

**НА ПОДСТУПАХ К ЭСТЕТИЧЕСКОМУ СОЗНАНИЮ
АВТОРА «АРЕОПАГИТИК»***В. В. Бычков*

«Corpus Areopagiticum», состоящий из четырёх 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 всём средневековом мире. Прежде всего, в Византии, где о нём впервые зашла речь на церковном соборе 532 г., 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 древнерусские авторы, начиная с XIV в., особенно активно в XVI–XVII вв.

В контексте данной работы «Ареопагитики» интересны нам в первую очередь как один из наиболее ярких и, я бы сказал, просветлённых источников и свидетельств византийского эстетического сознания, византийской эстетики. Богословие Дионисия Ареопагита¹ 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 Универсума; как музыку, поддерживающую духовные устремления человека. «Священное песнословие (hymnologia) богословов» воспевают Бога («Богоначалие» — у Ареопагита) (DN I 4)², апостол Павел воспевает (hymnesai) «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 добродетельную многоименность неназываемой и неизменюемой божественности», «воспеть Жизнь вечную» (VI 1) и т.п. Автор «Ареопагитик» хорошо ощущает и постоянно подчёркивает, 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. объединённое с музыкой, возвышенно, гимнически распетое (hymneo) слово, поэтизированное, сказали бы мы теперь, слово — другое дело. Ему подвластно то, с чем не справляется обычная речь. 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*, что его выразить более-менее адекватно, согласно пониманию автора «Ареопагитик», могли только поэтические, да ещё, 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 это хорошо ощущается. Да он и словесно неоднократно подчёркивает 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 (*hymnesai*) творящее сущность выступление богоначального Начала всякой сущности во все сущее» (DN V 1). Сама фраза эта уже звучит как поэтическая строфа возвышенного стиля. И Дионисий действительно в подобном возвышенном тоне поёт 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, архайзируя свой текст по образцу более древних текстов. Песнословие псалмов, убеждён автор «Церковной иерархии», приводит «наши душевные свойства в гармоническое соответствие с тем, что чуть позже будет священнодействуюемо», т. е. с совершаемым таинством, а «единогласие (*homophonia*) божественных песен» приводит участвующих в службе к единодушию относительно самих себя, друг друга, самого божественного – «словно в едином единословном хороводе священного» (EH III 5). Духом античной мистериальной эстетики веет от этого «хоровода» (*choroia*) 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 нём высшую ступень занимает «небесная и беспримесная гармония божественных умов» (EH 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 (*ganymene*) благочинному тождеству и правильности и ведёт за Собой удостоенных 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 древнерусские книжники, и этот термин сохраняют в

своих текстах современные переводчики), *благочине, 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 Августин³) 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-одухотворённый стиль своих текстов. Значим в последней цитате и термин «радуется», которым вольно или невольно, хотя эта традиция восходит ещё 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 Ареопагата — 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, и таким способом максимально приблизить нас к Богу.

Между тем в мистике, как мы знаем, в интериорном эстетическом опыте отцов Церкви, пределом мистического подвига является наслаждение Богом. Ареопагит утверждает даже, что наслаждаться (*apolayein*) 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, радость неопишемая. Христиане, встав на путь следования божественным заповедям, «воспевают дары Богоначалия и исполняются божественной радостью» (EH VII 2); приближаясь к концу земных борений, наполняются «священной радостью и с большим наслаждением (*syn hedone polle*) движутся по пути к священному пакибытию» (VII 3).

В процессе богослужения постоянно используются благовония, в частности благоуханное миро, смыслу которого Ареопагит уделил немало внимания. Аромат мира, убеждён он, доставляя наслаждение нашему чувству обоняния, символизирует благоухание самого Иисуса, дарующее «божественное наслаждение» (*theias hedones*) 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» (EH 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. предстаёт неотъемлемой частью процесса получения (приобщения к) высшего знания. Между тем благоухание Ареопагит регулярно, что для него и вполне естественно, приравнивает к красоте, т. е. ощущает как эстетический феномен.

