвышенность и непостижимость для человеческого сознания ангельских чинов, Ареопагит всю совокупность относящихся к ним символично-аллегорических изображений называет неподобными подобиями и сам метод герменевтического разъяснения их называет методом «неподобных подобий» (*kata tas anamoiouς homoiotētas*) (СН XV 8).

Возможно, как я уже упомянул, эта экзегетика с богословской точки зрения далеко не всегда убедительна и мало что дает богословию как специфической науке, зато она показательна в плане выявления некоторых особенностей эстетического сознания того времени, поэтому имеет смысл остановиться на ней подробнее. Тем более, что к этим толкованиям Ареопагита будет часто обращаться последующая христианская традиция, особенно при осмыслении соответствующих средневековых христианских изображений, как в православном, так и в католическом ареалах.

В своих толкованиях символики ангельских чинов, чему посвящена Глава 15 «Небесной иерархии», Ареопагит продолжает уже хорошо отработанную традицию подобных толкований в ранней патристике (каппадокийско-александрийская экзегеза), восходящую к Филону Александрийскому. Он развивает дальше метод своих предшественников и собирает воедино то, что у них разбросано по множеству текстов. Кроме того, толкования Ареопагита часто имеют столь ярко выраженную эстетическую окраску, что некоторые из них не лишним будет и процитировать.

Наибольшее предпочтение при описании ангельских сил Писание, согласно исследованиям Дионисия, отдает образу *огня*. Приведя некоторые из этих огненных образов, он заключает: и вообще Писание «и горé и долу избирательно предпочитает созидание огненных образов (*empyrium tyroplastian*)». Частое уподобление огню означает, полагает Ареопагит, «высшую степень богоподобия небесных умов», ибо авторы Писания и самого Бога – «пресу-

шественную и неизобразимую Сущность нередко описывают в образе огня» (XV 2). Далее он разъясняет, почему этот символ имеет столь высокое значение в Писании, очень подробно и возвышенно описывая свойства огня. Настолько подробно и красноречиво, что это вызвало даже удивление у схолиаста: «Достоин удивления рассуждение о природе огня» (XV 2, схол. 10). И действительно, есть чему удивляться:

Ведь чувственный огонь есть, так сказать, во всем, и через все не смешиваясь проходит, и ото всего обособлен, и, будучи совершенно явным, вместе с тем как бы и сокровен, незаметен сам по себе, если нет подходящего вещества, в котором он мог бы проявить свое действие, неуловим и невидим, обладает властью надо всем и изменяет то, в чем оказывается для своего воздействия, передает себя всему, тем или иным образом к нему приближающемуся, возобновляется от воспламеняющего жара, все освещает ясными озарениями, необорим, несмешан, избирателен, неизменен, устремлен ввысь, быстр, возвышен, не перенося никакого понижения к земле, находится в непрестанном и однообразном движении и движет других, всеобъемлющ, необъятен, не нуждается ни в чем другом, тайно возвращая самого себя и являя свое величие воспринимающим его веществам, деятелен, могущ, всему присущ невидимо, будучи в небрежении, кажется несуществующим, трением же, как неким исканием, естественно и просто внезапно выявляется и вновь непостижимым образом улетает, и всем себя щедро раздавая, не уменьшается. И еще многие можно обнаружить особые свойства огня – словно бы чувственные отображения богоначальной энергии. Поэтому-то знающие это теософы и изображают небесные сущности в огненном виде (*ek rugos*), тем самым раскрывая их богоподобие и, в меру возможного, богоподобие (XV 2).

Большая часть этого подробного описания огня вполне применима к описанию сущностных особенностей самого Бога в катафатической манере, что хорошо сознает и сам автор «Ареопагитик».

Не менее подробно и возвышенно описывает он и человека как одного из наиболее распространенных символов ангельских чинов в Писании. Его пафос в воспевании духовных способностей и физических возможностей человека, пожалуй, сравним только с пафосом автора IV в. Немесия Эмесского, написавшего трактат «О природе человека»⁶³. Разум человека, его прямохождение, устремленность взора вверх, красота его внешнего вида, господство надо всеми неразумными существами, его природная непорабощенность и непо-

⁶³ См. русский перевод: *Немезий Эмесский. О природе человека*. М., 1998.

корность души – все это и многое другое говорят за то, что его образ вполне подходит для изображения небесных сил. И Ареопagit подробно останавливается на уникальности многих членов человеческого тела и органов чувств, чтобы показать их символическое значение при изображении ангелов в человеческом виде.

Нельзя не привести здесь эти толкования Ареопagита, которые значимы не только для понимания символического смысла антропоморфных изображений ангелов, но и в еще большей мере для выявления своеобразной эстетизации известным византийским мыслителем образа самого человека.

Зрительные способности человека выражают чистейшую устремленность ввысь, к божественным светам и еще нежное, мягкое, беспрепятственное, быстрое, чистое и бесстрастно открытое приятие божественных озарений;

различительные силы обоняния означают восприимчивость, в меру возможного, к превышающему разум распространению благоухания и способность искусно различать не таковое и полностью его избегать;

силы слуха – причастность к богоначальному вдохновению и разумное приятие его;

а вкусовые – насыщение духовной пищей и приятие божественных питающих потоков;

осязательные же – способность четко распознавать подходящее и наносящее вред;

веки и брови – хранение богосозерцательных размышлений;

цветущий и юный возраст есть образ вечно цветущей жизненной силы;

зубы означают способность разделять то питающее их совершенство, которое им дается (ибо каждая разумная сущность даруемое ей от высшей божественной сущности единое разумение промыслительной силой разделяет и множит для соответственного возведения меньшей сущности);

плечи же, локти и, опять-таки, руки – творческое, энергичное и деятельное начало;

а сердце есть символ богоподобной жизни, свою жизненную силу на управляемое Промыслом благотно рассеивающей;

грудь, в свою очередь, являет неутомимость и способность охранять присущее словно бы находящемуся в ней сердцу распространение жизни;

хребет же – то, что содержит в себе все животворные силы;

ноги – подвижность, скорость и способность к вечному стремительному движению к божественному. Потому богословие и изобразило ноги святых умов окрыленными. Ибо крыло указывает на возносящую ввысь быстроту, близость к небу, направленность их пути к вершине и, благо-

даря устремлению вверх, удаленность от всего книзу тяготеющего, а легкость крыл – на полное отсутствие приземленности и всецело чистое и ничем не отягченное восхождение к высоте;

нагота же и необутость означают вольность, легкость, необремененность и свободу от всякого внешнего прибавления и уподобление, в меру возможного, божественной простоте (XV 3).

Далее Ареопагит разьясняет символику множества одежд, предметов, веществ, которые встречаются в описаниях ангелов и других небесных сил в Библии, дает, как он пишет, для каждого вида «мистическое толкование (*anagōgikēn anakatharsin* – анагогическое очищение) запечатленных образов» (XV 7). Интересны его символические «очищения» (т. е. освобождения архетипических смыслов от видимой формы) известных образов животных, встречающихся в видении пророка Иезекииля (так называемый тетраморф – Иез. 1, 10) и в других местах Писания. О лике человека уже было сказано выше, а здесь образы льва, тельца, орла, ставшие в христианской традиции символами евангелистов и в таком виде широко вошедшие в христианское искусство.

Образ льва, надо полагать, раскрывает их (небесных чинов. – В.Б.) главенство, и силу, и неукротимость, и то, что они, по мере сил, уподобляются сокровенности неизъяснимого Богоначалия утаиванием и мистически неявным сокрытием умственных следов на пути, возводящем к Нему по божественном озарении;

образ тельца – силу и цветущую мощь, расширяющую борозды ума для принятия небесных плодородных дождей, а рога – способность защищать и непобедимость;

орла – царственность, высоту парения и скорость полета и зоркость, бдительность, проворство и искусность при добывании придающей силы пищи и способность, устремив могучие взоры ввысь, к обильному, пресветлому лучу богоначального солнечного света, взирать прямо, неколебимо и неуклонно (XV 8).

К этому можно еще добавить и выразительное толкование образа коня, часто встречающегося в Писании при изложении тех или иных видений ангельских сил и небесных явлений: «а образ коней означает послушание и повиновение, белых – ясность и особую родственность божественному свету, вороных – сокровенность, рыжих – огненность и дерзновенность, а пегих черно-белой масти – ту переходную силу, которой связываются крайности и ради обращения, либо опеки соединяются высшие с низшими и низшие с высшими» (*ibidem*).

Все эта символическая герменевтика интересна сегодня, по крайней мере, в двух отношениях. Она дает яркое и достаточно исчерпывающее представление об уровне и характере символического мышления как самого автора «Ареопагитик», так и одного из влиятельных направлений византийской культуры того времени. В ином плане сама конкретика этой герменевтики библейских образов стала хорошей духовной основой для средневекового искусства, как изобразительного, так и словесного. А также и для символического понимания многих образов этого искусства. Особенно часто на протяжении практически всего Средневековья, как на Западе, так и в Древней Руси, возникала острая полемика по поводу изображения небесных чинов и самого Бога в антропоморфных и иных визуально воспринимаемых образах, т. е. в «неподобных подобиях» – в широком смысле этого понятия, употребляемом Ареопагитом наряду с узким смыслом. И тогда апологеты этих изображений практически всегда выдвигали в качестве главного аргумента тексты высоко почитаемого всеми «доктора иерархии». Полемика после этого затихала на какое-то время, хотя дух иконоборчества, т. е. борьбы с визуально воспринимаемыми образами небесных чинов и самого Бога, как известно, всегда жил где-то на краях христианской ойкумены, время от времени затопляя всю ее ересями или протестантскими расколами.

Последнее, на чем мне хотелось бы остановиться в рассмотрении Ареопагитом неподобных подобий, это на апологетическом разъяснении им смысла «радости» (*tēs charas*) небесных чинов, о которой говорится в Писании. Ареопагит разводит ее с присущим людям чувственным наслаждением и подчеркивает высокодуховный смысл. Ангелы «совершенно не восприимчивы к нашему исполненному страстью наслаждению, но сорадуются Богу, как говорит Писание, в обретении погибших, предаваясь богоподобной праздности⁶⁴, и благообразному, чуждому зависти веселью при попечении и спасении обращаемых к Богу, и тому несказанному наслаждению, которому часто бывали причастны и святые мужи, когда свыше на них нисходили божественные озарения» (XV 9).

⁶⁴ Это слово и в ранневизантийский период имело негативный оттенок, поэтому схолиаст считает своим долгом показать и тот позитивный смысл, в каком его применил к небесным чинам Ареопагит: «Означает это слово легкость и несопряженность с трудом; однако здесь оно выражает блаженство, бесстрастность и безмятежность» (СН XV 9, схол. 54).

