

Апофатическая традиция: этапы становления

Apophatic tradition: stages of formation

Хамидулин А.М.

Канд. филос. наук, НГПУ им. К. Минина, ННГАСУ

e-mail: am-khamidulin@yandex.ru

Khamidulin A.M.

Candidate of Philosophical Sciences, NSPU named after K. Minin, NNGASU

e-mail: am-khamidulin@yandex.ru

Аннотация

В статье рассматриваются истоки и развитие апофатического дискурса. Определяется различие между апофатикой и катафатикой, фиксируется два объекта апофатики, отмечается близость апофатического и мистического дискурсов. Рассматриваются этапы становления апофатической традиции от Платона и Аристотеля к Плотину, Проклу и Дамаскию, Дионисию Ареопагиту и Николаю Кузанскому. Делается вывод о том, что апофатическая традиция определила гносеологические и языковые границы, но при этом и обозначила нерациональные способы постижения того, что лежит за пределами обыденного мира.

Ключевые слова: история философии, платонизм, неоплатонизм, христианство, апофатика, Платон, Плотин, Прокл, Дамаский, Дионисий Ареопагит, Николай Кузанский.

Abstract

The article examines the origins and development of apophatic discourse. The difference between apophatics and cataphatics is defined, two objects of apophatics are fixed, the closeness of apophatic and mystical discourses is noted. The stages of the formation of the apophatic tradition from Plato and Aristotle to Plotinus, Proclus and Damascus, Dionysius the Areopagite and Nicholas of Cusa are considered. It is concluded that the apophatic tradition determined the epistemological and linguistic boundaries, but at the same time it designated irrational ways of comprehending what lies beyond the ordinary world.

Keywords: history of philosophy, Platonism, Neoplatonism, Christianity, apophatics, Plato, Plotinus, Proclus, Damascus, Dionysius the Areopagite, Nicholas of Cusa.

Введение

Прежде чем приступить к описанию традиции апофатического метода, необходимо сделать несколько методологических замечаний. Во-первых, как отмечает Марина Михайловна, любая языковая практика может быть либо прямым разговором о предмете (катафатическое описание), либо разговором о другом, но ведущим предмету разговора (апофатическое описание). При этом, характеризуя оба этих варианта дискурса М. Михайлова отмечает их сильные и слабые стороны: «Сильная сторона катафатического подхода – прямота и ясность, но в том же и его слабость: когда нам рассказывают о чём-то “просто и ясно”, чаще всего мы имеем дело с упрощением и схематизацией, в которых куда-то пропадает сама вещь, о которой идёт речь. Апофатика темна, это неудобный способ сообщения, но зато уж если она достигает цели, мы можем быть уверены, что восприняли что-то живое и настоящее» [2, с. 167]. Во-вторых, следует остановиться на принципиальных видах

самой апофатики. Так, О.Н. Оплетаева [5, с. 80] выделяет два направления понимания и функционирования апофатического метода: как отрицательно-негативный метод познания по отношению к любым предметам вообще; и как особый способ богопознания. Второй вариант апофатики направлен на то, что Аристотель называет «первой философией» вообще и теологией в частности, хотя необходимо понимать, что сам апофатический метод как интеллектуальная процедура, использовавшаяся Платоном, была применяема им не только к самым разным предметам познания. В-третьих, следует отметить соотношение апофатического метода и мистики. Пьер Адо отмечает, что они очень близки друг другу, поскольку имеют дело с невыразимым, однако таким невыразимым, к которому все же может быть причастен человек [1, с. 225-226]. Другими словами, благодаря обозначенным пунктам можно выявить то, что у человека обнаруживается интуиция существования чего-то такого, что, во-первых, находится за пределами привычных способов познания действительности, во-вторых, познание одновременно обнаруживает свои границы и потенциал их преодоления и, в-третьих, человек осознает либо возможность осознания своей онтологическую фундированности в этом непознаваемом, либо возможность прикосновения к нему. То самое радикально иное, непостижимое, но интуитивно улавливаемое апофатическим методом в разных интеллектуальных традициях называется по-разному (Бог, Абсолют, Единое, Непостижимое и т.д.), при его описаниях может доминировать религиозный язык или философский, но если мы посмотрим на историю европейской мысли, то заметим, что апофатический ключ, открывающий дискурс об этом непостижимом и невыразимом Абсолюте, всегда, пусть и в разных формах присутствовал и активно применялся в качестве инструмента нашего говорения о мире.

