

УДК 811+248.2

## ЭПИСТЕМИЧЕСКИЕ МОДУСЫ АПОФАТИКИ

**А.М. Прилуцкий**

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена,  
Русская Христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург

Исследование эпистемической модальности предполагает взаимодействие методов семантического анализа и философского подхода, поскольку каждое эпистемическое суждение в обобщённом виде содержит опыт аксиологической рефлексии говорящего, переданный при помощи семиотически значимых элементов языка. Изучение религиозного дискурса в настоящее время сконцентрировано вокруг катафатики, при этом мистические дискурсы оказываются вне исследований. Данная статья продолжает исследования дискурсивной специфики апофатики, в ней рассматриваются семиотические особенности различных модальностей апофатики. Анализируются маркеры модальностей и их соотношение с интенцией высказываний на примерах из текстов Дионисия Ареопагита.

**Ключевые слова:** *апофатика, семиотика, модальность, дискурсивность.*

Понятие «эпистемическая модальность» используется для описания и изучения отношения говорящего к достоверности содержания продуцируемого им высказывания. Исследование эпистемической модальности предполагает взаимодействие методов семантического анализа и философского подхода, поскольку каждое эпистемическое высказывание (или шире – высказывание, передающее эпистемическую модальность) в обобщённом виде содержит опыт аксиологической рефлексии говорящего, переданный при помощи семиотически значимых элементов. Продуцируя высказывание, обладающее эпистемической модальностью, говорящий не только передаёт свою оценку достоверности содержания высказывания, но и выражает степени модальности соответствующего знания: модальность сильная соответствует наиболее надёжному знанию, слабая – знанию гипотетическому и предположительному. Соответственно, движение от слабой модальности к сильной осуществляется в научном дискурсе по мере формирования теории из гипотезы. В дискурсах религии модальность эпистемического высказывания формируется при помощи иных онто-гносеологических установок. Если в большинстве случаев нерелигиозной коммуникации эпистемическая модальность формируется в пространстве, ограниченном полюсами «знаю» – «не знаю», то в дискурсах религии подобное высказывание тяготеет к полюсам «верю» – «не верю». При этом следует отметить, что эпистемическая модальность высказывания, передающего опыт религиозной веры, не исключает и обыденной модальности, оценивающей достоверность предмета высказывания по степени надёжности знания о нём.

Эпистемическая модальность веры накладывается на модальность знания, поэтому религиозный дискурс и оказывается столь сложным для исследования с помощью одной лишь герменевтики. Правильнее сказать, герменевтическое исследование в данном случае должно включать элементы феноменологического подхода, позволяющие приблизиться к пониманию сущности, в том числе и семиотической, интуиций религиозного опыта.

В наиболее выраженной форме эта необходимость актуализируется при изучении религиозного апофатического опыта, который развивает сложные парадигмы эпистемической модальности. Как справедливо отмечает М.Н. Эпштейн, «у невозможности тоже эпистемический аналог – неизвестность, непознаваемость, непостижимость, немыслимость, непредставимость, недопустимость. Если незнание – это отсутствие знания, то непознаваемость, немыслимость и другие синонимы этого модального ряда указывают на принципиальную невозможность знания» [10: 297]. Это создаёт условия для использования эпистемического анализа при исследовании своеобразной языковой гносеологии, лежащей в основе апофатического богопознания, а модальность апофатических дискурсов может быть представлена как модальность эпистемическая.

Апофатическое богословие представляет собой не столько метод, сколько подход в рамках теологической традиции, акцентирующий принципиальную невозможность определения сущности Бога при помощи элементов дискурса и принципиально отвергающий все вербальные обозначения свойств и качеств, предизируемых Богу, как несоответствующих Его абсолютности. Отрицание возможности концептуализации и категоризации знаний о природе Бога, лежащее в основе апофатического подхода, не отвергает дискурса как такового, но акцентирует роль мистического опыта в языковой картине мира, поэтому апофатическое богословие сближается с мистическим. Мистический опыт, лежащий в основании апофатической рефлексии, изначально не носит дискурсивной формы, даже будучи опосредован и отрефлексирован, он не всегда может быть выражен словами, поскольку подобная рефлексия представляет собой «рациональный процесс, обеспечивающий доступ к некоторому внутреннему состоянию, лежащему за вербальной манифестацией того, что не поддаётся прямому наблюдению» [2: 30].

