переводчик, считая, что yliathim — это форма, определяющая вещь, понимает под yliathim принцип определенности (the principle of determination).

[17] Extensa.

[18] (. . .) Pattin, следуя Bardenhewer, указывает на то, что это испорченное место. Лакуна существует и в арабских и в латинских рукописях.

[19] См. примеч. 3.

[20] (. . .)-«то есть».

[21] (. . .)-«единое и».

[22] См. примеч. 2.

[23] См.: Так же.

НА ПУТЯХ «НЕЗНАЕМОГО ЗНАНИЯ». К ПУБЛИКАЦИИ МАЛЫХ СОЧИНЕНИЙ ИЗ CORPUS AREOPAGITICUM

В. В. Бычков

Ряду трактатов, получивших известность в Византии во время богословской полемики между православными и монофизитами в 533 г. и подписанных именем легендарного ученика апостола Павла Дионисия Ареопагита (I в.), была уготована удивительная судьба. В средневековых христианских культурах они заняли место важнейшего философско-религиозного источника, авторитет которого приближался к авторитету Св. Писания. «Ареопагитики» изучали, толковали, цитировали почти все крупнейшие мыслители и богословы Византии, средневековой Западной Европы, Древней Руси. Corpus Areopagiticum, как его принято называть в современной науке, оказал сильное влияние на мировоззрение Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Феодора Студита, Григория Паламы в Византии; Нила Сорского, Максима Грека, отцов «Стоглава», старца Артемия в Древней Руси; Иоанна Скота Эриугены, Альберта Великого, Ульриха Страсбургского, Фомы Аквинского, Николая Кузанского в Западной Европе и многих других средневековых мыслителей. И это неслучайно.

Автор «Корпуса», состоящего из четырех трактатов [«О небесной иерархии» («De coelesti hierarchia». Далее: CH), «О церковной иерархии» («De ecclesiastica hierarchia». Далее: EH), «О божественных именах» («De divinis nominibus». Далее: DN), «Таинственное богословие» (De mystica theologia. Далее: MTh)] и десяти посланий, был выдающимся мыслителем своего времени. Имя его неизвестно науке, хотя попытки идентификации автора «Ареопагитик» с тем или иным историческим персонажем не прекращаются. Пока более-менее очевидно, что он жил в конце V или в начале VI в. Помимо известных ныне сочинений «Корпуса», сам его автор ссылается и на другие свои трактаты, среди которых называет «Символическое богословие», «Богословские очерки», «О душе», «О божественных гимнах» и др., однако они пока не выявлены наукой.

© Вступительная статья В. В. Бычкова, 1990

Главное значение «Ареопагитик» заключается в том, что их автор, обладавший незаурядными мыслительными способностями, даром художественного слова и провиденческим вдохновением, сумел на основе Св. Писания, ранней патристики, гностицизма и неоплатонизма дать практически первую целостную картину христианского мировоззрения в единстве онтологического, гносеологического, этического, эстетического и мистико-богословского аспектов. Не все из них были разработаны с одинаковой степенью подробности, но все были так или иначе показаны в своих сущностных основаниях и в глубинных взаимосвязях, что и привлекало к «Ареопагитикам» внимание крупнейших мыслителей христианского мира.

Псевдо-Дионисий, как гениальный живописец, смелыми широкими мазками набросал яркую картину христианского Универсума, построенного по иерархическому принципу, как в его земной (церковно-социальной, см.: ЕН), так и в небесной (духовной, см.: СН) сфере. На границе этих сфер он поместил основные христианские таинства, с помощью которых только и возможен переход из нижней сферы в высшую. Достаточно подробно изложил он и христианские представления о Первопричине и возможных путях (границах) постижения ее человеком. При этом основной акцент сделан на вне- и сверхразумном познании (постижении-приобщении-причастности) Первопричины.

Сам Псевдо-Ареопагит рассматривал свои сочинения как изложение и объяснение философии (φιλοσοφία) христиан, которая однако, доступна пониманию только тех, кто принимает Писание в качестве богооткровенного текста (DN II, 2, 640 A) [1].

