

зеркало меняет левое направление на правое, и наоборот. И, наконец, представления Плотина о *душе* безусловно коррелируют с под- и бессознанием интеллекта. Не зря же Плотин связывал *единое со светом*, ибо что еще как не образ-концепт включает в себя всю совокупность информации о внешнем мире, как бы освещая этот мир, разумеется, при условии осознания этой информации *умом* или, по крайней мере, прочувствования ее *душой*⁵.

Итак, тесная взаимосвязь приведенных определений концепции Плотина с современными позициями и представлениями хроматизма наглядно показала и отсутствие мистицизма, и тот факт, что триадное членение сложных систем давало Плотину возможность решать проблемы переработки информации в интеллекте практически в той же мере, что нам сегодня позволяет решать проблемы цветового концепта.

О. Б. ЙОНАЙТИС

CORPUS AREOPAGITICUM И ТРАДИЦИИ НЕОПЛАТОНИЗМА

Corpus Areopagiticum оказал значительное влияние на формирование русской средневековой философии. Перевод текста был ярким и важным явлением в отечественной культуре XIV столетия. Но, читая сочинения автора Corpus Areopagiticum, русские книжники знакомились и с теми традициями, которые прослеживались в его сочинении — традициями неоплатонизма, во многом развивающимися из самой сути учения Плотина. Изучая сочинения Дионисия Ареопагита, русский средневековый книжник видел, что свои рассуждения византийский мыслитель начинает с вопроса о Высшем, о том, кто дает жизнь всему — о Боге. В связи с этим можно напомнить, что при характеристике философской системы Плотина Э. Целлер писал: «Система Плотина... исходит из идеи божества и завершается требованием единения с божеством. Между этими двумя полюсами лежит все, что Плотин учит, с одной стороны, о возникновении производного бытия из божества, и с другой стороны — об его возврате к божеству»¹. И эта логика Плотина нашла отклик в воззрениях христианских мыслителей, продолжавших линию неоплатонизма, в том числе и в сочинениях Дионисия Ареопагита.

Неоплатоники предприняли попытку вывести все единство конечных вещей, включая и материю, из безусловно непознаваемого и неопределенного Первосущества, чтобы тем подготовить постепенное возвышение к этому существу. Цель подобного возвышения заключалась в единении с ним. Неоплатонизм, с одной стороны, исходил из противоположности между бесконечным и конечным, духом и материей, и более того — усиливал звучание этой противоположности; с другой стороны — искал единения с богом, считая, что это и есть цель бытия человека. И в то же время указывал, что сама противоположность должна быть методически выведена из единства, чтобы совокупность вещей была постигнута как единое целое, в определенном порядке исходящее из божества и к нему возвращающееся².

Бог Дионисия Ареопагита одновременно трансцендентен и имманентен миру. Бог есть начало, причина, цель мироздания. Мир пронизан Божественным,

⁵ Серов Н. В. Цвет культуры. СПб., 2004. Ч. 5.

¹ Целлер Э. Очерк истории греческой философии. СПб., 1996. С. 241.

² См.: Адо П. Плотин, или Простота взгляда. М., 1991.

© О. Б. Йонайтис, 2005

вершина и первоначало которого неоплатонической логикой рассуждений о мироустройстве выдвинуты за пределы конечной природной сферы. При этом Он одновременно над всем и во всем. Бог превышает все существующее. Дионисий Ареопагит так характеризует Высшее начало бытия: «И никакой мыслью превышающее мысль Единое непостижимо; И никаким словом превышающее слово Добро невыразимо; Единица, делающая единой всякую единицу; Сверхсущественная сущность; Ум непомыслимый; Слово неизрекаемое; Бессловесность, Непомыслимость и Безымянность, сущая иным, нежели все сущее, образом; Причина всего бытия, Сама не сущая, ибо пребывающая за пределом всякой сущности, — как Она Сама по-настоящему и доступным для познания образом, пожалуй, может Себя открыть»³.

