

Секция «Философия. Культурология. Религиоведение»

Онтология Другого в метафоре зеркальности Дионисия Ареопагита: игра эпох

Зборовская Ксения Борисовна

Студент

*Киевский Национальный Университет имени Тараса Шевченко, Философский факультет, Киев, Украина
E-mail: ok777angels@ukr.net*

Русский исследователь-медиевист П.М. Бицилли выделяет два главных принципа средневекового мироощущения — символизм и иерархизм, и обосновывает их внутреннюю связь: «Все «видимые вещи» имеют свойство воспроизводить «невидимые вещи», быть их символами. Но не все одинаково. Каждая вещь — зеркало, однако есть дзеркала более и менее гладкие. Уже только это заставляет мыслить мир как иерархию символов» [1; С. 14-15]. Тема зеркала — одна из наиболее распространенных в мистической традиции, и это имеет свои истоки. Термин «спекулятивный (то есть умосозерцательный) мистицизм» в буквальном прочтении является именно мистицизмом зеркала: по латыни «зеркало» — *speculum*. Ведущим «специалистом» в этой области уже не одно поколение философов и богословов считают Дионисия Ареопагита, говорившего, что все в этом мире — зеркало Божества. Следует отметить, что в гносеологическом смысле речь идет отнюдь не о спекуляции и тем более не о превращении мистицизма в акт рационального познания: смысл в том, чтобы во всем находить зеркало, отображающее Божественный свет. Христианскими мистиками мир мыслится как иерархия символов, что ярко иллюстрирует в своих трудах афинский мыслитель: «Цель иерархии — уподобление по мере возможности Богу и единение с Ним, Его имея наставником различных священных знаний и деяний, неуклонно созерцая Его божественную благолепность и по мере сил отображая Его и творя своих участников божественными подобиями, прозрачными и чистыми зеркалами, которые воспринимают мироначальный и богоначальный луч, священно наполняясь дарованным светом, который впоследствии щедро излучают на других, согласно с богоначальным установлением» [СН III 2]. Очерченная Ареопагитом иерархия мыслится в пределах «золотой середины»: она проходит по тонкой грани между чрезмерной индивидуализацией процесса познания Бога (присущей таким представителям средневековой мистики, как Мейстер Экхарт и Хильдегарда) и гиперболизированной историзацией, в которой человеческая личность предстает лишь в качестве «винтика» необъятной социальной системы. От этих двух концепций Ареопагита отличает то, что кроме собственно познания Бога, его схема описывает также взаимоотношения «человек-человек» и «человек-ангел», то есть, выражаясь более «интимным» языком, свойственным его трактатам, — «я — Другой», что не может не натолкнуть на параллели с попытками осмысления проблемы экзистенциального постижения Другого в философии конца XX в. Отношения между двумя личностями — это всегда нечто таинственное и глубоко иррациональное, их определение почти не поддается описанию, — ведь для проникновения в этот вновь сотворенный мир двоих должен быть третий, относительно которого шёл бы определенный отчет-измерение бытия этих двух существ. У Ареопагита — это Бог как Первопричина, Творец; у Экхарта — Божественное Ничто, Бог-Абсолют; у Бодрияра — отсутствие Первопричины, Перво-

образа, потеря связи с Ним, что приводит к нивелированию Другого как отображения. Во всяком случае, такой треугольник взаимоотношений дает возможность пролить свет (в терминологии мистической философии – как в символическом, так и в буквальном смысле) на понимание человеком Другого, на соотношение «субъект-субъект». Поскольку целью иерархии у Дионисия является восхождение к Богу, то и отношения между членами иерархии подчиняются непосредственно ей: Архопагит рассматривает Другого именно как того, кто может помочь единению с Творцом. Плодотворность таких отношений возможна лишь при условии определенного «неравенства» - один из индивидуумов (или же нусов) должен занимать более высокий духовный статус: «пускай не осмелится руководить другими тот, кто не стал богообразнейшим во всем своём состоянии и не поставлен начальником божественным вдохновением и избранием» [ЕН III 3:14]. Таким образом, руководящий должен наиболее полно воплощать образ Божественной сущности и отображать божественный свет, а это лишь «сущие над нами небесные сущности и наши боголюбивые священные мужи» [СН XII 3]: по природе они ближе всего к Богу, представляя собой «умы» (*νεϛ*), «умопостигаемые и мыслящие сущности, силы и деятельности» (*νοητα κα νοερα οσαи ка δυυμεις ка νρηιαι*) [СН II 1:1-2; DN IV 1:6-7]; они суть «(духовные) светила» (*φτα*), «самые прозрачные и наичистейшие зеркала» (*σοπτρα διειδστατα ка κηλδωτα*), которые непосредственно воспринимают Божественный свет и передают его другим [см.: DN IV 2; СН III 2; IV 2]. Упомянутый здесь *νοερϛ*, который Архопагит использует фактически вместо термина «индивидуум», в классическом переводе есть тем, что относится к интеллекту, или же *μενϛ* – то есть к *νοϛ*: эта способность человека обеспечивает непосредственное постижение им абстрактных понятий, мышление и рассудок. Здесь мы видим встречу двух аспектов, которые для современного человека могут представлять лишь достаточно парадоксальное единство: во-первых, для единения с Создателем обязательным условием является общение – ведь только посредством отображения света в Другом мы можем воспринимать Божественную сущность (и таким образом стать на путь мистического постижения); во-вторых, этот путь предполагает несколько шагов, один из которых *ablatione* - срывание покрыва «чувственных» и «осязаемых вещей», то есть, в некотором смысле, чисто рассудочное абстрагирование от субъект-объектных отношений; а второй – это уже снятие «*νοεραϛ ευεργειαϛ*», «тесное единение с неизреченным светом», ведь глубинное познание Бога совершается не на умственно-рассудочном уровне, а на более высоком – духовном, который Архопагит связывает с любовью – *ερωϛ*. Как всё это соединить? Познание Другого, которое есть обязательным условием познания Бога, должно иметь нечувственный, неовеществляемый характер, в котором должно присутствовать отчуждение/ *ablatione*. Это должно бы нивелировать субъект-объектные отношения между «я-Другой» и помешать овеществлению Другого, что в конце-концов привело бы к снятию собственно интеллектуальной деятельности и к переходу на другой уровень единения. Но то, что было достаточно реалистичным, осуществимым для мистического сознания первых христиан, на нынешнем этапе практически утеряно, - о чём свидетельствует фактически всё творчество одного из наиболее актуальных мыслителей нашего времени: «Мы – симулянты, мы – симулякры (не в классическом смысле «видимости»), вогнутые зеркала, которые излучаются социальным, излучение, которое уже не имеет своего светового источника, власть без происхождения, без дистанции» [2; С.192]. И такое наше состояние - как зеркал - приводит к тому, что наши отношения с

Другим характеризуются почти онтологической экзистенциальной обреченностью, проблема преодоления которой – задание современной философии: «Отныне абсолютную угрозу несет в себе прозрачность того, что воспринимается нами как Другой. В этом случае, если Другой, как зеркало, как отражающая поверхность, исчез, самосознанию угрожает иррадиация в пустоте» [3; С. 181].

Литература

1. Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. – СПб.: Мифрил, 1995. – 264 с.
2. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. / Перевод Л.Любарской, Е.Марковской. – М.: Добросвет, 2000.
3. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002. – 854 с.
4. Jean Baudrillard. Simulacres et simulation – Paris: ÉDITIONS GALILÉE, 1981.