

---

*К.Б.Зборовська,  
студентка КНУ імені Тараса Шевченка*

## **ТОЧКА КОМПЛІКАЦІЇ МІСТИЧНОЇ ГНОСЕОЛОГІЇ І ХРИСТІЯНСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ДІОНІСІЯ АРЕОПАГІТА**

Corpus Areopagiticum належить до найбільш загадкових пам'яток християнської філософії. Можна припустити, що цього ніхто не буде заперечувати, якими б не були розбіжності та суперечності в дослідженнях творчого доробку Діонісія Ареопагіта. Зокрема, одним із найбільш дискутованих питань є досвід специфічного перетворення богословського теорія на містичну практику, в якому Діонісій виступає одним із творців того особливого типу діалектики, який дістає своє вираження в складних взаєминах апофатичного, катафатичного та символічного методів богопізнання.

Історико-філософське осмислення творчості Діонісія поступово поглиблювалось на ґрунті філософських та богословських досліджень, так чи інакше пов'язаних із використанням корпусу його творів. Початок власне наукового етапу у вивченні «Ареопагітик» прийнято пов'язувати з 1895 роком, коли з'явилися праці Ch.Koch'a та J.Stiglmayr'a, які першими поставили питання про співвідношення системи Ареопагіта та неоплатонізму. Серед дослідників Східної Європи варто назвати С.Аверінцева, В.Лоського, С.Лозницю, А.Лосева, М.Махарадзе, І.Мейсндорфа, В.Мількова, П.Моїсєєва, В.Мурського, Ш.Нуцубідзе, Г.Прохорова, Г.Флоровського, Ю.Чорноморця, Т.Христотіна та ін. Серед західних дослідників не можна не згадати H.F.Dondaine, D.Keck, D.E.Luscombe, Y.M.-J.Congar, T.Suarez-Nani, Y.De Andia, P.Rorem, R.Roques.

Таким чином, проблема гносеології у Corpus Areopagiticum, яка не є ще достатньо розробленою з позиції антропологічного підходу, є, на нашу думку, досить актуальною з погляду історико-філософського дослідження. Водночас гносеологія Corpus Areopagiticum тягне за собою відповідну антропологію, чому ми й хочемо присвятити наші подальші роздуми.

За Біблією, перед людиною постає декілька шляхів пізнання Бога. Один із них – через дослідження світобудови, світочину, у процесі якого вона осягає і саму себе. Саме тут світ постає як дуальний символ: це і «поцейбічний» символ Божественного буття, символ

сходження людського духу, становлення людської особистості.

Діонісій Ареопагіт – один із перших християнських філософів, який спробував з'ясувати діалектичне співвідношення Бога і світу, показавши сенс буття як такий, через пізнання якого людина віднаходить власну сутність як символу Божественного ідеалу. Чому саме символу? (Нагадаємо, що символ – це вираз ідеальної «конструкції» речі, що згорнула в собі всі її можливі прояви та нескінченність розгортання в думці). Якщо символом Божественної присутності є увесь світ, то співвідношення ідейної образності Бога і Самого Бога можна констатувати як співвідношення світу і Божественного Першопочатку (хоча «світом» Бог не вичерпується). Як пише А.Ф.Лосєв, однією з виразних рис *Corpus Areopagiticum* є те, що він поєднує в собі – нарівні з апофатизмом та катафатизмом – символізм: «Символическая сфера связана с являемостью того, что онтологически признано абсолютно трансцендентным и неявляемым» [5, 126].

