

## **ПРИНЦИП СИМВОЛИЧЕСКОГО РЕАЛИЗМА КАК ЕДИНСТВО АПОФАТИЧЕСКОГО И КАТАФАТИЧЕСКОГО БОГОПОЗНАНИЯ (К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ)**

*Аннотация.* В статье анализируется один из базовых гносеологических принципов русской религиозной философии – принцип символического реализма, порождаемый антиномическим соединением двух богословских принципов – апофатизма и катафатизма, что нашло наиболее яркое свое проявление в философии С.Л. Франка. Содержание данного принципа отражает реальность божественного присутствия в мире, которая представлена не в сущностном выражении, а в энергийных символах, знаках, образах, что является продолжением святоотеческой методологической традиции символического реализма.

*Ключевые слова:* апофатизм, катафатизм, символический реализм, принцип, методология, «ученое незнание».

© *Y. Bondareva*

## **THE PRINCIPLE OF SIMBOLICAL REALISM AS A UNITY OF APOPHTICAL AND KATAPHATICAL COGNITION (STUDIES ON THE METHODOLOGICAL GROUND OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY)**

*Abstract.* The article analyses one of the main epistemological principle of Russian religious philosophy – the principle of symbolical realism that was generated by contradictory connecting of two theological principles – apophatikos and kataphatikos cognition that was manifested in the conception of S.L.Frank. The content of this principle reflects the reality of Gods presence in the world represented energy symbols, signs, images that is continued in the Orthodox tradition of symbolical realism.

*Key words:* apophatikos, kataphatikos, symbolical realism, principle, methodology, «wise ignorance».

Исходя из трансцендентности объекта религиозно-философского познания – непостижимой божественной реальности, русская философия, вслед за православным богословием, основывается на специфических принципах богопознания – *апофатическом* (от греч. apophatikos – отрицательный) и *катафатическом* (от греч. kataphatikos – положительный, утвердительный). Начиная с эпохи средневековья, в нашей философии была осознана необходимость следовать этим принципам, однако начало их подлинно философского осмысления относится только к концу XIX в. Для уяснения особенностей проявления этих принципов в русской философии, прежде всего, следует остановиться на их богословской интерпретации.

Опираясь на «Ареопагитики», провозглашающие Божество «превыше любого слова и любого познания» и пребывающим «по ту сторону бытия и мышления», когда «ни чувства, ни воображение, ни представления, ни имя, ни разум, ни осязание, ни мышление его совершенно непостижимы для нас» [2;19], православное богословие

предпринимает исследование Божественных имен, исходя из апофотического и катафатического принципов. Апофатический принцип утверждает невыразимость Бога в позитивном знании, катафатический, напротив, заключается в применении к Богу утвердительных определений и поэтому считается менее совершенным в сравнении с принципом апофатическим.

Первый путь, с точки зрения богословия, является не только совершенным, но и единственным по своей природе соответствующим объекту познания, так как «всякое познание имеет своим объектом то, что существует, Бог же вне пределов всего существующего». Апофатизм, таким образом, есть путь полного незнания, но путь, не тождественный агностицизму или отказу от богопознания, так как целью этого познания является не знание, но единение, обожение. Принцип апофатизма ведёт к познанию Бога не в том, что он есть в соответствии с нашим тварным опытом, а в том, что он «не-есть», устраняя тем самым вначале всё эмпирическое и умопостижимое, затем такие возвышенные характеристики как благость, любовь, мудрость, и, наконец, исключая и само бытие. Бог с точки зрения последовательного апофатизма не есть что-либо из этого, и не-есть вообще. В то же время парадоксальным образом он является Личностью, с которой человек осуществляется диалогическое общение.

Таким образом, становится возможным и второй путь богопознания – катафатический, который ведет к некоторому знанию о Боге. Трансцендентный Бог, пребывающий за пределами всего эмпирического, есть также Бог, который сам себя открывает. Но открывает он себя потому, что его природа в своих глубинах непознаваема, и постоянное присутствие апофатического принципа не позволяет замыкаться на ограниченных понятиях о Боге.

