

УДК 1(091)(470):291.5

Апофатический путь: мрак или свет? (Осмысление апофатического пути в богословии В.Н.Лосским)

В.В. ЛИМОНЧЕНКО

Дрогобычский государственный педагогический университет им.И.Франко, г. Дрогобыч, Украина, E-mail: volim_s@mail.ru

Авторское резюме

Рассмотрение апофатики В.Лосским реализуется через установление двух измерений, которые можно эксплицировать при обращении к текстам Дионисия Ареопагита. Значимость Дионисия Ареопагита в указании на иной, не имеющий гностико-интеллектуального характера модус апофатического богословия. Неинтеллектуалистское понимание апофатизма может быть раскрыто через понимание образа Божественного Мрака. Неведение, утверждаемое мистическим богословием, не есть состояние отрицательного характера или простое отсутствие знания, очевидна его родственность акту эстетического созерцания, не позволяющего себя выразить высказыванием, но предполагающим реальное присутствие, указывающее на переступание за грань, экстазис. Экстатический характер апофатизма не имеет смысла экстаза видений или образов, а состоит в необходимости очищения и потому – выхода за привычное состояние: апофатизм есть расположенность ума, отказывающегося от составления понятий о Боге, что возможно не посредством отключения мысли, но при углублении ее до первичности оснований, допредикативных и дологических, превращая мысль в экзистенциальную позицию. В образе Божественного Мрака, соотнесенного с Божественным Светом, легко видеть антиномизм, но никак нельзя увидеть агностицизм, закрытость Бога. В свете экзистенциального понимания апофатизма это может быть понято как предельное бытийственное обнажение, когда опыт других людей не гарантирует встречу с Богом – это тот путь, пройти который можно лишь своими ногами. Здесь нет самовольного индивидуализма – но есть претерпевание на себе, то есть апофатизм и как интеллектуально-диалектическая процедура, и как жизненно-экзистенциальное вхождение в общение с Богом – имеет опытный характер.

Ключевые слова: Богопознание, апофатизм, Боговидение, Божественный Мрак, агностицизм, антиномизм.

Apophatic way: darkness or light? (interpretation of the apophatic way in the theology of V.N. Lossky)

V.V. LIMONCHENKO

Drohobych I. Franko state pedagogical university, Zaporizhzhya, Drohobych, Ukraine, E-mail: volim_s@mail.ru

Abstract

Consideration of apophatics by V. Lossky realized through the establishment of two measurements that may explicate by reference to the texts of Dionysius the Areopagite. The significance of Dionysius the Areopagite in pointing out some not having gnostic-intellectual character mode of apophatic theology. Non-intellectualistic understanding of apophaticism may disclose through the understanding of the image of the Divine Darkness. Ignorance alleged mystical theology is not a state of negative character or a simple lack of knowledge, it is obvious affinity act of aesthetic contemplation, not allowing yourself to express the statement, but supposing the real presence, indicating stepping over the edge, extasys. But the ecstatic character of apophaticism makes sense of not the ecstatic visions, images, and the need to cleanse and going beyond the usual state: apophaticism is a disposition of mind, refuses drafting concepts of God that is not possible by turning off the thought, but deepening it to the primacy of reason, pre-predicative and pre-logical, turning the idea into an existential position. In the image of the Divine Darkness, correlated to the Divine Light, easy to see antinomy, but cannot see agnosticism closeness of God. In the light of existential understanding apophaticism it can be understood as the ultimate existential exposure, when the experience of others does not guarantee the encounter with God, this is the way that can only pass on their own. There is no unauthorized individualism but there is enduring on himself, that is, both intellectually and apophaticism-dialectical procedure, and how vital existential entering into communion with God is experienced in its nature.

Keywords: knowledge of God, apophaticism, God seing, Divine Darkness, agnosticism, antinomism.