Первый этап

Обращаясь к рассмотрению апофатического метода, следует обратиться к диалогам Платона. Так в диалоге «Таэтет» Сократ, размышляя о самой идее знания, на замечание своего собеседника Таэтета о том, что размышления Сократа приводят его в удивление, отвечает: «...Ибо как раз философиу свойственно испытывать такое изумление. Оно и есть начало философии...» (Таэтет, 155d). Аристотель, также считая, что истоком философии является удивление и недоумение перед окружающим миром, свидетельствует, что «...недоумевающий и удивляющийся считает себя назнающим...» (Метафизика, Глава 2). Комментируя эти мысли древних, уместно привести высказывание Норберта Фишера, который считает, что именно «...путь философствования начинается также с осознания незнания, как об этом свидетельствует опыт удивления и страха...» и «...чем глубже познает человек самого себя и мир, тем отчетливее он осознает, что наивысшее доступное ему знание в мире — в том, чтобы знать о своем незнании» [6, с. 11-12]. Действительно, удивление перед открывающимся космосом (как внешним, так и внутренним) сопрягается с вопрошанием о нем, его устройстве, генезисе и цели. Вопрос же, в свою очередь, имплицитно содержит в себе утверждение о собственном незнании, иначе говоря вопрос возникает от незнания, и мыслители осознали этот факт в самые ранние времена зарождения философии.

В этом ключе приписываемая Сократу фраза «Я знаю, что ничего не знаю, но другие не знают и этого» как и высказывание апостола Павла «Тот, кто думает, что он что-то знает, на самом деле ещё не знает так, как ему следовало бы знать» (1 Кор. 8:2) как нельзя лучше выражают идею непознаваемости не только Абсолюта, но и вещей, казалось бы, обыденных и повседневных. Как замечает в связи с этим русский философ С.Л. Франк высоко отзывался об этой мысли Сократа, считая, что чем «...глубже и подлиннее философское знание, тем более оно склонно к

смирению и признанию сократовского положения, что источник знания есть сознание своего неведения» [9, с. 17]. Сократ путем тщательного исследования предмета усматривает в конце концов в знании – незнание. Так, что это не просто незнание-невежество, но особого рода «ученое незнание». Другими словами, интеллектуальное постижение наличия непознаваемого, обнаруживается путем признания и отсечения видимости знания. В традиции, восходящей к Академии и Аристотелю, как это справедливо отмечает Пьер Адо, речь идет о таком методе познания как «αφαίρεσης» («удаление»), суть которого состоит в том, что «...мы отсекаем и отрицаем то, что больше, то, что прибавилось к простому. То есть в данном анализе мы восходим от сложного к простому и от видимой реальности – физического тела – к невидимым и только задуманным реальностям, лежащим в основе его реальности» [1, с. 217]. А поскольку изначально, фундаментально мыслится абсолютно простым, а все сложное, составное и вторичное лишь усложняют изначальную простоту бытия, то, чтобы интеллектуально вознестись к Изначальному необходимо как раз и пройти обратный путь – отсекая всякие прибавления. Уместно вспоминается здесь восходящее к Спинозе изречение: «Omnis determinatio est negatio» - «Всякое определение есть отрицание».

