

УДК 22.06

МЕТАФОРИКА АПОФАТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА
(на материале *CORPUS AREOPAGITICUM*)

А.М. Прилуцкий

РГПУ им. А.И. Герцена, С.Петербург

Статья посвящена анализу некоторых особенностей использования метафор в апофатическом дискурсе на материале текстов *Corpus Areopagiticum*. Предложена и снабжена иллюстрациями типология наиболее характерных метафор; рассматриваются теоретические вопросы различия между символом и метафорой и отражения в апофатическом дискурсе герменевтического процесса понимания мира.

Ключевые слова: апофатика, метафора, символ, дискурс богословия, герменевтика.

Семиотические исследования теологического дискурса в большинстве случаев ориентированы на работу с текстами, созданными в рамках катафатического подхода, при этом семиотическое пространство мистического и апофатического богословия до сего времени остаётся не только не изученным, но и не описанным.

Полагаю, что игнорирование апофатического дискурса при семиогерменевтике анализе теологических и мифологических знаковых систем приведёт к существенным искажениям нашего представления о специфике религиозного семиозиса. В христианской теологической традиции апофатика развивается не только под влиянием идей среднего платонизма, характеризующегося представлениями о трансцендентности Бога, но и благодаря метафизической интуиции, отразившей мистический опыт христианства. В силу последней – теология могла выступать не только в формате упорядоченного, структурированного знания, но и в виде совокупности блестяще угаданных интуиций, которой свойственна фрактальность ощущений, не всегда опосредованных знанием. В этом отношении апофатика представляет интерес не только как метод богословия, но и как философское направление, утверждающее непостижимость и невыразимость бытия, «различные аспекты которого оказываются иррациональными и невыразимыми словами» [16: 49]. Традиционная апофатика неожиданным образом оказывается созвучной с постмодернизмом, и хотя степень их близости не следует преувеличивать, между апофатическим подходом и постмодернистской деконструкцией безусловно наблюдается много общего на уровне отношения к языку [15: 725–741]. Развитие религии в современном мире, испытывающее влияние процессов деконфессионализации и детрадиционализации, способствует тому, что новое религиозное сознание, неудовлетворённое жёсткостью формулировок старых

катехизисов, в апофатическом методе видит нечто созвучное собственному постмодернистскому адогматизму – так формируется явление «культурной апофатики» [14: 1–12], которое следует рассматривать в качестве проявления культуррелигиозности [9: 22–34] и отличать от апофатики традиционной, исследованию которой посвящена эта статья.

Представления о трансцендентности Бога неизбежно ставят под сомнение возможность описания божественных признаков и атрибутов при помощи элементов дискурса, поскольку язык укоренён в реальности тварного мира. Апофатика автора текстов, объединённых в *Corpus Areopagiticum*, представляет собой сложный и плодотворный синтез дискурсивного богословия и мистики [12: 202]. В результате формируется особый «метадискурсивный способ выразить и воплотить невыразимое», а индивидуальный опыт мистического богопознания благодаря этому может стать достоянием других людей [13: 441]. Опосредуя мистический опыт, язык при помощи механизмов номинации и терминологизации не только конвертирует религиозный опыт в формат текста, но и способствует стиранию границы между непознаваемым и познаваемым. Безусловно, был прав А.Дж. Тойнби, утверждавший, что теология представляет собой компромисс между верой и философией [11: 456]. Апофатика в этом отношении является необходимой прививкой как от вульгарного рационализма, равно губительного для веры, теологии и философии, так и от агрессивного фидеизма, противопоставляющего рациональности науки «высшую рациональность и идеальную красоту» краткого катехизиса.

