



В. В. Бычков

УЧЕНИЕ О СИМВОЛЕ АВТОРА «АРЕОПАГИТИК»  
(ЭСТЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)<sup>1</sup>

Corpus Areopagiticum («Ареопагитики»), состоящий из 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 в. 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 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 в.

Не останавливаясь подробно на собственно философско-богословской проблематике «Ареопагитик», чему были посвящены многочисленные фундаментальные исследования в прошлом столетии<sup>2</sup>, я хотел бы подчеркнуть, что здесь «Ареопагитики» интересуют меня, в первую очередь, как один из наиболее ярких и, я бы сказал, просветленных источников и свидетельств византийского эстетического сознания, византийской эстетики. Богословие Дионисия Ареопагита<sup>3</sup> 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

<sup>1</sup> В статье использованы материалы исследовательского проекта № 11–04–00007а, поддержанного РГНФ.

<sup>2</sup> 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 // Его же. Богословие и боговидение. М., 2000. С. 45–66; *Ezo же*. 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; *Brons B.* Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita. Göttingen, 1976. Непосредственно по эстетике «Ареопагитик»: *Balthasar H. U. von.* Herrlichkeit. Eine Theologische Aesthetik. Einsiedeln, 1984. Bd. II. Teil 1. S. 147–214.

<sup>3</sup> Понятно, что речь идет о псевдо-Дионисии, как его обычно именуют западные ученые, да и я в моих прежних работах придерживался этого точного в строго научном плане именованья. Однако глаз читателя все-таки режет это «псевдо-», вызывая ненужные дополнительные коннотации. Поэтому здесь я зову автора «Ареопагитик» Дионисием, имея в виду, что он все-таки не ученик апостола Павла, но автор рубежа V–VI столетий, что в XX в. было доказано достаточно основательно.

читателю с первых страниц и озаряющего его душу высокой радостью, доставляющего эстетическое наслаждение.

### Эстетическая аура «Ареопагитик»

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 (ὕμνολογία) богословов» воспевают Бога («Богоначалие» — у Ареопагита) (DN I 4)<sup>4</sup>, апостол Павел воспевают (ὕμνησαι) мнимую «глупость Божию» (VII 5), в текстах Писания Предсудий «воспеваются по справедливости» (V 8), а сам Дионисий регулярно просит Господа дать ему дар «боголепно воспеть добродетельную многоименность неназываемой и неизмененной божественности», «воспеть Жизнь вечную» (VI 1). 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 (ὕμνέω) 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 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 это хорошо ощущается. 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 (ὕμνησαι) 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 поет о Боге, о божественной иерархии, о гармонии бытия, толкуя каждый из символов, означающих Бога, его свойства, силы, действия, энергии.

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. 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 (ὁμοφωνία) 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» (χορεία) христианского

<sup>4</sup> 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; *Его же. О небесной иерархии*. СПб., 1997; *Его 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»; EH — «О церковной иерархии»; DN — «О божественных именах»; MTh — «О мистическом богословии»; Ер. — Послания). При этом хорошие русские переводы этого издания, тем не менее, сверяются с греческим оригиналом и иногда уточняются.



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» (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 (γαυμείνη) благочинному тождеству и правильности и ведет 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), *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 Августин<sup>5</sup>) 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. Как известно, 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 Богом<sup>6</sup>. Ареопагит утверждает даже, что наслаждаться (ἀπολαύειν) 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, сильное для человека познание Бога, единение с Ним, о котором и свидетельствует высшее духовное наслаждение, радость неопишная. 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 (σὺν ἡδονῇ πολλῇ) движутся по пути к священному пакибытию» (VII 3).

В процессе богослужения постоянно используются благовония, в частности благоуханное миро, смыслу которого, на чем мы еще будем иметь возможность остановиться, Ареопагит уделил немало внимания. Аромат мира, убежден он, доставляя наслаждение нашему чувству обоняния, символизирует благоухание самого Иисуса, дарующее «божественное наслаждение»

<sup>5</sup> Подробнее об их употреблении в патристической эстетике см.: Бычков В. В. *Aesthetica partum*. Эстетика отцов Церкви: Апологеты. Блаженный Августин. М., 1995; *Его же*. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica*. М.; СПб, 1999. Т. 1. Раннее христианство. Византия.

