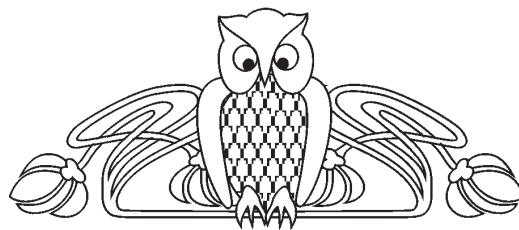




УДК130.3

СМЫСЛ ЛЮБВИ В МИСТИЧЕСКОМ УЧЕНИИ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА

Сапунова Татьяна Алексеевна –
аспирант кафедры теологии и религиоведения,
Саратовский государственный университет
E-mail: tatochka064@mail.ru



Статья посвящена философскому осмыслению любви в контексте христианской восточно-патристической мистико-аскетической традиции, представленной Дионисием Ареопагитом. В данном ключе любовь мыслится как Абсолютное Сущее Безусловно Единое, называемое богословами Богом. По представлениям мистика, любовь является не просто именем Божиим, но и той онтологической силой, которая притягивает человека к Себе. Выделяя в любви этические и эстетические характеристики, Дионисий Ареопагит особое внимание обращает на гносеологический аспект, связанный с богопознанием и богопостижением, возможными только при устремлении души к духовному совершенствованию, осуществляемому как качественное изменение внутренней сущности человека, приводящее к обожению.

Ключевые слова: Дионисий Ареопагит, христианская мистика, любовь, Эрос, Бог, душа, обожение.

Проблема духовного бытия человека, его ориентация на систему абсолютных религиозных ценностей восточно-христианской традиции и его постижение Бога как источника любви находится в центре внимания богословской мысли. Построение отношений Бога и человека в любви – основная тема, проходящая сквозь богословские труды ранних отцов церкви. Именно поэтому любовь в христианской восточно-патристической мистико-аскетической традиции осмысливается, прежде всего, как Сущность и Имя Божье, которое дает единое и целостное бытие всему тварному миру. Рассматривая любовь в таком ключе, святые отцы обращаются к ее гносеологическому аспекту, который мыслится как мистическое постижение Божественных нетварных энергий.

Основной идеей и конечной целью мистического опыта отцы Церкви считали непрерывающийся акт обожения как мистический путь восхождения к Божеству. Для приближения к этому состоянию святые отцы избирали разные методы и средства, что послужило накоплению богатого мистического и духовного опыта и в дальнейшем формированию догматики всего христианского учения.

Согласно богословским представлениям, Бог познается через мир, поскольку Его теофания есть акт Божественной любви – некий ее круговорот, где нисхождение в мир, пребывание

в нем и возвращение к себе являются разновидностями Божественных действий. Именно поэтому проявление Божественной благодати в мире – это влияние Его имен на тварное бытие. В этом контексте многоименитость Божия показывает множественность Его «исхождений», следовательно, она обозначает многочисленность Его дел, при этом не нарушающую простоту и сверхмножественность его Бытия.

Если обратиться к сочинениям Дионисия Ареопагита, то можно заключить, что из всех Божественных имен он особо выделяет имена «Благость», «Красота», «Эрос» и подводит их под единую категорию апофатического богословия, утверждая непостижимое единство Божье как высшее Благо и источник всякой жизни. Таким образом, в его понимании, Благо не соотносится с моральной категорией, а возводится в онтологический статус. Бог-Благо творит мир из ничего и создает бытие всех существ или, говоря словами богослова: «ангелам, людям, бессловесным животным, птицам, зверям, пресмыкающимся, рыбам, амфибиям, животным, скрытым под землю <...> а за ним и бездушным растениям; и не имеющим жизни Бог дает существовать» [1, с. 696]. Причем в сочинениях Дионисия Ареопагита, посвященных этому вопросу, явно наблюдается дополнение онтологического статуса этическими и эстетическими характеристиками. Так, он утверждает, что «все сущее, возникая из Прекрасного и Добра, пребывая в Прекрасном и Добре, возвращается в Прекрасное и Добро» [2, с. 22]. Бог является совершенной Красотой, Сверхкрасотой и Всекрасотой, безначальной и бесконечной, источником и прообразом всякой красоты и всех красот. Именно через Него тварный мир получает свою красоту, т. е. стройность и меру. Небесной Красотой возжигается любовь, которая становится силой, связующей творения и Творца воедино.

