

# ИССЛЕДОВАНИЯ ВИЗАНТИЙСКОЙ РИТОРИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

DOI 10.25991/AE.2019.42.53.001  
УДК 161

## Д. Н. Гончарко

Дмитрий Николаевич Гончарко — кандидат философских наук, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии, доцент кафедры философии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена  
goncharko@list.ru

## ЛОГИКА МЕТАФОРЫ У ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА\*

В данной работе предлагается рассмотреть логический механизм работы метафоры как теоретико-познавательного приема в философии и теологии Дионисия Ареопажита и показать, почему метафора Дионисием Ареопажитом кладется в основу логики и не является лишь риторическим тропом, но условием возможности познания вообще. **Ключевые слова:** история логики в Византии, риторика, метафора, Дионисий Ареопажит, *Corpus Areopagiticum* на Руси XV–XVI вв.

### D. N. Goncharko

#### LOGIC OF METAPHOR BY DIONYSIUS THE AREOPAGITE

This paper proposes to consider the logical mechanism of using the metaphor as a cognitive tool in the philosophy and theology of Dionysius the Areopagite and to show why Dionysius the Areopagite tries to interpret the metaphor as a foundation of logic and cognition, using it not only as a rhetorical trop, but as the only possibility of knowledge in general.

**Key words:** the history of logic in Byzantium, rhetoric, Dionysius the Areopagite, *Corpus Areopagiticum* in Russia in the 15<sup>th</sup> and the 16<sup>th</sup> centuries.

Философия XX века ставила проблему языка на первое место и вслед за логическими позитивистами можно сказать, что главная ее задача заключается в сведении языка к некоторому логическому ядру, что пробуждает интерес в том числе к анализу метафорического языка и тропологии. Поскольку процесс познания — это своеобразный перенос, превращение незнакомого или «жуткого» в знакомое и то, что включено в сферу нашего опыта, адекватного и ясно закодированного, встроенного в структуру человеческих практик, то в самом процессе познания метафора и другие риторические тропы должны играть существенную роль в преобразовании незнакомого в знакомое. Этот тезис согласуется с другим тезисом, который выдвигает Дж. Агамбен в книге «Царство и слава»: «В христианской теологии берут начало две политические парадигмы в широком смысле, антиномически друг другу противопоставленные, но при этом фундаментально связанные: политическая теология, которая в едином Боге утверждает трансцендентность суверенной власти, и экономическая теология, которая замещает эту идею концепцией ойкономии, понятой как имманентный порядок — домашний, а не политический в узком смысле — как божественной, так и человеческой жизни» [1, 13].

Иными словами, ойкономия (οἰκονομία)—это метафора теологии. Дж. Агамбен полагает, что

«экономическое» является внутренним принципом теологического, а не возникает в процессе секуляризации божественной ойкономии и ее редукции к человеческой экономике. Подобные процессы происходили исторически и в теории познания христианской цивилизации, в которой изначально логика метафоры должна быть рассмотрена как теология метафоры, истоки построения которой с точки зрения особого понимания метафоры мы находим в корпусе текстов Дионисия Ареопажита. В данной статье осуществляется попытка реконструкции логики метафоры Дионисия Ареопажита в свете современной теории значения и в контексте восточно-христианской философской традиции вплоть до ее рецепции на Руси в XV–XVI вв.

Метафора всегда рассматривалась как фигура речи, которая позволяет подразумевать противоположное буквальному. Метафора — самая фундаментальная фигура речи, так как обеспечивает связь между буквальным и фигуральным использованием языка. Аристотель в «Поэтике» определяет метафору следующим образом: «Переносное слово (метафора) — это несвойственное имя, перенесенное с рода на вид, или с вида на род, или с вида на вид, или по аналогии» (Arist. *Poetica*, 1457b7–8). Это определение заставляет нас, рассматривая высказывание *S* есть *P*, полагать *S* с точки зрения *P*. Метафора имеет место быть тогда и только тогда, когда

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18–78–10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

изначально есть несовместимость между *S* и *P*, иначе не было бы самой метафоры. Т. е. дескриптивное значение «*S* есть *P*» не тождественно метафорическому значению «*S* есть *P*». Аристотель понимает эту апорию, когда касается главной метафоры, гелеотропа: «некоторые из соотносимых понятий не имеют постоянного имени, однако и они могут именоваться по аналогии: например, когда (сеятель) разбрасывает свои семена, то (это называется) сеять, а когда солнце — свои лучи, то это называется не имеет, но так как (действие) это так же относится к солнцу, как сеяние к сеятелю, то и говорится «сея богоданный свет». Таким переносным оборотом можно пользоваться и по-другому: прибавив несвойственное (слово), отнять (этим) часть собственного (значения), например назвать щит не «чашею Ареса», а «(чашею) не для вина» (Arist. *Poetica*, 1457b25–30). Расхождение метафорического и дескриптивного значений определяет основное свойство метафоры. Гелеотроп — это метафора до метафоры, или метафора метафоры. До употребления Аристотелем данной метафоры высевания солнцем своих лучей такое словоупотребление было анонимным актом. Наличные термины сами по себе не являются тропами. Метафора возникает в качестве замены имен собственных, которые обладают четкими референтами и значениями: «Собственное имя является здесь не метафорическим перводвижателем метафоры, отцом всех фигур» [3, 280].