С точки зрения Вл. Лосского, перенос различий между апофатизмом и катафатизмом на уровень диалектики рождает антиномии, которые наиболее адекватно разрешаются методологией православного энергетизма, присутствующей в «Ареопагитиках». Эти антиномии проявляются в «единениях» и «различениях», где «единения» есть «тайные пребывания, которые себя не обнаруживают», то есть сверхсущностная природа, в которой Бог пребывает в абсолютном покое и ни в чем не проявляет себя вовне. «Различения», напротив, есть исхождения Божества вовне, т. е. его проявления, называемые Дионисием Ареопагитом «силами», которым сопричастно всё существующее, открывая возможность познания Бога в его творении.

Противоположность обоих путей познания – отрицательного и положительного – обоснована как для Дионисия, так и впоследствии для Вл. Лосского, различием непознаваемой сущности и являющих Божество энергий, диалектикой «единений» и «различений». В библейском откровении о Боге даются Божественные имена в соответствии с энергиями, в которых Бог сообщается, оставаясь непреступным по своей сущности, одновременно различаясь и оставаясь «простым», так как в нём единения преобладают над различениями [6; 141].

Это означает, согласно комментарию Вл. Лосского, что различения не есть разделения или разрывы в божественном существе. Силы или энергии, в которых Бог проявляет себя вовне, это – сам Бог, правда, не в своей сущности, которая непознаваема. Та же мысль выражается Максимом Исповедником: «Мы можем приобщаться к Богу в том, что Он нам сообщает, но к Нему нельзя приобщиться, по Его несообщаемому свойству» [6; 142]. Эта же мысль присутствует и у Григория Богослова и позже у Иоанна Дамаскина: «А то, что мы говорим о Боге утвердительно, показывает нам не естество Его, но то, что относится к естеству» (6; 142). Речь идет о божественных энергиях как «движениях», «порывах» или «лучах Божества», пронизывающих весь тварный мир; или «божествах», «нетварном свете» или «благодати», как называл энергии Григорий Палама.

Вместе с тем между двумя принципами богопознания существует тесная связь: катафатическое богословие есть опора апофатического восхождения. В своих действиях Бог открывает себя человеку и тем самым делает возможным богопознание, но каждая ступень, которая достигается в этом восхождении, не является последней ступенью, за ней открываются новые возможности для дальнейшего восхождения.

В русской религиозной философии, воспринявшей от богословия как апофатический, так и катафатический принципы, их антиномическое единство проявляет себя как *символический реализм*, согласно которому реальность божественного присутствия в мире представлена не в сущностном выражении, а в энергийных символах, знаках, образах, что является продолжением святоотеческой методологической традиции символического реализма. Так, архимандрит Киприан (Керн) выделяет четыре значения символа, используемые отцами церкви: символ в догматике (Символ веры); в гносеологии – как момент познания, порождаемый антиномическим соединением двух богословских принципов – апофатизма и катафатизма; в своеобразии языка богословов, образов, поэтических метафорах, порождаемых не анализом, а интуицией автора; символическое представление о мире как отблеске иной, высшей реальности [1, 334-337].

С точки зрения Семаевой И.И., символический реализм в наибольшей степени обретает свое концептуальное обоснование в традиции исихазма и его энергийной методологии: символ энергии и человек, как и всё природное бытие, являясь символом иного бытия, несет в себе энергию этого бытия [10, 205]. «Всё в мире есть тайна Божия и символ – пишет Максим Исповедник, «духовный предок» Григория Паламы – Символ Слова, ибо Откровение Слова. Весь мир есть Откровение, некая книга неписанного Откровения. Или, в другом сравнении, - весь мир есть одеяние Слова... Задача познания именно в том, чтобы увидеть и распознать в мире его первотворческие основания, опознать мир, как великую систему дел Божиих, как систему изначальных Божественных действий, изволений, прообразов» [11, 204-205]. Таким образом, православный энергетизм решает главный методологический вопрос об отношении абсолютного к миру и о возможности и путях познания миром того, что трансцендентно ему. И даже такие душевные феномены как воля, память, речь были важны не как объекты психологического наблюдения, а как символы абсолютного бытия, через которые отцы церкви созерцали первооснову мира и человека [1, 346].

В светской философской среде систематическое осмысление возможностей апофатического и катафатического богопознания начинается только с конца XIX в., и наиболее ярко оно проявилось в философии С.Л. Франка. Рассмотрим это немного подробнее.