Постановка проблемы. Большинство авторов говорят об Ареопагитиках как оказавших существенное влияние на средневековую мистику и философию. Но влияние это двойственно: оно сказалось как в проработке логических средств высказывания о предельно трансцендентной основе всего, что может быть названо логико-умозрительным измерением Богопозна-

ния, так и в кардинальной переориентации на такое измерение Богопознания, которое может быть названо жизненно-экзистенциальным (опытно-мистическим). И именно потому, что второе предполагает преодоление всего видимого и чувственно, и умозрением, к нему приложима квалификация его как апофатизма, что вводит в апофатизм Дионисия принципиально

© В.В. Лимонченко, 2015

иную природу, чем это свойственно неоплатонизму, в котором также присутствуют апофатические процедуры. Для мысли, озабоченной своим строем, продуктивно продумывание кардинальной переориентации познавательных усилий, характерной для христианства, что сжато можно выразить как смену чисто интеллектуального режима познания на интеллектуально-мистический.

Анализ исследований и публикаций. Рассмотрение Ареопагитик в свете неоплатонизма характерно для западноевропейских историко-философских исследований (в 1900 году такое понимание установлено Г.Кохом, что и продолжено далее П.Адо, Ф.Коплстоном, А.Лаутом, Э.Перлом, С.Клитеник), традиция которых в силу европейских ориентаций Украины и России принимается как авторитет для наших научных работников (Н.К.Гаврюшин, М.Ю.Реутин, Ю.А.Шичалин, С.В.Шкуро, Ю.П.Черноморец и т. д.). Не вызывает сомнений привлечение Дионисием неоплатонической понятийной основы, но поставлены эти средства в принципиально иную перспективу, что «меняет прописку» его творений – они не относятся к роду неоплатонизма в христианской разновидности его, что специально подчеркнуто в православной мысли (А.И.Бриллиантов, В.Н.Лосский, И.Мейендорф, Г.В.Флоровский). Возникает гораздо более сложная структура Богопознания, чем два пути – апофатический и катафатический, некоторое приближение к ней попытаемся произвести через рассмотрение логико-умозрительного и жизненно-экзистенциального измерений апофатизма. Творчество В.Лосского достаточно неоднозначно воспринимается современной мыслью, привлекая внимание, но и вызывая споры и критические рецепции (Н.К.Гаврюшин, С.В.Никитина, К.В.Преображенская, Р.Уильямс, Ю.П.Черноморец, Ю.А.Шичалин). Но для рассматриваемой проблематики кардинальной переориентации познавательных усилий, характерной для христианства, его идеи представляют особенный интерес.

Цель исследования – рассмотреть особенности познавательной установки христианства в контексте осмысления особенностей апофатического богословия, фиксируя внимание на антиномизме мысли, ориентированной апофатически, что проявилось при применении к проблематике познания метафоры Божественного Мрака.

Изложение основного материала. Обратимся к творчеству В.Н.Лосского, с настойчивостью верного сторонника апофатизма в богословии ведущего эту линию от самых первых работ до последних. Хотя первой работой, посвященной апофатизму, является исследование по Мейстеру Экхарту, обратимся к статье, посвященной Дионисию Ареопагиту «Апофатическое богословие в учении святого Дионисия

Ареопагита», поскольку именно здесь с самого начала проведено различие двух апофатических течений. Первое из них резко отрицает возможность какого бы то ни было знания о Боге, по природе непостижимом – это путь познания Бога, который обрели Моисей и апостол Павел, и который высказан в учении Климента Александрийского [5, с. 163]. Обратим внимание, что в названном одним апофатическом богословии явны два момента: Моисей и апостол Павел обрели то, о чем высказывается Климент, но оба они отнесены к одному течению апофатического богословия, т. е. в апофатическом методе возможно выявлять различные измерения. Хотя и не следует делать вывода, что у Климента лишь «слова, слова, слова» (по Гамлету), но выявление двух измерений первого апофатического течения очевидно. Более подробное рассмотрение апофатического метода Климента Александрийского В.Н.Лосский проводит в «Боговидении» и в статье «Апофаза и Троическое богословие». Он отмечает, что первый шаг апофатического движения – путь последовательных абстракций, который Климент называет анализом, под тем же названием встречается у платоников II века и в шестой «Эннеаде» Плотина уже после Климента: если отбросим свойства как телесные, так и бестелесные, мы всецело отдадимся величю Христа, устремившись в безмерность святости, то, возможно, сумеем каким-либо образом постичь Всемогущество, через знание не того, что оно есть, но того, чем оно не является [3] (П.Адо рассматривает этот аспект и указывает, что он предстает не столько апофатикой, сколько логической процедурой абстрагирования [1, с. 215]). Включая в себя апофатические процедуры отрешения, этот путь остается созерцанием Бога, к которому мы приходим интеллектуальным отрешением, путем последовательных абстракций. Как отмечает В.Н.Лосский, ожидается, что Платон уступит место Моисею, «что спекулятивное мышление философа затмится перед откровением Живого Бога, сообщающего Свою благодать через Сына. Однако в богословии Климента именно Платон разъясняет нам, что же есть благодать; Бога можем мы познать только по подаваемой Им добродетели» [7, с. 349]. У Климента о высшей цели жизни христианина говорится как об уподоблении Богу, и это названо гнозисом: хотя по Клименту истинный гностик беседует с Богом и созерцает Божество явственно и отчетливо, высшим блаженством является именно созерцание – жизнь в блаженных обителях богов предопределена душам истинных гностиков в силу созерцательной способности, которой они превосходят всякий иной миропорядок и это позволяет говорить В.Н.Лосскому, что в это созерцание вовлечена одна только интеллектуальная сторона человека [6, с. 351]. Но при этом он указывает на отличие апофазы Кли-