Запозичуючи у неоплатоників ідею структурного посередництва між Богом і світом, Діонісій радикальним чином її переосмислює. У неоплатоників ієрархія відображає структуру космосу, причому «вибудовується» вона шляхом еманациї зверху вниз: вищі чини є причинами буття нижчих. А в Діонісія світова ієрархія має лише формальну схожість з неоплатонічною. Вона є не еманациєю Абсолюту (тут ми не погоджуємось із П.А.Мойсеєвим – сучасним дослідником спадку Діонісія Ареопагіта, який пише: «Его версию отношений Бога и космоса можно определить термином «эманация», если понимать эманацию широко, как поддержание первоначалом существования мира в каждый момент времени» [7]). Сам Діонісій називає ієрархію «священною організацією» розумного світу: «Иерархия, по моему мнению, есть священный чин, знание и деятельность, по возможности, уподобляющаяся Божественной красоте, и при озарении, сообщаемом ей свыше, направляющаяся к возможному Богоподражанию» [9; Гл.3, п.1]. Жоден елемент ієрархічного «плетива» не прив'язаний жорстко до свого чину; належність у церковній ієрархії до чину дияконів або священників не є сутнісним визначенням, оскільки перехід з одного чину в інший цілком можливий. Як бачимо, ієрархія відображає індивідуалізм Ареопагіта: кожен нус перебуває на своєму рівні пізнання Абсолюту: Οὐκοῦν ἐκάστη τῆς ἱεραρχικῆς διακοσμῆσεως τάξις κατὰ τὴν οἰκειάν ἀναλογίαν ἀνάγεται πρὸς τὴν θεϊαν συνεργίαν, ἐκεῖνα τελοῦσα χάριτι καὶ θεοσοδῶν δύναμει τὰ τῆ θεαρχία φυσικῶς καὶ ὑπερφυῶς ἐνόνται καὶ πρὸς αὐτῆς ὑπερουσίως δρώμενα

καὶ πρὸς τὴν ἐφικτὴν τῶν φιλοθέων νοῶν μίμησιν ἱεραρχικῶς ἐκφαίνόμενα. (Каждый чин иерархического строя соответственно своей мере возводится к божественному сотрудничеству, совершая благодатью и богоданной силой все то, что естественным и сверхъестественным образом присуще Богоначалию, и Им надсущностно осуществляется, и что священноначалием является боголюбивым умам для доступного подражания) [13; 3, Гл.3, п.3].

Варто зазначити, що такий філософ і дослідник творчості Діонісія Ареопагіта, як Г.Флоровський, тлумачить ієрархію *Cogrus Ateoragiticum* як принципово завершену, фактично проголошуючи Святу Трійцю найвищим чином: «Начало иерархии – Святая Троица, источник жизни и единства. Иерархия есть ступенчатый строй мира. В мире есть ступени, определяемые степенью близости к Богу. Бог есть все во всем. Но не во всем равно (...) Этот лестничный принцип Дионисий выдерживает очень строго. Таким образом, порядок оказывается путем и действием» [8, 12]. На противагу цьому, Максим Сповідник пише: «Сверхначальный Бог – как высший всякого начала» [8, 39 (Гл.1, п.2)]. Далі Максим Сповідник пояснює, що вершиною небесної ієрархії слід вважати не Бога (як ідеальну субстанцію), а певну недосягну здатність розуму, однак це вже кардинально інший підхід: «И у нашей иерархии и тайноводительного устройства вершина – её «чистейшее», с которым она связана и которое близко к нематериальному. Чистейший же у нас символ – вершина неизобразимых, простых и бестелесных таинств, к которой связанная с ней ангельская иерархия восходит, словно к высшему священному сану у людей, и возводит посредством образов к чистым созерцаниям умом постигаемого совершенства, по справедливости называемого вершиной здешнего телесного и имеющего материальный образ» [3; 45 (Гл.1, п.3)]. На нашу думку, підхід Максима Сповідника є більш доречним у руслі тлумачення структурованості небесної ієрархії Діонісія Ареопагіта.

Ми можемо постулювати, що зроблений Діонісієм опис небесної ієрархії постає умовним: бо, оскільки найвищого ступеня пізнання Абсолюту бути не може, то не може бути й вищого чину ієрархії; таким чином, ієрархія постає як принципово незавершена. Водночас вирізнення конкретних чинів також можна розглядати, як до певної міри умовне: ієрархія ґрунтується не на виділенні найменшої одиниці, а на розгортанні принципу прагнення кожного окремого нусу до єднання з Єдиним, але з огляду на його готовність до цього.