Норберт Фишер в следствии использования Платоном мифологического языка в чем Н. Фишер усматривает близость к теологии откровения, так как при использования мифологического языка происходит некоторый отказ от исключительности познавательной способности человека, называет платонический философский дискурс «...негативной, апофатической теологией...» [6, с. 313]. Действительно, в «Пармениде» мы в полной мере встречаемся с обстоятельным использованием апофатического логического метода в диалектике Единого и Иного, исходя из того чем Единое являться не может. Этот апофатический заряд в последующем раскрывается у всех ключевых представителей платоновской школы, все знаковые представители которой не преминули составить собственные комментарии на диалог «Парменид». Так, уже во II в. н.э. философ-платоник Альбин в своем «Учебнике платоновской философии», излагая представление о третьем начале, «...которое Платон считал почти невыразимым» (X, 1), привычно говорит о четырех возможных методах познания Первого Ума: один из них традиционно приписывающий Изначальному положительные описательные значения (божество, истина, бытие, благо и т.д. – X, 3); второй позволяющий интеллектуально восходить к Нему методом аналогий (сравнение с солнцем, которое само не будучи зрением позволяет одним видеть, а другим быть видимым – X, 5); другой предлагает с помощью мысленной трансцендентности постепенно восходить от прекрасного в телах к Благу самому по себе (X, 6); и, собственно, четвертый, тот который мы можем назвать апофатическим, отсекая от наших представлений о Боге, те, Которыми Бог не является (изменчивость, материя, тело и т.д. – (X, 7-8).

Второй этап

Основатель неоплатонического течения Плотин, постулируя триаду Единое, Ум, Душа, рассуждает о возможностях их постижения. И если Душа познается дискурсивными средствами, Ум эйдетическим постижением, то Единое – есть то, что находится по ту сторону всего (Эннеады, V, 5, 6) и поэтому мы только и можем лишь постулировать наличие Единого как источника всего, но познавать его не в состоянии и способны говорить о нем лишь отрицая то, чем Единое не является: «Мы можем возвыситься и приблизиться к нему своей мыслью по крайней мере настолько, чтобы говорить о нем нечто, не выражая его самого, чтобы скорее отрицать в нем то, что оно не есть, чем утверждать, то, что оно есть; так как у нас нет слов, способных выразить его, то мы поневоле употребляем слова, образующие

вещи иного, низшего порядка» (Эннеады, V, 3, 14). С этим Плотин, между прочим, связывает и эзотерический запрет на разглашение увиденного участниками мистерий – ибо божественное не выражимо (Эннеады, VI, 9, 11). Прокл Диадох явственно рассуждает о неизреченности и непознаваемости божественного, которое, однако может быть все же постигаемо, но только тем, что этому божественному причастно (Первоосновы теологии, § 123). Прокл уделяется значительное внимание разбору апофатических элементов в диалоге Платона «Парменид» (Платоновская теология, Комментарии к Пармениду Платона). Выстраивая иерархию бытия, Прокл отмечает, что Единое можно именовать несущим в значении сверх-сущего, так как оно предшествует всякому сущему как более простое, что фактически тождественно именованию Ничто по отношению к Единому (Первоосновы теологии, § 138). Дамасский Диадох, именуя Единое всего лишь Единым, непричастным даже бытию, ибо бытие от Него происходит (О первых началах, Раздел I. Часть 3. 2. I,43. 15). Однако, при этом стараясь раскрыть парадокс его познаваемости и непознаваемости как за счет проработки иерархичных уровней, так и за счет антропологического измерения: «...опираясь на то простое, что есть в нас, мы способны высказывать предположения о том, что предшествует всему. Именно в этом смысле единое изречено и в этом же – неизречено...» (О первых началах, Раздел I. Часть 1. 4. I,9. 5-10). Дамасский обращает внимание на, казалось бы, очевидный, но очень важный для нашей темы факт – говоря о том, что Единое непознаваемо, мы говорим в конечном счете о своем субъективном состоянии, ибо неизреченное является непознаваемым именно для нас (О первых началах, Раздел I. Часть 1. 7. I,14. 5). Понимание этого факта позволяет изменить понимание неоплатонического постижения Единого через незнание на постижение в познании Единого своего только личного познавательной ограниченности. Это с одной стороны напоминает нам сократический принцип «Я знаю, что ничего не знаю», а с другой наделяет простое Единое абсолютной «суверенностью» по отношению ко всякой множественности вообще и нашему познанию в частности. В своем апофатическом апогее получается, что Единое непознаваемо для любого знания вообще, поскольку оно не включено в общий с остальными вещами порядок, мы даже не можем в строгом смысле слова сказать, познаваемо оно или непознаваемо.

