

# ИСТОРИЯ ЭСТЕТИКИ

В.В. Бычков

## Понятие красоты у автора «Ареопагитик»

Согласно автору «Ареопагитик», целью созданной Богом иерархии небесных и церковных чинов является, как было показано<sup>1</sup>, *передача* божественного знания, т. е. *откровение* Себя людям в формах, доступных их способности восприятия, и *возведение* с помощью этого знания людей к Богу, специфическому, умом не постигаемому познанию Его путем подражания Ему, уподобления Ему, единения с Ним, т. е. путем достижения гармонии с Богом. Весь комплекс таинств передачи этого ноэтического, невербализуемого знания осуществляется в световых формах, «в начальном и сверхначальном светодеянии (photodosia) богоначального Отца» (СН I 2)<sup>2</sup> различной степени силы, которое отождествляется Дионисием с красотой, ибо и сам Бог при описании иерархии часто называется Красотой. А подъем к гармонии с Богом вершится путем подражания и уподобления Богу, т. е. *миметически*, или, сказали бы мы сегодня, эстетически, путем поступенчатого преобразования себя, своей формы и образа в более просветленные, прекрасные состояния.

Отсюда понятно, почему красота и свет занимают столь существенное место в системе Ареопагита. По его убеждению, все в Универсуме подчинено закону высшего порядка, основой которого является стремление от множественности к единству. Главной силой, направленной на его осуществление, у автора «Ареопагитик», весомо опирающегося на неоплатоническую традицию, выступает божественный эрос. Он действует в мире в разных формах, но цель его одна – единение, слияние, приведение к единству. «Эрос, – цитирует Ареопагит строки из гимнов о любви некоего “святейшего Иерофея”, – назовем ли мы его божественным, или ангельским, или

умным, или душевным, или физическим, понимается нами как некая сила единения и слияния, которая побуждает высшие [существа] заботиться о низших, равноначальные ведет к взаимообогащению и, наконец, низшие обращает к более совершенным и выше стоящим» (DN IV 15). Эрос представляется Дионисию, продолжающему здесь платоническую традицию, движущей силой всего Универсума от Первопричины-Бога до самого низшего существа и обратно.

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

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

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

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

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

Между тем, в VII в. известный комментатор «Ареопагитик» Максим Исповедник приводит к этому месту схолию (свою или схолиаста, комментировавшего «Ареопагитики» до него), в которой подчеркивается, что Дионисий вкладывает разные смыслы в понятия красоты и прекрасного применительно к тварному миру и к Богу. Если для тварного мира прекрасным, как мы видели, называется причастность к красоте, то Бог называется Красотой (*kallos*) «по причине того, что от Него всему придается очарование (*kallone*), и потому, что Он все к Себе привлекает (*kalei* – зовет), а Прекрасным – как вечно Сущий и никогда не уменьшающийся и не увеличивающийся»<sup>3</sup>. Эта дифференциация существенна не

столько для понимания смысла ареопагитова текста (он и без этого ясен), сколько для иллюстрации того, что византийская мысль и в эстетической сфере, в общем-то на уровне *ratio* не очень актуальной для отцов Церкви, видит значительные смысловые различия в одних и тех же понятиях в зависимости от контекста их применения – к уровню тварного бытия или к Первопричине.

Относительно Самого Бога Дионисий, как я отметил выше, употребляет как синонимы имена Красота и Прекрасное. На этом делает акцент и более поздний схолиаст «Ареопагитик», разъясняя мысль автора «Божественных имен», а заодно и Платона, которого в данном месте процитировал Ареопагит: «Бог есть единовидное Прекрасное, поскольку и не рассеивается на свойства и виды, порождающие красоту, и не является для одних прекрасным, а для других нет, но непоколебимо, безначально, абсолютно, естественно и одним и тем же образом вечно является самим Прекрасным. И говорится, что Он предымеет в Себе красоту потому, что Он прежде сотворенного есть Источник, Начало и Причина прекрасного, но все прекрасное – из Него и не как Он прекрасно. Откуда следует, что Он беспричинное Прекрасное, а все – по причине и по причастию. Бог ведь есть единовидно Прекрасное, поскольку из Него – после Него прекрасное, и оно обладает прекрасным как бы в виде качества»<sup>4</sup>.