Следует отметить, что преп. Дионисий Ареопагит умело связывает метафизическую эллинистическую «эотику» с библейской, наделяет ее религиозным, мистическим смыслом. Известно, что эллинистическая эротика предпо-



лагает жажду познания истины и соединение с ней, в то время как библейский смысл эротики первичной экстаичностью наделяет Божественное истинное любви, и в этом случае душевный порыв к познанию истины представляется вторичным моментом. В контексте подобного представления душа не постигает Бога, но в мистическом порыве к Нему движется по пути своего преображения.

Показательно, что, заведомо предполагая полемику вокруг Божьего имени Любовь, преп. Дионисий отправляет читателя к «божественным Речениям», где это слово не раз употребляется в Песни Песней, объясняя, что образ любви используется священнословами для обозначения того, чтобы отразить характер абсолютной любви. «Низкого ума люди, – пишет преп. Дионисий, – думают также, что речь идет о чем-то нашем, непристойном...», но на самом деле любовь «воспеваётся подобающим божественному образом» [2, с. 23]. Люди же, не вмещающая духовного смысла, воспринимают ее как частичное, сводимое только к телу, раздельное понимание любви.

Подобный методологический прием является при обращении Дионисия Ареопагита к антропологическому измерению любви, когда природа истинной Божественной любви представляется онтологическим обоснованием экстаических дарований человека, где «Божественный эрос экстаичен», поэтому любящие не могут принадлежать самим себе. Такая принадлежность определяется возлюбленным. Подтверждением этому служат и ссылки преп. Дионисия на слова апостола Павла «и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). Таким образом, новозаветное определение любви совпадает с мистическим ее толкованием у Дионисия Ареопагита: человек выходит из себя к Богу, прекращая жить своей жизнью, проникает в жизнь Того, Кого он любит. «Короче говоря, – отмечает Ареопагит, – Красота и Благодать есть объект любовного желания, и Сама есть любовь (Эрос)» [1, с. 712]. Именно благодаря любви к доброму и прекрасному сотворенному миру, из-за переизбытка Своей благодати Бог оказывается за пределами Себя. Так называемое внекентическое Божественное самоумаление позволяет Богу выйти из Своего трансцендентного состояния и низвестись сверхсущественной неотделимой от Него силой вовне. В этом влечении Он побуждается к тварному и, испытывая к нему сильную любовь, обнаруживает Себя, как бы самоутвердившись в своем нетварном бытии. Интересен факт, что опытные божественные люди называют Бога Ревнителем, тем самым показывая особую ревностную заботу о сущем. Преп. Дионисий

называет Бога Производителем и Порожителем, который не может не печься о творении. Мистик старается дать рациональное объяснение бесконечной и безначальной Божественной любви, используя при этом схему совершающего движение вечного круга, где любовь происходит, пребывает и возобновляется по единой предвечно положенной модели.

Как показывает наблюдение богословов, ответом на божественную любовь является устремление души к выходящему из Себя Высшему Божественному Эросу. В этом экстаическом состоянии душа приобретает божественные качества и, соединившись с Богом энергийно, выходит из себя и становится всецело Божьей.

Основанный на мистических интуициях язык духовных созерцателей тайн Божьих описывает озарение человека непреступным светом «божественного гнозиса», познаваемого через неведение. Именно посредством этих «сверхсущественных лучей божественного мрака» человеческий ум выходит из себя и, насыщаясь Божественным эросом, онтологически очищается и обновляется.

В целом учение о любви у преп. Дионисия Ареопагита сводится к гносеологическому вопросу о богопознании, теснейшим образом связанному с процессом мистического восхождения к Богу, и состоит из трех стадий: *katharsis*, *fotismos*, *teleiosis*. Согласно их трактовке, первая стадия предполагает очищение человеческого ума и освобождение его духа «от всякой разнообразной смеси» – от чувственно-материального содержания. Для *katharsis* характерен этический момент, предполагающий исполнение заповедей, стремление человека к удалению от всякой нечистоты.