Уже из этого беглого взгляда на «Ареопагитики» видно, что они представляют один из значительных источников византийского (и шире — христианского в целом; не случайно его так любили цитировать отцы классической схоластики и наиболее начитанные древнерусские книжники) 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 трансценденности

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 частности. «Corpus Areopagiticum» практически весь посвящён отысканию доступных человеку путей к пониманию и постижению Бога. И эти пути, забегая вперёд, 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 в этом плане традиции своих предшественников, — как отцов Церкви (прежде всего великих каппадокийцев), так и неоплатоников, — безоговорочно *трансцендентен*. А это требует от мыслителя, пытающегося сказать о Нём что-либо, больших усилий в сфере дискурсивной стратегии, постоянно уводя в области 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 ни для философии, ни для богословия того времени попытка с предельно возможной для человеческого сознания полнотой выразить вербально трансценденность Бога и выстроить многоуровневую систему Его постижения, приобщения к Нему на путях относительно новой, ещё только формирующейся по многим параметрам религии с полным осознанием пределов и границ человеческих возможностей в этом пространстве.

Главные книги Корпуса, в которых утверждается абсолютная трансценденность 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». Приступая 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 Нём 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 путём особого риторского обыгрывания каждого из имён, каким Он обозначается в Св. Писании или в текстах почитаемых им богословов. «О Божественных именах» — 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 мудрых комментаторов «Божественных имён» византийского времени⁴ 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 изощрённым вступлением. Полагаю излишним привести здесь этот относительно большой, но значимый для понимания общего смысла «Ареопагитик» текст целиком.

«А теперь, о блаженный⁵, 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 движимой духом силы” (ср. 1 Кор. 2: 4) 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 (agnosia) 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 (pros tas hyperteras aygas) облакает свое стремление к божественному целомудрием и благочестием. Ибо, если необходимо хоть сколько-нибудь верить всеумудрому и истиннейшему богословию, божественное открывает себя и бывает воспринимаемо в соответствии со способностью каждого из умов, причем богоначальная благодать в спасительной справедливости подобающим божеству образом отделяет безмерность как неместимую 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 бестелесного, так, согласно

тому же слову истины, выше сущностей сверхсущественная беспредельность (*he hyperoysios areigia*), и превышающее ум единство выше умов. И никакой мыслью превышающее мысль Единое непостижимо; и никаким словом превышающее слово Добро не выразимо; 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 чётко, 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, убеждён Ареопагит, только из самого 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 Непостижимое с Его помощью *неведением, незнанием* (*agnosia*) в меру способностей каждого из них и в форме «высших осияний», т. е. не в словах (= именах).

Казалось бы, всё сказано, и к этому нечего больше добавить. Однако кто в древности, да и сегодня, мог бы обратить внимание на эти почти непостижимые 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 посвящённых читателей, 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 имён, 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 и достаточно высокое по обыденному смыслу содержание. Так складывается катафатическое (позитивное), 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, гиперномики, антиномики вращается в неких постоянно повторяющихся, семантически многократно усложняющихся риторических фигурах вокруг замкнутой в Себе анонимной и абытийной Самости, вызывая у читателя в конечном счёте ощущение абсолютной трансцендентности и полной недоступности Бога.

Ничего подобного мы не находим ни у одного из греческих или латинских богословов ни того времени, ни последующих периодов. Вероятно, поэтому «Ареопа-

гитики» 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 нового нельзя почерпнуть о Боге на нарративном или формально-логическом уровнях, но в нём сплетён такой уникальный кружевной кокон из множества 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 вразумительно 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 всё творчество Ареопагита заострено на своеобразной онтогносеологической проблематике высшего, т. е. трансцендентного уровня, где, между прочим, проблема имени, и именно Имени, играет существенную роль.

Помимо дошедших до нас сочинений Ареопагит неоднократно упоминает и кратко говорит о содержании ещё 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 нём, судя по краткому изложению в МTh, излагает основы того, что обычно относится 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 поступков (и даже негативно человеческих вроде опьянения, клятв, проклятий 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 даётся символическое толкование излишне чувственной образности Св. Писания применительно к Богу. «Богословские очерки» — описание сущностных основ (и главных имён) тринитарной и христологической проблематик. «О Божественных именах» — символика собственно катафатических имён 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 реально в более сложных риторических формах и фигурах развивается в текстах всего Корпуса. При этом Ареопагит подчёркивает, что вербальный объём 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 приближении к божественной Сущности.

