

песен» приводит участвующих в службе к единодушию относительно самих себя, друг друга, самого божественного – «словно в едином единословном хороводе священного» (ЕН III 5). Духом античной мистериальной эстетики веет от этого «хоровода» (*choreia*) христианского мыслителя, чем лишний раз выражается его особое внимание и даже пристрастие к эстетической стороне христианства, исполнения его таинств, усмотренного и узаконенного им миропорядка.

Мир, в понимании Ареопагита, создан Богом, а точнее Премудростью Божией Софией, прекрасным, как «единая симфония и гармония» на основе соответствия и порядка (DN VII 4), и в нем высшую ступень занимает «небесная и беспримесная гармония божественных умов» (ЕН VI 6). Из божественной Первопричины, «простейшей божественности ... однажды внезапно произросла и распространилась всякая беспримесная законченность всякой безупречной чистоты, всякое учинение сущих и устройство. Она изгоняет всякую дисгармонию, неравенство и несоразмерность, радуется (*gaumenē*) 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 они занимают место эстетических категорий. Эту функцию они выполняли уже и в античных поэтиках, риториках, трактатах о музыке и живописи. И отцы Церкви (особенно великие каппадокийцы или блаженный Августин³) именно в этом антично-эстетическом значении употребляли их в своих писаниях, чтобы показать и подчеркнуть *красоту* божественного творения. Так что Ареопагит следует здесь антично-святоотеческой традиции, усиливая ими общий возвышенно-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. Да, ниже мы увидим, что вообще-то 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. Ареопагит утверждает даже, что наслаждаться (аролауеин) Богом, обозначенным в данном тексте именем «Мир», даровал нам Он Сам (DN XI 2). В этом наш многомудрый отец продолжает традиции и ранних мистиков, и византийских отцов Церкви, особенно великих каппадокийцев. Центральная мысль всего «Корпуса Ареопагитик» – ориентация христиан на постижение, посильное для человека познание Бога, единение с Ним, о котором и свидетельствует высшее духовное наслаждение, радость неопишуемая. Христиане, встав на путь следования божественным заповедям, «воспевают дары Богоначалия и исполняются божественной радостью» (ЕН VII 2); приближаясь к концу земных борений, наполняются «священной радостью и с большим наслаждением (syn hedonē pollē) движутся по пути к священной пакибытию» (VII 3).

В процессе богослужения постоянно используются благовоения, 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» (theias hēdonēs) нашей духовной части, и во время причастия таинственно способствует восприятию «богоначального», т. е. сугубо духовного благоухания. Приемлющие это благоухание «исполняются священного наслаждения и божественнейшей пищи» (ЕН IV 4). Наслаждение как высшая духовная радость постоянно сопровождает, согласно Дионисию, получение внерационального божественного знания, приобщение человека к божественному миру, к самому Иисусу – «источнику божественных благоуханий», т. е. предстает неотъемлемой частью процесса получения (приобщения к) высшего зна-

ния. Между тем, благоухание Ареопагит регулярно, что для него 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.

Путь к трансцендентному Богу

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

Бог для Дионисия – это, конечно, Троица, и, конечно, во-вочеловечившийся во Иисусе Христос. Однако, тринитарная и христологическая проблемы, о которые ломали копья все отцы IV–V вв., практически не волновали нашего мыслителя⁴. Он что-то, и, может быть, не совсем ортодоксальное, вскользь говорит

о Троице (например, что «источником божественности в Троице является Отец, а Сын и Дух – произведения богородящей божественности» – DN II 7) или об Иисусе (о Его «сверхприродной физиологии» – DN II 9), но в целом все внимание автора «Ареопагитик» приковано к понятию единого умонепостигаемого Бога, к постижению которого, тем не менее, христианину необходимо стремиться.

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

И тем не менее.

Дионисий уже не античный философ, для которого закон непротиворечия был абсолютной догмой, но христианский мыслитель, хорошо знающий новый антиномический принцип мышления при подходе к трансцендентному Богу и божественной сфере в целом. К его времени в среде высоко духовных христианских богословов стало нормой, что ипостаси в Троице и две природы во Христе «неслитно соединены» и «нераздельно разделяются». Он сам вносит существенный вклад в развитие христианского антиномизма и в осознание того, что этот антиномизм, показывая границы формально-логического мышления и познания, является трамплином для скачка на иные уровни сознания, в иное пространство духовного бытия, где «познание», «постижение», «знание» означают нечто иное, чем в философской логике, и осуществляются отнюдь не на уровне мышления, а в самой сфере мышления лишь символически обозначаются.