Вера в априорную сущностную трансцендентность Бога, недвусмысленно постулируемую Писанием, неизбежно ставят под сомнение возможность описания божественных признаков и атрибутов при помощи вербальных средств, поскольку язык существует в пространстве тварного мира [5]. Однако, ограничивая (но не отрицая) возможности дискурсивного метода в теологии, апофатика в полной мере сохраняет возможность продуцировать тексты, что даёт основание рассматривать её как сложный и плодотворный синтез дискурсивного богословия и мистики [11: 202]. В результате формируется особый «метадискурсивный способ выразить и воплотить невыразимое», а индивидуальный опыт мистического богопознания благодаря этому может стать достоянием других людей [12: 411]. И даже крайности апофатического метода, идеализирующие «священное безмолвие», молчание, только как будто выходят за границы текста: как известно даже «уничтожение» текста является не более и не менее чем создание текстовой реальности, хотя и иного уровня.

В христианской теологической традиции апофатика развивается не только под влиянием идей среднего платонизма, характеризующегося представлениями о трансцендентности Бога и имманентности языка, но и благодаря метафизической интуиции, отрефлектировавшей мистический опыт

христианства в профетическом дискурсе. 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 не ограничивается богословием, но и выступает как лингво-философское направление, утверждающее непостижимость и невыразимость бытия, «различные аспекты которого оказываются иррациональными и невыразимыми словами» [13: 49].

Историк и философ Дж. Тойнби справедливо отмечал, что теология представляет собой результат взаимодействия веры и философии [8: 453–456]. Следует признать, что это взаимодействие было необходимо, его требовало развитие религиозных интуиций и опыта богопознания, который лежит в основе религиозной жизни. Поскольку данный компромисс не касался содержания веры, а относился только к способам её вербализации, он был, безусловно, продуктивен. Возможность использования философских терминов, понятий и формулировок для выражения сути христианской веры и соответствующего ей мировосприятия была обусловлена спецификой интеллектуальной культуры дохристианской античности: анализ значительного объёма источников позволил современному отечественному исследователю античной философии Г.В. Хлебникову прийти к выводу о том, что «в греческой философии существует одна осевая тема, лежащая в основе всех других, – это тема бога и божественного, которая в свою очередь распадается на подтемы его познания, атрибутов и поиска пути к нему. На примере античности можно сказать, что любая система философии, заслуживающая этого названия, была прежде всего ... философской теологией, не только утверждавшей, но и доказывающей свои тезисы» [9: 8]. Так образом возможность использования философского терминологического аппарата для изложения содержания Откровения была промыслительно подготовлена всем ходом истории античной интеллектуальной культуры.

Подобно тому, как формирование христианского теологического дискурса стало результатом выражения и рефлексии Откровения при помощи философского категориального аппарата, формирование апофатического дискурса стало результатом такого же взаимодействия апофатики и катафатики. В этом смысле апофатическое богословие является не столько отрицанием концептуальных оснований катафатики, сколько дополнением их. Обращение к катафатике делается неизбежным каждый раз, когда опыт апофатического богопознания ищет дискурсного выражения. Разумеется, анализ апофатической эпистематики, которому посвящено данное исследование, предполагает разграничение апофатики как совокупности мистических интуиций и апофатического дискурса, форма которого априорно не апофатична.