К существенным особенностям этой философии следует отнести осознание *трансцендентности* Божества, Первопричины всех явлений и утверждение *антиномии, парадокса* в качестве важных гносеологических принципов на уровне формально-логического мышления. У автора «Ареопагитик» эти особенности выражены предельно ярко. Принцип антиномизма, в частности, служит ему наиболее полным и емким способом понятийного выражения умонепостигаемой истины, составляет основу его гносеологии.

Критерием и источником истины у Псевдо-Дионисия являются Св. Писание и личный мистический опыт, позволяющий правильно понять истины, сокрытые в Писании.

Автор «Ареопагитик» хорошо сознавал несоизмеримость земного и небесного уровней бытия и полагал, что применяемая для описания нижнего уровня формально-логическая система не работает применительно к уровню Первопричины. «Бог пребывает выше всякого знания и выше всякого бытия» (Ep. I, 1065 A), и, следовательно, всякое интеллектуальное знание недостаточно и даже вообще не нужно для приобретения высшего знания. Псевдо-Дионисий разом отметает мучительные и глубокомысленные изыскания своих предшественников в сфере логических доказательств, четко формулируя важнейшую в христианской философии антиномию: познать и увидеть Бога можно только через не-

познавание (не-знание) и не-ви́дение. «И по преимуществу совершенное незнание есть высшее знание того, что превышает все, доступное познанию» (Ep. I, 1065 AB). Здесь христианская теория познания приходит практически к своему логическому завершению: высшее знание достигается посредством отказа от всякого знания, утверждение — посредством отрицания. Спекулятивное мышление снимается на путях мистического опыта. Апофатическое «не» в системе «Ареопагитик» становится высшим «да», чем подчеркивается принципиальная несоизмеримость уровней бытия и сверхбытия.

Однако Бог, по убеждению Псевдо-Ареопагита, сам стремится быть познанным и являет себя по мере возможности на уровне бытия в виде божественных сил, энергий — божественных «разделений» (DN II 4, 640 D). В каждом из своих многообразных проявлений сверхсущностное божество, первоначальное единство, нерасчленимое «соединение» умонепостигаемым образом присутствует все целиком: в своих «разделениях» (в ипостасях Троицы, в свете божественного Преображения) оно «соединенно разделяется, умножается единокупно и многообразится, не покидая единства» (DN II 11, 649 B). Здесь Псевдо-Дионисий, следуя уже вполне сложившемуся у него антиномическому мышлению, преодолевает неоплатоническую теорию эманации. Это и есть то принципиально новое, что существенно отличает автора «Ареопагитик» при всех его неоплатонических заимствованиях от Плотина или Прокла. Поступенчатая эманация духовных сущностей, составляющая основу неоплатонической онтологии, не была принята Псевдо-Дионисием, как несовместимая с христианской концепцией творения из ничего. Бог, по «Ареопагитикам», не эманирует, но всецело присутствует в каждом из своих «разделений», не покидая при этом своего абсолютного единства. Он *одновременно* и *трансцендентен* и *имманентен* миру бытия. Как это возможно, Псевдо-Дионисий не знает и считает, что именно этот сущностный вопрос христианской онтологии принципиально недоступен человеческому разуму, он описывается с помощью антиномий, снятие которых осуществимо только на путях религиозного (мистического) опыта.

Автор «Ареопагитик» различает два способа богословствования и соответственно два типа обозначения Первопричины — катафатический (утвердительный) и апофатический (отрицательный). Он доводит до логического завершения идеи, активно разрабатывавшиеся и до него в патристике, в частности Григорием Нисским.

Учение Григория об именах, полнее всего изложенное в книгах «Опровержение Евномия», в целом следует платоновской концепции (см.: Кратил). Евномий придерживался позиции Кратила, утверждая, что имена сообщены нам Богом и в них заключена сущность вещей. Поэтому можно только путем анализа «адекватного» имени Бога «нерожденный» познать его сущность.

По Платону же, имя «подражает сущности вещей с помощью слогов и букв» (Кратил 431α), но не тождественно вещи (432α), ибо тогда было бы две вещи, а не «изображение» (т. е. имя) вещи.