Итак, к неподобным подобиям как наиболее развитому в Писании уровню символического выражения автор «Ареопагитик» относит очень широкий спектр образов, заимствованных из визуально воспринимаемого предметного мира. Среди них выделяются две крайности. Это прежде всего в прямом смысле слова совершенно несходные с божественной сферой образы, заимствованные у неприличных, безобразных, постыдных явлений тварного бытия, которые самой своей неприглядностью и безобразием должны оттолкнуть воспринимающего и возбудить, направить его дух на нечто, диаметрально противоположное форме символа – на возвышенно-просветленное понимание духовной сферы. А на другом полюсе образы, заимствованные у нейтральных и даже позитивных и прекрасных явлений тварного мира, т. е. в какой-то мере подобные подобия. Однако и они, по Дионисию, настолько далеки от горнего мира, что тоже должны пониматься как неподобные подобия (в широком смысле), т. е. как символы вещей еще более высоких, возвышенных, сверхчувственных, чем они сами. Собственно же подобные (сходные) подобия – это вся совокупность катафатических образов, раскрывающих высокое содержание основных позитивных имен Бога, которым посвящен трактат «О Божественных именах».

Отсюда становится понятной и логика символического восхождения (равно постижения Бога) в системе Ареопагита: неподобные подобия (включающие и сходные подобия для чинов небесной иерархии) – подобные подобия, равные катафатическим именам Бога – собственно апофатические символы-имена.

Апофатическая символика

Последние только условно можно отнести к символам, ибо они все при их достаточном многообразии означают одно – отрицание всего, что человеческий разум может представить, помыслить и сказать о трансцендентном Боге. Они все в комплексе являются одним символом – выражением трансцендентности Бога. Речь идет о высказываниях о Нем с помощью «превосходящего отрицания (*hyperochikēs apophasēōs*)» (Ер. IV), подводящих ищущего высшего знания к мистическому переходу от логосо-ноэтического

и символического уровня познания к мистическому, где замолкает всякое чувство, всякое слово, всякий разум. Это высказывания о Боге, отрицающие все принятые у людей позитивные свойства и качества (т. е. катафатические имена) как недостойные Его, ничего не говорящие о Нем⁶⁵. Апофатическое «не», поставленное перед катафатическими именами, означает не простое отрицание, но возвышение и превосходство над всем умопредставимым, оно тождественно префиксу «сверх-»⁶⁶, который тоже входит в систему этого последнего на вербальном уровне разговора о Боге перед прыжком сознания в иное, мистическое измерение. Этим обобщающим именам-символам Бога был посвящен, как пишет сам Ареопагит, несохранившийся апофатический трактат «Богословские очерки». К ним относятся «Сверхблага, Сверхбожество, Сверхсущность, Сверхжизнь, Сверхмудрость, которые через превосходство выражают отрицание» (DN II 3).

Неслучайно квинтэссенцию апофатики составляет содержание самой краткой последней главки «Мистической теологии», за которой – только молчание и погружение в «сверхсветлую тьму» «сверхсущественно сущего».

Здесь Ареопагит называет Бога «Причиной всего умственно-го» (кстати, замечу, что он вообще не часто употребляет само имя Бог, но использует чаще что-то из арсенала катафатических имен), о которой с пафосом заключает.

Далее восходя (от всего множества символов, образов, имен. – В.Б.), говорим, что Она 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 выражима и не уразумеваема; 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; Ей не свойственно умственное восприятие; Она не знание, не истина, не царство, не премудрость; Она

⁶⁵ О богословских аспектах апофатики Ареопагита см.: *Stang Ch.* Apophasis and pseudonymity in Dionysius the Areopagite: 'no longer I'. Oxford; N.Y., 2012; *Nientied M.* Reden ohne Wissen: Apophatik bei Dionysius Areopagita, Moses Maimonides und Emmanuel Levinas: mit einem Exkurs zu Niklas Luhmann. Regensburg, 2010; *Fisher J.* The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysius // *The Journal of Religion.* 2001. Vol. 81. No. 4. P. 529–548.

⁶⁶ Ср.: *Флоровский Г.В.* Указ. соч. С. 102.

не единое и не единство, не божественность или благодать; Она не есть дух в известном нам смысле, не сыновство, не отцовство, ни что-либо другое из доступного нашему или чьему-нибудь из сущего восприятию; Она не что-то из не-сущего и не что-то из сущего; ни сущее не знает Ее таковой, какова Она есть, ни Она не знает сущего таким, каково оно есть; Ей не свойственны ни слово, ни имя, ни знание; Она не тьма и не свет, не заблуждение и не истина; к Ней совершенно не применимы ни утверждение, ни отрицание; и когда мы прилагаем к Ней или отнимаем от Нее что-то из того, что за Ее пределами, мы и не прилагаем, и не отнимаем, поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной (MTh V).

Итог гносеологической символике Дионисия Ареопагита, ее глубинному смыслу как возводительному механизму к высшему познанию Бога можно подвести прекрасными и точными словами из «Божественных имен»:

Бог познается во всем и вне всего, познается ведением и неведением. С одной стороны, ему свойственно мышление, разум, знание, осязание, чувствование, мнение, воображение, именование и все тому подобное; с другой же стороны, Бог не постигается, не именуется, не скажется и не является чем-либо из того, что существует, и не познается ни в чем, что обладает существованием. Он, будучи всем во всем и ничем в чем-либо, всеми познается из всего и никем из чего-либо. <...> Однако же наиболее божественное познание Бога мы обретаем, познавая Его неведением в превосходящем разум единении, когда наш ум, отрешившись от всего существующего и затем оставив самого себя, соединяется с пресветлыми лучами и оттуда осиявается неизведанной бездной Премудрости (DN VII 3).

Сакрально-литургический символизм

Этой символике в основном посвящен трактат «О церковной иерархии» и, возможно, не дошедшее до нас сочинение «Об умственно и чувственно постигаемом», на которое ссылается сам Ареопагит, начиная рассмотрение символического значения таинства крещения, где он сообщает, что в нем (трактате) «ясно показано, что чувственно воспринимаемое является священным отображением нозического». При рассмотрении символики церковных таинств автор «Ареопагитик» руководствуется, как он сам утверждает, знаниями, полученными путем «священного восхождения»

к иератическим началам в результате «священного посвящения» в них, что дало ему возможность постичь, «отпечатками» каких характерных особенностей высшего мира они являются и «чего неявного образами» (ЕН II 2). Его **символической экзегезе** способствует и «предание о символах» (hē tōn symbolōn paradosis – П 5), т. е. опыт символично-аллегорического понимания тех или иных священных таинств и церковных образов предшествующих ему святоотеческих экзегетов.

Опираясь на это предание, Дионисий начинает свой трактат ключевой фразой, которой во многом разъясняется характерная особенность церковно-мистериальной, или литургической, символики. Цель церковной иерархии определяется здесь следующим образом: «Что наша иерархия... есть осуществление боговдохновенного, божественного и боготворящего (**theourgikēs**) **знания, действия и совершенства**, нам надлежит показать из премирных и священнейших Речений, тем, кто иерархическими мистериями и преданиями усовершенствован в священном таиноводстве» (ЕН I 1).

Здесь ключевым словом, помимо других значимых смысло-образов, является термин *«теургический»*. Церковная иерархия, под которой в данном случае имеется в виду весь церковно-литургический (*мистериальный*, как определяет его Ареопагит, пользуясь еще антично-раннехристианской терминологией) опыт, осуществляет *теургическое* таинство *знания, действия* (*energeias*) и *совершенства* (совершения – *teleiōseōs*). **Это означает, что вся церковно-обрядовая деятельность понимается как мистериальная**, т. е. не только символически обозначающая нечто, разъяснению чего собственно и посвящен в основном данный трактат, но и реально мистически *осуществляющая* (бого-творящая) то, что она символизирует. На это значение термина *теургический* обращает внимание и схолиаст, используя еще позднеантично-раннехристианскую терминологию, от которой позже откажется Церковь как тяготеющей к политеизму: «Теургическим он называет их потому, что они имеют действие, вернее дарованы, от Бога; и потому, что христианская иерархия формирует и создает богов (*theōys*)» (I 1, схол. 1). Понятно, что этим он пытался пояснить языком, понятным его современникам, что церковно-литургический опыт, в частности опыт восхождения по ступеням церковной иерархии (соответствующая хиротония) и принятие церковных таинств (крещения, причастия,

миропомазания), реально *совершает*, полностью мистически *преображает* человека, возводит его до сверхчеловеческого уровня (*богов*, под которыми в данном случае схолиаст, несомненно, имел в виду просто уровень небесной иерархии, превосходящий человеческую природу).

Отсюда понятно, и мы в этом не раз еще будем убеждаться, что сакрально-литургическая символика Ареопагита имеет несколько иной характер, чем его гносеологическая символика. Собственно семантический аспект, которому он и здесь уделяет много внимания, нагружается еще и теургическим в только что выявленном смысле. Эту традицию в дальнейшем активно поддержат и разовьют многие византийские толкователи церковно-литургической символики⁶⁷.

Кратко изложив в каждой из глав, посвященных основным церковным таинствам – крещению, евхаристии, освящению мира, – содержание совершаемых духовенством действий, Ареопагит дает далее подробнейшее их символическое толкование, обозначив эти части глав как «Умозрение» (*Theōgia*). При этом еще раз повторяет, начиная разговор о крещении, которое он именует то просвещением, то богорождением, имея в виду, что человек при крещении как бы заново рождается в Боге для новой жизни, что все совершаемые в таинстве действия носят возвышенно-символический характер: «Этот как бы из символов состоящий обряд священного богорождения не содержит ничего неподобающего и несвященного, ни чувственных образов, но только – сокровенное (*ainigmata*), достойное высокого созерцания, отображаемое физическими и соответствующими человеческому восприятию зеркалами» (II *theor.* 1)⁶⁸.

Таинство крещения называется Ареопагитом «мистерией просвещения» (*mystērion phōtismatos*), и главный смысл этого таинства заключен в корне слова «просвещение» – свет – *phōs*. **Ведущий таинство иерарх** предстает здесь символом, отпечатком самого Бога,

⁶⁷ См. подробнее: *Бычков В.В.* 2000 лет христианской культуры *sub specie aethetica*. Т. 1. М.; СПб., 1999. С. 555–573.

⁶⁸ В связи с тем, что главы этого трактата содержат по две части, которые не имеют нумерации, но внутри каждого из них нумерация повторяется от 1 до n, а вторые части имеют заглавие *Theōgia*, то для ясности пагинации в обозначение этих частей введено сокращение *theog.* перед соответствующим параграфом.

изливающего особое знание – *фотодосию* – на принимающего крещение, и смысл этого знания заключается в его преображающем характере. Сходя с помощью иерарха на человека, оно меняет его онтологию, его природу, преображает его в новое качество, приобщает, делает участником нового общества людей – христиан. Отсюда и все действия иерарха и его помощников при крещении толкуются Ареопагитом как мистериально-символические. Они не только означают нечто, не только указывают на что-то священное, но и причащают к этому священному принимающего крещение.