Виходячи з цього, можна зрозуміти, чому у Діонісія фактично не виокремлено поняття людського роду та спадкоємності між поколіннями. Людство для філософа – це сукупність нусів, і при цьому зовсім не важливо на якій точці історичної прямої ці нуси розташовуються. Есхатологічна перспектива у Ареопагіта також відсутня, що вельми не характерно для християнської філософії.

Система, викладена в *Corpus Aneoragiticum*, не є статичною. Динаміка характеризує не життя людського роду, а життя окремої людини, точніше – шлях духовного сходження, який, власне, і виводить людину за межі історії. Стосунки Бога і людини, як вони описані у Діонісія, це стосунки Бога і кожної окремої людини, а не всього людства в цілому: це пов'язано з індивідуальним характером духовного сходження. Індивідуальний характер вдосконалення зумовлює собою і відсутність етики у творах філософа.

Специфічно тлумачить Діонісій також поняття церковної ієрархії. Відносини між членами ієрархії розглядаються ним лише по вертикалі: він приділяє багато уваги тому, як вищі чини полегшують духовне сходження нижчих, але нічого не каже про взаємини нусів «по горизонталі», про спілкування всередині кожного чину.

Час, який представлений в *Corpus Aneoragiticum*, – це час не історичний, а індивідуальний. При цьому у Ареопагіта зникає межа між часом і вічністю. Духовне сходження розуму починається на землі, а триває, очевидно, ще й після смерті тіла. Однак особливостям переходу від земного життя до небесного Діонісій приділяє так мало уваги, що може йтися про єдиний шлях сходження. При цьому, якщо перша частина шляху має місце в часі, то друга (посмертна), очевидно, – у вічності. Проте навіть вічність у Ареопагіта характеризується певною динамікою: у ній триває нескінченне пізнання Абсолюту. Концепція динамічної вічності та відсутність чіткої межі, яка б розділяла час і вічність, допомагає зрозуміти специфіку духовного сходження, яка у Діонісія, на відміну, наприклад, від Плотіна і Прокла, характеризується нескінченністю.

Отже, щоб бути особистістю, людина, як єдине створіння, що усвідомлює себе, повинна свідомо відкривати Єдність у світі множинного та брати участь у підтримці Божественного світочину. Діонісій пише про те, що саме споглядання Єдиного в мудрості є довершеним вінцем життя людини як істоти розумної. На цьому варто спинитись докладніше. Як влучно зазначає Ю.Чорноморець, за Ареопагітом «покликання людини – здійснити духовне народження

й пройти шляхом стриманості заради віднайдення власного істинного «Я» [12, 89]. Передумови для здійснення цього шляху Діонісій окреслює у своєму творі «Про небесну ієрархію», в якому ангельська ієрархія уособлює таку онтологію розумності, яка є основою для антропології: Εὐρήσεις δὲ ὅτι καὶ θεοὺς ἢ θεολογία καλεῖ τὰς τε οὐρανίας καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσίας καὶ τοὺς παρ' ἡμῖν φιλοθεωτάτους καὶ ἱεροὺς ἄνδρας, καίτοι τῆς θεαρχικῆς κρυφιοτήτος ὑπερουσίως πάντων ἐξηρημένης τε καὶ ὑπεριδρυμένης καὶ μηδενὸς αὐτῇ τῶν ὄντων ἐμφεροῦς ὀνομάζεσθαι κυρίως καὶ ὀλικῶς δυναμένου. Πλὴν ὅσα τῶν νοερῶν τε καὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν αὐτῆς ὄση δύναμις ὀλικῶς ἐπέστραπται καὶ πρὸς τὰς θείας αὐτῆς ἐλλάμψεις ὡς ἐφικτὸν ἀκαταλήκτως ἀνατείνεται, τῇ κατὰ δύναμιν, εἰ θέμις εἰπεῖν, θεομιμησίᾳ καὶ τῆς θεϊκῆς ὁμωνυμίας ἠξίωται. (Ты найдешь, что и богами богословие называет сущие над нами небесные сущности и наших боголюбивейших священных мужей (см. : Исх.7, 1; Пс.81, 6), хотя богоначальная Сокрытость сверхсущественно устранена от всего и все превышает, и ничто их сущего не может в собственном смысле слова и вполне называться подобным Ей. Однако, когда какое-либо из умственных и разумных существ обращается сколько есть сил к единству с Ней и устремляется к Ее божественным озарениям, то по мере сил удостаивается, если так можно сказать, богоподобия и божественной омонимии) [13; 3, Гл.12, п.3].