<sup>6</sup> Подробнее см.: Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica*. Т. 1. С. 508–545.



(θείας ἡδονῆς) 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 высшего знания (приобщения к нему). 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) 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.

### Символический дух «Ареопагитик»

Осознание Ареопагитом принципиальной умонепостигаемости, трансцендентности Бога и поиск путей своеобразного снятия, «преодоления» ее в системе священной иерархии<sup>7</sup> и в пространствах эстетического опыта у Дионисия Ареопагита постоянно приводят нас, как и самого христианского мыслителя, к пониманию того, что оно (преодоление), естественно, не полное и не абсолютное, но *символическое*. Оно лишь в намеках предполагает разные уровни приближения к Тому, к Кому в принципе невозможно приблизиться на уровне земного бывания как к 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 Собою бытие для сущего» (DN V 4).

Хорошо сознавая непредставимость, неопишуемость, непостигаемость 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 богословие. Оно дает нам один из главных ключей не только к его эстетике, 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 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 Александрийскому<sup>8</sup>, раннехристианским отцам и великим каппадокийцам (к Григорию Нисскому в первую очередь)<sup>9</sup>. 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

<sup>7</sup> Подробнее см.: Бычков В. В. На подступах к эстетическому сознанию автора «Ареопагитик» // Вестник славянских культур. 2010. № 3 (XVII). С. 5–20.

<sup>8</sup> Подробнее см.: Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. Там же библиография по теме.

<sup>9</sup> Подробнее об этом см.: Бычков В. В. Aesthetica partum. Эстетика отцов Церкви: Апологеты. Блаженный Августин. С. 47–52, 215–251, 258–269; *Его же*. 2000 лет христианской культуры sub specie aethetica. Т. 1. С. 349–373.



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 священным преданиям и истинам Писания» (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 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 «диковинных», 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 *чаши*, *еду* и *питие*. Ареопагит отвечает, что все это, 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 понимание библейской символики.

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 двойной 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» (ἐπὶ τῶν ἱερῶν συμβόλων) 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 риторских 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 (от греческого ἀναγωγή - возведение) характер священной символики. В



связи с тем, что первообразы, или архетипы (Ареопагит 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.

Ареопагит регулярно подчеркивает, что образно-символическое познание дано только людям. Ангелы и другие небесные чины получают божественное знание иным способом, в частности, в форме световых озарений с помощью особого божественного дара-излияния-излучения — *фотодосии*. Сами авторы Св. Писания, убежден Дионисий, зная разумно-мыслительные способности 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 Св. Писание безыскусно воспользовалось поэтическими священными изображениями (ταῖ ποιητικαῖς ἱεροπλαστίαις) для описания неизобразимых умов, изучив, как сказано, наш разум, предусмотрев соответственное ему и естественное возведение и преобразовав для него возводительные священноописания (τὰς ἀναγωγικὰς ἱερογραφίας) (СН II 1). Так что, согласно Дионисию, символические образы Писания созданы с учетом воспринимающих возможностей человека, в том числе и эстетических (= поэтических), 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, исторический. К последнему относится все, что связано с творением и историческими событиями библейских времен. Символические же тексты действуют и утверждают «в Боге ненаучимыми тайноводствами» (Ер IX 1), т. е. *внушают* (ср. позднейшие термины французских символистов *suggérer, suggestion* в подобном смысле) вне разумно и внесознательно некими особыми (мистическими, в частности, но и «поэтическими» тоже) 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 понимания, в частности, на уровне восприятия светодаяния (φωτοδοσία). 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 просвещая 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 выше приведенном фрагменте из схолиаста. Не случайно 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.