Не останавливаясь подробно на собственно философско-богословской проблематике «Ареопагитик», чему были посвящены многочисленные фундаментальные исследования в прошлом столетии⁶, 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 Иисус Христос. Однако тексты Дионисия по тринитарной и христологической проблематике, о которые ломали копыя все отцы IV–V вв., практически не дошли до нас. Им, со слов самого Ареопагита, был посвящён трактат «Богословские очерки». В «Божественных именах» он только вскользь говорит о Троице и ещё меньше об Иисусе (о Его «сверхприродной физиологии» — DN II 9, о «преисполненности пресущественностью» — Ep. 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 хитро сплетённой 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» (DN 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 именованности. 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» (Ep. 2), «невидим из-за чрезмерной светлости и неприступен из-за избытка сверхсущественного светоизлияния» (Ep. 5). Он неназываем, выше любых имён, превышает всякое утверждение и отрицание, всякую конечность и бесконечность, любой предел и самую беспредельность, Он — «сверхпростая бесконечность» (DN V 9). Для выражения запредельности, трансцендентности Бога Дионисий прибегает как к сложным антиномическим риторическим конструкциям, включающим возвышенные утверждения о Нём, отрицания этих утверждений путём прямого отрицания или гиперутверждения, так и к простым именам, знаменующим Его абсолютную сущностную замкнутость в Себе

при безусловной имманентности миру. Я имею в виду имена «То же» (То tayton) и «Другое» (То heteron).

То tayton означает абсолютную самоидентичность Бога и описывается Дионисием таким непередаваемым своими словами гимнословием, которое можно привести только целиком, имея в виду при этом, что и любой перевод оказывается значительно уступающим по словесной изощрённости оригиналу. В структуре эстетического исследования только подобное развёрнутое цитирование, подчеркну ещё 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 причастованию сияющее; одно с другим сочетающее по причине изобилия тождества; проимеющее в Себе равным образом и противоположности, будучи одной единственной превосходящей тождественности Причиной всякой тождественности» (DN IX 4). Столь сложным гимнословием Дионисий пытается выразить абсолютную самоидентичность, 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).

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 устаёт утверждать Дионисий, 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 (*mede eipai*)»; поэтому, многократно повторяет Ареопагит как заклинание, лишь «совершенное незнание, в лучшем смысле, есть знание Того, Кто выше всего познаваемого» (Ep. 1). Ареопагит отрицает даже единственное позитивное свойство Бога, которым Его наделяли предшествующие отцы Церкви и которое утвердилось в христианской догматике, — в Его *бытии*: уверенно о Нём можно сказать только одно, что «Он есть». Ареопагит же в своей утончённой апофатике и антиномистике полагает, что Бог как творец бытия Сам не может обладать бытием. В человеческом понима-

нии слова «быть» о Нём 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 высоко духовных 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 предел 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 осуществляются 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 имён» Ареопагит чётко и ясно намечает систему христианского познания Бога. Он ещё раз констатирует мысль, во множестве аспектов, риторических формул и иных приёмов словесной суггестии проведённую 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, сотворённой Им Вселенной и, во-вторых, путём последовательного отвлечения от всего сущего при духовном устремлении к Богу, отсекая всего тварного в представлениях о Боге и мистического (апофатического) восхождения к Первопричине. В результате общий гносеологический вывод Ареопагита звучит антиномически, чем подчёркивается принципиальная непостижимость для человеческого ума даже самого смысла концепта «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 путём Его постижения-познания — в гимнословии, в прославлении, т. е. в пространствах того опыта, который мы сегодня осмысливаем как эстетический.

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 (*agnosia*), когда ум, отрешившись от всего сущего, выходит из самого себя и соединяется с пресветлыми лучами непостижимой бездны Премудрости, достигая состояния высшего просветления. Однако познать Софию, здесь же настойчиво добавляет

Дионисий, можно и созерцая её творение, ибо, согласно Писанию, именно Премудрость является конкретным создателем Вселенной, всем управляющим, причиной «нерушимого соответствия и порядка, постоянно соединяющая завершения одних с началом других, 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 трём основным направлениям духовной жизни христианина, во многом переплетающимся и взаимодополняющим друг друга. *В софийной сфере иерархического литургического опыта, на путях символического богословия и в чистом мистическом опыте.* При этом на всех путях эстетический опыт, эстетическая аура и терминология играют у автора «Ареопагитик» существенные роли.