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

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

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

Божественная любовь эк-статична (extatikos), т. е. направлена во-вне, «она побуждает любящих принадлежать не самим себе, но возлюбленным». Это касается не только людей, но и Бога, который, «Сам являющийся Причиной всего благодаря любви к прекрасному и доброму во всем, по избытку любовной благодати оказывается за пределами Себя», т. е. изливает свою любовь в мир, ревностно заботится о сущем. «Одним словом, влечение и любовь (to eraston kai ho egos) принадлежат Прекрасному-и-Благому, в Прекрасном-и-Благом имеют основание и благодаря Прекрасному-и-Благому существуют и возникают» (DN IV 13)<sup>5</sup>.

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

В онтологическом плане Ареопагит различает три основные ступени красоты: 1) абсолютную божественную Красоту, истинно или сущностно Прекрасное, оно же *Единое-благое-и-прекрасное*; 2) красоту небесных существ – чинов небесной иерархии (СН II 5; СН II 2); 3) красоту предметов и явлений материального мира, видимую красоту. Все три уровня объединены

наличием в них некоей общей «ин-формации» об абсолютной Красоте – духовной или, как пишет сам Ареопагит, «умопостигаемой красоты» (*poegas eurgereias* – СН II 4)<sup>6</sup>, содержащейся на каждом уровне в соответствующей мере. Эта «умопостигаемая красота» и составляет непреходящую ценность всего прекрасного, ибо в ней в особой эстетической форме содержится *недискурсивное знание* о трансцендентной Красоте.

Хорошо сознавая именно трансцендентный характер божественной красоты, Красоты как символа умонепостигаемой созидательной потенции Бога, Ареопагит постоянно стремится внушить это и своим читателям, все умножая и изодряя риторические формулы вербального выражения ее. В них со все возрастающим пафосом он утверждает абсолютность Красоты, ее полную самодостаточность и сосредоточенность в себе, ее совершенное отличие от всего вещественного и умопостигаемого, постоянно и беспрерывно одаряемого между тем причастностью ей, т. е. всей совокупностью доступных тем или иным ступеням земной иерархии красотам и озарениям. «Богopodobная красота, как простая, как благая и как совершеннoначальная, вполне чиста от всякого неподобия<sup>7</sup>, и каждому по достоинству преподает свой свет, и в божественнейшем таинстве посвящения совершенствуется в нее посвящаемых в гармонии с неизменным своим образом» (СН III 1).

Тождественная Богу Красота (*theoprepes kallos*) трансцендентна, утверждает автор «Ареопагитик», ибо проста, абсолютно совершенна, лишена всякой вещественности и одновременно имманентна миру, как непрестанно излучающая в него прекрасное в световых формах разного достоинства и гармонизирующая всех посвящаемых со своим образом, т. е. активно приобщающая их к красоте. Для обозначения божественной Красоты Ареопагит вводит и еще одно интересное понятие – «красота-в-себе» (*autokallos*), которая обладает способностью создавать «и красоту в целом, и частичную красоту; и в целом прекрасное, и отчасти прекрасное» (DN XI 6, col. 956B). При этом Ареопагит посвящает целый параграф объяснению префикса *auto-*<sup>8</sup> перед рядом имен Бога типа Бытие, Жизнь, Премудрость, Красота и т. п. И смысл этого объяснения сводится к тому, что таким способом он пытается показать принципиальную сверхсуществование (т. е. трансцендентность) Бога (*hyperon hyperousios* – DN XI 6, col. 953C).