Конечно же, возможность познания такого Бога крайне затруднительна. Дионисий Ареопагит достаточно много писал о том, что вследствие Своей запредельности Бог — Причина чувственно воспринимаемого бытия, но не является чем-либо чувственно воспринимаемым. Комментарии русских мыслителей свидетельствуют, с одной стороны, как завораживали, а с другой — давали творческий импульс рассуждения Дионисия Ареопагита о том, что Бог как Причина, «будучи выше всего, и не сущестна и нежизненна, и не бессловесна, и не лишена ума, и не тело, не имеет ни образа, ни вида, ни качества или количества, или величины, не пребывает в каком-либо месте, не зрима и не имеет чувственного осязания — сама не чувствует и чувствами не воспринимается. Ей не присущи беспорядок и смятение, происходящие от вещественных страстей. Она и не бессильна как неподверженная воздействию чувственного, не имеет недостатка в свете. Она ни изменения, ни тления, ни разделения, ни лишения, ни излияния, ни чего-либо другого собой не являет и в себе не имеет»⁴.

Размышления Дионисия Ареопагита о Боге содержат учение об иерархии. Учение об иерархии уровней сущего было развито Платоном, затем активно рассматривалось неоплатониками. Нужно отметить, что учение об иерархии занимает в неоплатонизме значительное место. Рассуждения об иерархическом построении бытия мы имеем уже в платонизме. В классическом платонизме мы видим, что высшее место занимает мир идей, а все остальное находится в определенной зависимости от него. Неоплатонизм развил этот аспект учения Платона максимально. «Неоплатоники, можно сказать, охвачены какой-то страстью к установлению бесконечных иерархических ступеней бытия; и тут у них не какие-нибудь две или три ступени, но десятки и сотни разного рода ступеней, каждую из которых они формулируют с восторгом и с какой-то неиссякаемой энергией»⁵. Идеальный мир, с точки зрения неоплатонизма, состоит из ряда рангов, чинов и разрядов. Переход от идеального мира к материальному постепенно заполняется также рядами и чинами, представлен ступенями бытия. Бытие, по мнению Плотина, есть отражение первоединства. Множественность, присутствующая в универсуме, вторична, но при этом все-таки есть определенное указание на изначальное единство. Единое пронизывает весь мир, но одновременно с тем и превышает мир — остается независимым от него. Каждая последующая ступень содержит совершенства меньше, чем ступень выше ее. Весь мир представлен вертикальной иерархией. Нижайшие ступени мироздания входят в более высокие: космос — в Душе, Ум — в Едином. Но при этом, что особенно важно, все ступени мироздания участвуют в Божественном. Причиной,

³ *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах // Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1995. С. 15–17.*

⁴ *Дионисий Ареопагит. О таинственном богословии // Макаров А. И., Мильков В. В., Смирнова А. А. Древнерусские Ареопагитики. М., 2002. С. 295. Текст печатается по рукописи ГИМ (Увар. собр., № 264).*

⁵ *Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 169–170.*

по которой неоплатоники постулировали ряд промежуточных сущих в процессе эманации, была убежденность, что трансцендентное Единое не может непосредственно отвечать за сотворение материального мира, т. е. за сотворение того, что по сравнению с чистым светом является тьмой. Разумеется, эта концепция должна была претерпеть определенные изменения, так как для христианского мыслителя творение есть выражение божественной свободы и произволения. У Дионисия Ареопагита идея промежуточных сущих принимает две формы: в трактате «О Небесной иерархии» он рассуждает о чинах, или расположенных по рангу ангелах, и т. д.; в послании «О Церковной иерархии» речь идет о земном отражении небесной иерархии.

Иерархия сущего мыслилась как звенья нисходящего ряда уровней совершенства, являющегося многочисленными ступенями сотворенного или разделенного света, происходящего из предельного источника света. Возвращение к Богу — процесс восхождения степеней просветления. И здесь-то Дионисий Ареопагит и вводит в неоплатонические рассуждения христианскую тематику. Например, Церковь и ее таинства трактуются как средства, с помощью которых божественная иллюминация сообщается людям в их восхождении к Богу. Иерархическая онтология Дионисия Ареопагита обращается к неоплатоническому толкованию понятия «всеединство». Место единого занимает Бог, а всеединство как аналог «умопостигаемого мира» есть содержащееся в Боге собрание «прообразов» (парадигм) всех вещей, «предвечных» замыслов Бога о мире. Дионисий Ареопагит утверждает: «... наша иерархия... есть осуществление боговдохновенного, божественного и боготворящего знания, действия и совершенства»⁶. Бог является началом, сущностью и силой всей иерархии. Иерархия — это движение высшего к низшему и одновременное устремление низшего к высшему. Дионисий Ареопагит пишет: «... сам иерарх в соответствующих ему существе, соразмерности и чине должен быть совершаем через божественные таинства и обоживаться и передавать находящимся внизу, по достоинству каждого, от Бога полученное им священное обожение; находящиеся же внизу — следовать за лучшими, устремлять вперед более слабых и предшествовать им и, по мере сил, предводительствовать другими; и благодаря этой в Боге пребывающей иерархической гармонии каждый должен, сколько есть сил, приобщаться по-настоящему сущему Доброму, Премудрому и Благому»⁷.