мента от философов-платоников: он не принимает сочетания метода негативного («анализ») с позитивным («синтез»), что подводит к третьему методу «аналогий», или «превосходств». Климент Александрийского не удовлетворяет путь приведения к понятию умопостижений Монады, Бог для него Един и вне Единого, т. е. превыше самой Монады – библейский образ запредельного мрака Синайской горы остается для него в силе [4, с. 560].

Другое течение апофатического богословия, как указано в ранней статье, вступает в сферу христианского богословия через Оригена и связано с неоплатонизмом еще более тесно: Бог непостижим не по природе, а лишь в силу немощи нашего разума, затемненного плотью и связанного с чувственными образами и множественностью. В «Боговидении» Оригена уделено не меньше внимания, чем Клименту Александрийскому, но для проблематики апофатизма наиболее существенным есть подчеркнутый интеллектуализм этого апофатического течения. При всей неоднозначности позиции Оригена (как говорит В.Н.Лосский: «грек, стремившийся к интеллектуальному созерцанию, и в то же время ревностный христианин, проповедующий мученичество за Христа, ищущий конкретного осуществления соединения с Богом в жизни аскетической и молитвенной» [6, с. 364]) видение Бога в Его сущности заключено у Оригена в рамки интеллектуалистического учения, где видение означает знание (гносис), а знание в конечном счете равносильно созерцанию умопостижимых реальностей. Для христианского богословия в понимании В.Н.Лосского (причем несущественно, кому атрибутирована такая установка – Плотину или Оригену) неприемлемо понимание спасения как побега из мира, как «мысленное бегство», которое воспринимается как ограниченность, как спиритуалистическое искажение. Стремление соединения с Единым не может не предполагать мистической установки, но мистика эта носит интеллектуальный характер, будучи вписанной в гнозис.

Значимость Дионисия Ареопагита, по В.Н.Лосскому, именно в указании на иной, не имеющий гностико-интеллектуального характера модус апофатического богословия, что, как отмечает В. Н. Лосский, было возможно после великого тринитарного века [4, с. 563]. Особенная роль в неинтеллектуалистском понимании апофатизма отведена трактату «Мистическое богословие», что соответствует первому месту в плане, который дает сам Дионисий в собрании своих трактатов о познании Бога [4, с. 565], который открывается вопросом: «Что такое Божественный Мрак?». На наш взгляд, центральный момент апофатизма как пути богословия это – своеобразие понимания образа (можно сказать и метафоры, и концепта, и даже понятия, что наиболее пара-