Соответственно и имя Бога отражает «природу этого Бога» (396 a), но не адекватно его сущности. Развивая эти идеи в русле христианской философии, Григорий Нисский вводил как имена, обозначающие то, что не присуще Богу (отрицательные), так и имена, произведенные от божественных действий и энергий. Он полагал, что только совокупность множества имен (обозначений) может как-то отразить сущность умонепостигаемого божества. Псевдо-Дионисий довел до логического завершения эту идею катафатически-апофатических обозначений, направленных на то, чтобы «смолк ум» и душа погрузилась в мистическое постижение «полного знания» в акте сверхчувственного и сверхразумного «единения» с Богом.

«Ареопагитики» содержат сложную целостную знаковую систему, разработанную для всеобъемлющего на уровне бытия обозначения трансцендентной Первопричины. Она основывается на принципе терминологического антиномизма и органически включает в себя как утвердительные, так и отрицательные обозначения. Хорошо прослеживается и логика организации всей системы, направленная на утверждение «безымянного имени, превышающего всякое имя» (DN I 6, 596 A). Она строится на последовательном применении всех возможных взаимоисключающих вариантов обозначения. Здесь же обосновывается по возможности правомерность использования каждого из них. Подробно разъясняются (в трактате «О божественных именах») катафатические обозначения. Все утвердительные имена Бога относятся к его многообразным проявлениям («разделениям»), но не к его сущности, хотя каждое имя «всегда следует понимать относящимся ко всему божеству в целом» (DN II 1, 637 A), что вытекает из онтологической антиномии полного («неслитно соединенного») бытия (сверхбытия) всего божества в каждом из проявлений одновременно. Бог есть сущее, благо, бытие, свет, мудрость, красота, жизнь, причина, разум и прочее, т. е. прежде всего — имена, выражающие причину (DN II 3, 640 B).

Далее следуют апофатические обозначения, отрицающие все вышеприведенное: Бог не является ни светом, ни благом, ни красотой, ни жизнью, ни сущим и прочее (DN V, 1045—1048). Более того, божество не является ни благом, ни не-благом; ни подобием, ни не-подобием; ни сущим, ни не-сущим; ни мраком, ни светом; ни заблуждением, ни истиной (Там же). Короче, Бог одновременно является всем, «что существует, и, однако, — ничем из того, что существует» (DN I 6, 596 C), ибо «Бог пребывает во всем и вне всего» (Ep. V, 1076 A). Он превышает все сущее и не-сущее, все постигаемое и не-постигаемое; он пребывает по ту сторону бытия и не-бытия, познаваемости и не-познаваемости, по ту сторону «всеохватывающего отрицания. Он превышает любое „да“ и любое „нет“» (DN II 4, 641 A). Здесь вполне закономерно появляются утвердительные конструкции имен с приставкой «сверх» (ὑπερ-). «которые через превосходство выражают отрицание», такие, как сверхблаго, сверхбожество, сверхмудрость, сверхсущность и про-

чее. Наконец, Псевдо-Дионисий приходит к последнему антиномическому уровню обозначений типа «сверхсветлая тьма», «сверхбожественное божество», «сверхсущественно сущее», «сверхблагое благо».

Вся эта сложная антиномическая система обозначений выступает в «Ареопагитиках» основой спекулятивной ступени постижения Первопричины. В результате Псевдо-Дионисий приходит к антиномическому выводу: «Бог познается во всем и вне всего, познается ведением и неведением... Он, будучи всем во всем и ничем в чем-либо, всеми познается из всего и никем — из чего-либо» (DN VII 3, 872 A), т. е. познается (разумом) в творениях, силой своей любви исходя в мир, и не познается в своей сущности, в своем «сверхбытии».

Построив на понятийном уровне развернутую систему антиномий, автор «Ареопагитик» утверждает, что в сфере разума познание первооснов бытия, Первопричины принципиально неосуществимо. Завершение процесса познания переносится им в сферу «сверхчувственного» и «сверхразумного» опыта (чему и посвящен трактат «Таинственное богословие»), или — в терминологии XX в. — в область бессознательного психического, континуального сознания и прочее. Наиболее глубокое и полное познание Бога, писал Псевдо-Дионисий, «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 там осияивается непостижимой бездной премудрости» (DN VII 3, 872 B).

Развернутая система антиномий явилась своеобразным трамплином для последующего непонятийного и «сверхразумного» прыжка к Истине, который в системе византийской культуры осуществлялся на путях мистического, литургического и художественного гносиса.