Дионисий Ареопагит подчеркивает, что иерархия, в которой мы пребываем, сообразно нам самим представлена разнообразием воспринимаемых чувствами символов, благодаря которым мы иерархически в присущей нам соразмерности возвышаемся к обожению, к Богу и божественной добродетели. Цель иерархии в онтологическом и гносеологическом аспектах трактуется им так: «Общий предел для всей иерархии — непрерывная любовь к Богу и к божественному, боговдохновенно и единенно священнодействующая, а прежде этого — совершенное и безвозвратное отвращение от противоположного, познание сущего в той мере, в какой оно сущее, видение и знание священной истины, причащение в Боге единовидного совершенства, вкушение, насколько это возможно, созерцания самого Единого, умственно питающее и обоживающее всякого, к нему устремляющегося»⁸.

Иерархия напрямую связана с идеей обожения мира: «... богоначальное блаженство, божественность по природе, Начало обожения, из которого обоживаемые имеют возможность обоживаться, по божественной благодати даровало иерархию на спасение и обожение всех словесных и умственных существ»⁹.

⁶ *Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии // Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания. СПб., 2001. С. 13.*

⁷ Там же. С. 17.

⁸ Там же. С. 21.

⁹ Там же.

Знания передаются от высших ступеней иерархии к низшим: «По необходимости, таким образом, первые в нашей иерархии руководители, и сами преисполненные священного дара, полученного от сверхсущественного Богоначалия, и будучи посланы богоначальной благодатью выводить его далее, как люди божественные, бескорыстно передали нам, в согласии со священными установлениями, с помощью доступных чувствам образов — сверхнебесное, посредством разнообразия и множества — свернутое, в человеческом — божественное, в материальном — невещественное, в свойственном нам — сверхсущественное, — передали в писанных и неписанных посвящениях...»¹⁰.

Учение об иерархии во многом определяет гносеологические воззрения Дионисия Ареопагита. В целом можно согласиться с С. С. Неретиной в том, что способ познания, предложенный Дионисием Ареопагитом, вполне адекватно определяется как «мистическое постижение разумно организованного мира»¹¹. В системе Дионисия Ареопагита мир предстает сложно организованной системой, организованной высшим разумом, и потому системой совершенной. Мир — система, содержащая в себе не только видимое, но и тайное, высшее знание, оттого познание мира есть сложный процесс, соединяющий в себе как явное, так и скрытое. И если мы обратимся к сочинениям таких разных отечественных средневековых мыслителей, как Иван Грозный, протопоп Аввакум, Димитрий Ростовский, Афанасий Холмогорский, мы увидим, что высказанные Дионисием Ареопагитом идеи, а через него — неоплатонизм, находили живой отклик и в русской культуре.

Д. С. БИРЮКОВ

ОППОЗИЦИИ АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ МЕТАФИЗИКИ И РЕЧЬ О БОГЕ СВТ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО

Философский язык, который в православной традиции служит для выражения невыразимой тайны Святой Троицы, включает элементы, указывающие как на статику, так и динамику (ср. так называемую «триадологию исихастов» и «Точное изложение...» св. Иоанна Дамаскина), что связано, с одной стороны, с необходимостью возможности выражения причащения внутритроической реальности и, с другой — с требованием систематичности для максимально возможной объективации данного описания.

Совокупность как статических, так и динамических мотивов в речи о Боге мы находим уже в текстах свт. Василия еп. Кесарийского (вторая половина IV в.) — одного из первых христианских богословов в собственном смысле слова, т. е. учивших о Боге «в-Себе», вне икономии.

Дискурс статики присутствует у свт. Василия в связи с соотношением общей сущности и Лиц Св. Троицы с темой родо-видовых отношений¹: «*Божество общее, но отцовство и сыновство есть некие особенности; из сопряжения же того и другого, общего и особенного, образуется в нас понятие истины*» (Еп. 29.540.13

¹⁰ Там же. С. 25.

¹¹ Неретина С. С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995. С. 199.

¹ Это дало повод для обвинения Каппадокийцев в тритеизме. См.: «Почему не три Бога» свт. Григория Нисского.

© Д. С. Бирюков, 2005