Объектом гносеологического анализа С. Франка является «непостижимое», которое проявляет себя в трех слоях бытия: в окружающем мире как предметном бытии; в человеческом бытии как внутренней и духовной жизни; в первооснове и первоединстве мира. Непостижимое, таким образом, буквально окутывает со всех сторон познаваемый мир своей «темной бездной». Но непостижимое не есть нечто иррациональное, а потому неопределимое, ибо неопределимое, по мысли С. Франка, подпадает под логический анализ, как нечто частное, что лишает его свойства быть подлинной трансцендентной реальностью. Эта реальность, в свою очередь, понимается как «всеобъемлющее единство», не имеющее ничего вне себя, и, следовательно, не являющееся объектом каких-либо логических определений, имеющих «внешнее» происхождение, т. е. почерпнутых из земного опыта. Наиболее продуктивным С. Франку видится апофатическое познание и, высоко оценивая сочинения Дионисия Ареопагита, философ раскрывает и развивает некоторые положения его апофатического богословия.

Раскрывая гносеологический смысл отрицания в его обычном логическом смысле, С. Франк видит в нем не только отвержение ложных мнений, но прежде всего значение

различия, так как познание или определение чего-либо связано с отличением его от чего-либо другого, т. е. означает выбор между частными содержаниями [13, 248]. Для С. Франка отрицание вообще «есть момент, конструирующий логическую форму мышления» [13, 249-250], ибо, прилагая отрицание к самой логической форме знания, «мы впадаем в то противоречие, что в самом акте этого отрицания, мы пользуемся той самой формой знания, которую мы отвергаем» [13, 250]. В таком случае само «отрицательное богословие» рискует превратиться в бессмыслицу, заключающую существо непостижимого Бога в форму рационального, «земного» знания. Поэтому единственным путем для познания трансцендентного божественного существа С. Франк видит не простое отрицание в его обычном, логическом смысле, а особое, сверхлогическое преодоление самой категориальной формы земного бытия. Это преодоление становится возможным только путем выхода за пределы принципа противоречия, т. е. несогласуемости утвердительных и отрицательных суждений.

Выход за пределы ограничений означает для С. Франка выход за пределы отвлеченных понятий, т. е. в сферу опыта, который, как утверждает С. Франк, «шире нашей мысли», и в силу этого факта «мы можем иметь нечто вообще, не укладывающееся в форму понятия» [13, 251]. На первый взгляд, только поэзия обладает всеми необходимыми возможностями для выражения невыразимого, так как слово есть «орудие осмысляющего духовного овладения опытом в его сверхлогическом конкретном существе» [13, 251]. Но поэзия сильна не только иррациональным элементом слова – ассоциациями идей, образов, эмоций, – но и возможностью комбинирования понятий и мыслей таким образом, что в их сочетании преодолевается их чисто рациональный, отвлеченный смысл, и «выражается конкретная реальность именно в том, в чем она превосходит понятия и принципиально от них отличается» [13, 252].

С. Франк приходит к выводу, что такое «описание конкретной реальности» доступно и философии. Философ определяет такой способ описания непостижимого как «намекающее», «невыразимое в отдельной мысли познание конкретности». Но философия, с точки зрения С. Франка, обладает особым, ей одной присущим способом преодоления ограниченности и неадекватности отвлеченного знания, а именно – делать предметом познания саму логическую форму познания. Познающий тем самым выходит за пределы логического (отдельного) знания и познает саму «конкретную реальность», его превышающую.

Такое сверхлогическое познание, косвенное знание посредством незнания как противостояние реальности сфере логически познаваемого, С. Франк вслед за Н. Кузанским называл «умудренным неведением» (неведением, так как по отношению к рациональному сознанию высшая мудрость подобна «неведению», «умудренным» – потому что оно происходит не от недостатка, а от полноты знания) или трансцендентальным мышлением. В связи с открытым потенциалом философии, С. Франк определяет и ее первостепенные задачи – выйти за пределы отвлеченной мысли, интуитивно видеть и выражать сверхрациональное, быть рациональным преодолением ограниченности рациональной мысли.

Однако С. Франк не ограничивает познание через неведение только апофатическим моментом, т. е. познанием сверхрациональной природы Божественной реальности. В многообразии моментов рационального познания возможно открытие и структуры самой Божественной реальности, которая многообразно проявляет себя в конкретных явлениях мира, что содержит в себе элемент катафатического познания.