Як бачимо, Діонісій спеціально вирізняє два терміни на позначення розумності людської істоти – νοερῶν (від νοερός) та λογικῶν (від λογικός). По-перше, νοερός, у класичному перекладі, є тим, що стосується інтелекту, або ж mens – тобто до νόος: ця здатність людини забезпечує безпосереднє схоплення нею абстрактних понять, мислення і розсуд. По-друге, λογικός походить від широковідомого давньогрецького терміна λόγος, більш знайомого нам у європейській традиції як ratio. Зауважимо, що Геракліт застосовує цей термін на позначення взаємодії мікро- і макрокосмосів як «закону буття», або закономірності правильного світоустрою, що дуже суголосно з уявленнями Ареопагіта.

Іншими словами, людина повинна стати тим, хто собою (своїм інтелектом, інтуїцією, що народжуються із «зіткнення» тілесного і духовного) поєднує два плани дійсності: трансцендентальний та поцейбічний. Але для цього їй потрібно навчитися читати «книгу природи»: (1) розуміти світопорядок як символ Божої присутності; (2) бачити Єдність та зв'язок у множинності; (3) «узрівати» Трійцю, тобто дивлячись на цей світ фізичними очима, одночасно сприймати

його духовним зором як символ Божественного буття, Його участі та присутності в бутті.

Символом Божественної присутності у видимому світі є як окрема річ, так і світ в цілому, однак смисл символу і в одиничному, і в загальному постає як динамічна тенденція «зйткнення» і злиття в ньому через взаємопроникнення духовного і матеріального, бо «він не даний – він заданий» [1, 158]. Цей смисл не розкривається однозначною логічною формулою, його можна пояснити лише на інших символічних зчепленнях; але й це не дасть нам повної раціональної ясності. Ось чому у *corpus areopagiticum* є усвідомлення «неосяжності неосяжного», тобто відмова від суто розсудково-логічних спроб пізнання Бога. Саме на основі цього методу пізнання і будується апофатична концепція імен Бога у Ареопагіта – участь Бога в світі «закодовано» в Його Іменах: «Ім'я сущого поширюється на все існуюче, але й перевершує його; ім'я життя – на все живе, перевершуючи його; ім'я ж премудрості – на все мисляче, словесне та відчуваюче і (разом з тим) вище всього цього.» [3; Гл.5, п.1]. І тут філософ підводить нас до розуміння Божих імен як метасимволів. Метасимвол має трансцендентальні межі і не відділений від інших символів своєю субстанційністю. Він «поширюється на все і за межі всього через невичерпні дари та безмежні енергії» [3; Гл.8, п.1]. Флоренський сказав щодо цього: «Ім'я є Таємниця, ним названа; поза Таємницею, воно не тільки безжиттєве, але й взагалі не є ім'ям (...) Особисте Ім'я – Ім'я імен – символ Таємниці, – межа філософії, її вічне завдання» [10, 150]. У розв'язанні цього завдання Ареопагіт пішов діалектичним шляхом, реінтерпретуючи символічне співвідношення Бога і світу, тобто «відштовхуючись від усього сущого і за аналогією з усім тим, причиною чого Він є».