Так, совлечение одежд с принимающего крещение Ареопагит, ссылаясь на «предание о символах», толкует как мистериальное совлечение с него прежней жизни и освобождение его от последних связей с ней. Троекратное погружение просвещаемого в воду свидетельствует, если «мистически разъяснить» «священные символы» (здесь Ареопагит не может сдержать восхищения перед высоким значением священной символизации: «хорошо пойми: как уместны эти символы!» – ЕН II theog. 7), о соумирании со Христом во грехе. «Священно крещаемого символическое учение таинственно посвящает в то, что тремя погружениями в воду подражают богоначальной с триденнонощным захоронением смерти жизнедавца Иисуса» (ibidem). Надеваемые затем на крещеного «световидные одежды» означают, что мистерией крещения он накрепко присоединился в Единому, полностью преобразившись, ибо все неупорядоченное в нем упорядочилось (все не имеющее красоты украсилось), а не имеющее вида (эйдоса) приобрело его, «осветляемое по всему световидной жизнью»⁶⁹. Довершает это преображающее *единение* «с богоначальным Духом» «усовершенствующее помазание усовершеняемого миром», мистический смысл чего, как совершенно невыразимый, объяснить не берется уже и сам Ареопагит, отсылая своего адресата к тем, кто более него «удостоен священного и теургического общения в уме с божественным Духом» (ibidem).

Знаменательно, что в этой фразе «общение в уме» Ареопагит использует тот же термин *κοινωνία*, что и для обозначения *причастия* Святым Дарам в евхаристии, к символическому толкованию

⁶⁹ Эта трудная для перевода, но ключевая фраза для понимания преображающего смысла самого таинства крещения как сакральной символизации в оригинале звучит так: *pros to hen en syntonia synneysei to akosmon kosmeitai, kai to aneidon eidopoieitai, tē phōtoeidei katholoy dzōē lamprynomenon* – ЕН II theog. 8.

которой он сразу же переходит в следующей главе. Высшим знанием обладает тот, кто теургически в уме приобщился (при-частился, стал частью) к Духу Святому. В евхаристии же мистическое причастие осуществляют все христиане, реально принимая в себя Святые Дары. Пространно разясняя смысл евхаристического действия, которое, кстати, Ареопагит еще не выделяет как главнейшее из остальных церковных таинств, он не забывает обозначить его как «символическое священнодействие», которое «посредством священо предложенных символов» приобщает участвующих в литургии к Иисусу Христу (III theor. 12).

Уже из этих примеров хорошо видно, что храмовое богослужение с его главными таинствами Дионисий Ареопагит воспринимает как динамически развивающееся пространство священных символов, направленных как на обозначение многих феноменов небесного пространства, так и на реальное мистериально-теургическое приобщение (причастие) принимающих в нем участие к божественной сфере.

Более развернуто, на что я уже указывал, этой проблематикой займутся последующие византийские толкователи литургической символики, начиная, кстати, с первого комментатора «Ареопагитик» Максима Исповедника.

Развернутая симвонология автора «Ареопагитик», пронизывающая весь корпус его дошедших и не дошедших до нас текстов и являвшаяся главной темой его духовных изысканий, существенно повлияла на всю образно-символическую культуру христианства и на христианское искусство в первую очередь. Она открывала перед творческими личностями христианского мира широкие перспективы духовного и художественного творчества, мистического и эстетического восхождения к гармонии с Универсумом и его Первопричиной.

Метафизика образа (онтологический срез)

Из предшествующего изложения видно, что Корпус Ареопагитик, включая и не дошедшие до нас, но упоминаемые самим Ареопагитом тексты, посвящен решению одной задачи – как можно подробнее и основательнее подвести читателей к главнейшей цели

христианства – постижению Бога, приобщению к Нему, *единению* (*henōsis*) с Ним. И в решении этой задачи, как мы уже могли убедиться, ему существенно помогает обращение к эстетической сфере, к внерациональным путям эстетического опыта, понимаемого, естественно, в духе своего времени. А дух этот неразрывно связывал эстетическую сферу с мистической и литургической, на которых осуществлялось практически онтологическое единение человека с высшими духовными сферами, а в идеале и с самим Богом. Постижение Бога на этих уровнях мыслилось как бытийственное единение с ним, и поэтому ареопагитовская симвонология нередко балансировала между собственно гносеологией и мистической онтологией. Этим объясняются многие особенности эстетики и самого автора «Ареопагитик», и всей патристики в целом.

За несколько столетий до Ареопагита человечество обрело принципиально новый квант сакрального знания, нашедшего свое закрепление в своде текстов Нового и Ветхого заветов – Священном Писании. И сразу начался период активного формирования христианской мифологии как экзегетического (герменевтического) разворачивания и освоения полученного знания и религиозно-церковной богослужебной практики для мистерийной реализации этого знания и внедрения его в массы верующих. Ареопагит застал еще этот период активного становления христианства и принял в нем деятельное участие. При этом его интересовала не логомахия – полемика о терминах, чему много внимания уделяли практически все отцы Церкви того времени и что имело тогда определенный смысл, т. к. древняя традиция нередко связывала имя с сущностью именуемого, особенно если это имя относилось к высшему уровню духовного мира⁷⁰, но самая суть учения, именами выражаемая; сам духовный, сущностный смысл христианского учения, который он усматривал в обретении верного пути к Боговидению, Богопостижению, причастию Богу и в практической организации этого пути для христиан.

При этом, выявляя глубинный, мистический смысл христианского учения, он хорошо сознавал, что доступен этот смысл далеко не всем даже высокообразованным и далеко не нищим духом его

⁷⁰ Подробнее см.: *Бычков В.В.* Византийская эстетика: Теоретические проблемы. М., 1977. С. 39.

современникам. Поэтому, направляя тот или иной трактат адресату (а они все суть послания конкретным лицам), он, как мы неоднократно убеждались, не устает предупреждать его об эзотеризме учения, которое он лично ему открывает, но призывает держать его сокрытым от непосвященных. Направляя книгу «О небесной иерархии» сопресвитеру Тимофею, он наставляет его: «Ты же, чадо, по святому уставу нашего священнического предания святопристойно внимай благочестиво произносимому, преисполняясь Божества при посвящении в божественное, и, в тайниках ума святое от множества непосвященных сокрыв, как единовидное сохрани. Ибо непозволительно, как говорят Речения, бросать перед свиньями чистое, подобное свету и источающее красоту великолепие умственного жемчуга» (СН II 5 со ссылкой на Мф 7, 6).

Характерный для того времени эзотеризм и особенно интересный нам своей эстетической аурой. *Красоту и сияние* высшего знания следует сокрывать от профанов, тех, кто не в состоянии воспринять, постичь их. Об этом же он предупреждает Тимофея, направляя ему и книгу «О божественных именах». Требуется от того следовать «священнейшему правилу не говорить и не показывать непосвященным ничего божественного», дабы они, не понимая его смысла, не глумились и не насмехались над ним, впадая тем самым в страшный грех богоборства (DN I 8). **А грех этот был широко распространен** в интеллигентской среде поздней Античности. Простые и грубоватые тексты Евангелия, написанные на просторечии греческого языка – *койнэ*, вызывали насмешки у образованных греков и римлян того времени, с детства изучавших классический греческий язык, риторику и философию, которая под влиянием неоплатонизма уже далеко ушла от примитивного понимания мифов о греческих богах в направлении трансцендентализма духовной сферы и аллегорического понимания древней мифологии. Напомним, что и Августин никак не мог принять христианство из-за простоты и примитивности, как казалось ему, вкусившему плода неоплатонизма, главных христианских сакральных текстов, пока в проповедях св. Амвросия Медиоланского не услышал символической экзегезы Св. Писания. Трактат «О церковной иерархии» также начинается с увещания Тимофея о необходимости скрывать полученное знание от «людей не священников, которым не дозволено касаться даже символов» (ЕН I 5).

Поэтому Дионисий постоянно напоминает своим посвященным единоверцам – «равным по чину боговидным людям», – что христианское знание от «неподобных» «крылатыми загадками сокрывается» (ЕН IV theog. 2), т. е. дано в образах, притчах, символах, смысл и значение которых проясняются по мере духовного совершенствования верующего в системе церковной иерархии, а само высшее знание доступно только находящимся на вершине духовного совершенства, т. е. на вершине церковной иерархии. Им как родственным умственному свету «благоухающий луч Всесвященного» чисто и непосредственно сияет и «непокровенно» входит в их умственные чувствилища (ibidem). Здесь фактически образно, т. е. художественно, выражена суть ареопагитовской высшей гносеологии – *Боговедения*. Бог непосредственно открывается своим сияющим, прекрасным, благоухающим лучом только находящимся на высшей сакрально-онтологической ступени духовного совершенствования, остальным же – лишь в многоуровневой образно-энигматической, символической системе, разъяснению которой и посвящен практически весь корпус текстов Ареопагита. Между тем подъем по ступеням церковной иерархии – это не только констатация высокого уровня духовного знания, но и прежде всего – изменение онтологического иерархического статуса. Каждая ступень – это новое качество бытия посвящаемого.

Поэтому, как мы уже отчасти убедились, образно-энигматическая система Дионисия охватывает три существенно различные формы духовного опыта: 1) символическое толкование текстов Писания и на этой основе – и символики предметного мира, так или иначе упоминающегося в Писании, т. е. экзегетический путь; 2) церковно-богослужебный литургический опыт; 3) мистическое восхождение в сверхсветлый Мрак, подготовленное на путях символической экзегезы и литургического служения. Во всем этом Ареопагит опирается на хорошо ему известную патристическую традицию, особенно на отцов-каппадокийцев и отцов мистиков IV–V вв., причем, ясно сознавая недостаточность вербального описания высших форм духовного опыта, чаще многих своих предшественников вольно или невольно облакает свои рассуждения облаком мерцающих художественно данных смыслов. Собственно эстетическая терминология и художественная образность занимают видное место в его богословии, когда он приближается

к пространствам, практически не поддающимся буквальной вербализации. В этом плане и само понятие «образа» наряду с «символом» и «энigmой» играет видную роль в его текстах, иногда почти отождествляясь по смыслу с «символом», но нередко приобретая не только иную смысловую окраску, но и иной статус, перемещаясь из сферы гносеологической в онтологическую.