Вторая стадия содержит в себе начальный уровень гносеологического постижения Бога, *fotismos* возводит человека к созерцанию, где душа озаряется Божественным светом, «который никогда не теряет внутреннего своего единства, хотя по своему благодетельному свойству и раздробляется для того, чтобы сраствориться со смертным срастворением, возвышающим их горе и соединяющим их с Богом. Он и сам себе остается и постоянно пребывает в неподвижном и одинаковом тождестве, и тех, которые надлежащим образом устремляют на Него взор свой, по мере их сил, возводит горе, и единотворит их по примеру того, как он сам в себе прост и един» [3, с. 322]. По подобию Божественной простоты человек, приближаясь к Божеству, достигает состояния *aplosis'a* (упрощения души), с помощью которого способен воспринимать Божественное озарение.



Последняя (третья) стадия – teleiosis – является высшей стадией богопознания и высшим совершенством человеческого духа. Восточно-христианская мистическая традиция утверждает, что, приближаясь к высшему состоянию мистического гносиса, человек достигает вершины созерцания и проникает в тайну божественной жизни, приобщаясь Божественной любви. Таким образом, преп. Дионисий показывает обратную связь души с Богом и ее соединение с Божественным эросом как мистическом пути богопознания.

Исключительный аспект Божественного эроса выделяется преп. Дионисием в гимнах о любви святейшего Иерофея, включенных в его труд «О Божественных именах», где он определяет Божественный эрос как «некую соединяющую и связывающую Силу, подвигающую высших заботиться о низших, равных обращаться друг с другом, а до предела опустившихся вниз обращаться к лучшим, пребывающим выше» [2, с. 24]. В данном ключе преп. Дионисий указывает на всеобъемлемость и всеединство всех божественных, ангельских, умственных, душевных, физических существ, связанных «небесным Эросом».

Согласно вышеизложенному, Божественная любовь структурирует весь тварный мир и соединяет его в гармоничную систему. Так небесная и земная иерархия Дионисия образуют стройный порядок во всем мироздании. Расположение духовных существ и человеческих душ на мистической лестнице духовного восхождения определяется степенью возможности постижения Божественной любви, которая в ангельском мире передается от чина к чину. Ангелы, являясь посредниками Божественного откровения, вестниками Его воли и тайн, сообщают миру божественный свет.

В представлении преп. Дионисия небесная иерархия строится на соподчинении: низшие чины подчиняются высшим, а высшие получают просвещение непосредственно от Бога, озаряясь «простыми и непосредственными озарениями», научаются премудрости Божественных дел. Первые чины, самые близкие к Богу, обладают первоначальным знанием и ведением «пресветлых тайн». Серафимы, Херувимы и Престолы предостоят как бы «в преддверии Божества». Они пламенеют и горят Божественной любовью больше других. Об этом свидетельствуют и их имена, точно обозначающие сущностные характеристики каждого из них.

Вторая иерархическая ступень, представляемая Господствами, Силами и Властями, находится в другой плоскости и получает только вторичное озарение и откровение. Начала, Ар-

хангелы и Ангелы составляют третью ступень в Небесной иерархии. Они являются связующим звеном между небесной и земной иерархией, передавая Божественную любовь в дольний мир.

Итак, сочинения преп. Дионисия ясно показывают, что движение его мысли от горнего священноначалия переходит к земной Церкви, предоставляя рациональное обоснование существования церковной иерархии, оправдывая создание церковной общины богоугодностью, «делом от Бога исходящим». Ареопагит объясняет, что приступая ближе к священному, «мы и сами становимся ближе к высшим нас сущностям». Так происходит совершенствование в Боге, способное осветить и приблизить к Божественной любви.

Обобщая вышесказанное, можно заключить, что познание Бога по Дионисию Ареопагиту зависит от принятия душой Божественного эроса, благодаря чему человек уподобляется и соединяется с Абсолютом любви. При благодатном воздействии на внутренний мир человека в нем происходит изменение, которое преображает все человеческое естество. В стяжении Божественной любви и заключена цель человеческой жизни, достигающаяся вовлечением в богоустановленную структуру иерархии, объединяющую небесную и земную церкви в единый организм.

Список литературы

1. Corpus Dionysiacum I : Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus // Patristische Texte und Studien, Berlin ; N.Y., 1999. 238 с.
2. Антология. Восточные отцы и учителя церкви V века. М., 2000. 416 с.
3. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002. 859 с.