Божественная иерархия

Христианам, согласно Дионисию, Бог открывается Сам, насколько это доступно понимаю того или иного конкретного воспринимающего субъекта (постоянно подчёркивает автор), в духовной иерархии. Она представляет собой некую лестницу чинов или уровней, порядков, по которым знание от Бога, поступенчато огрубляясь (материализуясь), передаётся вниз до низших чинов простых верующих и по которым верующие одновременно с получением этого недискурсивного знания получают возможность подниматься вверх к постижению Бога. Знание об иерархии сокровенно, может быть передано только принявшим крещение, — это неоднократно подчёркивает Ареопагит, требуя от своих адресатов, которым направлены его трактаты и послания, сохранять это знание от непосвящённых, чтобы оно не повредило их ум, не ослепило их, как солнце может ослепить незащищённые 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 богоподобия возводимое. Богоподобная же Красота, как простая, как благая и как совершенноточная, вполне чиста от всякого неподобия, и каждому по достоинству преподаёт 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 *затечатлевая* и участников своих делая божественными подобиями — зеркалами прозрачайшими и чистыми — приемлющими светоначальный и богоначальный луч и свяшенно

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 её своеобразной многомерности и полифункциональности. Основывается она на принципе *подобия* божественному и с помощью дарованных Богом световых энергий — *озарений* — каждый её чин соразмерно его возможностям возводится к богоподражанию. 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 (лишённая какого-либо неподобия). Из множества катафатических имён Бога в определении иерархии он прибегает к «Красоте», т. е. сразу переводит разговор в эстетическую сферу и фактически всё развёрнутое определение выдерживает в эстетической терминологии. Содержание иерархии, или иерархия как знание, — это *свет*, изливаемый Красотой, т. е. *прекрасное*, 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 путём поступенчатого уподобления Богу до полного единения с Ним, что осуществляется (*действие* иерархии) преобразованием их в чистейшие *зеркала* и *запечатлением* 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 всём соразмерная и постоянно совершенствующая себя в направлении уподобления Богу, подражания (*мимесис*) 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*, *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 чётко сформулирована суть иерархии и её 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), подчёркивает Дионисий, «указывает на некий священный порядок — образ богоначальной красоты (*hōraiotēs*), — совершающий посредством чинов и священноначальных знаний святое таинство озарения (*ellampsis*)» (СН III 2). «Иерархией» называется «совокупность вообще всего, что относится к устройению священного (*ten ton hieron diakosmesin*)» (ЕН I 3). Строй и красота (один греческий корень *kosm*) составляют сущностную основу иерархии, что на этимолого-семантическом уровне по-своему стремится показать автор «Ареопагитик».

Совершенство (*teleiosis*) каждого из членов иерархии заключается в том, чтобы по мере возможности «возвыситься до богоподражания», стать «соратником Богу» (СН III 2). Дионисий не устаёт 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 (*photismos*) и совершенствование (*teleiosis*) — основные функции всех чинов иерархии, приводящие мир духовных существ в полную *гармонию* и соразмерное иерархическому уровню каждого члена иерархии богоподражание. При этом каждый член иерархии выступает одновременно и преемником более высокого уровня знания и действия (энергии) от высшего чина и передатчиком их к низшим. Очищенный очищает, просвещённый просвещает, достигший совершенства сам совершенствует. При этом каждый из членов обладает двойкой волевой интенцией — к восхождению на более высокую ступень иерархии и к подтягиванию нижестоящих до своего уровня. Особой динамики и интенсивности эти функции иерархических порядков 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, её внутренней пружиной 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, провиденциальное стремление спасти его явились причиной создания Им иерархии, а внутри самой иерархии ответная любовь всех её членов приводит к полной гармонии Универсума, стимулируя «гармоническое восхождение» каждого из членов земной иерархии к «обожению» (*theosis*), которое Ареопагит понимает как «уподобление Богу и единение с Ним» в меру иерархической возможности каждого (там же). Сам Бог называется Дионисием «всеобщей сверхсущест-

венной 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 благоустроению небесной, несёт «ангельскую красоту», ею *преобразуясь* (туроумене di' aytes) и восходя к её «чиноначалию» (СН VIII 2). *Преобразование, преобразование* типа, образа своего бытия с помощью *красоты* — существенный 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 трёх 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 чина. При этом первый чин, т. е. посредствующий между небом и человечеством составляют главные церковные таинства: просвещение (= крещение), причастие и «совершение мира» (освящение мира). Вторым чин составляют священнослужители: иерархи (епископы), иереи (священники) и литурги (диаконы). К третьему относятся: монахи (или терапевты), верный народ (все крещёные и не отпавшие от Церкви), очищаемые (все тяготеющие к вере, но ещё 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 путём) подъёма по иерархической лестнице, во всяком случае, на уровне земной иерархии. Чины небесной иерархии, как онтологически и гносеологически стабильные в своём идеальном статусе, никуда, естественно, не восходят, но выполняют функции передачи знания каждый на своём 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 благотворной изначальной 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 высочайше даровано им изначально 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-менее адекватно передать возвышенность этого чина и воздать ему достойную его славу, Дионисий сам прибегает к высоко эстетизированной, почти поэтической речи, к высокому стилю красноречия. Чин этот, «при Боге непосредственно стоящий, и просто и бесконечно в вечном Его познании в хороводе кружащий 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 священно открывается превосходство его высочайшего озарения» (СН VII 4).