Антиномизм, констатируя наличие противоречий в объекте познания и в системе всеобъемлющих суждений о нем, делает новый после античности шаг на пути развития диалектического мышления. В этом его историческая заслуга, еще недооцененная историками философии. Более того, ограничив развитие понятийного мышления, антиномизм Псевдо-Дионисия способствовал переключению познавательной энергии на более глубокие неформализуемые уровни сознания, с которых средневековому человеку открывались иные горизонты знания, недоступные уровню формально-логического мышления. В XX в. эти горизонты приоткрывались лишь некоторым художникам; для большинства же наших современников они полностью закрыты.

Итак, гносеология предстает в «Ареопагитиках» специфической системой познания, которая не выводит свое «знание» на уровень формально-логических конструкций, но стремится «пережить» его в формах особого духовного опыта. Истинный богослов, по мнению Псевдо-Дионисия, «не только учит божественному, но и сам переживает его» (DN II 9, 648 B), получая духовное на-

слаждение от созерцания неописуемого совершенства и мудрости (Ep. IX 5). На высшей ступени познания, согласно «Ареопагитикам», должно наступить «обожение» — полное неслитное соединение личностей человека и Бога за исключением сущностного тождества. Эта акция сводит в одну точку христианскую онтологию, гносеологию, этику и эстетику; здесь они сливаются в ту целостность, из которой изначально были вычленены и к которой постоянно устремлялись в системе христианской философии.

Теоретическим обоснованием «опытной» ступени религиозного познания в «Ареопагитиках» является учение об иерархии (букв. священноначалии) — своеобразной онтологической лестнице между миром бытия и трансцендентной сферой, главные назначения которой — передача божественного знания сверху вниз и возведение человека по ступеням духовности снизу вверх. За разработку теории иерархии Псевдо-Дионисий получил у видных западных схоластов почетный титул Doctor hierarchieus.

В трактате «О небесной иерархии» излагается общая теория священноначалия, чина (τάξις) как специфической системы знания. «Иерархия есть священный чин и знание...» (CH III 1, 164 D). Ее целью «является неуклонное подражание божественной идее; и деятельность всякой иерархии делится на священное принятие и сообщение совершенного очищения, божественного света и сокровенного знания» (CH VII 2, 207 A). Главное назначение небесных чинов иерархии состоит в посильном «невещественном разумении Бога», заключающемся в «Богоподражании», в «уподоблении» ему, возможном только в структуре иерархии. Таким образом, высшее познание основывается у Псевдо-Дионисия на принципах эстетического познания, в частности *миметического*. Здесь, однако, имеется в виду мимесис (и соответственно изоморфизм) особого рода, принципиально отличный от «подражания» античной эстетике. «Подражать» приходится не предметам материального мира, но трансцендентной, «неподражаемой» идее; «подражание» осуществляется не в художественных образах, а в самой сущности субъекта познания (высших чинов небесной иерархии). Поэтому идеал такого «подражания» антиномичен — это «неподражаемое подражание» (Ep. II 1068 A). Идеи «уподобления» и «подражания» занимают центральное место в теории Псевдо-Дионисия, ибо без этих онтологически-эстетических актов невозможно, по его мнению, приобщиться к Богу (ср.: EH III 3, 13, 444), т. е. познать Первопричину.

Сама иерархия организована практически на эстетических принципах. Основными из них являются *соразмерность* и *аналогия*. На них с учетом особенностей «образного отображения» в этой системе и строится «неподражаемое подражание». Иерархия на каждой своей ступени по возможности «отпечатывает» в себе образ Бога (CH III 2, 165 A), т. е. является также и *иерархией образов*, все более удаляющихся от архетипа по мере схождения по ее ступеням. Образ же в гносеологии и эстетике Псевдо-Дионисия выступает в качестве онтологически-гносеологической категории;

он обладает самостоятельным бытием и одновременно является знанием (не только его носителем, но и самим знанием). Поэтому и члены иерархии у него одновременно «чины и знания».