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

Помимо того, что здесь в который раз констатируется иерархичность красоты в метафизическом мире, ее истечение в озарениях божественного сияния, ее духовная насыщенность и притягательность, мы видим, что автор «Ареопагитик» стремится и собственно всю символическую герменевтику, или экзегетику, в русле которой написаны его тексты, окутать эстетической аурой божественной красоты, призванной и имеющей возможность раздуть искры божественного огня, заложенного во многих человеческих душах. В этом, пожалуй, один из очевидных смыслов повышенной эстетизации всего корпуса Дионисиевых писаний, *сознательной* эстетизации, хотелось бы подчеркнуть мне, посвятившему не одно десятилетие размышлениям над этими текстами.

Весь духовный мир первообразов самых разных уровней, который пытается показать в своем корпусе Дионисий Ареопагит, представляется ему прекрасным, не говоря уже о Первопричине всего этого мира – абсолютной Красоте Бога. Поэтому он регулярно риторически призывает своих читателей перейти вместе с ним от символов, из которых соткан его текст, к сокрываемой ими как одеждой «блаженной ясно сияющей красоте первообразов» (ЕН III 2). Так, в трактате «О церковной иерархии» он после описания

каждого церковного феномена во всех главах переходит к разделу Theoria (толкование, умозрение), в котором стремится заглянуть по ту сторону символа, раскрыть заключенную в нем красоту сокровенного смысла.

Совершенно логично, что все чувственно воспринимаемые красоты мира, а их Ареопагит знает немало, он призывает воспринимать как «образ незримой красоты» (СН I 3), т. е. красоты первообразов. Более того, он убежден, опираясь на известную фразу из книги Бытия (*panta kala lian – все прекрасно весьма* – Быт 1, 31<sup>9</sup>), «что в мире нет ничего, полностью лишённого причастности прекрасному» (СН II 3), **ибо все материальное вещество**, даже самое грубое и безобразное, приобретя существование от истинной Красоты, «во всем своем вещественном устройстве имеет некоторые отзвуки духовной красоты (*tes noeras euprepeias*)» (СН II 4). Сама материя «причастна к порядку вещей, к их красоте и виду», поэтому не может быть причиной зла, как утверждают многие борцы с материей (DN IV 28). **Весь материальный мир**, убежден Ареопагит, в той или иной мере причастен красоте, несет ее отблески, которые всегда указывают на их Причину – божественную абсолютную Красоту. Сущность красоты во всем тварном мире составляет «логос гармонии и соответствия» (*ho tes harmonias kai symmetries logos*), который никогда не исчезает полностью при самой, казалось бы, катастрофической утрате красоты, но лишь как-то меняется, «утрачивает способность оставаться прежним» (DN IV 23). **Поэтому для Ареопагита** не существует безобразного как феномена, он не уделяет ему фактически никакого внимания в своих текстах. Только изредка при разговоре о зле, которое также не обладает для него онтологическим статусом, но лишь свидетельствует о недостатке добра или является неким деянием, субъект которого сам воспринимает его тем не менее всегда как добро, – так вот, только в этом контексте он иногда называет некими характеристиками зла беспорядок и безобразное. Безобразное (*akalles* – не-красота), как и зло, «имеет случайное бытие, возникающее благодаря другому, а не из собственного начала» (DN IV 32). **Бог не является творцом** зла и безобразного. Напротив, в красоте всех видов он имеет непосредственное участие, в том числе и в нашей. Будучи сам прекрасным, он и «боговидность нашу первообразными красота-



ми сформировал», сделал нас «причастниками собственных красот», а по утрате нами богоподобной красоты дал нам еще шанс вернуться к ней, явив себя среди нас Прекрасным Христом<sup>10</sup>.

Практически адекватными красоте понятиями в богословии Дионисия Ареопагита выступают *благоухание*, *благовоние* (*euodia*) и *свет* (*phos*). Благоухание и Свет наряду с Красотой стоят у него в одном ряду катафатических имен Бога и носят ярко выраженный онто-эстетический характер: они как особые (я бы даже сказал – художественные) символы ориентируют верующего на представление о высшем пределе представимости позитивных неопишуемых качеств метафизической реальности и одновременно доставляют ему высокое наслаждение, обладая на уровне тварного мира ярко выраженной эстетической семантикой.