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

Божественная иерархия

Христианам, согласно Дионисию, Бог открывается, насколько это доступно понимаю того или иного конкретного воспринимающего (постоянно подчеркивает автор), в духовной иерархии. Она представляет собой некую лестницу чинов, или уровней, порядков, по которым знание от Бога, поступенчато огрубляясь (материализуясь), передается вниз до низших чинов верующих и по которым верующие одновременно с получением этого недискурсивного знания могут подниматься вверх к постижению Бога. Знание об иерархии сокровенно, может быть передано только принявшим крещение, – это неоднократно подчеркивает Ареопагит, требуя от своих адресатов, которым направлены его трактаты и послания, сохранять это знание от непосвященных, чтобы оно не повредило их ум, не ослепило их, как солнце может ослепить незащищенные глаза (ср.: ЕН I 1; II введ.).

Главное определение Ареопагита гласит:

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

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

Таким образом, иерархия, или *священноначалие* в буквальном русском переводе, это некая духовная структура, т. е. упорядоченное образование, устройство (*taxis*), являющееся одновременно знанием и действием (или энергией), что свидетельствует о ее своеобразной многомерности и полифункциональности. Основывается она на принципе *подобия* божественному, и с помощью дарованных Богом световых энергий – *озарений* – каждый ее чин соразмерно его возможностям возводится к богоподражанию. Собственно божественное, а фактически сам Бог, знание от которого в виде световых озарений различной силы и природы получает иерархия, которому она уподобляется и к подражанию которому возводится, обозначается здесь, т. е. в первом и главном определении иерархии, как *красота* – «богоподобная Красота», абсолютно простая, благая, предельно аутентичная (лишенная какого-либо неподобия). Из множества позитивных (катафатических) имен Бога, которым посвящен большой трактат Ареопагита «О божественных именах», в определении иерархии он прибегает к «Красоте», т. е. сразу переводит разговор в эстетическую сферу и фактически все развернутое определение выдерживает в эстетической терминологии. Содержание иерархии, или иерархия как знание, – это *свет*, изливаемый Красотой, т. е. *прекрасное* (в чем мы сможем убедиться далее), а иерархия как действенная энергия – это система озарений, формирующих (*совершенствующих*) ступени иерархии в *гармонии* со своим *образом*, который есть ни что иное, как красота, сияние (= священное знание), божественнейшее «великолепие» (*eurgereia*).

Цель иерархии – довести своих членов путем поступенчатого уподобления Богу до полного единения с Ним, что осуществляется (*действие* иерархии) преобразованием их в чистейшие *зерца-*

ла и запечатлением в них божественной красоты, которую они в световой форме обязаны передавать нижестоящим чинам. Основа миропорядка – иерархия небесных чинов и церковного священноначалия – описывается Ареопагитом как прекрасная, светозарная, гармоничная живая система (организм), являющаяся образом самого Бога, совершенная, во всем соразмерная и постоянно совершенствующая себя в направлении уподобления Богу, подражания (*мимесис*) Ему, запечатлению Его в себе и тем самым постижению Его, полному единению с Ним. Фактически перед нами живое, идеальное, действенное и действующее произведение искусства, описанное в лучших традициях античной, а точнее – классической, эстетики и предельно аутентичное антично-христианскому эстетическому сознанию. Понятия *красоты, сияния, мимесиса, подобия, образа, запечатления, порядка, гармонии, соразмерности, совершенства* составляют основу этого сознания. Отсюда ясно, почему эстетика Ареопагита стала образцом для многих средневековых и более поздних мыслителей христианского мира, так или иначе касавшихся эстетической сферы.

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

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

Совершенство (*teleiōsis*) каждого из членов иерархии заключается в том, чтобы по мере возможности «возвыситься до богоподражания», стать «соратником Богу» (СН III 2). Дионисий не

устаёт постоянно повторять, что целью всякой иерархии является «богоподражательное богоуподобление», приобщение к Богу и «преподание другим беспримесного очищения, божественного света и совершенствующего знания» (СН VII 2). Глубинный смысл иерархии заключается в том, чтобы «одним очищаться, а другим очищать, одним просвещаться, а другим просвещать, одним совершенствоваться, а другим совершенствоваться», и «богоподражание у каждого будет находиться в гармонии с этим порядком» (СН III 2).