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 (τύπου τινά), руководствующий к постижению Писания» (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 в патристике к его времени 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 theot. 6). 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 (εἰκόνα) огня в применении к сверхразумению Божию, иначе же — к Его нозетическим промышлениям, 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 именования 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, Троицу Бога — «о Едином, Непознаваемом, 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 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 сверхсущественность, 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 созданного Им» (DN I 5). Уже здесь Ареопагит показывает, что Богу как превышающему все умопостижимое 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, постоянно 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 позитивные потенции и деяния Бога, изливающиеся в мир. «Зная это, богословы воспевают Его и как Безымянного, и как сообразного всякому имени», «многоязычного» (DN I 6); «Таким образом, ко всеобщей все превышающей Причине подходит и анонимность, и все имена сущего» (I 7).

#### **Условная классификация символов в *Corpus Areopagiticum***

Вся совокупность символов и образов (Ареопагит часто употребляет эти понятия как синонимы) у 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-литургические*.

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 помощью 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:

1. Катафатические, или *подобные подобия*;
2. *Неподобные подобия*;
3. Апофатические — с отрицательно-превосходительными префиксами «не» и «сверх».

Собственно апофатическим, самым высоким в понимании Ареопагита именам-символам был посвящен трактат «Богословские очерки», согласно самому автору (см.: DN 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 названий 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 умопостигаема, 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 (ὑπερούσιου κρυφιώτητα), 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 умопостигаемое: «Мы же приходим к Ней, лишь оставив всякую умственную деятельность, не зная никакого обожения, ни жизни, ни сущности, которые точно соответствовали бы запредельной 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 статую. 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» (Τὸ ἕτερον). «Следует обратить внимание на инаковость (τὴν ἕτερότητα) по отношению к Богу разных Его образов в многовидных явлениях, на какое-то отличие Являющегося 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 запределен всему» (DN IX 5).

Катафатические имена и символы суть «подобные» образы, т. е. в них содержится некое «подобие» (ὁμοίωσις) 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] упорядоченные одинаково», каковыми являются, например, ангелы по отношению друг к другу или люди как находящиеся в одном «чине» (τάξις), в одном порядке. 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 (αὐτῆς τῆς αὐτοομοιότητος ὑποστάτης)» (DN IX 6).

Развивая эту мысль далее в духе своего богословского антиномизма, Ареопагит 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 (Св. Писание. — В. Б.) 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, Ареопагит, тем не менее, дает развернутую симвонологию подобных, т. е. катафатических, имен Бога, подчеркивая, что они хотя и неясные, но все-таки образы (εἰκόνα) 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 εἰκόν, — соответствующий аспект духовно-энергетического деяния Бога вовне, в мир. Об этом он говорит, приступая к толкованию первого же позитивного имени Бога — «Благо» (или «Добро» — ἀγαθόν). Бог именуется Благом потому,



что Он распространяет на всё 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 сущему 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 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, так как сам свет является образом (εἰκόλι) Бога как Архетипа (ἀρχέτυπον) (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 др. Все они означают «благословные выходы Богоначалия 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). Возможно, интуитивно он 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, Ареопагит, на что я уже указывал, использует вполне осознанно и достаточно регулярно.

Уделив много внимания разъяснению и толкованию позитивных имен Бога, автор «Ареопагитик» хорошо сознает, 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 неопиcуемости 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, так как лишь Она одна дарует богослову «сначала самую способность говорить, а потом способность говорить хорошо (τὸ εὖ εἰπεῖν), т. е. говорить истинно» (Ibidem). Собственно об этом Ареопагит молил Бога, начиная трактат: «Мне же да даст Бог боголепно воспеть добродетельную многоименность неназываемой и неименуемой Божественности и да не отнимет “слово Истины” от уст моих» (DN I 8).

И мы сегодня не можем не согласиться с самооценкой автора «Ареопагитик»: 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 Ареопагит 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 (ἐπωνυμία) 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 непрестанного, 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 всежогущему огню, а также на их явное, неугасимое, всегда одинаково подобное свету и просвещающее свойство — прогонять и истреблять всякое порождение тьмы и мрака» (СН VII 1).