Высшая ступень небесной иерархии, как стоящая ближе всего к Богу, «просто и непрестанно устремлена в вечное познание» его (CH VII 4, 212 A). Высшие чины иерархии передают «богооткровенные знания» низшим в соответствующей им мере в виде «богоначальных озарений» (CH IX 2, 257 C), божественного света различной степени материализации.

Духовный свет является одним из главных носителей знания в системе «Ареопагитик». Благо сообщает сияние этого света всем разумным существам в соответствующей их воспринимающим способностям мере, изгоняя из душ незнание и заблуждение (CH IV 5, 700). Свет этот объединяет все разумные и духовные силы друг с другом, совершенствует их и обращает к «истинному бытию», «отвращает их от многих предрассудков и от пестрых образов, или, лучше сказать, фантасий, сводит к единой и чистой истине и единовидному знанию» (DN IV 6, 701 B).

Большая часть знания в структуре небесной иерархии и от небесных чинов к земным передается в форме духовного света, который иногда принимает образы видимого сияния. Световая информация, обозначаемая Псевдо-Дионисием как фотодосия (φωτοδοσία — светодаяние), постоянно излучается Богом в иерархию. Выступая в конечном счете посредником между двумя далекими друг от друга сферами бытия, фотодосия описывается в «Ареопагитиках» с помощью антиномии: она «никогда не покидает свойственного ей внутреннего единства и, благоподобно раздробляясь и возводя нас к горнему и объединяющему с премирными умами соединению, незримо остается внутри самой себя, неизменно пребывая в неподвижном тождестве» (CH I 2, 121 B).

Рубеж между небесной и земной ступенями иерархии «луч фотодосии» преодолевает несколькими способами. Во-первых, он непосредственно озаряет душу мистика, погруженного в безмолвное (когда «смолкают» чувства и разум) созерцание духовного Абсолюта. Во-вторых, в культовых таинствах, и особенно в процессе церковного богослужения, происходит, по Ареопагиту, «просвещение» верующих светом божественной благодати. И в-третьих, «луч фотодосии» на границе двух миров переходит в новое качество, таинственно скрываясь «под разнообразными священными завесами» типа различных чувственно воспринимаемых образов, изображений, символов, знаков, организованных в соответствии с возможностями человеческого восприятия. «Духовный свет» становится главным содержанием всех материальных феноменов, созданных, как правило, специально для его передачи, в том числе и образов различных видов искусства. Воспринимается он не физическим зрением, но «глазами ума», «мысленным взором».

Небесная иерархия состоит из трех тройственных чинов бесплотных существ. Первый чин (высший): престолы, херувимы, серафимы; второй: господства, власти, силы; и третий: начальства

(начала), архангелы, ангелы. Церковная, или земная, иерархия также состоит из трех триад; но если два ее низших чина по своему характеру подобны небесным чинам, т. е. состоят из «существ» (людей), — чин священнослужителей: епископы, священники, диаконы — и чин верующих: монахи, верующие миряне и оглашенные (готовящиеся принять веру), то третий, высший чин в принципе отличается от них. Он состоит из основных таинств: крещения, евхаристии и миропомазания. И это не случайно: чин этот — ключевой во всей иерархии, ибо он служил для соединения несоизмеримых и несоединимых уровней — небесного и земного. Псевдо-Дионисий хорошо сознавал, что на этой ступени не может находиться ни одно из существ, за исключением разве что Богочеловека, которого все же нельзя полностью отнести к существам, и ни одна из субстанций (этим еще раз преодолевается идея эманации неоплатоников). Соединение несоединимого возможно, по Дионисию, только на уровне мистических актов — в главных таинствах христианского культа. В них и осуществляется передача неформализованного знания на уровень тварного бытия. Высшее в гносеологическом плане таинство — миропомазание — обладает, как писал Псевдо-Ареопагит, силой «совершенствующего познания и знания божественных дел» (EH V 1, 3, 504 C).

Важным носителем «духовного света», невербализуемого знания у автора «Ареопагитик» выступает *символ* в его многочисленных проявлениях. Псевдо-Дионисию он служит наиболее общей философско-религиозной категорией, включающей в себя образ, знак, изображение, прекрасное, ряд других понятий, а также многие предметы и явления материального мира и особенно культовой практики как свои конкретные проявления в той или иной сфере.