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

В наиболее полном и адекватном виде божественные благоухания воспринимают ближе всего стоящие в Источнику чины небесной иерархии, чем постоянно укрепляется сила их духовного восприятия и поддерживается способность «высочайшего созерцания и сопричастности неприкосновенно сокрытому» ото всех остальных чинов иерархии. Таковы прежде всего двенадцатикрылые серафимы, обладающие «богообразнейшей кра-

сой», расположенные ближе всего к благоухающему Иисусу, предающиеся блаженнейшему созерцанию Его и священно наполняемые «во всесвятых вместилищах духовным проникновением» (ЕН IV 5), т. е. неопикуемым никаким способом знанием Божественного.

Людам божественное благоухание передается в значительно упрощенном, приспособленном для их духовного уровня составе, тем не менее и оно доставляет им неопикуемое высочайшее наслаждение и духовно обогащает их. При этом наши духовные органы, которые Ареопагит постоянно обобщенно обозначает как «ум», должны быть настроены на восприятие божественного благоухания, «подобны» ему. «Мы убеждены, – пишет он, – что богоначальнейший Иисус сверхсущественно благоуханен и, умопостигаемо распространяясь, исполняет нашу умственную часть божественной радостью. Ведь если восприятие чувственно воспринимаемых ароматов доставляет наслаждение и питает большой радостью чувство обоняния, если оно не повреждено и они с благовоением взаимно соответствуют друг другу, аналогично, кажется, и наши умственные силы, пребывая в природной крепости, нашей способности суждения, недоступными для низведения к худшему, оказываются – по мере богодействия и ответного обращения ума к божественному – воспринимающими богоначальное благоухание и исполняются священного наслаждения и божественнейшей пищи» (ЕН IV 4).

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

В другом месте он более подробно и образно, исключительно в эстетическом ключе, опираясь даже на пример из сферы изобразительного искусства, рисует сам процесс божественного дарования духовно настроенной душе своей «благоуханной красоты», сопряженной с образами подлинной добродетели, которую необходимо держать внутри себя сокровенной. «Ибо сокровенные и превосходящие ум благоуханные красоты Божьи неприкосновенны и духовно являются лишь существам духовным<sup>11</sup>, желая создать в душах неискаженные относительно добродетели единовидные образы. Ведь если созерцают не поддающееся описанию хорошо уподобленное изображение боговидной добродетели, эту умную (духовную) и благоуханную красоту, – значит, она сама таким образом себя изображает и придает себе вид для наилучшего себе подражания». Бог, полагает Ареопагит, действует здесь подобно художнику, создающему иллюзорное (сказали бы мы теперь, а кто-то назвал бы его даже реалистическим) изображение, – «создает изображаемое таким, каково оно есть», когда изображение отличается от изображаемого только по существу, по форме же совершенно тождественно ему. Подобно этому и «упорное и неуклонное созерцание благоуханной и сокровенной красоты любящими красоту, рисующими в уме людьми дарует им ее неложное и богоподобнейшее подобие» (ЕН IV 1).

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

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

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

Собственно и Красота, и Свет предстают в ряде катафатических имен Бога почти синонимами Добра, т. е. с их помощью автор символического богословия пытается выразить, насколько это возможно на вербальном уровне, сверхпозитивную потенциальность Бога, Его балансирующую на грани трансценденции постигаемо-непостигаемую абсолютность. И передать это в первую очередь такими терминами, которые автоматически вызывают в человеке состояние эстетического опыта, имеющего по природе своей анагогический (возводительный) характер. Свой разговор о Божественных именах Ареопагит начинает с семейства имен,

имеющих ярко выраженную эстетическую энергетику: Добро (как главное, обобщающее все позитивные характеристики Бога понятие), Свет, Красота, Любовь, Экстаз, Рвение. Все, начиная со Света, имеют прямое отношение к эстетической сфере, фактически вошли в категориальный аппарат эстетики, когда она сформировалась как самостоятельная дисциплина. Здесь же они на имплицитном уровне показывают, как высоко ценил Ареопагит сферу эстетического опыта, если начал изучение «имен» Бога, т. е. катафатических символов, в комплексе выражающих Его сущность, с символов эстетических.