Если символ относится Ареопагитом в основном к религиозно-гносеологической или даже эстетико-гносеологической сфере, то образ имеет наряду с этим и ярко выраженный онтологический характер. Весь тварный мир, согласно Дионисию, является совокупностью более или менее точных в зависимости от степени материализации образов вечно предсуществующих в Боге прообразов, или образцов, идеальных идей творения, логосов – *paradeigmata*, *hypothetikoī logoi*. Эти божественные прообразы суть «некий мир идей, – образно писал Г.В.Флоровский, – но не самосущий и самодовлеющий, а существующий в Боге и открывающий Его миру. Это как бы лик Бога, обращенный к миру. И он лучится благостью и красотой, и эти “лучи” или “силы” входят в самый мир, пронизывают его, творят его и сохраняют, животворят. Эти “прообразы” есть живое и животворящее промышление Божие, “сущетворные исходы” Божии»⁷¹. Сам Ареопагит в своей манере художественного плетения словес выражает эту мысль следующим образом: «Первообразами (*paradeigmata*) мы называем предсуществующие в Боге в единстве творящие сущность (*oysiopoioys*) логосы всего существующего (*tōn ontōn*), **каковые богословие называет предначертаниями и божественными и благими пожеланиями, разделяющими и творящими существующее, в соответствии с которыми Сверхсущественный все существующее и предопределил и произвел**» (DN V 8).

Отсюда всё в мире творения так или иначе *отображает* божественные парадигмы и, более того, стремится к максимальному подобию им, т. е. имеет тенденцию совершенствования своей образной сущности путем внутренней устремленности к божественным образцам (своим сущностям). Интересно, что, употребляя для обозначения образа традиционные в патристике визуально-пластические термины *eikōn*, *typos*, *morphē*, *agalma*, *homoioōsis*, Ареопагит

⁷¹ Флоровский Г.В. Восточные отцы V–VIII вв. С. 107–108.

никогда (во всяком случае, в дошедших до нас текстах) не обращается к теме, волновавшей всех его христианских предшественников, – сотворению человека *по образу и по подобию* Божию. Здесь очевидна его дань неоплатоническому трансцендентализму, с одной стороны, и очевидное ощущение мистического, сакрально-символического характера утверждения «по образу и по подобию Нашему» (kat eikona kai kath' homoiōsin – Gen 1, 26) – с другой. Между тем знание и понимание этого важнейшего для христианства концепта просвечивают достаточно явно во всей эйконологии псевдо-Дионисия. Неслучайно его тексты часто использовались в иконоборческой полемике⁷². Для него образ (eikōn) – это **чувственно**, чаще даже визуально воспринимаемый «отпечаток» того, что в принципе не поддается чувственному восприятию и визуализации, невидимо; это «видимое невидимого» (ta horata tōn aoratōn) (Ep 10). **Как это возможно, человеческому уму не дано понять**, поэтому для Ареопагита образ окутан мистической аурой, наделен мистической энергией, которая помогает нам реально возноситься от образов к архетипам, разумом не понимая механизма происходящего. В этом главный смысл образа и словесного, и визуального. Если символ требует для своего понимания некоего знания, позволяющего путем герменевтических процедур осознать его сокровенный смысл, то образ не требует такой герменевтики – он своим непосредственным воздействием на нашу душу, *отпечатываясь* в ней, возводит нас к высшему знанию-приобщению, обладает ярко выраженным анагогическим характером онтологического типа.

Об этом Ареопагит недвусмысленно пишет в начале четвертой главы книги «О небесной иерархии». Начиная разговор о символических значениях названий ангельских чинов, он показывает, что знания об этом он получает через *созерцание* словесных «мистических образов» Писания, т. е. в мистико-эстетическом опыте, а передает его вербально в воспевании, гимнословии и богослужебном благодарении: «...теперь мы должны воспеть ангельскую иерархию и созерцать надмирными очами ее священные отображения (tas hieras morphoioias) в Слове, чтобы через мистические образы (dia tōn mystikōn anaplasteōn) возвыситься до его богоподобнейшей

⁷² См., в частности: *Ivanovič F. Symbol and Icon: Dionysius the Areopagite and the Iconoclastic Crisis*. Eugene, 2010.

простоты и в богопристойном почитании и обрядоначальных благодарениях восславить начало всякого знания об иерархии» (СН IV 1). Сама эта фраза уже является образным словесным воспеванием того, о чем пытается говорить автор «Ареопагитик», т. е. словесным образом того, что практически не поддается словесному выражению.

И подобными образными выражениями, словесными образами полумистического полуэстетического характера насыщен весь текст Корпуса. Ареопагит регулярно прибегает к образному выражению своих мыслей, чтобы не на уровне *ratio*, но с помощью более тонких словесных материй передать смысл своего понимания той или иной духовной проблемы, того или иного духовного образа, символа. Иногда эта образность приобретает яркий картинно-метафорический характер, показывая, какие усилия прилагает автор, несмотря на свой нормативный эзотеризм, для пояснения той или иной своей мысли хотя бы посвященным. Так, разъясняя анагогический смысл молитвы, которую он нередко понимает как образное гимнословие, как особый словесно-мистический образ, он утверждает, что молитвой мы, как цепью, притягиваемся к Троице. При этом мы не Троицу низводим до себя, хотя Она пребывает везде, но себя духовно возводим, возвышаем, подтягиваем к Ней.

Устремив же себя молитвами, чтобы взойти в высочайшую высь к божественным и благим лучам, как бы постоянно перехватывая руками ярко светящуюся, свисающую с неба и достигающую досюда цепь и думая, что мы притягиваем к себе ее, на деле же не ее, пребывающую и вверху и внизу, стягивая вниз, но поднимая к высочайшим сияниям многосветлых лучей себя. Или как бы находясь на корабле, схватившись за канаты, прикрепленные к некоей скале и протянутые нам, чтобы мы причалили, мы бы притягивали к себе не скалу, а на деле самих себя и корабль – к скале (DN III 1).

Ясно сознавая *анагогический* характер художественного образа, прежде всего словесного, хорошо понятого и продуманного еще Античностью в ее культуре красноречия и в риторской теории (вспомним хотя бы трактат «О возвышенном» псевдо-Лонгина), Ареопагит не только активно использует это его свойство в своих текстах, но и практически наделяет самую сущность образа – *анагогэ* (возведение) – мистико-онтологическими свойствами. И на этом понимании он строит всю свою теорию небесной и церковной иерархии. Высшее знание в ней передается путем

световых озарений, фотодосии разных уровней материализации, а восхождение снизу вверх самих ее существ (речь об иерархии земной, т. к. чины небесной иерархии стационарны в своем онтологическом статусе) путем образно-мистического *уподобления* – восхождения в более высокий образный чин, или, как говорит сам Ареопагит: путем «гармонического восхождения (*tēn enarmonion anagōgēn*) **соответственно мере чина**». **При этом он хорошо знает**, что все чины иерархии являются «отпечатками» (*ta ektypōmata*) и чувственными образами (*eikones*) неявного и духовного (*ta poēta*) (ЕН II *theor.* 2). **И образами специфическими, не только выражающими** (здесь – буквально отпечатлевающими) некоторые духовные архетипы, но и наделенными их силой и энергией; под этими архетипами Ареопагит имеет в виду соответствующие чины небесной иерархии. «А поскольку священнические порядки суть образы (*eikones*) божественных энергий, благоустроенного и несмешанного чина божественных энергий, они обнаруживают в себе воссияния (*ellampseis*), упорядоченные соответственно первым, средним и последним священным энергиям и чинам», которые в свою очередь являются «божественными образами», наделенными соответствующими их чину «богоначальными энергиями» (ЕН V 7). Итак, священная иерархия, разработанная, сказали бы мы осторожно теперь, автором «Ареопагитик», хотя сам он утверждал, что получил знания о ней в акте «священного восхождения» к иератическим началам в результате «священного посвящения» (см.: ЕН II 2), представляет собою сложную упорядоченную систему *образов*, наделенных энергией своих архетипов и проявляющуюся в особых световых феноменах – воссияниях. Соответственно, каждое посвящение в новый иерархический чин, или каждая хиротония для священнослужителей, представляет собой мистериальный переход с одного образного уровня на другой с приобретением не только нового эйдоса (духовного, да и визуального облика), но и качественно нового кванта божественной энергии.

Отсюда более понятным становится и теургический характер иерархии, о котором уже шла речь в связи с сакрально-литургической символикой. Мистериальный характер богослужбных таинств и самого литургического действия способствует смене образа и его энергетического наполнения. Из текстов Ареопагита понятно, что метаморфозно-мистериальная суть образной иерар-

хии реализуется только в процессе богослужебного литургического действия. О реальности этих мистических процессов свидетельствуют, согласно Ареопагиту, разного рода световые феномены. Понятно, что речь идет не только и не столько о чувственно воспринимаемом свете, хотя нередко и о нем. В общем же случае имеется в виду особая, вербально невыражаемая духовно-энергетическая стихия разных уровней и форм явленности с ярко выраженным позитивно-анагогическим воздействием на духовный мир человека. Все это обозначается Ареопагитом, как и всеми представителями патристики, да и христианским Преданием в целом, световой терминологией, что мы отчасти уже и могли наблюдать выше (Глава 3).

Световое пространство у автора «Ареопагитик», как отчасти уже было показано, – это особое, уникальное мистическое пространство, в котором исчезает граница между знанием и бытием. Эти различные для философского сознания феномены в пространстве духовного света (*phos noeton, lux intellegibilis*) нераздельно слиты в нечто целостное. Знать и значит быть, а быть и значит знать – быть в свете. Свет, озарение означают и знание, и бытие. Бог как высший Свет («архисвет и сверхсвет», «неприступный свет», «пресущественное сияние божественной тьмы» и т. п.) изливает на нас «движимый свет», возвышающий и единотворящий нас. Этот свет струится на нас и через посредство божественной иерархии, и в литургическом действе, когда стоящие у жертвенника «зрят и слышат божественное, сияющим им открывающееся» (Ер 8), и в словах Священного Писания (СН I 2; DN I 3 и др.). Он просвечивает и сквозь всю систему доступных людям символов. Давая свои толкования им, Ареопагит призывает посвященных увидеть в самом храмовом действе «при световодительстве Иисуса благолепное ноэтическое умозрение – блаженную ясно сияющую красоту первообразов» (ЕН III 2). **Символы – лишь путь к достижению «сверхсущественного света», который «ни помыслить, ни описать, ни каким-либо образом рассмотреть невозможно», но который откроется нам по воскресении из мертвых (DN I 4).** Этот свет – свет самого Иисуса, «богоначальнейшей силы всей иерархии», и он делается доступным высшим чинам священнической иерархии, которые, «воззрев на блаженное и богоначальное сияние Иисуса», сами становятся световидными (ЕН I 1).