Итак, с одной стороны, метафора функционирует как некий центр, который организует нашу точку зрения, с другой — метафора работает и как пустая зона или отсутствие, т. е. она не способна объективировать саму себя, так как всякая попытка объективации метафоры (т. е. замена метафорического значения дескриптивным) потребовала бы отказаться от самой метафоры: «Любые точки зрения, в том числе и метафорическая, подчиняются логике центра, рассмотрение которого из положения другого центра отнимет у него характеристики, определяющие его как центр» [2, 36].

У. Эко отмечает ритмическую упорядоченность и ритмическую воспроизводимость перечней и списков, свойственные тем перечислениям, которые мы находим у Ареопагита. С точки зрения риторики такой вид скопления нужно считать аккумуляцией, т. е. последовательностью или сближением слов, так или иначе относящийся к единой концептуальной сфере: «Одним из видов аккумуляции является энумерация, распространенная в средневековой литературе. Энумерация употребляется в частности, когда между элементами списка нет видимой связи, например — когда перечисляются свойства Бога, которые по определению выразимы только через несхожие подобия» [10, 133]. Средневековая эстетика — это эстетика света и цвета. В средневековых миниатюрах и изображениях присутствует особенная исполненность цветовой гаммы, в этих миниатюрах присутствует некое сияние, созданное сочетанием чистых цветов без полутонов и светонетей.

Средневековый человек видел себя окруженным лучезарным светом: «Средневековье играет на элементарных цветах, на четко ограниченных хроматических участках, не допускающих полутонов, и так подбирает краски, что свет рождается из их гармоничного созвучия, а не образуется обволакивающими переходами светотеней или сгущением цвета по контуру фигуры» [11, 100]. Особенным образом эту гармонию использует в своих построениях Ареопагит, а в поздний период средневековья Фома Аквинский повторит уже как общее место мысль о том, что красота требует трех вещей: пропорциональности, цельности и ясности, света и лучезарности: «Как можно заключить из слов Дионисия, прекрасное образовано как сиянием, так и надлежащими пропорциями: по его утверждению, Бог прекрасен «как причина сияния и гармонии всех вещей. Вот почему красота тела заключается в слаженности его членов, равно как и в сиянии соответствующего цвета» (Thomas Aquin. *Summ. Theol.*, II-II.145,2).

Средневековым источником эстетики света является представление о том, что Бог есть свет. У Ареопагита мы находим мысль, в которой Бог представляется как свет, огонь, светонетный источник и т. д. Идея красоты огня у Ареопагита выражена в следующей метафоре:

«По моему мнению, вид огня указывает на Богоподобное свойство небесных умов. Ибо святые богословы указывают часто высочайшее и неизобразимое существо под видом огня, так как огонь носит в себе многое и, если можно так сказать, видимые образы божественного свойства. Ибо чувственный огонь находится, так сказать, во всем, через все свободно проходит, ничем не удерживается; он ясен и всем сокровенен, неизвестен сам по себе, если не будет вещества, над которым он оказал свое действие; неуловим и невидим сам собой; все побеждает и, к чему бы ни прикоснулся, над всем оказывает свое действие» (Dyonis. Areop. *De celest. hier.* 15).

Всеосвещающий поток у Ареопагита также выражен метафорически:

«А что можно сказать о солнечном свечении самом по себе? Это ведь свет, исходящий от Добра, и образ Благости. Потому и воспевается Добро именами света, что Оно проявляется в нем, как оригинал в образе. Ведь подобно тому, как Благость запредельной для всего божественности доходит от высочайших и старейших существ до нижайших и притом остается превыше всего, так что ни высшим не достичь Ее превосходства, ни низшим не выйти из сферы достижимого Ею, а также просвещает всё, имеющее силы, и созидает, и оживляет, и удерживает, и совершенствует, и пребывает и мерой сущего, и веком, и числом, и порядком, и совокупностью, и причиной, и целью, — точно так же и проявляющий божественную благость образ, это великое всеосвещающее вечносветлое солнце, ничтожный отзвук Добра, и просвещает все способное быть ему при-

частным, и имеет избыточный свет, распространяя по всему видимому космосу во все стороны сияние своих лучей. И если что-нибудь ему непричастно, то это не от слабости или ограниченности распространяемого им света, но от неспособности принять свет тех, кто не стремится быть его причастником. Несомненно, многих таковых минуя, лучи освещают находящихся позади них, и нет ничего из видимого, чего бы оно — при чрезмерном количестве своего сияния — не достигало» (Dyonis. Areop. *De theion onomaton*, 4).