доксально) Божественного Мрака, что и вынесено в название второй главы одной из самых известных работ В.Н.Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви». Как видим, В. Н. Лосский следует в своем богословии и последовательности Дионисия и даже названиям глав. В понятии Божественного Мрака (в полном согласии с которым находится понятие молчания, объединением же их предстает совершенное неведение, в котором обретается сверхразумное ведение [11, с. 7], вошедшее в историю человеческой мысли как умудренное неведение, *docta ignorantia*) сосредоточена основная проблематика Богопознания. Характерно, что сразу после прошения о воспарении к сверхъестественному сиянию Божественного Мрака Дионисий Ареопагит сразу оговаривает, что высказанное им предназначено избранным, а не тем, кто прилепился к дольному миру и меряют все меркой своего ума (у Дионисия: «возомнили, будто кроме естественного не существует никакого сверхъестественного бытия» [11, с. 5]). Рискну предложить понимание этого предостережения в привычном для философской дисциплины ключе, которое достаточно принято: понимание сказанного невозможно с позиций обыденной мысли, что сразу подает обманчивое простое суждение: Мрак – ничего не вижу, молчание – ничего не слышу, незнание – ничего не знаю. На обманчивую простоту буквальности ловятся и ученые мужи, говоря о необходимости преодолевать абсолютный апофатизм, рассматривая апофатизм как установку на антиномизм в богословии [14, р. 4–5], что при всей значимости не есть центральный момент апофатического богословия для В.Н.Лосского. Рассмотрение Евхаристии как альтернативного апофатизму способа Богопознания [14, р. 5] так же учитывает лишь одно измерение апофатического метода – логико-интеллектуальное рассмотрение опытно-экзистенциального измерения апофатизма как раз позволяет видеть в Евхаристии не просто культово-практический, пусть и центральный, аспект, но говорить о евхаристийном богословии, что в XX – начале XXI принято как само собой разумеющееся. Употребление двух терминов «теология» и «богословие» кажется курьезным (для уха, ориентированного на западноевропейскую терминологию), ведь второй есть перевод первого. Но существенное различие теологии Фомы Аквинского и *θεολογία* Григория Богослова, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, Силуана Афонского дает основание для существования неперевода «теология» для систематико-схоластических построений и переводного «богословие» для указания на имеющиеся различия. В книге А.Папаниколау – американского профессора богословия, православного, грека, имеющееся различие не учтено и потому он говорит об апофатизме В.Н.Лосского как об антино-

мизме, который ограничивает апофатизм таким аспектом и возникает непоследовательность, которую принято фиксировать у В. Н. Лосского: он распространяет апофатизм с понятия Божественной Сущности на тринитарное учение в целом, но при этом рассматривает учение о монархии Отца в качестве основы того богословского понятия личности, которое формируется в категориях любви и свободы. Пожалуй, есть основания утверждать, что непоследовательности здесь нет. Тем более, и сам А. Папаниколау говорит о возможности не противопоставлять столь резко учение об общении Лиц Божественной Троицы митр. Иоанна (Зизиуласа) и апофатизмом тринитарных построений В. Н. Лосского [14, р. 7–8].

Итак, существенно иной аспект в понимание апофатизма приносит понятие Божественного Мрака. Если путь апофатический фиксируется как установление того, чем не есть Бог, то на первый план выходит либо отрицание предикатов приходящих из мира, либо приятие их в модусе совершенства, что нехарактерно для мира (и в этом их нельзя считать чисто мирскими). В обоих случаях речь идет о некоторых логико-мыслительных процедурах – В. Н. Лосский называет их диалектическими, указывая неадекватность таковых для Богопознания. Также называет этот уровень и Климент Александрийский, отмечая необходимость и полезность античной диалектики [3]. И это, по Клименту, первые этапы истинного гнозиса, дальнейшее продвижение гностика как истинного почитателя Бога и гностического образа жизни дано им далее. Хотя, как помним, В. Н. Лосский относит Климента Александрийского к течению апофатического богословия, утверждающего непознаваемость Бога: «Ясно показывает тем, кто в силах понять, что Бог невидим и неизречен, тьма же, которая воистину есть неверие и неведение большинства, заслоняет собою сияние истины» [3], но в дальнейшем он упоминает о возвращении его к Платону, который выводит христианского богослова из затруднительного положения через приобщение к благодати, поднимающей познание (гнозис) на новый уровень, что прочитывается в следующих словах Климента, которые необходимо привести полностью: «Поэтому и Моисей говорит: «Покажи мне себя», тем самым ясно намекая, что Бог непостижим и невыразим словами, но познаваем только через его силы. Поэтому напрасен поиск, нет формы, в которую можно облечь невидимое и безобразное, благодать же знания дается нам через Сына. Вот почему апостол сказал: «Видим сейчас как через [тусклое] стекло, тогда же – лицом к лицу», через одно только чистое и ни с чем не смешанное приложение рассудка. Ведь, в соответствии с Платоном, «рассуждением» каждый может исследовать божественное, если «минуя ощущения, посредством одного