Оба доступных человеку пути восхождения к божественному Свету – символический и литургический – основываются на одном общем метафизическом основании – *образе* как сакральном носителе определенного кванта бытия-знания, отпечатке (на определенном иерархическом уровне даже визуально данном) не имеющего образа духовного архетипа, эйдетической парадигмы, творящей образ, составляющей его сущность. И на высших ступенях своих оба этих пути приводят к мистическому пределу отказа от всякой деятельности, всяческого мышления, любой образности – к погружению в безмолвие световой среды бытия-знания – к высшей ступени исихии – онто-гносеологическому слиянию с Богом, отождествлению с ним, растворению в его благодати.

ГЛАВА 5. ЗАВЕРШЕНИЕ АЛЕКСАНДРИЙСКО-КАППАДОКИЙСКОГО СИМВОЛИЗМА. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

Символизм автора «Ареопагитик» в его александрийско-каппадокийском духе свободной творческой, часто эстетизированной аллегорезы продолжил и, пожалуй, довел до определенного логического завершения в VII в. преподобный Максим Исповедник. В его понимании весь сотворенный Богом универсум состоит из двух миров – духовного, «умопостигаемого», состоящего из умных и бесплотных сущностей (мир небесной иерархии, по Ареопагиту), и здешнего, чувственного и плотского мира, «который величественно соткан из многих видов и природ» (*Mystag.* 2)⁷³. Эти два мира составляют некую нераздельную целостность, неслиянно взаимопроникая друг в друга. Люди, наделенные духовным зрением, хорошо видят, что весь чувственный мир состоит из символов мира умопостигаемого, а последний содержит в себе логосы мира чувственного.

«Для обладающего [духовным] зрением, – писал Максим, – весь умопостигаемый мир представляется таинственно отпечатленным во всем чувственном мире посредством символических образов. А весь чувственный мир при духовном умозрении представляется содержащимся во всем умопостигаемом мире, познаваясь

⁷³ Здесь и далее основные сочинения Максима Исповедника цитируются с общепринятым в патрологии сокращенным указанием на источники по новейшему переводу современного патролога А.И.Сидорова, изданного в: Творения преподобного *Максима Исповедника*. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты; Кн. 2: Вопросыответы к Фаласию. М., 1993.

[там] благодаря своим логосам. Ибо чувственный мир существует в умопостигаемом посредством своих логосов, а умопостигаемый в чувственном – посредством своих отпечатлений» (там же). Здесь, пожалуй, наиболее четко сформулирована патристическая идея принципиального онтологического символизма, лежащего в основе бытия, из которой исходили в той или форме практически все отцы Церкви платоновско-неоплатонической ориентации, но никто из них не выразил ее столь ясно и лаконично.

Весь видимый мир, таким образом, является совокупностью символов мира духовного, «умопостигаемого»⁷⁴, системой его специфических «материальных» отпечатков, через посредство которых он и может быть познан; мир символов актуален, естественно, только для способного к их видению сознания, то есть ориентирован на конкретный субъект познания. Этим самым теоретически обосновывается необходимость и возможность проникновения человеческого сознания в «умопостигаемый мир» прежде всего с помощью чувственно воспринимаемых символов – то есть через духовное созерцание видимого тварного мира. Однако преп. Максим не останавливается на этом. Он ясно признает, что, проникнув посредством символов в невидимый мир образов, или логосов, мы через их познание можем глубже и яснее постичь и сам видимый мир. В своих изначальных духовных основаниях он познается значительно глубже (и проще), чем в преходящей плотской оболочке. «...Для преуспевших в духовном созерцании легче будет постигать видимое через невидимое. Ибо символическое созерцание умопостигаемого посредством зримого есть одновременно и духовное ведение и умозрение видимого через невидимое» (там же).

Глубоко и правильно прочувствованный и понятый символизм, таким образом, представляется Максиму Исповеднику не только единственно возможным путем к постижению «умопостигаемого мира» и самого Бога, но и в своем как бы возвратном движении – одновременно путем к более ясному познанию и здешнего чувственного мира. Отсюда понятен и достигший особой, почти маньеристской изощренности символично-аллегорический метод экзегезы преп. Максима. При этом в отличие от отцов-алек-

⁷⁴ Термин «умопостигаемый» у отцов Церкви отличается от того, что под ним понимаем мы сегодня. См. сноску 49.

сандрийцев и великих каппадокийцев, которые, как правило, признавали и буквальный, и иносказательный смыслы в Св. Писании, Максим считает единственно истинным только аллегорическое понимание священных текстов. И обосновывает он это с помощью изощренного толкования главного таинства священной истории Воплощения Бога-Слова. До акта вочеловечивания Бог-Слово представляется Максиму обладающим ясными и «нагими» первообразами истины, относящейся ко всем тварным вещам, то есть логосами всех вещей, которые не содержат в себе «ни притчи, ни иносказания, ни повествования, нуждающегося в аллегорическом толковании». Однако когда Бог-Слово пришел к людям, которые не в состоянии воспринимать своим умом чистые неприкрытые духовные истины, «Он становится плотью, в которой сочетается пестрая [множественность] повествований, иносказаний, притч и темных изречений». Здесь под «плотью» Бога-Слова Максим понимает не только реальную человеческую плоть, принятую Иисусом от Марии-Девы, но и в духе своего глобального символизма – человеческие слова (тоже плотские, материальные для Бога) Св. Писания. Многим, подчеркивает он, эти слова представляются только плотью (то есть в них видят лишь буквальный смысл), но это не так, ибо «смысл Писания не есть то, что представляется многим, но нечто иное. Ведь Слово становится плотью через каждое из начертанных речений» (Сар. theol. II 60).

Христология в ее гносеологическом аспекте становится, таким образом, для преп. Максима едва ли не главным обоснованием его исключительно символического понимания текстов Писания. В них, глубоко убежден наш тайновидец, в обычных буквах и словах описываются вещи неопишуемые, ибо в Св. Писании глаголет сам Бог, который неопишуем по природе своей. Желающим понять истинный смысл священных текстов необходимо «верить, что слово, изреченное Богом, весьма подобно Ему самому. Ибо ясно, что если глаголящий Бог по сущности неопишуем, то неопишуемым является и изреченное Им слово» (Quaest. ad Thal. 50). Отсюда, делает вывод Максим, каждый стремящийся понять смысл Писания не должен останавливать свой ум на его букве как убивающем, согласно апостолу Павлу (2 Кор 3, 6), начале закона, но восходить от нее к животворящему духу, под которым он разумеет символическо-аллегорический смысл.

Один из крупнейших исследователей творчества преп. Максима С.Л.Епифанович вполне обоснованно утверждал: «Буквальное понимание Писания преп. отец считает прямо противоречащим духу христианства. Держащиеся буквы Писания, по его мнению, избрали противоположную Христу сторону, забывши об упразднении Им буквы закона и не постигши тайны воплощения. Они не только ослабили силу мысли своей буквой, но и оземлились душой своей...» При помощи же аллегорического созерцания «каждое слово Писания можно пережить и осознать внутренне, как мысль Слова, как божественное нам внушение. Аллегория поэтому – не простая гимнастика мысли, а полноклассическая струя богатого идеалистического духа, жизнь сердца в Боге»⁷⁵.

Эти глубокие суждения ученого начала прошлого столетия остаются актуальными применительно к концепции Максима Исповедника и ныне. Фактически символично-аллегорический образ любого имени, термина, события, предмета, упоминаемых в Св. Писании, открывают перед ним мистико-эстетический путь выхода на духовные уровни бытия, что вполне естественно и воспринимается им как прорыв к «истинным» смыслам, пресущественным «логосам». При этом он хорошо сознает, что уровни толкования могут быть различными в зависимости от дара, полученного экзегетом от Бога. Свой дар он не считает высшим и предельным и поэтому регулярно заявляет, дав то или иное толкование, что возможны и другие; при этом все они доставляют толкующим, слышащим или читающим их духовное наслаждение и поэтому все полезны. «Если же кто может, – пишет он, – в более возвышенном смысле воспринять сказанное, пусть он порадуется и себя, и нас, представив, как это должно, сей более ценный смысл написанного» (Quaest. ad Thal. 50).

Радость от словесно-аллегорического умозрения, вообще красота словесной духовной деятельности, направленной на постижение высших сущностей, являются для преп. Максима практически главным оправданием этой деятельности как одной из важных ступеней на пути человека к Богу. Совершенно закономерным поэтому представляется мне, что свой главный труд, вернее Пролог к схолиям, помещенным позже самим Максимом на полях этого труда – «Вопросоответы к Фалласию», он начинает с описания в

⁷⁵ *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 138–139.

эстетической терминологии словесно-разумного начала пути к познанию Бога. Для Максима, как мы знаем, этот путь (косвенным доказательством тому является и эта главная его книга «Вопросоответов») проходил через аллегорическое толкование Писания.

«Разумным [существам] присуща естественная красота – слово. Красотой слова является строго сообразное с разумом разумение словесных [тварей]; красотой же разумения – плодотворный навык словесных существ в добродетели под руководством разума. А красотой этого навыка служит безошибочное созерцание, возникающее вокруг истинного ведения, целью которого является мудрость» (ibid. Prol.). Под последней Максим понимает уже собственно завершение словесно-мыслительного процесса познания, полное успокоение ума, уход его от всего преходящего, полное единение с Причиной всего в «безмолвном покое» и «всеблаженнейшем молчании», результатом которого является неопишное «премысленное наслаждение» (ibidem). Естественно, что здесь иерархия словесно-разумной красоты остается позади, но это – конечная цель, которой достигают далеко не все; на пути же находятся многие, и именно к ним-то и обращена красота экзегетического символично-аллегорического «слова». Собственно и свои схолии Максим дополняет к уже написанному тексту толкований сложных мест Писания только для того, «чтобы они восполнили самое слово до [должной] красоты и представили читателям более изысканное угощение из умозрений» (ibidem).

Преп. Максим неоднократно предпринимает попытки разъяснить значение и необходимость символической экзегезы. Естественно, убежден он, что всякий духовно ориентированный ум стремится к познанию истины. Однако в чистом виде она, то есть неприкрытые ничем логосы вещей, открывается только по «благодати Духа»⁷⁶. При этом логосы предстают уму обнаженными от всяких письменных знаков, и такой человек никогда не примет

⁷⁶ В схолии к этому месту Максим дает прекрасную дефиницию *благодати*: «Полная благодать Духа есть мудрость, содержащая в себе по возможности, навыку и действию все ведения, которые приходятся на долю совершенных по Христу людей. Благодаря ей ум, оказавшись вне чувственных образов, соприкасается с лишенными всякой пестроты логосами тварных вещей и письменно запечатленных слов, сводя воедино божественные впечатления (*charaktēras*), которые в них, и объединяя их вокруг себя в полную единобогоприличного зрака. Соответственно этой [полноте, ум] единообразно

символ, то есть внешнюю форму логоса, за его смысл. Однако таким видением смысла символа «по благодати» обладают редкие экзегеты. Остальным же приходится довольствоваться восхождением к духовным смыслам через чувственно воспринимаемые символы. При этом экзегет, в том числе и сам преп. Максим, никогда не может быть уверенным, что он добрался в своем толковании до «недостигаемой высоты» последнего смысла иносказания. Максим тем не менее остается благодарным Богу в обоих случаях – и когда достигает истинного смысла символа, и когда не достигает его. Понятна радость экзегета в первом случае, но он радуется и во втором, ибо «Богу принадлежит красота Непостижимости», поскольку Он справедливо пресекает этим возможную в толкователе гордыню от чрезмерного ведения (Quaest. ad Thal. 55).