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

Бог сам есть свет, но особый, отличающийся от любого видимого, умного, духовного света, от всякого представимого человеческим познанием сияния. Он – «архисвет и сверхсвет» (*archiphos kai hyperphos*), более того, Он – «сверхсветлая тьма» (*hyperphoton gnorhon*), «пресущественное сияние божественной тьмы» (MTh I 1), «неприступный свет», который в Писании обозначен как «божественный мрак» (Исх 20, 21) (Ер. 5). Путем использования антиномических формул Ареопагит здесь, как и во множестве других мест своих текстов, стремится показать, что все представления людей не могут подняться до адекватного осмысления этого Света, человеческий разум должен остановиться в своих попытках искать здесь что-то доступное его пониманию. Божественный Свет открывается человеку только в одном случае, когда сам возжелает быть доступным. А он желает этого постоянно и именно для этого даровал нам Св. Писание и систему небесной и церковной иерархии, в которой знание о Боге поступенчато передается в форме световых озарений различной природы и интенсивности.

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

Еще в большей мере внерационально-эстетический характер передачи божественного (светозарного) знания подчеркивается Ареопагитом при разговоре об иерархии. Само содержание иерархии есть озарение, сияние, свет разных уровней доступности. Чины иерархии приемлют «светоначальный и богоначальный луч» и, наполнившись даруемым светом, щедро изливают его по богоначальным законам на других (СН III 2); ангелы – «возвестители богоначального озарения» (СН V); высшие чины небесной иерархии постоянно «с благоговением стремятся к богоначальным озарениям», к «безмерному свету» (СН VII 3) и т. д. Все знание в иерархии передается с помощью богоначальных «озарений» (elampsis) и «светодаяния» (photodosia). Вчитываясь в эти тексты, мы видим, что свет играет в них значительно большую роль, чем простая метафора, как может показаться поверхностному читателю, свидетельствующая лишь о высокой значимости передаваемых знаний.

И это касается как небесной иерархии, состоящей только из духовных светозарных чинов, так и церковной, формирующейся из особым образом просвещенных людей и церковных таинств.

Неслучайно, главное таинство, которым человек включается в священную иерархию, крещение называется Ареопагитом просвещением (*photismos*) – наполнением светом первоначального знания, которое отнюдь не является знанием формализуемым. Это тайное, сверхразумное знание, которое сходит на человека в таинстве крещения и описывается богословами с помощью понятия *phos*. Поэтому и все действия священника в этом таинстве трактуются Ареопагитом как светодавание, передача света принимающему крещение. При этом он подчеркивает, что «божественный свет вечно распростерт» в Универсуме и в любой момент может быть воспринят духовным зрением. Подобным образом и священник постоянно транслирует этот свет божественного знания для готовых принять его, сам и уготовляя их, и передает его в акте крещения-просвещения. Интересно, что Дионисий не употребляет сам термин *крещение* для обозначения этого таинства, но постоянно – *просвещение*, иногда – «богорождение» и «возрождение»<sup>12</sup>. Для него важно в нем не столько приобщение к таинству Распятия Христа, сколько причащение божественному Свету, вхождение в Его ауру.

Хотя и остальные таинства, отмечает Ареопагит, несут знание в световой форме, он именно таинство «богорождения» называет просвещением, так как оно дарует человеку первичный иерархический свет, открывает его духовное зрение для видения всего священного, всех божественных «световождений». «Хотя ведь и всем иерархическим посвящениям обще передавать частицу священного света совершаемым, но это первое даровало мне способность видеть, и его начальнейший свет световодит меня к видению другого священного» (ЕН III).