Третий этап

В христианской традиции безусловно наиболее репрезентативным текстом в области апофатической теологии является *Corpus Areopagiticum* и, в частности, трактаты «О божественных именах» и «О мистическом богословии», которые оказали существенное влияние на развитие негативной мысли в последующие поколения (сначала на Востоке, а с IX в. и на Западе, благодаря переводу И.С. Эриугены). В «Ареопагитиках» автор приводит разделение богословия на катафатическое, апофатическое и символическое и, что важно для нас, последовательно демонстрирующим апофатический метод в теологии, заключающийся в том, что о Боге в строгом смысле невозможно сказать что-либо положительно-утвердительное, по той причине, что Бог как Абсолют превосходит все человеческие определения, не является чем-то умопостижаемым и поэтому наши утвердительные суждения о нем будут изначально неполны и даже ложны, ибо «...истинное познание, созерцание и сверхъестественное слово Словесное – это именно неведение и невидение...» (О Таинственном богословии, Глава 2). Дело в том, что познать каков Бог по своей сущности мы не можем, поэтому катафатический метод применим только к проявлениям Бога в этой вселенной, которая трактуется «...отображением и подобием его божественных прообразов...» (О божественных именах, Глава 7, 3). Если в этом

отношении со стороны мира можно говорить о познаваемости Бога в его энергиях, то со стороны самого Бога познание невозможно, ибо Он непостижим и неименуем. Через подобного рода апофатическую оптику похвала, прозвучавшая из уст апостола Павла по отношению к его слушателям в ареопаге, действительно делает честь грекам, поставившим алтарь неведомому Богу (Деян. 17:22-23). Русский философ С.Л. Франк по поводу логики Дионисия Ареопагита пишет: «О непостижимом можно высказать, что оно одновременно есть *и* В, *и* не-В, и, с другой стороны, что оно не есть *ни* В, *ни* не-В» [8, с. 310]. Так открывается путь мистического, опытного познания Бога (который является бесконечным в силу бесконечности Познаваемого), неизреченного по своей сути, отличного от мира и человека, что позволяло мистикам говорить об отрицании (в значении «отворачивания от») и мира, и самого себя в интенциональном обращении всего своего существа на Бога. В этом же мы видим пересечение библейской теологической мысли и греческой философии о непознаваемости Абсолюта, а значит и гносеологической ограниченности человека, определяемой нашей антропологией.

Прослеживая точки фокусировки внимания европейской философской традиции на апофатическом методе познания нельзя не сказать о вкладе Николая Кузанского. Суть его апофатической концепции излагается в сочинении «*De docta ignorantia*» (1440). Само это выражение «*docta ignorantia*» можно возвести к блаж. Августину, который в одном из своих писем рассуждает о том, что без божественного просвещения человек, постоянно стремясь к Истине не способен Ее познать и понимает это, пишет буквально следующее: «Значит, есть в нас некое, так сказать, ученое незнание, но наученное Духом Божиим, подкрепляющим наши немощи» (Письмо XXX, к Пробе). Николай Кузанский утверждает, что в основе человеческого познания располагается стремление к предельному познанию всего существующего и в том числе Абсолюта. Но познать Абсолют мы изначально не в состоянии, и мыслителям открывается лишь мера их незнания Абсолютного. При познании Бога, мы познаем лишь собственную невозможность Его познать, то же самое можно сказать и касательно познания бытия, так как то, чем мы познаем – интеллект, чувства возникли позже бытия и укоренены в нем. Так пишет об этом сам Николай Кузанский в малом произведении «О сокрытом Боге» построенном по принципу диалога: «Христианин: «Знаю, что все, что я знаю, не есть бог, и все, что себе представляю, не подобно ему, но он все превосходит». Язычник: «Значит, бог — ничто!». Христианин: «Не есть он ничто, потому что это ничто имеет имя: ничто»» [3, с. 285]. Однако, как бы парадоксально это не звучало предлагаемый Николаем Кузанским апофатический подход, граничащий с отказом от всякого рода познания, имеет свое неожиданно утвердительное, катафатическое измерение, и в этом заключается, согласно философи, истинная мудрость. Хотя Абсолют и ускользает от всякого понимания и определения, подобно всем с сотворенным вещам, и превышает в своем существовании самые объемные категории, такие как Нечто и Ничто, ибо Он абсолютно прост и предшествует всякому началу бытия, как раз это знание чем Бог не является и служит для познающего Его единственno верным ориентиром. Ограничиваая все то, чем Бог не является, мы встречаемся с тем, что Бог есть, но Он оказывается неименуемым и невыразимым, и здесь чтобы понять Его нужно быть в Нем, что позволяет сделать вывод о необходимости мистической жизни в Боге и с Богом, как единственном возможном познании непознаваемого (Непостижимое постигается непостижением). При этом негативный подход в теологии достигает у Николая Кузанского весьма радикальных пределов, ибо в отождествлении Бога с бесконечностью («По отрицательной теологии, Бог не есть ни Отец, ни Сын, ни святой Дух, он только бесконечность» (Об ученом незнании, I, 87)) замечается существенный крен в