Отсюда вытекает и принципиальная полисемия символов Св. Писания у Максима Исповедника, ибо она зависит прежде всего от способностей экзегета, его умозрительного дара. В трактате «Мистагогия», посвященном толкованию божественной Литургии, преп. Максим специально подчеркивает ряд смысловых уровней в зависимости от субъекта восприятия. Он придерживался главного ареопагитовского принципа понимания символа как феномена, *возводящего* в духовные сферы, то есть – *анагогического*. Прежде всего его интересует сугубо умозрительный смысл как всего литургического действия, так и его элементов. При этом он различает общее (genikōs), более широкое значение каждого элемента и его частные (idikōs) смыслы⁷⁷. Так, церковь в общем плане является «образом и изображением Бога», а в частности, так как она состоит из святилища (алтаря) и собственно храма – наоса, – образом мысленного и чувственного мира; также – образом человека и, кроме того, образом души как состоящих из духовной и чувственной частей (PG 91, 705A-C). Малый, или первый, вход в общем означает первое пришествие Христа, а в частности – обращение неверующих к вере (705C) и т. п.

воспринимает и нераздельное ведение сущих, через которое и присуще проявляться сверкающему сиянию Истины» (Творения преподобного *Максима Исповедника*. Кн. 2. С. 261).

⁷⁷ Г.У. фон Бальтазар связывал первый уровень (небесного, трансцендентного значения) с теорией Дионисия, а второй (ориентированный на индивидуальное восприятие души) – с учением Евагрия Понтийского. См.: *Balthasar H.U. Kosmische Liturgie*. Freiburg im Br., 1947. S. 323.

Далее, частные смыслы основных элементов Литургии Максима дифференцирует в соответствии с тремя категориями субъектов восприятия. Одно значение имеет тот или иной элемент богослужения для «уверовавших» (*pisteysantōn*), другое – для «практиков» (*praktikōn*) и третье – для «гностиков» (*gnostikōn*).

Так, Евангелие, означающее на уровне «реальной символики» (о которой речь ниже) и крест, несомый Христом, и пришествие Христа в мир сей, и явление его на Иордане, у Максима «вообще» является «символом кончины века сего», а в частности: для «уверовавших» означает «уничтожение древнего заблуждения», для «практиков» – «умервщление и конец плотского закона и мудрствования» и для «гностиков» – «совокупность и сочетание различных истин в одной» (708AB). Сошествие архиерея с кафедры и выведение оглашенных из храма перед Литургией верных означает вообще второе пришествие Христа, в частности же: для «уверовавших» – «совершенное утверждение в вере», для «практиков» – «совершенное бесстрашие» и для «гностиков» – «полное познание всего познаваемого», чем из души изгоняются все чувственные образы (708BC).

Закрытие царских врат, вход «Святых тайн» и возгласение Символа веры «вообще» означает окончание всего чувственного и наступление духовного мира, в частности же: для первой группы – преуспевание верных в учении и готовности к благочестию, для второй – переход от «деятельности» к созерцанию и для «гностиков» – переход «от естественного созерцания к простому ведению нозтических предметов» (708C–709A) и т. п.

Таким образом, из приведенных примеров ясно видно, что «умозрительный» символизм Максима Исповедника направлен на осмысление богослужения как особого непонятного пути познания духовной сферы и самого Бога⁷⁸, именно – высшего «тайноводственного» этапа этого пути. Преп. Максим в определенном смысле завершает здесь линию так называемого александрийского умозрительного символизма, который ведет свое начало от знаменитых александрийцев Климента и Оригена и через великих каппадокийцев и автора «Ареопагитик» обретает свое логическое завершение у Максима Исповедника. Литургическое действие предстает у него прежде всего как особый путь восхождения к Богу и

⁷⁸ Ср.: *Balthasar H.U.* Op. cit. S. 323.

единения с Ним через посредство сложной, многоуровневой динамической системы литургических символов. Главные акценты Максим, продолжая традиции автора «Ареопагитик», ставит на богопознавательной, или гносеологической (сказали бы мы сегодня), функции этих символов.

Относительно текстов Св. Писания преп. Максим так же, как и в случае с богослужением, стоит на принципиальном утверждении *полисемии* словесного символа. Везде, где позволяет его творческое воображение в союзе с глубоким благочестием, он дает несколько значений одного и того же символа. Так, для выражения из псалма 59 «*юдоль жилищ*» он приводит по меньшей мере четыре смысла. Это и «нынешний мир», в котором отсутствует единомыслие, и он подобен временной жизни в шатрах; это и «образы добродетелей, которые [Бог] премудро разделяет между научаемыми»; это и «церкви верующих народов», учрежденные самим Христом по всей вселенной; наконец, «*юдоль жилищ*» размеряет тот, кто объемлет [своим духовным] ведением телесный мир, словно *юдоль жилищ*» (In Ps. 59). В другом месте под *юдолью* Максим понимает просто плоть (Quaest. ad Thal. 48). Было бы неразумным пытаться проникнуть в логику выявления этих, как и множества других, смыслов библейских образов у преп. Максима. У него, как и у большинства его предшественников александрийско-каппадокийских отцов, она часто принципиально алогична и основывается на личном мистико-ассоциативно-эстетическом опыте, который не поддается вербальной формализации. Их следует или принимать, или не принимать, но обсуждать их бессмысленно, ибо они не расчитаны на это.

Смысл символов открывается экзегету часто сверхразумно (дается ему в некоем откровении), или, сказали бы мы теперь (хотя понятие это хорошо было известно и отцам Церкви), – интуитивно. Поэтому само узрение смысла в символе осознается Максимом как в общем-то принципиально «простое» дело, вроде бы и не требующее от экзегета особых интеллектуальных усилий, так как зависит не от них, а от созерцательного дара. Показательно для своеобразного патристического эстетизма, пронизывающего всю византийскую культуру, что мысль об этом, как и большинство других своих идей, преп. Максим облакает в отнюдь не простую словесную форму, которую древние русичи называли бы, пожалуй, «плетением

словес»: «Слово Священного Писания благодаря возвышеннейшим умозрениям совлекает с себя [всю] телесную связь речений, облекших его, являясь словно *в глазе хлада тонка* (3 Цар 19, 12) зоркому уму и особенно [такому уму], который, совершенно оставив действия естества, может быть охвачен чувством простоты, открывающим слово [Божие]» (Сар. theol. II 74). Подобное изощренное, предельно эстетизированное риторство характерно для всего стиля мышления великого Исповедника и особенно для его экзегезы. В завершение приведу несколько характерных примеров символической герменевтики Максима.

Почти пословесно рассматривая стих 5 Пс 41⁷⁹, преп. Максим утверждает, что *место селения дивно* «есть навык, бесстрастный и благодатный, в добродетелях; Слово Божие, рождаясь в этом навыке, украшает душу, словно скинию, красотой различных добродетелей. *А дом Божий* есть ведение, созданное из многих и различных добродетелей; Бог, поселяясь в душе благодаря этому ведению, насыщает [ее] от чаши Премудрости. *Глас радования* есть [радостная] пляска души при виде сокровищ добродетелей, [дарованных ей]. *Глас исповедания* есть благодарение за славу пира Премудрости, [на который она была приглашена]. *Шум [празднующий]* есть таинственное славословие, постоянно рождающееся из смешения обоих – радования и исповедания» (Сар. theol. II 78). Без особых комментариев очевиден анагогико-гносеологический пафос этого толкования, имеющего к тому же ярко выраженную эстетическую окраску; толкования, притом вдохновенного и предельно свободного, для которого стих псалма – только трамплин для прыжка в безграничные просторы символической игры богословского сознания, теснейшим образом переплетенного и даже сплавленного с сознанием эстетическим. Преп. Максим, как и большинство наиболее одаренных представителей александрийско-каппадокийской линии в патристике, будучи при этом последователем и продолжателем ареопагитовской традиции, хорошо ощущает преимущества этого сознания, того опыта, который мы сегодня называем эстетическим, для проникновения в сферы, обозначаемые им еще по неоплатонической традиции «умопостигаемыми». Однако «ум» этот

⁷⁹ Стих этот в церковнославянском переводе Септуагинты звучит так: «...яко пройду во место селения дивна даже до Дому Божия, во глазе радования и исповедания, шума празднующаго».

превышает рациональную, формально-логическую сферу познания – это хорошо сознает и Максим и поэтому выбирает для себя совсем иные принципы и пути проникновения в духовные сферы.

Во множестве толкований преп. Максима пафос свободного образно-символического понимания Св. Писания присутствует постоянно, придавая многим из них именно художественно-эстетическую ценность, однако он не всегда, естественно, получает столь яркую окраску, как в приведенном выше примере. Тонкую интеллектуально-дефинитивную игру мысли Максима видим мы, например, в различении *Царства Божьего* и *Царства Небесного*. По существу, отмечает он, это одно и то же, но они различаются «мысленно». «Ведь Царство Небесное есть постижение чистого и предвечного ведения сущих согласно логосам их, [пребывающим] в Боге. А Царство Божие есть обретение по благодати благ, которые естественным образом свойственны Богу. Первое [обретается] при конце сущих, а второе [обретается] мысленно после этого конца» (II 90). Максим здесь как бы пытается различить духовно-гносеологический и харизматико-эсхатологический аспекты Царства, которые фактически невычленимы в этом целостном всеобъемлющем умонепостигаемом феномене высшего бытия.

Существенное значение для понимания эстетического сознания византийцев, и патристического символизма в частности, имеет 46 ответ на вопрос: В чем различие между *зеркалом* и *гаданием* в известной фразе ап. Павла (1 Кор 13, 12)⁸⁰. В силу емкости мысли и значимости самой формы изложения преп. Максима я привожу этот ответ полностью.

ОТВЕТ. «Зеркало», если попытаться дать ему определение, есть совесть, которая, соответственно [духовному] деланию, чисто отражает образ всех благ и посредством которой человеку, имеющему чистую мысль, присуще видеть Бога. Или же: [«зеркало» есть] навык в духовном делании, единообразно сочетающий друг с другом все добродетели и как бы заключающий [их] в [единый] божественный лик. «Гадание» же есть ведение, [обретаемое] посредством полного, насколько то доступно естеству [человеческому], постижения в созерцании божественных логосов и

⁸⁰ «Видим убо ныне якоже зеркалом в гадании» – в контексте мысли Павла эти термины *to esoptron* (зеркало) и *to ainigma* (загадка, иносказание) употребляются как синонимы, усиливающие значение мысли о том, что в этом веке (тварном мире) мы видим истину (Бога) только в неких отражениях иносказаниях и только в будущем узрим ее «лицем к лицу».