лишь разума устремится к сущности любого предмета» и «не отступит» из сферы сущего, пока, поднявшись к тому, что находится за его пределами, «с помощью самого мышления не охватит, что есть благо, оказавшись, таким образом, на вершине умопостигаемого». «Не сотвори кумира»: непостижимость и неопиcуемость Бога» [3]. Как видим, совершенному христианину (гностику) дарована благодать созерцать Бога лицом к лицу. Климента Александрийского, богословие которого остается в плане интеллектуально-созерцательного характера, В. Н. Лосский не относит к умозрительному направлению неоплатоников, принимающих имя Единого, и в то же время он тонко предполагает: «Но кажется, что, когда Климент предлагает познавать Бога в том, что Он не есть, он все еще остается в плане спекулятивного мышления. <...> И здесь апофатизм Климента Александрийского достигает своей цели. Объектом ее была трансцендентность Отца. Доведя разум до полной безвыходности перед трансцендентностью Бездны, апофатическое искание отстраняется благодатью, которую Отец посылает через Сына в Святости» [4, с. 560, 562]. Это возвращает Богопознание к возможности теоретико-систематического логико-силлогистически устроенного размышления-умозаключения (дискурса), что и было реализовано в схоластике, доведшей до совершенства способность тонких различений, нюансировки и высказываний о том, что глаз не видел и ухо не слышало, и возможно это благодаря добавлению к естественному познанию естественным разумом сверхъестественной благодати.

Но это Богопознание, преисполненное благодати, остается описанием неопиcуемого и непостижимого Бога языком человеческой логической мысли; снимая оценочно-уничтожительные смыслы, следует согласиться, что это язык прозы. Возможно переведение Богопознания в поэтический режим, что в большинстве случаев имеет место и в Библии, и в богослужбной литературе. Поэтическая форма прославления Бога кардинально отлична от силлогистически-рассуждающего, выстроенного языка систематического трактата. Специфика поэтически-организованного языка гимна-хвалы – отдельный вопрос, которому уделяется внимание в тяготеющих к эстетико-искусствоведческих исследованиях. В православной мысли это не только работы О. Клемана и Д. Харта, но и вся литература, осмысляющая икону – к иконе уже стало привычным применять именование «умозрение в красках», «богословие образа» – но то, что это апофатическое по своему характеру богословие, говорится нечасто. Способ выражения, переводящий познание в апофатический режим, связывается нами с библейским «Иди и смотри» – т.е. все, что может быть переведено в словесный план, хоть

утверждения, хоть отрицания, не владеет безмерностью полноты, в которую можно войти, переступив черту. Икона апофатична не только потому, что в способе создания ее не ограничиваются рациональными средствами (канон как раз может быть понят как выверенный церковным опытом разум иконописания), но в том, что выводит за пределы самой себя, что может передать метафора окна, приведенная П.А.Флоренским: если глаз видит окно, а не то, что за окном, если окно не связывает нас с тем, что за ним, не вводит нас в простирающееся пространство и не делает нас причастными ему, окно не отвечает своему смыслу [13, с. 443–444.], видеть же само окно является технико-предметной установкой производителя окон, то есть частично-профессиональная задача. Апофатизм иконы в жесте отклонения от самой себя к тому, что неопишимо и несхватываемо. Современное богословие правоммерно указывает на красоту как способ Богопознания. Неведение, утверждаемое мистическим богословием, не есть состояние отрицательного характера, простое отсутствие знания, налицо его родственность акту эстетического созерцания, что делает Ареопагитический корпус основанием как для метафизического обоснования иконописи, так и в более широком плане для теологической эстетики. Апофатическое отрицание имеет жизненно-экзистенциальный характер. Само слово «экзистенциальный» не должно прочитываться как принадлежность учению-течению («изму») экзистенциалистов. М.Хайдеггер, широко использующий корневую основу этого слова, не причислял себя к экзистенциализму. Впрочем, экзистенциализм так же есть попытка возвращения к полноте реального присутствия от частичности интеллектуальной спекуляции (рассуждения).