Коренное отличие логического познания непостижимого от апофатического С. Франк подчеркивает введением понятий «трансдефинитности» и «трансфинитности». Трансдефинитность трактуется им как сверхопределенность непостижимого, невозмож-

ность его логического обоснования или «непостижимое для нас» (кантовская «вещь в себе»), трансфинитность – как сверхопределенность, невозможность выделения из реальности или «непостижимое в его самобытии». «В этом живом обладании реальностью, – пишет он, – как безусловно необозримой, неопределенной бесконечностью трансфинитного, как чем-то, что всегда переливается через свои собственные края, мы имеем подлинную непостижимость, по существу реальность» [12, 243].

Это «переливание через свои собственные края» находит отражение в принципе символического реализма, образность и поэтичность которого позволили выразить и строгую богословскую мысль, и сверхрациональные переживания христианских мистиков. Первоначальный образ-символ, сквозь который просвечивает трансцендентное миру, но в то же время присутствующее в мире, Непостижимое наиболее адекватно воспринимается в религиозном опыте, понятия же обедняют и искажают его. «Неведомое и запредельное, – говорит С. Франк, – дано нам именно в этом своем характере неизвестности и неданности с такой же очевидностью и первичностью, как содержание непосредственного опыта» [4, 439].

Отношения Бога с духовным миром человека и материальным бытием в философии С. Франка сложны и полны драматизма. Он считает, что Бога следует признать наивысшим родом реальности, но реальности особого рода. Бог не есть род бытия, существующий наряду с предметным, материальным миром, и тем более он не есть какое-либо особое существо. Как полагает С. Франк, «связь между Богом и миром не есть ни причинно-временная связь, ни связь вневременно-логическая (как между обычным «основанием» и «следствием»), она есть нечто сущностно-иное» [12, 518], или «трансрациональное».

Но если Богу нет никакого дела до сотворенного им мира, то такой Бог, по мнению С. Франка, будет подобен «метафизическому чудовищу». В этом смысле символический реализм открывает перспективы высшего гносеологического синтеза – познания божественной реальности в символах космической жизни. Поскольку мир есть то «иное» Бога, в котором тот «раскрывается», «выражается», то мир необходимо признать основанным на некой абсолютной Ценности, которая придает ему Смысл, Значение, Божество, выраженные в символах земного бытия.

Понятие символа определяется С. Франком как «искаженное, затуманенное... отражение и проявление великих законов духовного бытия» [14, 200]. Такое символическое «прозрение», по мысли философа, открывает в мире видимое подобие невидимых сил, и даже физические законы – не что иное, как воплощение разумных закономерностей Божественного бытия. Мир как «периферия абсолютного центра» постоянно обнаруживает следы своего происхождения из божественной Премудрости, и «каждое явление природы есть символ, за которым или в котором может быть вскрыт глубочайший смысл» [14, 200]. Символично-реалистическое познание характеризуется С. Франком в духе христианского мистицизма как «раскрытие завес», заслоняющих метафизические глубины божественного бытия, «озарение светом» того, что раньше было покрыто сплошной тьмой.

Показательна трактовка С. Франком понятий «тьма», «божественный мрак», осуществляемая также в православно-богословской традиции, как условия и даже первоисточника света. Тьма означала у С. Франка не отсутствие бытия, а чистое бытие, что близко к трактовке тьмы у Дионисия Ареопагита, который писал о божественном мраке как о гносеологическом образе, как о мраке незнания о сверхсущем. По замечанию И.И. Семаевой, философию С. Франка отличал именно гносеологизм образа божественного мрака, его непостижимость: «И там, где, казалось, философ сохраняет за апофатическим определением онтологические черты («мрак» как чистое бытие), определяющим всё же оказывается познавательный момент: чистое бытие, в познавательном аспекте проявляющееся как неведение, содержит в себе потенцию самооткровения» [9, 64]. В образах

апофатического богословия этой потенции соответствует «элемент света», находящийся во мраке чистого бытия. Именно этот элемент назван С. Франком «ведающим неведением» или «неведающим ведением» [12, 327], что приближает философа к святоотеческому пониманию антиномии «тьма-свет» (незнание-знание), опирающейся на апофатический принцип, на равенство непостижимости состоянию «Бога-в-себе».