Понятия красоты, света, благоухания, стоящие в центре богословской эстетики автора «Ареопагитик», фактически легли в основу всей христианской средневековой эстетики как в византийско-русском ареале, так в Западной Европе. Они лишь несколько вербально модифицировались у отдельных мыслителей и христианских богословов, но сущность их никак и никогда не менялась. Более того, на лаконично данных в «Ареопагитиках» эстетических представлениях базировалась эстетика церковного богослужения, особенно пышно в православном мире. Эстетически возвышающая красота храмовой архитектуры, икон и росписей храма, цер-

ковного декора, одежд священнослужителей, красота самого культового действия и церковных песнопений, утонченно проработанное сияние и освещение в храме, эстетика благоуханий являют собой важнейшую часть, сущностную эстетическую составляющую церковной православной службы со времен Дионисия Ареопагита до наших дней.

### Примечания

- <sup>1</sup> Подробнее см.: *Бычков В.В.* Введение в эстетику автора «Ареопагитик» // Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. Вып. 4. М., 2010. С. 3–16.
- <sup>2</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; *он же.* О небесной иерархии. СПб., 1997; *он же.* О церковной иерархии. Послания. СПб., 2001) с указанием в скобках общепринятого в науке сокращенного латинского названия трактата, главы и параграфа: СН – О небесной иерархии; ЕН – О церковной иерархии; МTh – О мистическом богословии; Ер. – Послания. В некоторых случаях я даю свой уточняющий перевод отдельных терминов или оборотов речи.
- <sup>3</sup> Цит. по изданию: *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. О мистическом богословии. 1995. Сноска схолиаста 42. С. 107.
- <sup>4</sup> Там же. Сноска 43 схолиаста. С. 107.
- <sup>5</sup> О платонических, ветхозаветных и раннепатристических истоках концепции Красоты, прекрасного, эротического характера красоты у Дионисия проникновенно писал в 1930-е гг. прошлого века еще Г.В.Флоровский. См.: *Флоровский Г.В.* Византийские Отцы V–VIII веков. Из чтений в православном богословском институте в Париже. Париж, 1933. С. 106–108.
- <sup>6</sup> Здесь следует напомнить, что неоплатонический термин *poeros* (в латинской интерпретации *intelligibilis*), за неимением в русском языке адекватного термина переводимый обычно как «умопостигаемый», не следует понимать в обыденном современном смысле слова «ум» как способность рационального осмысления чего-то человеком. Речь идет не о человеческом, но о божественном уме (*pous*) в неоплатоническом понимании. Для современного сознания в подобном контексте греческие термины *voeros* и *noetos* адекватнее перевести как «духовный», например, *духовная красота*.
- <sup>7</sup> Схолиаст дает в этом месте интересное разъяснение своего понимания терминов подобия и неподобия у Ареопагита, их как бы онтологический смысл: «Подобием, равенством и тождеством называется единое и единотворящее, как простое, чистое, несоставное. Неподобным же, неравным, различием, смешанным и текучим называют вещественное. Итак, Бога пусть понимают как Единое» (*Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии. СПб, 1997. Схолия 4. С. 33).



- 
- <sup>8</sup> В издании Г.М.Прохорова, которым я регулярно здесь пользуюсь, он переводится как «само-по-себе-», что фактически имеет тот же смысл, но мне представляется, что «-в-себе-» точнее передает стремление Ареопагита предельно абсолютизировать и трансцентентировать Бога этим ауто-, что он и сам здесь же пытается разъяснить.
- <sup>9</sup> Как известно, в синодальном переводе стоит «хорошо весьма», но еще о. Павел Флоренский настаивал в свое время, что точнее здесь было бы перевести *kala* как прекрасно, ибо совершенно справедливо усматривал в этом тексте книги Бытия в большей мере эстетический смысл, чем простое одобрение творения видимого мира.
- <sup>10</sup> См.: ЕН III 7; III 11, II 6.
- <sup>11</sup> *noetos emphainontai monois tois noerois*
- <sup>12</sup> Ср.: *Флоровский Г.В.* Византийские Отцы V–VIII. С. 116.