У В.Н.Лосского такому пониманию Богопознания, которое организовано как гнозис, как спекулятивно-умозрительное размышление без перехода в жизненно-экзистенциальное измерение апофатизма, соответствует замечание: «Не забудем, что если Бог философов не есть живой Бог, то Бог богословов жив наполовину, если не перейти за последнюю грань» [4, с. 568]. Не перейти за последнюю грань можно и в спекулятивном рассуждении, и в мистическом интуировании, и в возвышенном воспевании, и в литургийно-храмовом действе. Это соответствует опасности чрезмерной катафатичности как неполноты Божественного присутствия, некоторого словесного номинализма, далеко не всегда ведущего к реальности преображения.

Итак, Божественный Мрак есть указание на последнюю грань. Но как помним, он не тьма, а пресветел, не пуст, а преисполнен – этот аспект полноты и пресветлости указан очень многими. В.Н.Лосский при обосновании отличия апофатизма Дионисия как более ради-

кального, чем неоплатонический, отмечает экстатический характер в обоих случаях, что, впрочем, имеет смысл не экстаза видений, образов, а необходимости очищения и потому – выхода за привычное состояние. Отказывая апофатическому богословию в обязательности экстаза, он поясняет, что апофатизм есть расположенность ума, отказывающегося от составления понятий о Боге – в некоторой мере такой отказ не может не быть рассудительно-удерживающим, что возможно не посредством отключения мысли, но при углублении ее до первичности оснований, допредикативных и дологических, превращая мысль в экзистенциальную позицию [7, с. 137]. Можно говорить об апофатическом пути как постоянном памятовании о том, что наши понятия, чтобы приблизить нас к Богу, должны быть очищены и не замкнуты в своих ограниченных значениях [2, с. 461] – они должны выводить за пределы самих себя.

Антропологическая формула познания, принимающая в качестве исходного принципа апофатизм как экзистенциальную позицию, дана Ф.М.Достоевским в понимании Г.С.Померанца: «Идея высказывается во всем блеске, но ей не верят, а смотрят, что делает человек, одержимый ею» [9, с. 86]. Это иная формулировка библейского «Иди и смотри». И такое понимание вносит в любой дискурс о человеке зыбкую недоверность: в сущности своей человек не схватываем, имен у него бесконечно много – XX век дал разветвленную множественность видовых уточнений рода Homo, вплоть до утверждения полисущностности Homo [12]. Последнее исчерпывающее суждение-определение не может быть дано понятийно – в качестве корректива всегда необходим онтологический жест: смотри. Это жизненно-экзистенциальное измерение апофатического познания не переводимо не только на бумагу или другие письменные средства, но и средствами искусства улавливается с трудом: в силу радикальной онтологической разноречивости человек попадает в ситуацию предельной неукорененности, безосновности, или, что практически одно и то же, – открытости, разомкнутости – что и при самой предельной близости общения оставляет человека не исчерпанным до сущности, концептуально не схватываемым, и потому не присваиваемым.

Выстраивая стройную последовательную и понятную конструкцию, можно было бы сказать, что Божественный Мрак есть ветхозаветный образ, что Ветхий Завет не знает Лица Бога, поскольку не знает Бога Воплощенного. Но при всей правдоподобности это будет лишь стройной конструкцией, схемой: ведь и непосредственно знающие Христа в лицо, не воспринимали Божьего Лица чувственными глазами и умозрительными понятиями – на Божественное инкогнито Христа много указаний

и в Новом Завете, и в святоотеческой литературе. В образе Божественного Мрака, соотношенного с Божественным Светом, легко видеть антиномизм, на который много указаний, но никак нельзя увидеть агностицизм, закрытость Бога [8, с. 245; 14, р. 238–240]. Мрак окружающего Бога облака, в которое вошел Моисей, – не пустая тьма, вариант понимания специфики этой тьмы можно увидеть у Григория Нисского.

Григорий Нисский при толковании Божественного Мрака, в который вступил Моисей, использует образ невозможности видеть лицо того, за кем идешь – не видеть лица Бога и есть быть во мраке, важно научиться ходить в след Богу, научиться стать позади Бога [10]. Характерно, что невозможность увидеть Бога лицом к лицу (взойти на Синайскую гору в Божественный Мрак) утверждается после освобождения от чувственных и умопостигаемых образов, очищения сердца, взяв в руки посох добродетели – что исчерпывающе описывает описуемое в жизни христианина. Но есть две детали, которые не имеют прямого утвердительного или отрицательного характера – необходимость снять сандалии и подняться самому, оставив свой народ внизу.