Це питання невіддільне від гносеологічного аспекту, адже саме розуміння Бога – або в руслі апофатики, або катафатики – провокує розкриття співвідношення Бога і світу у той чи інший специфічний спосіб, а також розуміння їх діалектичної єдності. Не менш важливим є й те, що апофатичне богослів'я – це не лише особливе прочитання світу як символу Божого буття, а й «терен» розумової аскези, Божественного одкровення, інтелектуальної інтуїції і «безодні сенсів» (що характеризує метасимвол). «Пускаясь далее в отрицание всего, путем и чином по мере сил выходя за пределы всего, мы восходим к превосходящей всё Причине всего. Так что Бог познается и во всем и вне всего» [3; Гл.7, п.3]. Саме таке пізнання є одним із найбільш

цікавих моментів, бо це і не містичний екстаз, і не розсудкове формально-логічне знання. Це – вихід розуму за свої межі, єдність (цілісність), яка, перевершуючи розум, починається з відчуження себе від світу; це – споглядання, яке поєднує два рівні буття на складному шляху сходження людини від Божого образу до Його подоби: «Молимся о том, чтобы оказаться нам в этом пресветлом мраке и посередством невидения и неведения видеть и разуметь то, что выше созерцания и знания, что невозможно ни видеть, ни знать, ибо это и есть поистине видеть и ведать; и – чтобы Пресущественного пресущественно воспеть путем отъятия всего сущего, подобно создателям самородно-цельной статуи изымая все облегчающее и препятствующее чистому восприятию сокровенного, одним отъятием выявляя как такую сокровенную красоту. Подобаает, как мне кажется, отъятия предпочитать прибавлениям. Ибо прилагая, мы сходим от первейших через среднее к последним; а в этом случае, восходя от последних к первейшим, все отнимаем, чтобы, открыв, уразуметь то неведение, прикровенное в сфере сущего познаваемым, и увидеть тот пресущественный мрак, скрываемый всяческим светом, связанным с сущим» [4; II, 1025a-b].

Максим Сповідник, коментуючи Діонісія Ареопігита, пише щодо цього: «...и по мере наших сил, будем созерцать символически (М.С.: Ибо Писание говорит не с помощью слов, воспринимаемых непосредственно (естественным образом), но через символы и образы) и мистически ими для нас открытые иерархии небесных умов. (...) Ведь невозможно, чтобы богоначальный луч просиял нам иначе, чем мистически окутанным пёстротой священных завес» [4, 39-41 (Гл.1, п.2)].

Отже, завдання людини як особистості є подвійним: по-перше, відкривати нескінченні сенси, проникаючи якнайглибше в повноту Божого замислу (хоча остаточно осягнення повноти істини людиною неможливе, «як скінченням неможливо вичерпати нескінченне» [4; кн.1, Гл.1]); по-друге, плекати особистісний потенціал Божої «подоби» (який також не даний людині, а лише заданий) шляхом «відкритості» Його присутності, досягнення молитовного стану душі та ін. Підкреслюючи інтелектуальний характер останнього завдання, філософ, однак, надає йому діалектично-містичного характеру, бо це, по суті, – духовний діалог, в якому людина не лише пізнає Бога через метасимволи, але, вміщуючи в собі всю розумову та чуттєву природу, стягує в себе увесь Всесвіт. Тоді вона насправді стає

мікрокосмом, малим світом, як називали її древні [4, 119]).

Отже, шукаючи вирішення проблеми діалектичної єдності Бога і світу в ученні Ареопагіта, ми знаходимо класичний досвід «абсолютного буття» Бога як підґрунтя становлення людської особистості [див.: 2, 3]: саме в пошуку Бога, у пізнанні світу та «виході з себе» людина «поєднується з максимальністю». Як тлумачить цю тезу Діонісія Ареопагіта С.Л.Франк, «все сущее есть символ Божества и приближается в различной мере к тому, что им символизируется или знаменуется, в различной мере ему адекватно, – несмотря на то, что все сущее остается безусловно неадекватным Божеству в отрешенной «инаковости» последнего [11, 464]. Метасимвол у цій єдності знімається: об'єкт та символ об'єкта зливаються у цілісну єдність, і вони вже не іманентні одне одному, а мають спільну точку комплікації – Боголюдину. «Ім'я Боголюдини є ім'я Боже і водночас ім'я Людини... Ім'я стало близьким, доступним і не віддільним онтологічною прірвою між Творцем та творінням» [6, 453].