Древнегреческая культура не оставила представления о том, что мир всецело прекрасен, зачастую мифология дает нам иную картину низменных пороков, интриг, жестокости и т. д. Однако само искусство видело в богах непременно образец красоты и величия, и именно к этому стремились скульпторы, создавая богов Олимпа. Парадоксально, но именно с христианством происходит в этом смысле некоторая инверсия:

«с богословско-метафизической точки зрения весь мир прекрасен, потому что является творением Божьим, и в его абсолютной красоте обретают права на существование даже уродство и зло; однако вочеловеченное божество, Христос, принявший муки за нас, всегда изображается в момент наибольшего унижения» [12, 43].

Христианская традиция задает эстетическое восприятие мира и оно усиливается философской традицией. Представление о том, что мир прекрасен, что он есть образ и отражение идеальной красоты присутствует как в языческом неоплатонизме, так и в произведениях Ареопагита, отражающих его причастность неоплатонической традиции. Согласно Ареопагиту,

«мир предстает неиссякаемым источником света, великим свидетельством непреходящего воздействия первозданной красоты, неизбывным потоком ослепительного сияния: „Сверхсущественное“ Прекрасное, то есть божественная природа, экстраполирует собственную красоту на все сущее, так что каждое существо оказывается сопричастно ей в меру своего размера, и оказывается причиной сияния всех вещей» (Dyonis. Areop. *De theion onomaton*, IV, 7,135).

Этот текст лежит в основе всех дальнейших средневековых рассуждений о красоте вселенной и о том, как от красоты существующих предметов можно через аналогии прийти к красоте божественной [12, 44].

Далее Ареопагит приводит несколько интересных случаев использования метафоры:

1. «Сверхсущественное же Прекрасное называется Красотой потому, что от Него сообщается собственное для каждого очарование всему сущему; и потому, что Оно — Причина благоустройства и изящества всего и наподобие света излучает всем Свои делающие красивыми преподания источника-

го сияния; и потому что Оно всех к Себе привлекает, отчего и называется красотой; и потому что Оно все во всем сводит в тождество» (Dyonis. Areop. *De theion onomaton*, IV).

Но возникает в таком случае закономерный вопрос теодицеи: как тогда примириться с тем фактом, что в мире существует зло и уродство? У. Эко следующим образом поясняет, как работает теодицея посредством метафоры:

«Жизнь бок о бок с чудовищами искони предрасполагала христиан использовать чудовищ для рассказа о Божественности. Как объяснял Псевдо-Дионисий Ареопагит в трактате о небесной иерархии, природа Бога невыразима и ни одна метафора, сколь бы поэтически искрометной она ни была, не способна передать ее, наш язык здесь в любом случае бессилен и может говорить о Боге лишь через отрицание, то есть называя не то, что есть, а то, чего нет, иными словами, описывая его следует с помощью образов, в высшей степени от него отличных, а именно через образы животных и чудовищ» [12, 125].

2. У Ареопагита мы находим удивительное упоминание о Боге как черве:

«Мы увидим, что таинственные Богословы прилично употребляют такие подобия не только при описании небесных красот, но и там, где изображают Божество. Так они, заимствуя образы иногда от предметов возвышеннейших, воспевают Бога, как солнце правды (Малах. IV, 2), как звезду утреннюю (Апок. XXII, 16), благодатно восходящую в уме, как немерцающий и умный свет; иногда — от предметов менее высоких — именуют Его огнем, невреждимо светящим (Исх. III, 2), водю жизни, утоляющею духовную жажду, или говоря несобственно, текущею во чрево, и образующею реки, непрестанно текущие (Иоан. VII, 38), а иногда, заимствуя образы от низких предметов, называют Его миром благовонным, камнем краеугольным (Песн. Песн. I, 2. Ефес. II, 20). Кроме того, они представляют Его под образом зверей, приписывая Ему свойство льва и леопарда, уподобляя рыси и медведице, лишенной детей (Осии XIII, 7, 8). Присовокуплю к сему и то, что кажется, всего презреннее и что всего менее Ему прилично. Он Сам Себя представляет под видом червя (Псал. XXI, 7), как предали нам мужи, постигшие тайны Божии. Таким образом, все Богомудрые мужи и истолкователи тайн откровения отличают Святая Святых от предметов несовершенных и неосвященных, и вместе благоговейно приемлют священные изображения, хотя они и не точны, так что для несовершенных Божественное делается недоступным, а любящие созерцать Божественные красоты не останавливаются на сих изображениях, как бы на подлинных. Притом более воздается славы Божественным предметам, когда они описываются точными отрицательными чертами и представляются в несходных изображениях, заимствованных от вещей низких». (Dyonis. Areop. *De celest. hier.* II)