Выводы. В свете экзистенциального понимания апофатизма это может быть понято как предельное бытийственное обнажение, когда

любые защиты и опыт других людей не обеспечивают встречу с Богом – это тот путь, пройти который можно лишь своими ногами. Здесь нет самовольного индивидуализма – но есть претерпевание на себе, поэтому апофатизм и как интеллектуально-диалектическая процедура, и как жизненно-экзистенциальное вхождение в общение с Богом – имеет опытный характер. И в этом смысле апофатизм имеет утвердительно-нигилистический характер (что не тождественно утверждению ни синтеза их, ни катафатическому modo sublimiori). Последнее утверждение об утвердительности апофатического пути может читаться как простая игра словами, в которой так часто обвиняют философию: покой – есть движение, взятое в своей полноте, жизнь есть смерть как постоянное обновление, что равносильно постоянному исчезновению и т. д. Но в этот ряд попадает и Троица, и Христос-Богочеловек, познавать которые возможно лишь апофатически – в опыте жизни, идущей вслед Богу, когда ты не видишь Его Лица, когда ты настолько приблизился, что не способен видеть, когда ты целиком захвачен. Безусловно, это богословие мистического соединения, но это мистика личностного общения, а не космического растворения, что переводит наше внимание на проблематику личности, которая предстает классическим предметом апофатического познания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Адо Пьер. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо ; [пер. с франц. при участии В. А. Воробьева]. – М. ; СПб. : Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с. – (Катарсис).
2. Бегбедер Фредерик. Я верую – Я тоже нет: диалог между нечестивцем и епископом при посредничестве Рене Гиттона / Ф. Бегбедер, Ж.-М. Ди Фалько ; [пер. с фр. Н. Кислова]. – М. : Иностранка, 2006. – 351 с.
3. Климент Александрийский. Строматы. II, 5 [Электронный документ] / Климент Александрийский ; [пер. с древнегреч. Е. В. Афонасин]. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2003. (В 3 т.). – Режим доступа: – http://azbyka.ru/otechnik/?Kliment_Aleksandrijskij/stromaty=1_2
4. Лосский В. Апофаза и Троическое богословие / В. Лосский ; [пер. с фр. В. А. Рещикова] // Лосский В. Н. Боговидение. – М. : ООО Издательство АСТ, 2003. – С. 553–569. – (Philosophy).
5. Лосский В. Апофатическое богословие в учении святого Дионисия Ареопагита / В. Лосский // Богословские труды, 26. – М. : Изд. Московской патриархии, 1985. – С. 163–172.
6. Лосский В. Н. Боговидение / В. Н. Лосский ; [пер. с фр. В. А. Рещикова] // Лосский В. Н. Боговидение. – М. : ООО Издательство АСТ, 2003. – С. 311–452. – (Philosophy).
7. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / В. Н. Лосский ; [пер. с фр. В. А. Рещикова] // Лосский В. Н. Боговидение. – С. 111–308. – (Philosophy).
8. Мейендорф И., прот. Византийское наследие в Православной Церкви / И. Мейендорф ; [пер. с англ. под общ. ред. Ю. Вестеля]. – К. : Центр православной книги, 2007. – 352 с.
9. Померанц Г. Открытость бездне: Встречи с Достоевским / Г. Померанц. – М. : Советский писатель, 1990. – 384 с.
10. Святой Григорий Нисский. О жизни Моисея – Законодателя, или О совершенстве добродетели [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kanavka.ru/find/376/19/index.htm>.
11. Святой Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие ; [пер. с древнегреч. отца Леонида Лутковского] // Мистическое богословие. – Киев : Путь к Истине, 1991. – С. 3–11.
12. Табачковский В. Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності» / В. Г. Табачковський. – К. : ПАРАПАН, 2005. – 432 с.
13. Флоренский П. А. Иконоглас / П. А. Флоренский // Флоренский П. А. Сочинения в 4-х тт. – Т. 2. – М. : Мысль, 1995. – С. 419–526.
14. Papanikolaou A. Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion / A. Papanikolaou. – Notre Dame, Ind : University of Notre Dame Press, 2006. – 248 p.