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С.С.* София-Логос. Словарь. 2-е, испр. изд. – К.: Дух і Літера, 2001. – 273 с.
2. *Александрова О.В.* Християнське осмислення абсолютної реальності як основи становлення людської особистості // Дні Науки філософського факультету – 2010. Матеріали доповідей та виступів. Ч.1. – К., 2010. – С.5-7.
3. *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах // Корпус починений. – М., 2006. – 464 с.
4. *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002. – 854 с.
5. *Лосев А.Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах» / Подг. текста и общ. ред. А.А.Тахо-Годи. – СПб.: «Издательство Олега Абышко»; «Университетская книга – СПб», 2009. – 464 с.
6. *Лёскин Д.Ю.* Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. – 576 с.
7. *Моисеев П.А.* Концепция Абсолюта у Дионисия Ареопагита: автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03. – М, 2007.
8. *Протоиерей Георгий Флоровский.* Corpus Areopagiticum // Флоровский Г. Византийские Отцы V–VIII веков. – Париж: Holy Trinity Orthodox School, 1933. – С.ХХV.
9. *Святой Дионисий Ареопагит.* О Небесной иерархии. – [Електронний



ресурс]. – 2000, Библиотека «Веги». – Режим доступа: <http://www.vehi.net/areopagit/nebesnaja.html>

10. *Флоренський П.А.* У водорозделов мысли. В 2-х томах. – М.: Правда, 1990. – 496 с. (Т1.І), 352 с. (Т1.ІІ), 447 с.
11. *Франк С.Л.* Сочинения. – М.: Правда, 1990. – 608 с.
12. *Чорноморець Ю.П.* Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопігита до Геннадія Схоларія. – К.: Дух і Літера, 2010. – 568 с.
13. *Corpus Dionysiacum I.* De divinis nominibus. Herausgegeben von Beate Regina Suchla (Patristische Texte und Studien. Bd. 33). Berlin: Walter De Gruyter, 1990. – 325 S.

*Зборовська К.Б. Точка комплікації містичної гносеології і християнської антропології Діонісія Ареопігита.*

Стаття присвячена дослідженню містичної філософії Діонісія Ареопігита, зокрема – проблематиці комплікації в його концепції гносеологічних та антропологічних аспектів. Запропоновано авторське тлумачення вирішення проблеми діалектичної єдності Бога і світу в ученні Corpus Areopagiticum: визначення класичного досвіду «абсолютного буття» Бога як підґрунтя становлення людської особистості.

*Ключові слова:* містична філософія, гносеологія, антропологія, апофатика, катафатика, символізм, особистість.

*Zborovskaya K.B. Точка комплікації містичної гносеології і християнської антропології Діонісія Ареопігита.*

Статья посвящена исследованию мистической философии Дионисия Ареопажита, в частности – проблематике complication в его концепции гносеологических и антропологических аспектов. Предложена авторская интерпретация решения проблемы диалектического единства Бога и мира в учении Corpus Areopagiticum: определение классического опыта «абсолютного бытия» Бога как базиса становления человеческой личности.

*Ключевые слова:* мистическая философия, гносеология, антропология, апофатика, катафатика, символизм, личность.

*Zborovska K.B. The point of complication of mystical gnoseology and christian anthropology of Dionysius the Areopagite.*

This work is devoted to the mystical philosophy of Dionysius the Areopagite. In particular, it's devoted to problems of complication in his concept of epistemological and anthropological aspects. The author proposes a solving of the problem of interpretation of the dialectical unity of God and world in the teachings of Corpus Areopagiticum: the definition of a classic experience «absolute existence» of God as the basis for the formation of the human person.

*Key words:* mystical philosophy, gnosiology, anthropology, apophatics, katafatics, symbolism, personality.