Апофатический дискурс использует термины, понятия и семиотические элементы, существующие в языке богословия, и только благодаря этому апофатическое переживание оказывается частью богословского знания, благодаря этому же оно оказывается вовлечённым в герменевтические и коммуникационные процессы. Языковые средства, использующиеся в речи для формирования эпистемической модальности, не являются исключением –

сохраняя свою интердискурсивность, они используются в дискурсе апофатики для передачи специфических критериев обоснованности суждения. И здесь тоже проявляется двойственный характер апофатического дискурса: отказываясь от катафатических категориальных определений качеств Божественного, он сохраняет традиционную форму теологического текста, состоящего из последовательности высказываний и суждений. И в апофатике, как и в катафатике, эпистемическая модальность направляет ход мысли автора по этапам богопознания. Далее рассмотрим основные типы эпистемической модальности, представленные в текстах.

#### Достоверные суждения в апофатике

Достаточно обоснованные истинные или ложные суждения относятся к числу **достоверных**, такие суждения не изменяются по степеням. Достоверность суждений в теологии обосновывается в соответствии с принятой традицией аргументации. Автор Корпуса Ареопагитик неоднократно использует ссылку на Писание как способ утверждения достоверности суждения. Так, размышляя о том, что атрибутивные имена относятся к единой сущности Бога, псевдо-Дионисий в контексте триадологического догмата обращается к Писанию как источнику богословского авторитета – то, что приводится в тексте в качестве примера, становится богословским доказательством:

Имена «Добро», «Мудрость» применяются ко всей Божественности, равно и имена «Свет», «Боготворящий», «Причина» и все, что при надлежит всему Богоначалию, включается Речениями во всякое бого начальное славословие - и в сжатом виде, например: «Все от Бога» (1 Кор. 11,12), и пространным образом, например: «Все через Него и в Нем было создано» (ср.: Ин. 1,3; Рим. 11, 36), «Все в Нем составилось», «Пошлешь Духа Твоего, и созиждутся» (Пс. 103, 30). И можно сказать одним словом, как сказала Само богоначальное Слово: «Я и Отец едины» (Ин. 10, 30) и «Все, что имеет Отец, Мое» и «Все Мое Твое и Твое Мое» (ср.: Ин. 16, 15) (О Божественных именах, II, 1).

Достоверность суждений, основанных на авторитете Писания, не нуждается в рациональном обосновании, сверхъестественный источник вдохновения пророков и апостолов делает любую дальнейшую верификацию ненужной. Вместо проверки истинности высказывания задачей богослова становится раскрытие герменевтических горизонтов священных текстов в контексте своеобразной «мистической онтологии»:

Это сверхъестественно уразумев, общий наш и наставника руководитель к Божественному светоподанию, великий в Божественном, «свет мира», вдохновенно говорит в своих Божественных писаниях следующее: *Ибо, хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле, так как есть много богов и господ много; но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Кото рым все, и мы Им* (1 Кор. 8, 5 - 6). Ибо единства господствуют над Божественными разделениями и преобладают, и объединенное не страдает при неотрывном от Единого объединяющем разделении (О Божественных именах, II, 11).

Характерная для данных примеров имплицитная интересубъективность, представленная в отсылках к библейским текстам, участвует в формировании

эпистемической модальности, усиливая аргументированность высказывания. Вообще же подобная модальность в текстах корпуса встречается нечасто, что, вероятно, соответствует общей интенции апофатического дискурса.

В ряде текстов Корпуса представлен тип модальности, который можно охарактеризовать как субъективную достоверную модальность. Автор делает утверждения об истинности суждения, основанные на собственном религиозном опыте, тем самым указывая на степень достоверности мысли [4, 37–48], передающей существующие метафизические отношения. Иногда данная модальность представлена в высказываниях, носящих форму торжественного заявления:

Итак, мы утверждаем, что Причина всего, будучи выше всего, и не сущностна, и нежизненна, не бессловесна, не лишена ума и не есть тело; не имеет ни образа, ни вида, ни качества, или количества, или величины; на каком-то месте не пребывает, невидима, чувственного осязания не имеет; не воспринимает и воспринимаемой не является; Ей не свойственны беспорядок (О Мистическом богословии, I, 4).