Если одно из главных имен Бога есть Свет, а Его действие вовне 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 Исая о серафимах (Ис 6: 1–4), который хорошо просматривается в этом толковании. Имя дает толчок его герменевтической 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 выводит и сущность этого чина: «Имя же херувимов раскрывает их способность познавать и видеть Бога и воспринимать высочайшее светодавание, а также созерцать в первоначальной силе богоначальную красоту, преисполняться умудряющего подаяния и щедро приобщать низших к излиянию дарованной премудрости» (СН VII 1). А имя другого высшего чина небесной иерархии — престолов (θρόνων) — 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 изливание 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 описанию» (κατὰ συμβολικὴν εἰκονογραφίαν), разворачивается в целую систему «чувственно воспринимаемых образов» (τῶν αἰσθητῶν εἰκόνων), которые являются не чем иным, как собственно символическими образами, требующими специального ноэтического толкования, чем, собственно, Ареопагит 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 Ареопагита это толкование превращается в поэтический гимн, в воспевание высшего чина небесной иерархии, в анагогическую 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 говорит писание, 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 Писания, 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 ареопагитовского 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 Ареопагит соединяет с образом Бога-юноши, вероятно, имея в виду, на что указывает и схолиаст, юношу, представшего с двумя ангелами Аврааму. Он трактует этот антиномически данный символ Бога старца-юноши как символическое выражение вне-времени-вечностного и во-времени-вечностного бытия Бога. «Как Ветхий же днями 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 Ареопагита 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 Ареопагитом 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 достаточно развитой герменевтической традиции. При этом у Ареопагита она окутана еще особой эстетической аурой, благоуханием красоты и духовного света.

В развитой системе симвонологии Дионисия Ареопагита *подобные подобия*, тесно связанные с катафатическими обозначениями, ближе всего стоят к тому, что современная эстетика понимает под художественным образом. При этом они обладают особой номинотрической 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 и разворачивается некое символическое изображение, т. е. визуально представимый образ, который может быть и реально изображен средствами искусства, чем активно воспользовалась последующая христианская иконографическая традиция. Этот образ имеет свой архетип в метафизической реальности, но далеко не всегда, согласно Ареопагиту, он визуально совпадает с ним, ибо, как правило, все эти *подобные*, т. е. визуально представимые, образы являются *символами*, которые далеки от какого-либо изоморфизма с в принципе невизуализируемой, а значит не имеющей видимого облика, духовной реальностью. При этом они дают сознанию реципиента некое яркое, не имеющее вербальных аналогов 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 века. Это понимание станет одним из краеугольных камней сложившихся позже византийского богословия и эстетики иконы<sup>10</sup>.

### **Неподобные подобия**

Другой тип символических образов Дионисий Ареопагит называет *неподобными подобиями*; он строится на принципе, противоположном катафатическому обозначению, то есть не на утверждении, но на «отъятии» (*ἀφαίρεσις*). Именно этот тип образов сам Дионисий называл собственно символическим и посвятил ему трактат «Символическое богословие» — самый большой по объему из трех трактатов, напрямую разрабатывающих тематику симвонологии. В самом лаконичном из них — «О мистическом богословии», — завершающем «Ареопагитики», Дионисий разъясняет, что катафатическими образами он занимается в двух трактатах — более кратком «Богословские очерки», посвященном в основном толкованию тринитарной и христологической символики, и развернутом — «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 именуется символы, от противного (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

---

<sup>10</sup> См. подробнее: Бычков В. В. Феномен иконы: История. Богословие. Эстетика. Искусство. М., 2009.

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 неразумение» (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 необходимость 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 полемика.

Все это я напоминаю к тому, чтобы нам не пытаться искать схоластической выверенности и прямолинейной логики в текстах Ареопагита. Да, он практически 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 завершённый предельно выверенный документ-акт какого-то 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 преподобного 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 довольно строгое и системное изложение богословия Ареопагита — плод многолетних исследований новоевропейских ученых, 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.



Например. 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 Второй главы «Небесной иерархии», к изучению которой мы сейчас приступаем, и из некоторых других текстов можно сделать иной 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», не отождествляя апофатику с *неподобными подобиями*<sup>11</sup>, 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 самого текста Дионисия.