В статье о философии Дионисия Ареопагита В. М. Лурье поясняет, почему метафора — это единственный механизм, на основе которого возможно символическое богословие, а другими словами, понимание и толкование имен Божиих:

«Бог именуем, потому что Он превыше любого имени, но тем не менее все многочисленные божественные имена суть Его настоящие имена. Это очевидный парадокс, и Дионисий вводит свое определение божественного имени так, чтобы этот парадокс не снять, но объяснить... все имена тварных существ “гармонизированы” с Вышеименной (ὑπεράνωτος) Причиной всего сущего посредством “Безымянной благодати” Провидения, которым, как мы знаем из Дионисия, весь тварный мир был сотворен, продолжает поддерживаться в бытии и, в конце концов, приводится к своей полноте и завершению в обожении... Поэтому божественные имена — это далеко не только имена, известные из Библии и рассматриваемые в подробностях на протяжении большинства глав трактата “О божественных именах”. Напротив, имена вообще всего являются также и божественными именами. Дионисий особо уточняет, что даже имя несуществования, μὴ ὄν, не составляет исключения — оно тоже одно из имен Божиих» [4, 381–382].

Представляется интересным, что концепция метафоры как риторического тропа, которая есть еще у Аристотеля не была тем не менее им положена в основу логики и логической теории истинности. Риторика и поэтика, с одной стороны, и логика, с другой стороны, согласно Аристотелю, разведены и исследуются в рамках различных разделов знания. В этом отношении Дионисий Ареопагит, можно сказать, предлагает совсем другую, неклассическую теорию значения (неклассическую как в смысле не аристотелевскую, так и в смысле современных теорий значения XX века). Положив в основу классического семантического треугольника еще и четвертый (посредующий) элемент — переносное значение, только благодаря которому вообще возможен запуск механизма богопознания, а следовательно, и познания в целом. Этот элемент, однако, обладает противоречивыми свойствами (совпадать и не совпадать с основным денотатом), и поэтому для

адекватного понимания работы метафоры у Дионисия Ареопагита уже недостаточно аристотелевской логики, но нужны более гибкие (например, паранепротиворечивые, см. В. М. Лурье) логические системы.

Отдельно бы хотелось отметить, что поскольку рецепция *Corpus Areopagiticum* на Руси обретает в последнее время актуальность в рамках новейших историко-философских исследований корпуса и его последующих рецепций [5–9], отдельного историко-философского интереса заслуживает исследование рецепции именно логических аспектов теории познания Дионисия Ареопагита.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Дж. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. — М.: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018.
2. Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. — М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация». 2009.
3. Деррида Жак. Поля философии. — М.: Академический проект, 2012.
4. Лурье В. М. Философия Дионисия Ареопагита: теория значения // *Einaï*, 3 (1/2), 2014.
5. Пуминова Н. В. Рецепция произведений Дионисия Ареопагита в сочинениях православных писателей-полемистов: от Максима Грека до Григория Скибинского // *Omnia conjungo*, сборник научных работ в честь 65-летия проф. В. В. Сербиненко, Москва, РГГУ, 2015. С. 221–243.
6. Пуминова Н. В. Конфликт старого и нового в полемике грекофилов и латинствующих в Москве в последней четверти XVII века // *Krakowsko-Wileńskie studia slawistyczne*. Т. 11, 2015. С. 173–183.
7. Пуминова Н. В. *Corpus Areopagiticum* в сочинениях протопоса Аввакума // *Europa orientalis*, XXXVI, 2017. С. 181–193.
8. Пуминова Н. В. Влияние ареопагитской концепции иерархичности на русскую и западноевропейскую средневековую мысль: сравнительный анализ // *Oblicza niewolnika w kulturze słowiańskiej*, 2014. С. 113–123.
9. Пуминова Н. В. Влияние *Corpus Areopagiticum* на формирование иконописного канона на Руси XVI–XVII веков // *Вестник МГТУ*, том 11, No1, 2008 г.С. 9–12.
10. Эко У. *Vertigo*. Круговорот образов, понятий и предметов. — М.: Слово/Slovo, 2009.
11. Эко У. *История красоты*. — М.: Слово/Slovo, 2005.
12. Эко У. *История уродства*. — М.: Слово/Slovo, 2007.