Подобный возвышенный, украшенный, причудливо развивающийся в бесконечном потоке «плетения словес» (как называли этот тип речи древние русичи) стиль вообще присущ Дионисию Ареопагиту, особенно когда он ведёт 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 подобным образом. 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, единения и гармонии с Ним передаются более низким иерархическим порядкам вплоть до земных (церковных) чинов. Сам Бог стремящийся 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 богоначальное 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 определённого 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 (anagoge) с помощью этого знания людей к Богу, специфическому, умом не постигаемому познанию Его путём подражания Ему, уподобления Ему, единения с Ним, т. е. путём достижения гармонии с Богом. Весь комплекс таинств передачи этого ноэтического, невербализуемого знания осуществляется в световых формах, «в начальном и сверхначальном светодаании (photodosia) богоначального Отца» (СН I 2) различной степени силы, которое отождествляется Дионисием с красотой, ибо и сам Бог при описании иерархии часто называется Красотой. А подъём к гармонии с Богом вершится путём подражания и уподобления Богу, т. е. *миметически*, или, сказали бы мы сегодня, эстетически, путем поступенчатого преобразования себя, своей формы и образа в более просветлённые, прекрасные состояния.

¹ Понятно, что речь идёт о псевдо-Дионисии, как его обычно именуют западные учёные, да и я в моих прежних работах придерживался этого точного в строго научном плане именовании. Однако глаз читателя всё-таки режет это «псевдо-», вызывая ненужные дополнительные коннотации. Поэтому здесь я зову автора «Ареопагитик» Дионисием, имея в виду, что он всё-таки не ученик ап. Павла, но анонимный автор рубежа V–VI столетий, что в XX в. было доказано достаточно основательно.

² 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: Глаголь, 1995; *Он же. О небесной иерархии*. СПб: Глаголь, Университетская книга, 1997; *Он же. О церковной иерархии. Послания*. СПб.: Алетейя, 2001) с указанием в скобках общепринятого в науке сокращённого латинского названия трактата, главы и параграфа: СН — О небесной иерархии; ЕН — О церковной иерархии; ДН — О божественных именах; МTh — О мистическом богословии; Ер. — Послания). При этом хорошие в целом русские переводы этого издания тем не менее сверяются с греческим оригиналом и иногда уточняются.

³ Подробнее об их употреблении в патристической эстетике см.: *Бычков В. В. Aesthetica partum. Эстетика отцов Церкви: Апологеты. Блаженный Августин*. М.: Ладомир, 1995; *Он же. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica*. Т. 1. Раннее христианство. Византия. М.-СПб.: Университетская книга, 1999 (2-е изд.: М.: Изд-во МБА, 2007).

⁴ Не во всех изданиях Корпуса присутствует приводимый далее эпиграф.

⁵ Трактат, как и другие основные книги Дионисия, адресован как послание сопресвитеру Тимофею.

⁶ Многие из них приведены в моих прошлых исследованиях по византийской эстетике, где немало внимания уделено «Ареопагитикам». Здесь я хотел бы указать только на несколько наиболее значительных исследований: *Лосский В. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита* // *Лосский В. Богословие и боговидение*. Сб. статей под ред. В. Пислякова. М.: Изд. Свят-Владимирского Братства, 2000. С. 45–66; *Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной церкви* // *Мистическое богословие*. Киев: Путь к Истине, 1991. С. 95–260; *Roques R. L'Univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Paris: S.J. de Lyon-Fourviere, 1954; *Völker W. Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*. Wiesbaden, 1958; *Brons B. Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976. Непосредственно по эстетике «Ареопагитик»: *Balthasar H. U. von. Herrlichkeit. Eine Theologische Aesthetik*. Bd. II, Teil 1. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1984. S. 147–214.