Интуиция апофатического богословия изначально направлена именно на преодоление априорной ограниченности рационального богопознания, в рамках которого истины веры познаются дискурсивным разумом, поэтому, как принято считать, язык апофатики априорно символичен. Однако символизм апофатики не исключает метафоричности её дискурса, так как «метафорические иносказания <...> обладают мифологическими чертами» [2: 173]. Граница между метафорой и символом в апофатике представляется вообще достаточно условной. Британский этнограф и антрополог В. Тэрнер в качестве одного из признаков ритуального символа отмечает «объединение диспаратных *significata* – различные по существу *significata* взаимосвязываются посредством аналогии или ассоциации в действительности или воображении» [10: 33]. Проведённые нами исследования показали, что именно это свойство, общее для символа и метафоры, затрудняет их разграничение в текстах апофатического богословия, в котором метафора, часто являясь продуктом вторичной семиотизации, сохраняет черты более древнего символа.

Пространственные метафоры в текстах ареопагитского корпуса в большинстве случаев соотносятся с бинарными оппозициями «верх–низ», «подъём–спуск», «приближение–удаление», во многом сходными

с рассмотренными К. Леви-Строссом. Во всех случаях пространство выступает здесь в качестве метафизической реальности, это контекст, в котором развиваются процессы мистического богопознания и духовного развития / деградации: приближения души к Богу или удаления от него. Верх, горный мир соотносится с мистически постигаемой реальностью божественного бытия, это пространство, к которому устремлены помысли мистика; оно не может быть достигнуто каким-либо естественным образом, физически. Следует сразу отметить, что если применительно к пространственным метафорам указанные бинарные оппозиции играют важную роль, то создание онтологических метафор не предполагает такой структурной чёткости, поэтому возникают оксюморонические метафоры-символы «пресветлый мрак», «божественный мрак», часто встречающиеся в трактате «О мистическом богословии». В этом случае метафорическое описание Бога при помощи концепта «тьма» не предполагает противопоставления «тьма / свет», а апофатическая идея проявляется как казалось-бы взаимоисключающее утверждение «Бог есть мрак и Бог есть свет одновременно» [9: 23]. Таким образом происходит выход за пределы конструирования религиозного дискурса при помощи бинарных оппозиций [4: 41–47]. Для пространственных метафор, в отличие от онтологических, в дискурсе апофатики свойственна большее структурирование значения. Рассмотрим наиболее характерные пространственные метафоры в *Corpus Areopagiticum*.

«Устремим же себя молитвами, чтобы взойти в высочайшую высь к божественным и благим лучам» (De Divinis Nominibus III, 1): молитва становится не только способом общения с Богом, но и инструментом приближения к Нему, вхождения в пространство божественной метафизики. Пространственные ориентиры здесь носят выражено метафорический характер, так как божественная высота не соотносится с возвышенностями естественного ландшафта или какими-либо иными материальными возвышенностями, соответственно само движение души в этом пространстве опосредуется мистическими переживаниями *«мы не можем непосредственно восходить к созерцанию духовных предметов» (De Caelesti Hierarchia II, 2).*

Устремлённость вверх в этом дискурсе всегда обозначает восхождение к Богу, приближение к Которому описывается по аналогии подъёма в гору, очевидно, что основанием для такой метафоризации, помимо библейской, ветхозаветной и новозаветной традиции, является и противопоставление материального – земля и духовного – небо, которое есть в том числе и пространство, окружающее возвышенность, пик горы. Не случайно в различных религиозных традициях, вероятно в силу мистической интуиции, пики гор почитались в качестве мест особого божественного присутствия. Пространство неба – особое сверхъестественное «пространство», так как Бог Нового завета есть Сущий на не-

бесах. Но особенностью концепта небесного в апофатическом дискурсе является его двойственность: небо есть создание Бога, сотворившего небо и землю, и место Его божественного обитания: Христос по Воскресению восходит на небеса, Бог является Сущим на небесах и т.п. Очевидно, что это небо божественного присутствия не тождественно небу, созданному Богом, поэтому Псевдо-Дионисий говорит о «сверх-небесном», т.е. онтологически превосходящем тварное небо. В любом случае в рамках упомянутых бинарных оппозиций небо метафорически обозначает возвышенное, очищенное от материи бытие, приближенное к Богу. Соответственно, духовный «верх» противопоставляется материальному «низу», при этом задаётся вектор духовного развития – вознесение, восхождение к невидимому: человеку надлежит *подниматься к высшему* (*De Divinis Nominibus* I,1), *благоговейно возноситься к невидимому* (*De Caelesti Hierarchia*, I, 5), при этом самое восхождение представляется как процесс, а не как одномоментное событие: метафора «духовное восхождение» позволяет отразить особенности этого процесса, поскольку аналогия с восхождением на гору оказывается достаточно ёмкой и информативной: в обоих случаях восхождение может быть измерено – автор говорит о «*мере нашего восхождения вверх*» (*De Mystica Theologia*, I,3).