Уверенность говорящего в достоверности высказывания, т.е. наличие эпистемических гарантий, базируется на «фоновых знаниях говорящего, на его предварительном знании о ситуации, составляющем содержание пропозиции, на показаниях его органов чувств» [7: 68]. В дискурсе апофатики эпистемические гарантии зачастую базируются на мистическом опыте, который только с большими оговорками может рассматриваться как фоновое знание – именно в силу своей априорной субъективности.

#### Эпистемическая модальность возможности.

Данный тип эпистемической модальности в Корпусе представлен достаточно широко, наиболее интересными её формами являются молитвенные интенции: автор надеется, что его молитвенное желание исполнится, но не может быть в этом уверен, что вполне соответствует критериям модальности возможности. Поскольку реализация возможности зависит более от внешних условий, нежели от состояния просящего, поскольку сам он не обладает возможностью самостоятельно достичь просимого, такую разновидность модальности можно рассматривать как эпистемическую модальность внешней возможности. Маркеры этой модальности, содержащие лексему «молиться», по своей сути представляют собой иллюкутивное высказывание, заявляя «молюсь о ...», говорящий тем самым совершает соответствующее действие, т.е. молится.

Троица пресущественная, пребожественная и преблагая, руководящая премудростью христиан, направь нас к таинственным слов пренепознаваемой пресветлой и высочайшей вершине, где простые, абсолютные и неизменные таинства богословия, окутанные пресветлым сумраком сокровенно-таинственного молчания, в глубочайшей тьме пресветейшим образом сияют и совершенно таинственно и невидимо прекрасным блеском преисполняют безглазые умы. Молюсь, чтобы было мне так (О Мистическом богословии, I, 1).

Данная модальность передаёт надежду говорящего на исполнение его желания, – для молитвы вообще характерна семантика просьбы как модальная доминанта [6: 286]. В данном же случае языковые средства, формирующие

модальность, как и в молитве Отче наш [3], а возможно и в большинстве молитвенных текстов, делятся на реальные – «направь», «сияют», «преисполняют» и ирреальные – «молюсь», «чтобы было».

Другой образец данной модальности: «Молимся о том, чтобы оказаться нам в этом пресветлом сумраке и посредством невидения и неведения видеть и разуметь то, что выше созерцания и знания, что невозможно ни видеть, ни знать, ибо это и есть поистине видеть и ведать...» (О Мистическом богословии, II, 3).

Интересной особенностью приведённого текста является его полимодальность. Помимо молитвенной интенции «молимся о том, чтобы», в нём присутствует модальность достоверного суждения «ибо это и есть поистине», предполагающего утверждение высшей степени достоверности. Специфика апофатики проявилась в том, что модальность достоверного суждения по своей форме является парадоксальным высказыванием: кажущаяся невозможность *видеть* и *знать* есть высшая степень способности и возможности *видеть* и *ведать*. Это «сверхмодальности», интенсивность которых достигает парадокса, поскольку необходимое – то, чего не может не быть – оказывается несуществующим, а невозможное – то, чего не может быть, – наоборот, существующим [1: 182].

Данный парадокс раскрывает символический уровень апофатического богопознания: предметы, процессы и состояния оказываются не тем, чем они предстают перед читателем так сказать на буквальном уровне смысла. Именно в пространстве мистического символизма «незнание» оказывается «высшим знанием», а «невидение» высшей степенью «видения». Ясно, что на профаном уровне данный символизм невозможен – незнание и невидение всегда останутся на нём лишь незнанием и невидением. Однако данная модальность достоверности в анализируемом тексте носит подчиненный характер, так как в основе прагматики высказывания лежит не утверждение значимости апофатического символического познания, но молитвенное желание автора удостоится мистического разумения тайн Бога.