Статья поступила в редакцию 17.03.2015

REFERENCES:

1. *Ado P'er*. Duhovnye uprazhnenija i antichnaja filosofija (Spiritual exercises and ancient philosophy) : [per. s franc. pri uchastii V. A. Vorob'eva]. Moscow, 2005. 448 p.
2. Begbeder Frederik. Ja veruju – Ja tozhe net: dialog mezhdru nechestivcem i episkopom pri posrednichestve Rene Gittona (I believe - I do not: a dialogue between the profane and the Bishop mediated by René Guitton) : [per. c fr. N. Kislova]. Moscow, 2006. 351 p.
3. Kliment Aleksandrijskij. Stromaty. II, 5 (Strom. II, 5) [Elektronnyj dokument] : [per. s drevnegrech. E. V. Afonasin]. Sankt-Peterburg, 2003. (V 3 t.). Regime to access: http://azbyka.ru/otechnik/?Kliment_Aleksandrijskij/stromaty=1_2
4. *Losskij V.* Apofaza i Troicheskoe bogoslovie (Apofaza and Trinitarian theology) : [per. s fr. V. A. Reshnikova]. *Bogovidenie*. Moscow, 2003. pp. 553–569.
5. *Losskij V.* Apofaticheskoe bogoslovie v uchenii svjatogo Dionisija Areopagita (Apophatic theology in the doctrine of St. Dionysius the Areopagite). *Bogoslovskie trudy*, 26. Moscow, 1985. pp. 163–172.
6. *Losskij V. N.* Bogovidenie (Contemplation of God) ; [per. s fr. V. A. Reshnikova]. *Bogovidenie*. Moscow, 2003. pp. 311–452.
7. *Losskij V. N.* Oчерк misticheskogo bogoslovija Vostochnoj Cerkvi (Sketch mystical theology of the Eastern Church). [per. s fr. V. A. Reshnikova] *Bogovidenie*. pp. 111–308.
8. *Mejendorf I., prot.* Vizantijskoe nasledie v Pravoslavnoj Cerkvi (Byzantine heritage in the Orthodox Church) ; [per. s angl. pod obshh. red. Ju. Vestelja]. Kyeв, 2007. 352 p.
9. *Pomeranc G.* Otkrytost' bezdne: Vstrechi s Dostoevskim (The openness of the abyss: Meetings with Dostoevsky). Moscow, 1990. 384 p.
10. Svjatitel' Grigorij Nisskij. O zhizni Moiseja – Zakonodatelja, ili o sovershenstve dobrodeteli (The life of Moses – the Lawgiver, or the perfection of virtue). Regime to access: <http://www.kanavka.ru/find/376/19/index.htm>.
11. Svjatoj Dionisij Areopagit. Misticheskoe bogoslovie (Mystical Theology) ; [per. s drevnegrech. otca Leonida Lutkovskogo]. Misticheskoe bogoslovie. Kiev, 1991. pp. 3–11.
12. *Tabachkovs'kij V. G.* Polisutnisne homo: filosofsk'ko-mistec'ka dumka v poshukah «neevklidovoi reflektivnosti» (Polyessential homo: philosophical and artistic thought in search of «non-Euclidean reflectivity»). Kyeв, 2005. 432 p.
13. *Florenskij P. A.* Ikonostas (Iconostasis). Sochinenija V 4–h tt. – Vol. 2. Moscow, 1995. pp. 419–526.
14. Papanikolaou A. Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion / A. Papanikolaou. – Notre Dame, Ind : University of Notre Dame Press, 2006. – 248 p.

Лимонченко Вера Владимировна – доктор философских наук, профессор
Дрогобычский государственный педагогический университет им.И.Франко
Адрес: 82100, г. Дрогобыч, ул. Ивана Франко, 24
E-mail: volim_s@mail.ru

Limonchenko Vera Vladimirovna – doctor of philosophical sciences, Full Prof.
Drohobych I. Franko state pedagogical university
Address: 24, Ivan Franko Str., Drohobych, 82100, Ukraine
E-mail: volim_s@mail.ru