Материальное, вещественное образует «низ», это пространство удалённое от «горнего», но тем не менее между ними нет онтологической пропасти. Именно это позволяет автору избежать гностицизма. Не только материальное стремится к духовному как «*чувственный огонь...стремится вверх*» (*De Caelesti Hierarchia* XV,2), но и небесное оказывается не полностью трансцендентным – боговоплощение является актом нисхождения горнего в материальный мир, так как «*Пребожественный по человеколюбию снизошел до природы*» (*De Divinis Nominibus*, II,10). «Низ» метафорически обозначает несовершенство, поэтому и Писание понимают «*умные и разумные – разумно, низшие их – чувственно*» (*De Divinis Nominibus*, I,5). Пространство низа в силу несовершенства тварного является «худшим», поэтому движение сверху вниз есть движение от лучшего к худшему, ограниченность этой пространственной метафоры требует особой оговорки: богоявление является исключением, поэтому оно «*не соскальзывающее немощно вниз, к худшему*» (*Ibid.*). Метафорически выраженной оппозиции субъектов «верх» – «низ», «горнее – природное» соответствуют оппозиции предикатов «возноситься – соскальзывать», «приближаться – отпадать», которые позволяют соединить в контексте мистики дискурсы пространства и движения. В связи с этим представляется нелишним вспомнить наблюдение В.И. Абаева – «семантическое содержание слова определяется не только тем, что оно обозначает, но и тем, чему оно противопоставляется» [1: 20]. Противопоставления «хорошего» верха и «плохого» низа

имеют важное значение для формирования пространственных метафор в теологическом дискурсе. Подобные противопоставления «способствуют членению структуры значения на её семантические компоненты» [3: 27]. На основе этого противопоставления формируются достаточно сложные метафорические конструкции: метафора трансформируется в аллгорию, в которой последовательность пространственных метафор используется для мистико-теологической интерпретации духовных реалий. Это метафизическое пространство, в котором не действуют законы физики, а действие не является тем, чем оно представляется человеку, его совершающему:

«Вознесем же себя молитвами, чтобы взойти в высочайшую высь к божественным и благим лучам, как бы постоянно перехватывая руками ярко светящуюся, свисающую с неба и достигающую досюда цепь и думая, что мы притягиваем к себе её, на деле же не её, пребывающую и вверху и внизу, стягивая вниз, но поднимая к высочайшим сияниям многосветлых лучей себя» (*De Divinis Nominibus*, III,1).

Молитва направляет человека вверх, указывает ему вектор духовного движения. Вось, к которой устремляется человек, является «высочайшей», вероятно, это косвенно указывает на её нематериальный характер

К пространственным метафорам в тексте *Corpus Areopagiticum* примыкают метафоры движения, позволяющие изобразить различное состояние души человека: использование метафор движения применительно к состоянию души является распространённой формой метафоризации, за которой, вероятно, скрываются реликты древнего анимизма и аниматизма, приписывающих душе свойства и качества вполне автономного живого существа. Любопытно, что в анализируемом нами тексте метафоры движения используются для передачи сложного теологического содержания, представленного в формате аллгории.