обладающее отражением того, что превышает мышление. И если просто [сказать]: «зеркало» есть навык, обнаруживающий будущий образ первообраза добродетелей, являемый в достойных [людях], ибо будущая цель деятельного любомудрия как бы смутно угадывается в обладающих «зеркалом». А «гадание» есть проявление первообраза того, что постигается умом при ведении.

Итак, всякая здешняя праведность, по сравнению с будущей, имеет, если придерживаться высказывания о «зеркале», образ первообразных вещей, а не сами эти вещи, существующие такими, какими они есть. И всякое здешнее ведение горного по сравнению с будущим есть «гадание», имеющее отражение истины, а не саму истину, которой предстоит стать явной в будущем. Ибо поскольку божественные [вещи] объемлются добродетелью и ведением, то «зеркало» обнаруживает первообразные [вещи] сообразно добродетели, а «гадание» – первообразные [вещи] сообразно ведению. Таково различие «зеркала» и «гадания», так как «зеркало» указывает на будущую цель деятельного [любомудрия], а «гадание» проявляет тайну созерцательного [богословия] (Quaest. ad Thal. 46).

Речь, таким образом, в этом развернутом и одновременно достаточно лаконичном для преп. Максима ответе идет о том, что коль скоро духовный мир божественных эйдосов (=логосов) «объемлется» практической (или деятельной) и умозрительной (или ведением) «философиями», то и в тварном мире он получает двойное (или двуплановое) отражение – в *зеркале* и в *энигме* (загадке, «гадании»). При этом *зеркало* как предмет, по природе отражающий визуальные образы, Максим понимает как земной образ будущей идеальной «деятельной философии», то есть будущего идеального нравственно-этического (сказали бы мы ныне) состояния человека, пребывающего в блаженном совершенстве, в идеальном «духовном делании», в каком ныне блаженствуют высшие небесные чины. *Энигма* же (или *айнигма* – в более раннем греческом произношении) понимается им не как визуальный, а скорее как вербальный символ будущего идеального ведения божественной истины, умозрительно-созерцательного состояния человека «будущего века», то есть как мистико-гносеологический символ, в отличие от *зеркала* как онтолого-харизматического (или эсхатологического) символа.

Это логически сформулированное различие, так сказать – главная линия различия. Однако как существенно обогащена она у Максима образно-смысловыми обертонами. *Зеркало* – это

совесть человека, очищенная духовным подвигом и поэтому ясно отражающая образ всех благ; с ее помощью человеку дано видеть Бога; это сам навык в духовном делании, сочетающий в себе все добродетели в идеальный «божественный лик»; это образ первообразной совокупности добродетелей, присущей только вечно сущему духовному миру. Ибо *зеркало* по природе своей должно являть нечто видимое – образ, вид, лик; а *зеркало* как символ – визуализируемые образы идеального бытия человека вплоть до его единения и слияния с Богом, а в конечном счете – и самого Бога как первопричину и совокупность всех благ и добродетелей.

Для символично-экзегетического полета мысли преп. Максима поистине не существует никаких пределов и ограничений. Ему под силу истолковать все – даже самые сакральные и священные для христиан вещи. Так в вопросеответе 35, размышляя о плоти Христа в связи с евангельским выражением «*Слово стало плотью*» (Ин 1, 14), он пытается разъяснить символику плоти, крови и костей Христа и понять, почему в таинстве Евхаристии нам положено принимать в себя только Плоть и Кровь, но не Его Кости. При этом Максим, как обычно, дает многоуровневое полисемантическое толкование. Бог-Слово, Творец всего сущего принес в бытие логосы всех имеющих быть сотворенными вещей; «из них логосы умопостигаемых вещей будут как бы кровью Слова, а логосы чувственных [вещей] – являемой плотью Слова». Путем вкушения плоти и крови нам даровано приобщение к этим родам логосов. Однако есть еще логосы «сверхмысленные», относящиеся к самому Божеству – их-то и означают кости Христа. А так как эти логосы бесконечно удалены от всякого тварного естества и не могут быть никак восприняты людьми, то поэтому нам и не завещано «дробить кости [Его]» и принимать их в причастии. «И еще: плоть Слова есть истинная добродетель, кровь – непогрешимое ведение, а кости – неизреченное богословие». Ибо как кровь, изменяя свой вид, превращается в плоть в реальном человеке, так и знание превращается посредством соответствующих деяний в добродетель. Логосы же, относящиеся к Божеству, наподобие костей в теле «неведомым образом созидают сущности сущих и скрепляют их бытие, производя всякое ведение и всякую добродетель» (Quaest. ad Thal. 35).

Вполне допустимо, считает преп. Исповедник, понимать под плотью, кровью и костями логосы Суда и Промысла, которыми в будущем веке все насытятся, и логосы, относящиеся к Богу.

Возможно так же понимать, что плоть Слова означает совершенное возвращение человека в себя самого посредством добродетельной жизни и ведения, восстановление в себе истинного естества человеческого, поврежденного грехом. Кровь же означает будущее благодатное обожение и соединение этого естества с вечным благодобытием; «кости же суть неведомая сила, которая соединяет через обожение естество с вечным благодобытием».

Не погрешит против истины и тот, риторически замечает Максим, кто будет понимать под плотью добровольное умерщвление страстей с помощью добродетелей; под кровью – совершенство, достигаемое путем тяжких испытаний вплоть до принятия смерти ради истины, а под костями – все те же непостижимые нами божественные логосы (там же).

И преп. Максим не ограничивает потенциального экзегета только этими смыслами. Для него процесс проникновения в образно-символическое значение текстов Св. Писания практически бесконечен; участие в этом процессе, насколько можно понять из его главной книги, и составляет для Максима (а в его понимании и для любого христианина, обладающего даром умозрения) одно из главных направлений духовной жизни человека. Естественно, что помимо объективной духовной и собственно эстетической значимости подобные представления и сама практика их реализации открывали практически неограниченные возможности для развития христианского символического искусства во всех его видах и жанрах и обосновывали необходимость его существования в христианской культуре, чем не преминули воспользоваться мастера византийского искусства. Это не означает, конечно, что они буквально следовали практике или теории экзегетов; вполне вероятно, что многие из них вообще не знали и не читали писаний отцов Церкви. Однако самим духом символично-аллегорического мышления были пронизаны все жизненное пространство и церковная практика византийских христиан, и не подпасть под его воздействие не могла столь значимая сфера культурно-духовной деятельности, как искусство. История византийского искусства убедительно свидетельствует об этом.

Заключение

Восходящая к Филону Александрийскому, ранним александрийским отцам Церкви и к великим каппадокийцам относительно свободная, нередко риторски изощренная экзегетика текстов Св. Писания приобрела у Дионисия Ареопагита ярко выраженный эстетический характер. Этому способствовало, в частности, и прекрасное знание им неоплатонической традиции философствования⁸¹, в которой эстетическое сознание занимало отнюдь не последнее место в иерархии духовных ценностей. Поставив своей целью отыскание путей постижения высших уровней метафизической реальности, Ареопагит разработал и фактически довел до последних пределов дискурсивного понимания идею абсолютной трансцендентности Бога. Однако, будучи христианским мыслителем, он знал, что этот трансцендентный Абсолют по собственной воле имманентен (открыт) человеку, и направил все свои усилия на осмысление пространств этой имманентности, т. е. путей постижения непостижимого Бога человеком.

Им было выявлено два главных направления продвижения человека к Богу, которые уже несколько столетий практиковала христианская Церковь: путь символического толкования текстов Св. Писания и путь церковно-литургического восхождения к Богу. Оба пути должны привести человека на третий высший путь, который есть завершение и окончание всех путей, – к мистическому единению с Богом, сверхмысленному погружению в блаженное пространство сверхсветлой Тьмы. Фактически все пути приобщения к Богу у автора «Ареопагитик» эзотеричны. Направляя свои трактаты конкретным лицам, он постоянно увещевает их сокрывать передаваемое в них знание от непосвященных. Рассуждая о церковной иерархии, он фактически ничего не говорит о том, что Евхаристия, т. е. причастие Св. Дарам, ведет всех причащающихся непосредственно к общению с Богом, хотя чин таинств занимает в этой иерархии высшую ступень. Акцент же в трактате о церковной иерархии сделан на поступенчатой передаче светозарного знания от высших ступеней к низшей по нисходящей линии, т. е. простые верующие обладают наиболее упрощенной формой этого знания. Правда, иерархия Дио-

⁸¹ См.: *Perl E.D.* Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite. Albany, 2007.

нисия предусматривает и путь восхождения от этого знания к более высоким формам путем подъема по ступеням священноначалия, но это предполагает, что высшего знания, мистического приобщения к Первопричине в процессе совершения таинств могут достичь только высшие иерархи Церкви. С одной стороны, это соответствовало евангельской мысли о том, что «много званых, а мало избранных» (Мф. 20, 16), а с другой – противоречило складывающемуся церковному пониманию абсолютной имманентности Бога любому члену Церкви и, соответственно, реальности приобщения (причастности) его к Богу в акте Евхаристии.

Подобные противоречия и в своем собственном богословии, и в христианской доктрине в целом не смущали Ареопагита, но убеждали его в неприменимости принципов логики одномерного линейного мышления к глубинам христианского мировидения. Именно поэтому его тексты переполнены антитетическими конструкциями, парадоксальными эпитетами и метафорами, принципиальными антиномиями. Антиномизм мышления, восходящий еще к раннехристианскому принципу *credo quia absurdum est*, и закрепленный Вселенскими соборами в формулах «неслитно соединенные и нераздельно разделяемые» относительно ипостасной сущности Бога, Дионисий активно развил в своем богословии в качестве существенного пути дискурсивного мышления о высшем уровне метафизического бытия⁸².

Более того, хорошо понимая, что осознание трансцендентности Бога и антиномические формулы выводят сознание из дискурсивной сферы в некое иррациональное пространство, он ощутил, что в этом пространстве важнейшее место занимает эстетическое сознание, которое обладает, возможно, не менее, если не более, сильным воздействием на человека, чем дискурсивно-логическое мышление. Интуитивно это ощущали и некоторые из его предшественников, но у Ареопагита использование эстетического опыта в богословии вышло на принципиально новый уровень. В его текстах это выразилось на двух уровнях: *содержательном* и *формообразующем*.