Принцип символического реализма как пронизанность реальности Непостижимым и постоянное свидетельство о нем как о «явной тайне» дает С. Франку возможность избежать кантовского агностицизма в вопросе познания этой тайны бытия. Считать существование исконной таинственности бытия следствием нашей ограниченной способности восприятия – значит для С. Франка упростить проблему и низвести тайну «на степень неразрешимой шарады» [13, 441] и точно очертить область постижимого, «за которым человеческому разуму нечего искать (путь Канта)» [13, 441]. Парадоксальным образом, тогда, под предлогом «непостижимости» абсолютного бытия, рассудок «с тем большим рвением выхолостит всё глубинное из предметного мира, вложит его в прокрустово ложе своих категорий» [4, 441].

Но недаром С. Франк повторяет вслед за Н. Кузанским: «Непостижимое постигается посредством его непостижения». Апофатическое «ученое незнание» фактически превращается в знание, которое не знает границ и, в конечном итоге, становится «познаванием незнания» об Абсолюте. Высоко оценивая перспективы подобного вида познания, В.Н. Ильин считает, что оно приводит к таким богатым философско-метафизическим и богословским результатам положительного смысла, что здесь положительное знание принимает форму знания о незнании [3, 90]. С.А. Нижников, в свою очередь, замечает, что «незнание в итоге вообще испаряется», знание же поглощает всё, в том числе и само непостижимое, которое в итоге обнаруживается как всецело знаемое и познанное [7, 287].

Возражая С.А. Нижникову, необходимо отметить, что в апофатическом знании поглощение эмпирическим знанием сферы непостижимого невозможно в силу принципиальной невозможности рационализации характера отношений между Богом и миром, что постоянно отмечали религиозные мыслители. Религиозный онтологизм, утверждая существенное отличие этих модусов бытия, соединял их в акте творения, энергетическом по своим основаниям, и на этом фундаменте выстраивалась гносеологическая концепция познания ноуменального через феноменальное, находя выражение в принципе символического реализма, также энергийном в своем основании.

Гораздо более обоснованной представляется позиция С.С. Хоружего, трактующего связь ноумена и феномена (смысла и явления) как обоюдную. Ноумен всегда выражен в чувственном, в конкретном явлении, а феномен всегда имеет смысл, ноуменальное содержание, оказываясь чувственным обликом определенного ноумена. Чувственное и духовное содержание, таким образом, оказываются точным выражением друг друга, соединяясь в неразрывное двуединство или символ [15, 3]. В этом же ключе символ понимался и в философии П.Флоренского, развивавшего свое мировоззрение в русле символического реализма, и в философии А.Ф. Лосева, определявшего свою метафизику как символизм, т. е. учение «о явлениях в твердых очертаниях апофатической сущности» [5, 165], и в теории «идеального реализма» Н.О. Лосского, выводившего реальное бытие из бытия идеального, целостно постигаемого в мистической интуиции.

Именно через символический реализм русская философия приходит к единому гносеологическому выводу о необходимости опытного познания. Противоречивое единство апофатического и катафатического богопознания порождает палитру методов познания, включающую методы экзистенциальный, феноменологический, интуитивный, а также совокупность методов опытно-мистического познания – умной молитвы, аскезы и др.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Гр.Паламы. Париж, 1950.
2. Дионисий Ареопагит. Божественные имена //Мистическое богословие. Киев, 1991.
3. Ильин В.Н. Николай Кузанский и С.Л. Франк //Сборник памяти С.Л. Франка. М., 1992.
4. Левицкий С.А. С.Л.Франк // Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997.
5. Лосев А.Ф. Философия имени. Из ранних произведений. М., 1990.
6. Лосский В.Н. Очерки мистического богословия//Мистическое богословие. Киев, 1991.
7. Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. М., 2001.
8. Послание к Тимофею св.Дионисия Ареопагита//Мистическое богословие. Киев, 1991.
9. Семаева И.И. Поиск идентичности. Русская религиозная философия XX века и ее духовные основания. М., 2004.
10. Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. М., 1993.
11. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV-VIII веков. М., 1999.
12. Франк С.Л. Непостижимое // Соч. М., 1990.
13. Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997.
14. Франк С.Л. Смысл жизни //Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
15. Хоружий С.С. Обретение конкретности //Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М., 1990.