«Душе же свойственно, во-первых, круговое движение: ей дарована способность входить в себя извне и единовидно соображать свои умственные силы как бы по некоему кругу, что придает ей устойчивость, отвращает от множества того, что вне её, и сначала сосредоточивает в себе, а потом, по мере того как она становится единовидной, объединяет с единственно объединёнными силами и таким образом приводит к прекрасному и Добру, Которое превыше всего сущего, едино, тождественно, безначально и бесконечно. По спирали же душа движется, когда соответствующим ей образом её озаряют Божественные знания – не умственно и объединяюще, но словесно и изъяснительно, как бы смешанными и переходными энергиями. А по прямой – когда, не входя в себя и не будучи движима объединяющей разумностью (т. е., как я сказал, по кругу), она выходит вовне к тому, что вокруг неё, и затем извне, как бы от множества неких разнообразных сим-

волов, возводится к простому и цельному созерцанию» (*De Divinis Nominibus*, IV, 9).

Таким образом «траектория движения души», претерпевающей определённое воздействие божественных энергий, трансформируется в символ, раскрывающим своё значение в дискурсе мистического богословия и сохраняет свою метафоричность в дискурсах теологической антропологии. Такая бивалентность метафоры в тексте *Corpus Areopagiticum* является достаточно типичной, однако проявляется она лишь в сложных семиотических конструкциях, соответствующих далеко нетривиальному теологическому содержанию.

Вопреки ожиданию, в *Corpus Areopagiticum* мы встречаем достаточное количество онтологических метафор. Проведённое нами исследование позволяет предположить, что причина этого коренится в том, что онтологические метафоры, отражающие универсальные принципы мышления, глубоко укоренены в человеческой ментальности и воспроизводятся независимо от жанровой и идейной направленности текста. Так, в *Corpus Areopagiticum* идея о непостижимости Бога, одна из ключевых идей апофатики, представляется в формате онтологической метафоры, используемой для утверждения возможности того, чтобы теолог «проник в её сокровенную безграничность» (*De Divinis Nominibus*, I,2). Однако использование глагола *проникнуть* (вар. 'войти') уже предполагает приписывание (пусть и по аналогии) нетварной и нематериальной «сокровенной безграничности» качеств материального объекта, так как само действие проникновения предполагает предметную конкретность. Представление основной идеи апофатики о непостижимости и неопишемости Бога элементами дискурса в формате онтологической метафоры представляет собой, на наш взгляд, не столько противоречие, сколько парадокс. Не менее интересны онтологические метафоры, обозначающие действие промысла Божия, действующего в мире: Бог изображён здесь как «колеблющихся от какого-нибудь нечестивого потрясения священное утверждение» (*De Divinis Nominibus*, I,3). Использование таких метафор для описания отношения человека и Бога создаёт впечатление, что духовный мир человека может быть рационально осмыслен и оценён, он делается более понятным, в нём оказывается возможным выделять различные аспекты и модусы. Равным образом и свет, который «собирает и обращает к себе всё зрящее», выступающий в качестве силы, действующей в материальном мире, уже не воспринимается как полностью трансцендентальное бытие: способность собирать и обращать, т.е. вступать в деятельные отношения с творением, предполагает некоторую имманентность уже самим фактом соприкосновения с тварным миром. Знание, которое «объединяет познающих и познаваемое», не может быть некоторым абстрактным знанием, по сути такое знание является некоей персонифицированной силой,

способной если не снять, то сделать проницаемой границу между человеком и непознаваемым миром духовных сущностей. Особо укажем: способом проникновения в этот трансцендентный мир является, по мысли автора *Corpus Areopagiticum*, именно знание: за этим утверждением открывается интуитивно угаданная связь между языком и мышлением, ставшая предметом изучения уже в Новое и Новейшее время.