Прежде всего, одними из главных имен Бога он осознает Красоту и Свет и поэтому практически всю систему передачи знания от Бога к человечеству осмысливает как систему эстетического

⁸² См.: *Alexopoulos Th. Paradoxe Formulierungen bei Dionysios Areopagites.*

опыта, сказали бы мы теперь. Ареопagit сразу погружает нас в световую метафизику, которая есть не что иное, как световая эстетика. Он видит Бога и всю небесную сферу пронизанными красотой, светом и благоуханием, доставляющими неопишваемое наслаждение всем, способным к их восприятию. Само сакральное знание понимается им как особого рода квантованный свет или сияние, различной природы и степени материализации, а передачу этого знания обозначает как *фотодосия* (светодавание, светодарение). При этом свет, красота и благоухание у него часто выступают как синонимы, призванные обозначить внерациональный, сверхразумный, возвышающий и доставляющий наслаждение характер сакрального знания.

Это знание передается как в системе церковно-литургического опыта, так и в процессе символического толкования текстов Св. Писания. Все многочисленные символы (имена и образные выражения Писания) в конечном счете ведут не к понятийно-рациональному пониманию Бога или высших чинов духовной иерархии, но к возбуждению в душе самого экзегета или реципиента его толкования чувств возвышенного и неопишваемой духовной радости от ощущения того, что с помощью этих герменевтических текстов он непонятно как, но проникает в сокровенные духовные тайны бытия.

И это ощущение Ареопagit усиливает тем, что постоянно подчеркивает многозначность символов, их анагогический характер, светоносность и красоту, таящуюся под их чувственно воспринимаемой визуально-словесной формой, т. е. акцентирует внимание на внешнем «неподобии» символа символизируемому из-за его неприступной возвышенности и духовной значимости. Среди «неподобных подобий» – главного и самого общего обозначения образо-символов Дионисия – выделяются две крайности. Это прежде всего в прямом смысле слова совершенно несходные с божественной сферой образы, заимствованные у неприличных, безобразных, постыдных явлений тварного мира, которые самой своей неприглядностью и безобразием должны оттолкнуть (эстетическая реакция на безобразное) воспринимающего от их внешней оболочки и возбудить, направить его дух на нечто диаметрально противоположное форме символа – на возвышенно просветленное понимание духовной сферы. А на

другом полюсе образы, заимствованные у нейтральных и даже позитивных и прекрасных явлений тварного мира, т. е. в какой-то мере подобные подобия. Однако и они, по Дионисию, настолько далеки от горнего мира, что тоже должны пониматься как неподобные подобия, т. е. как символы вещей еще более высоких, чем они сами, возвышенных, сверхчувственных. Собственно же подобные (сходные) подобия – это вся *совокупность* катафатических образов, складывающаяся на основе высокого содержания основных позитивных имен Бога, которым посвящен трактат «О Божественных именах», и ориентированная на возвышение верующего к высшим уровням метафизической реальности.

Другой, *формосозидающий* способ усиления эмоционально-эстетического воздействия своих текстов на реципиента у Ареопагита заключается в сознательной, как я думаю, эстетизации их, организации их по риторски-художественным принципам. При разговоре о том или ином имени Бога или символе духовного пространства он регулярно привлекает собственно эстетический и достаточно развернутый терминологический аппарат, примеры из сферы искусства, использует высокий стиль красноречия, антитестическую образность, яркие метафоры, длинные периоды с множеством возвышающих эпитетов и сравнений и в конце концов облекает свои тексты ярко выраженной эстетической аурой.

Именно все сказанное и позволяет утверждать, что автор «Ареопагитик» обладал хорошо развитым эстетическим сознанием, высоко ценил эстетический опыт как один из существенных путей восхождения к высшим уровням метафизической реальности и фактически в своем богословии, пронизанном красотой, светом, эстетической терминологией и организованным по законам риторского искусства, явил нам один из ярко выраженных феноменов имплицитной эстетики. Неслучайно она легла в основу многих направлений средневекового богословия и эстетики как на Востоке христианского мира (Византия, Древняя Русь⁸³), так и на Западе⁸⁴.

⁸³ О славянских переводах и ареопагитической традиции в славянском мире см.: Goltz H. Studien und Texte zur slavischen kirchenvatertradition. Zur Tradition des Corpus areopagiticum slavicum. Halle (Saale), 1979.

⁸⁴ См., в частности: Re-thinking Dionysius the Areopagite. Ed. S. Coakley, Ch. M. Stang. Chichester; Malden, 2009; *Bychkov O.V. Aesthetic Revelation: Reading Ancient and Medieval Texts after Hans Urs von Balthasar*. Washington, 2010. P. 278–289.

Мистериально-световая эстетика храмового действия православно-го ареала, символическая мистика иконы, образно-символическая экзегеза и даже схоластическая эстетика во многом черпали идеи и эстетические интуиции в «Ареопагитиках».

Summary

Dionysius the Areopagite set his sights on finding ways to attain the highest levels of metaphysical reality. With this scope in mind, he led the concept of the absolute transcendence of God practically to the ultimate limits of discursive thinking. However, being a Christian thinker, he has a solid understanding that this transcendent Absolute of his own free will is immanent (open) to humans. Thus he focused all his efforts on conceptualizing the boundaries of this immanence, i.e., the ways in which humans can attain the incomprehensible God. The author of the *Areopagitica* outlined two principal directions on the way of humans to God. Both had been practiced by the Christian Church for several centuries: the way of symbolic interpretation of sacred Scripture and the way of ecclesiastical-liturgical ascent to God. Both these ways should bring one to the third, highest, way, which is the pinnacle and end of all ways: to a mystical union with God, or to an immersion into the blessed space of supra-luminous darkness that exceeds all understanding.

One of the ways to transfer human consciousness from the level of logical thought to the level of irrational immersion into that space, according to the Areopagite, is to use the system of principally antinomical formulae that are applied to the highest level of spiritual being. Moreover, he understood well that one's awareness of God's transcendence, together with the antinomical formulae, lead one's consciousness out of the discursive sphere and into an irrational space. Armed with this understanding, he felt that it is aesthetic experience that plays a prominent role in this space. Aesthetic experience, according to him, has just as much, if not more, influence on the human being as discursive logical thought. Some of his predecessors also felt that intuitively, but Dionysius used aesthetic experience in theology at a principally new level. His texts reflect this at the levels of *content* and *form*.

At the level of content, some of the principal names of God, according to Dionysius, are Beauty and Light. Therefore he conceptualizes practically the entire system of transfer of knowledge from God to humans as a system of aesthetic experience, in modern parlance. The Areopagite immediately immerses us into the metaphysics of light, which is nothing else but the aesthetics of light. He sees God and the entire celestial sphere as imbued with beauty, light, and fragrance, which

brings indescribable pleasure to all who are able to perceive them. He understands sacred knowledge itself as a certain type of quantified light or shining of various levels of objectivation and materialization. He calls the transmission of this knowledge *photodosia* (a giving of light). He often uses the terms ‘light,’ ‘beauty,’ and ‘fragrance’ as synonyms that are supposed to mark the non-rational, supra-intellectual, elevating and pleasure-giving character of sacred knowledge.

This knowledge is transmitted both within the system of ecclesiastical-liturgical experience and in the process of symbolic interpretation of sacred Scripture. All the multiplicity of symbols (names and metaphorical expressions in sacred Scripture) ultimately do not lead one to a conceptual-rational understanding of God or the highest ranks of celestial hierarchies. Instead, they incite, in the soul of an exegete or a recipient of his interpretations, a feeling of sublime and indescribable spiritual joy provoked by the feeling that these hermeneutic texts allow him to penetrate, in some inexplicable manner, into the hidden spiritual mysteries of being.

The Areopagite strengthens this feeling by continually emphasizing the polysemy of symbols, their anagogical nature, ability to bring light and beauty that lies hidden under the cover of their visual and verbal form that can be perceived by the senses. He draws our attention to the outward “non-likeness” of the symbol with what it symbolizes due to the latter’s inapproachable sublimity and spiritual significance. Among “unlike likenesses” – the principal and most general term for Dionysius’ image-symbols – one can distinguish between two extremes. First of all, these are images that are literally completely “unlike” the sphere of the divine. They normally refer to indecent, shameful, and ugly phenomena of the created being. These words are designed to repel the recipient from their external shell by their very unseemliness and ugliness (an aesthetic reaction to the ugly), at the same time inspiring and directing his spirit towards something that is diametrically opposed to the form of the symbol—towards a sublime and enlightened understanding of the spiritual sphere. The other pole is occupied by the images that refer to neutral or even positive and beautiful phenomena of the created world, i.e., to some extent by “like” likenesses. However, even those images, according to Dionysius, as so far removed from the heavenly world that they also must be perceived as unlike likenesses, because they are symbols of sublime and supra-sensible things that are

even higher than those symbols. The likenesses that are “alike” (similar) in the proper sense are constituted by the *entirety of the kataphatic images* that are formed on the basis of the lofty content of the principal positive divine names and are aimed at lifting the believer up to the highest levels of metaphysical reality.

The other way of enhancing the emotional-aesthetic impact of the Areopagite’s texts on the recipients, which can be styled *form-creating*, consists in, I think, a conscious aesthetization of these texts, in organizing them according to the rhetorical-artistic principles. When he speaks of a certain divine name or a symbol of the spiritual space, he often employs a developed terminological apparatus of properly aesthetic terms, examples from the sphere of the arts, uses an elevated rhetorical style, antithetical imagery, powerful metaphors, long clauses with a great number of lofty epithets and comparisons, and ultimately envelopes his texts with a prominently expressed aesthetic aura.

All this allows one to claim that the author of the *Areopagitica* possesses a well developed aesthetic sense and esteems aesthetic experience highly as one of the essential ways of ascending to the highest levels of metaphysical reality. In fact, in his theology, which is permeated by beauty, light, and aesthetic terminology and is organized according to the laws of rhetorical art, Dionysius presents to us one of the best examples of implicit aesthetics. It is not an accident, then, that it has become a foundation of many trends in medieval theology and aesthetics, both in the Western Christian world (Byzantium, medieval Russia) and in the West. The mystical luminous aesthetics of the liturgical action in the Orthodox lands, the symbolic mystique of the icons, the exegesis that is based on images and symbols, and even Western scholastic aesthetics in many respects mined the *Areopagitica* for ideas and aesthetic intuitions.

Keywords: Dionysius the Areopagite, Patristics, Byzantine Aesthetics, Patristic symbolism, exegesis, aesthetics, light, beauty, symbol, fragrance

(translated from the Russian by O.V.Bychkov)

Научное издание

Бычков Виктор Васильевич
Символическая эстетика Дионисия Ареопагита

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*
Технический редактор *Ю.А. Аношина*
Корректор *И.А. Мальцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 03.03.15.
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 9,00. Уч.-изд. л. 7,56. Тираж 500 экз. Заказ № 06.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:
<http://iph.gas.ru/arhive.htm>