The Meaning of Love in the Mystical Teachings of Dionysius the Areopagite

T. A. Sapunova

Saratov State University
83, Astrakhanskaya str., Saratov, 410002, Russia
E-mail: tatochka064@mail.ru

The article is devoted to the philosophical understanding of love in the context mystical and ascetic tradition of the Eastern Orthodox patristics represented by Dionysius the Areopagite. According to this school of thought love is interpreted as the Absolute Sole Essence, which means God in theology. The mystic believes that love is not simply the name of God, but also the ontological force that attracts a person to Himself. Dionysius highlights ethical and aesthetic characteristics of love and pays special attention to the epistemological aspect related to the perception and comprehension of God. These doings are possible only if the soul strives for



spiritual perfection, carried out as a qualitative change in the inner essence of person, which leads to theosis.

Key words: Dionysius, Christian mysticism, love, Eros, God, soul, deification.

References

1. Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus. (Dionysius the Areopagite. *On the*

Divine Names). *Patristische Texte und Studien* (Patristic texts and studies). Berlin; New York, 1999. 238 p.

2. *Antologiya. Vostochnye ottsy i uchiteli tserkvi V veka* (Anthology. Eastern Fathers and the teachers of the church of V century). Moscow, 2000. 416 p.

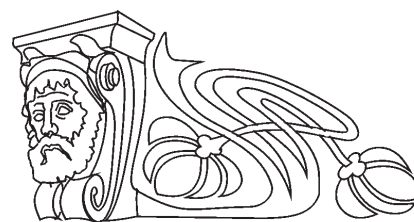
3. *Dionisy Areopagit. Sochineniya. Tolkovaniya Maksima Ispovednika* (Dionysius the Areopagite works. Interpretations of Maximus the Confessor). St.-Petersburg, 2002. 859 p.

УДК 008+37.013.2

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ РЕФЛЕКСИЯ И КУЛЬТУРОГЕНЕЗ: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОСТИ

Фадеева Ирина Евгеньевна –

доктор культурологии, профессор, заведующий кафедрой культурологии и педагогической антропологии, Сыктывкарский государственный университет
E-mail: iefadeeva@mail.ru



В статье рассматривается современный культурогенез в аспекте деятельности индивидуального сознания. Особое внимание уделяется экзистенциальным истокам культурогенеза как процесса порождения, восприятия и понимания текстов культуры. Экзистенциальная рефлексия, по мнению автора, является необходимым условием для интеллектуальной деятельности человека и в то же время основой для создания текстов культуры. Процесс порождения текста предстает как результат трансформации нерасчлененных экзистенциально переживаемых смыслов в социально признанные языки и коды культуры. Противоречие экзистенциального смысла и социально легитимного (коммуникативного) значения – основной экзистенциальный парадокс культурогенеза. Исходя из представленных общих теоретических и методологических положений, автор статьи обращается к проблеме образования и, в частности, к вопросам теории и практики культурологического образования. Делается вывод о значимости культурологического образования в процессах современного культурогенеза.

Ключевые слова: культурогенез, культурологическое образование, экзистенциальная рефлексия, смысл, значение, современная культура.

Непрекращающиеся дискуссии о природе культурологического знания и месте культурологии не только среди других наук, но и в сопоставлении с изучением культуры в европейской и американской традициях дают основания для очередного обращения к этой проблеме. Экзистенциально-рефлексивная природа культурологии определяет ее постоянную озабоченность собственным присутствием в мире, наподобие ленты Мёбиуса превращая знание о культуре как о некоем внеположном наблюдателю *объекте* в

знание культурой *себя как субъекта*. Постоянная экзистенциальная тревога культурологии отнюдь не является свидетельством ее научной ущербности – она свидетельствует как раз об обратном: о зрелости философско-гуманитарных подходов, в интеллектуальном поле которых оформилась отечественная культурологическая мысль.

В этом контексте немаловажным представляется вопрос о возможности (или невозможности) обоснования культурно-национальной научной специфики культурологии. Кажется бы, при очевидной универсализации знания следует согласиться с рядом однозначно формулируемых позиций относительно прагматической роли культурологии и ее нацеленности на решение конкретных социально и социокультурно значимых задач, что позиционирует культурологию как научную парадигму, по определению не обладающую никакой культурно-национальной спецификой. Между тем вопрос может быть поставлен и в другой плоскости: в частности, с учетом рефлексивности культурологической мысли, так или иначе обращенной на самообоснование исследователя как носителя той или иной культурной традиции, вырисовывается значимость культурологического знания как фактора самосознания/самоконструирования культуры, а значит и культурогенеза. Культурный аутопойезис осуществляется как культурология.

На наш взгляд, можно говорить об очевидном обособлении в рамках отечественной куль-