В письме к Титу (Ep. IX), являющемся кратким изложением утерянного трактата «Символическое богословие» (см.: Ep. IX 6), автор «Ареопагитик» указывает, что существуют два способа передачи знания об Истине: «Один — невысказываемый и тайный, другой — явный и легко постигаемый; первый — символический и мистериальный, второй — философский и общедоступный» (Ep. IX 1, 1105 D). Высшая невыговариваемая истина передается только первым способом, поэтому-то древние мудрецы и пользовались регулярно «таинственными и смелыми иносказаниями», где тесно сплеталось «невысказываемое с высказываемым». Если философское суждение содержит спекулятивную истину, то символический образ — умонепостигаемую. Вся информация о высших истинах на уровне земного бытия передается в символах. Символическими являются тексты Писания, церковное предание, священные изображения. Названия частей человеческого тела могут быть использованы в качестве символов для обозначения душевных или божественных сил (ср.: DN IX 5); для описания свойств небесных чинов часто употребляются наименования различных свойств почти всех предметов материального мира (ср.: CH XV).

Символы были созданы, по мнению Псевдо-Дионисия, с двойственной целью. Их назначение — одновременно выявить и скрыть истину (принцип, сформулированный еще в «Стромматах» Климента Александрийского). Символ, с одной стороны, служит для обозначения, изображения и тем самым для выявления непостижимого, безóбразного и бесконечного в конечном, чувственно воспринимаемом (для умеющих воспринимать символы). С другой, он является оболочкой, покровом и надежной защитой невыговариваемой истины от глаз и слуха непосвященного, «первого встречного», недостойного ее познания.

Автор «Ареопагитик» знает несколько способов передачи знания в символах: а) в знаковой форме, и тогда оно доступно только посвященным; б) в образной форме, доступной в общем-то всем людям данной культуры и реализуемой прежде всего в искусстве; в) непосредственно, когда символ не только обозначает, но и «реально являет» собою обозначаемое. Третий аспект символа был только намечен Псевдо-Дионисием, а развит последующими мыслителями в связи с литургической символикой.

Сам автор «Ареопагитик» наиболее подробно разработал теорию *образа*, на которой здесь имеет смысл кратко остановиться. Образы, по его мнению, необходимы, чтобы приблизить человека «неизреченно и непостижимо к неизглаголанному и непознаваемому» (DN I 1, 585 B), чтобы он «посредством чувственных предметов восходил к духовному и через символические священные изображения — к простому [совершенству] небесной иерархии», к «не имеющему [никакого] чувственного образа» (CH I 3, 124 A).

Следуя логике своей системы обозначения божества, Псевдо-Дионисий различает два способа изображения духовных «существ» и соответственно два типа образов, разнящихся друг от друга по степени и принципам отображения, — подобные, «сходные» образы и «несходные» (CH II 3).

Первый тип образов непосредственно связан с катафатическим способом обозначения и еще находится фактически в русле классической античной эстетики. Он является следствием стремления запечатлеть и выявить духовные сущности «в образах, им соответствующих и по возможности родственных, заимствуя [эти образы] у существ, нами высоко почитаемых, как бы нематериальных и высших» (CH II 2, 137 C); т. е. «сходные» образы должны представлять собою совокупность в высшей степени позитивных свойств, характеристик и качеств, присущих наиболее почитаемым предметам и явлениям материального мира; они должны являть собой некие совершенные во всех отношениях, изобразимые (в слове, красках, камне) образы — идеальные пределы мыслимого совершенства материального мира. В «сходных» образах сконцентрированы для Псевдо-Дионисия все «видимые красоты» мира.

Значительно выше, однако, ценит автор «Ареопагитик» «неподобные подобия» (CH II 4, 144 A), которые он соотносит с апофатическими обозначениями божества, полагая, что «если по отно-

шению к божественным предметам отрицательные обозначения ближе к истине, чем утвердительные, то для выявления невидимого и невыразимого больше подходят несходные изображения» (СН II 3, 141 А).

В «Ареопагитиках» «несходные» образы строятся на принципах, диаметрально противоположных античным идеалам. В них, полагал псевдо-Дионисий, должны полностью отсутствовать свойства, воспринимаемые людьми как благородные, красивые, световидные, гармоничные и прочее, чтобы человек, созерцая образ, не представлял себе архетип подобным грубым материальным формам (даже если они среди людей почитаются благороднейшими — СН II 3, 141 А) и не останавливал на них свой ум.