Обратимся, 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-копьеносцев, и все прочее, что нам священным вымыслом Писания в пестроте разьяснительных 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 неизреченными 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 (*αἰ ἀποφάσεις*) по отношению к божественному истинны, а утверждения (*αἰ катаφάσεις*) не согласуются с сокровенностью невыразимого, для невидимого более подобает разьяснение через неподобные изображения». Поэтому Св. Писание почитает, а не бесчестит небесные чины, «разьясняя их неподобными изображениями (*ἀνομοίους μορφοποιείας*) 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

<sup>11</sup> См., например: Флоровский Г. В. Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 102.



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* (ἀπεμφαινοῦσας ἀνομοιότητας), которые оттолкнут даже самые грубые умы от буквального понимания таких образов и возбудят возвышенное их душ на поиски духовных архетипов. Само «безобразие» (τὸ δυσεἶδές) многих неподобных подобий, прилагаемых Св. Писанием к небесным чинам и даже 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 обличье 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 «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 причислить к 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* (κατὰ τὰς ἀνομοίους ὁμοιότητας) (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, прежде всего 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 будут нелишним 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» (ἐμπύροισι τυποπλαστίαι). Частое уподобление огню означает, полагает Ареопагит, «высшую степень богоподобия небесных умов», ибо авторы Писания и самого Бога — «пресущественную 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 принижения 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 (ἐκ πυρός), тем самым раскрывая их богоподобие и, в меру возможного, богоподражание» (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»<sup>12</sup>. Разум человека, его прямохождение, устремленность взора вверх, красота его внешнего вида, господство над всеми неразумными существами, его природная непорочность и непокорность души — все это и многое другое говорят за то, что его образ вполне подходит для изображения небесных сил. И Ареопагит подробно останавливается на уникальности многих членов человеческого тела и органов чувств, чтобы показать их символическое значение при изображении ангелов в человеческом виде (см.: XV 3).

---

<sup>12</sup> См.: PG. T. 40. Col. 508–818.

Далее Ареопагит разъясняет 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 (*ἀναγωγικὴν ἀνακάθαρσιν* — анагогическое очищение) запечатленных образов» (XV 7). Интересны его символические «очищения» (т. е. освобождения от видимой формы архетипических смыслов) известных образов животных, встречающихся в видении пророка Иезекииля (так называемый тетраморф — Иез. 1: 10) и в других местах Писания. Так, образ льва, полагает Ареопагит, «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 божественному озарению» (XV 8). Подобным образом толкуются символы тельца, орла, коня, окрыленных ангелов.

Вся 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 регулярно 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 расколами.

Последнее, на чем мне хотелось бы остановиться в рассмотрении Ареопагитом неподобных подобий, это на апологетическом разъяснении им смысла «радости» (*τῆς χαρᾶς*) небесных чинов, о которой говорится в Писании. Ареопагит разводит ее с присущим людям чувственным наслаждением и подчеркивает высоко духовный смысл. Ангелы «совершенно не восприимчивы к нашему исполненному страстью наслаждению, но сорадуются Богу, как говорит Писание, в обретении погибших, предаваясь богоподобной праздности<sup>13</sup>, 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).

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

<sup>13</sup> 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).



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 высшего 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 совокупность катафатических образов, раскрывающих высокое содержание основных позитивных имен Бога, которым посвящен трактат «О Божественных именах».

#### **Апофатическая символика**

Отрицательные, или апофатические, именованья только условно можно отнести к символам, ибо они 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» (ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως) (Ер. IV), подводящих ищущего высшее знание 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 и символы) как недостойные Его, ничего не говорящие о Нем. Апофатическое «не», поставленное перед катафатическими именами, означает не простое отрицание, но возвышение и превосходство над всем умопредставимым, оно тождественно префиксу «сверх»<sup>14</sup>, 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, трактат «Богословские очерки». К ним относятся «Сверхблаго, Сверхбожество, Сверхсущность, Сверхжизнь, Сверхмудрость, которые через превосходство выражают отрицание» (DN II 3).

Не случайно 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 умственного» (кстати, замечу, что он вообще нечасто употребляет само имя «Бог», но использует обычно 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 разумения Она не имеет; и Она не есть ни слово, ни мысль; Она и словом не выразима 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 не единое и не единство, не божественность или благость; 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).