*Модальность невозможности* представлена в текстах корпуса, повествующих об отсутствии у автора надёжных знаний, что делает затруднительным теологическое заключение, например, по вопросу о соотношении отдельных атрибутов Бога с ипостасями Троицы: «Поскольку же вся Божественность господствует над всем, я полагаю, невозможно сказать - касается ли то Богородящей Божественности или Сыновней, - сколько раз богословие говорит "Господь" об Отце и сколько раз о Сыне» (О Божественных именах, II, 1). Или, что особо характерно для апофатического дискурса как такового, подобная модальность свойственна теологическим тезисам, обосновывающим принципиальную невыразимость и непознаваемость Бога: [Божественный свет] рассмотреть невозможно, ибо он за пределами всего (цит. ра., I, 4).

Проведённое исследование показало, что апофатические тексты могут активно развивать различные типы эпистемической модальности. Несмотря на то, что апофатика предполагает отказ от попыток дискурсной фиксации предикатов и атрибутов Бога, апофатический дискурс знает высказывания, наделенные эпистемической модальностью достоверности.

### Список литературы

1. Григорьева О.И. Анализ взаимосвязей в системе модальностей // Вестник Тверского гос. университета. Серия «Филология». 2014. № 2. С. 181–187.
2. Залевская А.А. «Рефлексия» и «языковое сознание»: вопросы терминологии // Вестник Тверского гос. университета. Серия: Филология. 2015. № 4. С. 29–36
3. Левченко М.Н. Языковая архитектура текста молитвы «Отче наш» // Электронный журнал «Вестник МГОУ». 2013. №2. URL: [www.evestnik-mgou.ru](http://www.evestnik-mgou.ru).
4. Панфилов В.З. Роль модальности в конституировании предложения и суждения // Вопросы языкознания. 1977. № 4. С. 37–49.
5. Прилуцкий А.М. Метафорика апофатического дискурса (на материале *Corpus Areopagiticum*) // Вестник ТвГУ. Серия Филология. 2014 . № 2. С. 89–96.
6. Романова Т.В. Модальность. Оценка. Эмоциональность. Н.Новгород: НГЛУ им. Н.А. Добролюбова, 2008. 309 с.
7. Смурова О.В. Степень уверенности и обоснованность как компоненты значения эпистемических модальных операторов // Вестник МГЛУ. 2011. Вып. 27. С. 67–68.
8. Тойнби Дж. Исследование истории. Цивилизации во времени и пространстве. М.: АСТ, 2009. 863 с.
9. Хлебников Г.В. Античная философская теология. М.: Наука, 2007.
10. Эпштейн М.Н. Философия возможного. СПб.: СПб.: Алетейя, 2001. 232 с.
11. Beggiani S.J. Theology at the Service of Mysticism: Method in Pseudo-Dionysius // Theological Studies. 1996. Vol.57. Pp. 201–223
12. Egan Harvey D. Christian Apophatic and Kataphatic Mysticism // Theological Studies. 1978. Sep78, Vol. 39. Pp. 399–426.
13. Stenqvist Catharina. The God Question // *Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts*. 2012 Vol.7, №2. Pp. 52–56.

### EPISTEMIC MODES OF APOPHATIC

**Alex. M. Prilutskii**

Herzen University, St.Petersburg

Modern study of epistemic modality involves the interaction of the methods of semantic analysis and the philosophical approach, since each epistemic experience summarizes different forms of axiological reflective thinking of the speaker expressed through the semiotic elements of language. Scientific study of religious discourse is currently concentrated on descriptive theology, while mystical discourses usually are not explored. This article continues the study of discursive specificity of apophatic theology and considers the semiotic features of different modalities. Also the author analyzes markers of modalities and their correlation with intention statements. As illustrations and examples, the author resorts to different excerpts from the texts by Dionysius the Areopagite.

**Keywords:** *apophatic knowledge, semiotics, modality, discursiveness,*

*Об авторе:*

ПРИЛУЦКИЙ Александр Михайлович – доктор филологических наук, профессор кафедры социологии и религиоведения РГПУ им. А.И.Герцена, зав. кафедрой философии и религиоведения Русской Христианской гуманитарной академии, e-mail: [alpril@mail.ru](mailto:alpril@mail.ru)