Для изображения высших духовных сущностей лучше заимствовать образы от предметов низких и презренных, таких, как животные, растения, камни и даже черви (СН II 5, 145 А); при этом божественным предметам, изображенным таким образом, воздается, по мнению Псевдо-Дионисия, значительно больше славы.

В системе своего антиномического мышления автор «Ареопагитик», развивая идеи раннехристианского символизма, пришел к осознанному использованию закона контраста для выражения возвышенных явлений. Несходные образы обладают знаково-символической природой особого рода. Подражая «низким» предметам материального мира, они должны нести в их «недостойной» форме знание, не имеющее ничего общего с этими предметами. Самой «несообразностью изображений» несходные образы поражают зрителя (или слушателя) и ориентируют его духовное зрение на нечто, противоположное изображенному, — на абсолютную духовность (СН II 5, 145 В). Потому что все относящееся к духовным существам, подчеркивает Псевдо-Дионисий, следует понимать совершенно в другом, как правило, диаметрально противоположном смысле, чем это обычно мыслится применительно к предметам материального мира. Все плотские, чувственные и даже непристойные явления, влечения и предметы могут означать в этом плане феномены самой высокой духовности. Так, в описаниях духовных существ гнев следует понимать как «сильное движение разума», вожделение — как любовь к духовному, стремление к созерцанию и объединению с высшей истиной, светом, красотой (СН II 4, 141—144 А) и прочее.

«Неподобные» образы в представлении Ареопагита не были просто условными знаками. Организация их более сложна, так как помимо знаковой они обладают и функцией психологического характера. Сам Псевдо-Дионисий объяснял необходимость «несходных» образов, исходя именно из этой функции. Он считал, что они должны «самим несходством знаков возбудить и возвысить душу» (СН II 3, 141 В). Несходные образы воздействуют прежде всего не на разумную, а на внесознательную сферу психики, «возбуждают» ее в направлении «возвышения» человеческого духа от чувственных образов к Истине. Отсюда и сами эти образы называются Псевдо-Ареопагитом «возвышающими» (анагогически-

ми) (CH II 1, 137 B). Идея «возведения» (ἀναγωγή) человека с помощью образа к архетипу и Истине стала со времен «Ареопагитик» одной из ведущих идей византийской эстетики и всей духовной культуры православия.

Этот беглый очерк основных положений философского среза «Ареопагитик» позволяет, на мой взгляд, современному читателю, не искушенному в патристической философии, подойти к осознанному чтению текстов самого Псевдо-Ареопагита. Здесь еще следует заметить, что язык «Ареопагитик» не прост для понимания и перевода. Их автор был не только крупнейшим мыслителем и богословом своего времени, но и мастером художественного слова. Он не просто излагает христианское мировоззрение, но одновременно и «воспевает» (ὑμνεῖν), «славословит». Поэтому настоящий перевод «Ареопагитик» должен быть художественным переводом со всеми вытекающими из этого последствиями; поэтому же все переводы этого текста будут необходимо нести печать личности переводчика и будут значительно отличаться друг от друга по форме. В этом убеждают нас и переводы Псевдо-Дионисия на современные западные языки.

Читателям предлагаются два варианта перевода «Таинственного богословия» и примыкающих к нему по содержанию двух посланий (I и V), выполненные Л. Н. Лутковским и В. В. Бибихиным. В отличие от более крупных трактатов «Ареопагитик» эти сочинения впервые переводятся на русский язык с языка оригинала. Издание это тем более своевременно, что в последнее время Г. М. Прохоровым было осуществлено издание старославянского перевода «Таинственного богословия» по списку последней трети XIV в.[1] Наличие двух вариантов перевода этого текста предоставляет советским ученым, не владеющим языком оригинала, новые возможности для изучения как византийской, так и древнерусской культуры. Переводы осуществлены по изданию Ж.-П. Миня: Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Accurante J.-P. Migne. P., 1857. T. 3.

[1] См.: *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков. Л., 1987. С. 158—177.