---

<sup>14</sup> Ср.: Флоровский Г. В. Восточные отцы V–VIII веков. С. 102.



Итог гносеологической символике Дионисия Ареопагита, ее глубинному смыслу как возводительному механизму к высшему познанию Бога можно еще подтвердить прекрасными и точными антиномическими формулами из «Божественных имен»: «Бог познается во всем и вне всего, познается ведением и неведением. С одной стороны, ему свойственно мышление, разум, знание, осознание, чувствование, мнение, воображение, именование и все тому подобное; с другой же стороны, Бог не постигается, не именуется, не сказуется 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). Далее открываются внерациональные пути постижения Другого: мистического опыта исихии, доступного единицам, и более доступного сакрально-литургического, где опять существенную роль приобретают символы.

#### **Сакрально-литургическая символика**

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 ноэтического». 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 особенностей высшего мира они являются и «чего неявного образами» (ЕН II 2). Его символической экзегезе способствует и «предание о символах» (ἡ τῶν συμβόλων παράδοσις) (II 5), т. е. опыт символично-аллегорического понимания тех или иных священных таинств и церковных образов предшествующих ему отцов-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 (θεοουργικῆς) знания, действия и совершенства, нам надлежит показать из премирных и священнейших текстов Писания, тем, кто иерархическими мистериями и преданиями усовершенствован в священном тайноводстве» (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 (ἐνεργείας) и совершенства (совершения — τελειώσεως). 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 — те-ургическая) то, что она символизирует. На это значение термина *теургический* обращает внимание и схолиаст, используя еще позднеантично-раннехристианскую терминологию, от которой, как тяготеющей к политеизму, позже откажется Церковь: «Теургическим он называет их потому, что они имеют действие, вернее дарованы, от Бога; и потому, что христианская иерархия формирует и создает



богов (θεοὺς)» (I 1, scol. 1). Понятно, что здесь 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 символики<sup>15</sup>.

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» (Θεωρία). При этом еще раз повторяет, начиная разговор о крещении, которое он именуется 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 (ἀνίγμاتا), достойное высокого созерцания, отображаемое физическими и соответствующими человеческому восприятию зеркалами» (II theol. 1)<sup>16</sup>.

Таинство крещения называется Ареопагитом «мистерией просвещения» (μυστήριον φωτίσματος), и главный смысл этого таинства заключен в корне слова «*просвещение*» — свет — φῶς. Ведущий таинство иерарх предстает здесь символом, отпечатком самого Бога, 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 (приобщают) к этому священному принимающего крещение.

Так, совлечение одежд с него Ареопагит, ссылаясь на «предание о символах», толкует как мистериальное совлечение 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 сдержаться восхищения перед высоким значением священной символизации: «хорошо пойми: как уместны эти символы!» (EN II theol. 7)), о соумирании его 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

---

<sup>15</sup> См. подробнее: Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. Т. 1. С. 555–573.

<sup>16</sup> В связи с тем, что главы этого трактата содержат по две части, которые не имеют сквозной нумерации, но внутри каждой из них нумерация повторяется от 1 до n, а вторые части имеют заглавие Theoria, то для ясности пагинации в обозначении этих частей введено сокращение theol. перед соответствующим параграфом.



его, «осветляемое по всему световидной жизнью»<sup>17</sup>. Довершает это преображающее единение «с богочающим Духом» «усовершенное помазание усовершенного 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 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 имеют все христиане, реально принимая в себя Святые Дары. Пространно разъясняя 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 священно предложенных символов» приводит участвующих в литургии к приобщению к Иисусу Христу (III theog. 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.

---

<sup>17</sup> Эта трудная для перевода, но ключевая фраза для понимания преображающего смысла самого таинства крещения как сакральной символизации в оригинале выглядит так: *πρὸς τὸ ἐν ἐν συντοιῖα συννεύσει τὸ ἄκοσμον κοσμεῖται, καὶ τὸ ἀνείδεον εἰδοποιεῖται, τῇ φωτοειδεῖ καθόλου ζωῆ λαμπρυνόμενον* - (EH II theog. 8).