Очищение (*katharsis*), просвещение (*phōtismos*) и совершенствование (*teleiōsis*) – основные функции всех чинов иерархии, приводящие мир духовных существ в полную *гармонию* и соразмерное иерархическому статусу каждого члена иерархии богоподражание. При этом каждый член иерархии выступает одновременно и приемником более высокого уровня знания и действия (энергии) от высшего чина, и передатчиком их к низшим. Очищенный очищает, просвещенный просвещает, достигший совершенства сам совершенствует. При этом каждый из членов обладает двоякой волевой интенцией – к восхождению на более высокую ступень иерархии и к подтягиванию нижестоящих до своего уровня. Особой динамики и интенсивности эти функции иерархических чинов достигают у чинов земной (церковной) иерархии, где личная воля к духовному совершенствованию в контексте греховного существования человека играет первостепенную роль. В сфере небесной иерархии действует воля божественная, соответственно и строй, красота, светозарность там более чистые, высокие, органичные и гармоничные; являются высоким идеалом для чинов земной иерархии.

Движущим фактором иерархии, ее внутренней пружиной и стимулом и одновременно конечной целью, пределом выступает «непрерывная любовь к Богу и божественному, богодухновенно и единенно священнодействуемая» (ЕН I 3). Любовь Бога к человеку, стремление спасти его явилась причиной создания Им иерархии, а внутри самой иерархии ответная любовь всех ее членов приводит к полной гармонии Универсума, стимулируя «гармоническое восхождение» каждого из членов земной иерархии к «обожению» (*theōsis*), которое Ареопагит понимает как «уподобление Богу и единение с Ним» в меру иерархической возможности каждого (там же). Сам Бог называется Дионисием «всеобщей сверх-

существенной Гармонией», гармонически организовавшей всю иерархию (СН X 2). При этом земную иерархию «в божественной гармонии и соразмерности» поддерживает низший чин небесной иерархии – ангельский (X 1). Соответственно, наша иерархия, уподобляясь благоустроению небесной, несет «ангельскую красоту», ею *преобразуясь* (τυρουμενῆ δι αὐτῆς) и восходя к ее «чиноначалию» (СН VIII 2). Преобразование, преображение типа, образа своего бытия с помощью красоты – существенный принцип движения снизу вверх по ступеням духовного совершенствования в иерархии Ареопагита, сохранения своего гармонического бытия в Универсуме, важнейший залог реальности обожения, уподобления Богу, единения с Ним в акте всевозрастающей любви к Нему.

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

Одна из главных целей иерархии – передача особого священного знания, не поддающегося вербализации, но хорошо усваиваемого на внерациональном уровне всеми чинами иерархии в меру их иерархических возможностей (каждому по его чину и в меру этого чина). Именно это знание и открывает путь (равно является этим путем) подъема по иерархической лестнице, во всяком случае, на уровне земной иерархии. Чины небесной иерархии никуда, естественно, не восходят, но выполняют функции передачи знания каждый на своем уровне. Своеобразие этого знания таково, что Ареопагит вынужден постоянно прибегать при его описании к

эстетической терминологии, фактически описывать систему, пути и способы приобщения к нему по аналогии с тем, что современная эстетика осмысливает как эстетический опыт.

Так, члены высшего чина небесной иерархии получают знание не как люди с помощью чувственных и разумных символов, но «как насыщенные высочайшим светом всякого невещественного познания и исполненные, в меру дозволенного, пресущественным трисветлым созерцанием благодетельной изначальной Красоты». Как ближе всего расположенные к Богу, они Им самим привлекаются «к созерцанию невещественной ноэтической красоты». И к Иисусу они приобщаются не посредством «священнозданных образов», как люди, но непосредственно «в первом причащении знанию Его богозданных светов». При этом богоподражание им изначально высочайше даровано самим Господом (СН VII 2).

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

Этот возвышенный, украшенный, причудливо развивающийся в бесконечном потоке «плетения словес» (как называли подобный стиль древние русичи) стиль вообще присущ Дионисию