Таким образом, можно предположить, что метафорика в апофатическом дискурсе является не только и не столько средством образно-поэтической речи, используемым для придания тексту эстетической привлекательности. На примере *Corpus Areopagiticum* мы удостоверились в том, что метафора является важным инструментом конструирования всего апофатического дискурса, тяготение которого к символизму вовсе не исключает активного использования метафор. Передача религиозного знания и мистического опыта при помощи метафор способствует тому, что граница между трансцендентной реальностью и тварным миром утрачивает онтологическую непроницаемость, при этом реалии духовного мира обретают в дискурсе и на его уровне некоторую конкретность и предметность, «символический их статус усложняется и получает отражение в разного рода нарративах» [8: 184], однако это не является чем-то губительным для апофатического богословия. Придав божественному бытию и сопряженному с ним трансцендентному миру черты предметной конкретности, т.е. сверхъестественному образу черты естественного [10: 89], метафора только усиливает апофатическое звучание мистики: образ Бога, созданный по аналогии с твореньем, в силу этого явного теологического диссонанса намного более соответствует апофатическому парадоксу, нежели вполне позитивистски звучащее утверждение о том, что Бог неизобразим и неисследуем.

Список литературы

1. Абаев В.И. Понятие идеосемантики // Язык и мышление. 1948. № XI. 1948. С.13–18.
2. Барышников П.Н. Миф и метафора: лингвофилософский подход. СПб.: Алетейя, 2010. 216 с.
3. Брудный А.А. Значение слова и психология противопоставлений // Семантическая структура слова. Психолингвистические исследования / под ред. А.А. Леонтьева. М.: Наука, 1971. С. 19–27.
4. Григоренко А.Ю. «Свой – чужой» в истории религии // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2012. № 146. С.41–47.
5. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Изд-во Олега Обышко, 2002. 854 с.
6. Лебедев В.Ю. К вопросу о культуррелигиозности как феномене религиозной культуры современной России // Религия. Церковь. Общество.

- Исследования и публикации по теологии и религии. Вып. 1. СПб.: Изд-во Светоч, 2012. С.22–35.
7. Москвин В.П. Русская метафора. Очерк семиотической теории. М.: ЛКИ, 2012. 200 с.
 8. Панченко А.А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности. «Крестьянская агиология» и религиозные практики России Нового времени. М.: Новое лит. обозрение, 2012. 448 с.
 9. Прилуцкий А.М. Метафорика религиозного ритуального дискурса // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии. Вып. 2. СПб.: Любавич, 2013. С.21–39.
 10. Тэрнер. Символ и ритуал / сост. В.А.Бейлис. М.: Наука, 1983. 277 с.
 11. Тойнби А.Дж. Исследование истории: Цивилизации во времени и пространстве. М.: Изд-во АСТ, 2009. 864 с.
 12. Beggiani S.J. Theology at the Service of Mysticism: Method in Pseudo-Dionysius // Theological Studies. 1996. Vol. 57. Pp.201–223.
 13. Egan Harvey D. Christian Apophatic and Kataphatic Mysticism // Theological Studies. 1978. Vol. 39. № 3. Pp. 399–426.
 14. Lieven Boeve. Negative Theology and Theological Hermeneutics: The Particularity of Naming God // Journal of Philosophy and Scripture. 2006. Vol. 3. № 2. Pp. 1–12.
 15. Rubenstein Mary-Jane. Dionysius, Derrida, and the Critique of Ontotheology // Modern Theology. 2008. Vol. 24. № 2. Pp. 726–741.
 16. Stenqvist Catharina. The God Question // Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts. 2012. Vol. 7. № 2. Pp. 52–56.

METAPHORS OF APOPHATIC DISCOURSE (on the material of *CORPUS AREOPAGITICUM*)

Alex M. Prilutskii

Herzen University, St.Petersburg

This paper is devoted to the analysis of some features of the use of metaphors in the apophatic theology. *Corpus Areopagiticum* was chosen as a source of study. The paper explores the typology of metaphors in apophatic discourse and provides illustrations of their use. The article also examines some theoretical issues of distinction between symbol and metaphor and the reflection of the hermeneutical process of understanding the world in apophatic discourse.

Keywords: *apophatics, metaphor, symbol, discourse of theology, hermeneutics.*

Об авторе:

ПРИЛУЦКИЙ Александр Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения РГПУ им. А.И. Герцена, e-mail: alpril@mail.ru