пантеизм, поскольку, согласно доктрине *coincidentia oppositorum* (совпадения противоположностей), Бог при всей его трансцендентности, имманентно включает в себя весь существующий мир. Обвинения философа в пантеизме вытекали из того, что еще при жизни Кузанца под Абсолютным Минимумом логически понималась Вселенная и исходя из этого получалось, что Бог совпадает с миром, что звучало для официального христианского учения крайне неортодоксально (Апология ученого незнания, 32). В соответствии *coincidentia oppositorum* все явления и вещи оказываются связанными универсальной глубинной связью между собой и Богом, поскольку множество всего существующего содержится в Боге, разворачиваясь из Него в творении: «В едином боже свернуто все, поскольку все в нем; и он развертывает все, поскольку он во всем» (Об ученом незнании, II, 107). В гносеологическом плане оказывается, что подобного рода постулируемая реальность «...превосходит всякое наше понимание, неспособное на путях рассудка сочетать противоположности в их источнике...» (Об ученом незнании, I, 12).

Таким образом, в философии Николая Кузанского апофатическая традиция выходит (или вновь выходит, памятуя о сократическом методе мышления) и выражено обыгрывает несколько замечательных парадоксов. В сфере онтологии — это совпадение противоположностей, в сфере гносеологии — это ученое незнание, заключающееся в возможности мыслить и говорить о такого рода картине мира с помощью парадоксов. С.Л. Франк, который считал Николая Кузанским своим духовным учителем, обращает внимание на следующий принципиальный элемент системы Николая из Кузы: «При этом речь идет не просто о незнании, невежестве, а об осознанном или знающем незнании (*wissendes Nichtwissen*), не об *ignorantia*, а о *docta ignorantia*. Но поскольку это незнание является знающим, следовательно, обоснованным, а не утверждаемым безосновательно, то это основание само лежит в сущности Абсолютного, неуловимость которого для знания мы усматриваем. Знающее незнание есть, значит, вместе с тем незнающее знание: утверждаемое незнание свидетельствует о знании Абсолютного, на основании которого мы утверждаем наше незнание как необходимое и обоснованное» [7, с. 59]. И как указывает Николай Кузанский само слово «Бог» также не является верным именованием Абсолюта, но лишь указанием в его сторону. Таким образом «...ищущий должен бежать взором, чтобы приблизиться к всевидящему Богу» [4, с. 289], что обосновывает интеллектуально мистические интуиции о бесконечном пути апофатической гносеологии.

Заключение

Апофатический путь мысли, подходя на минимально возможную дистанцию говорения об Абсолюте, сталкивается с непреодолимой преградой как в виде языка, так и в виде неизменных онтологических отличий тварного и Несотворенного. Современный греческий теолог Х. Яннарас склонен различать апофатизм сущности (или негативную теологию), характерный для западного образа мысли и апофатизм личности, присущий восточному богословию [10]. Апофатизм сущности фиксирует глубинную неисчерпаемость и невыразимость прежде всего в лице теологии, философии, и отчасти логики и математики — имеется знание, ощущение что что-то есть, но чем Оно доподлинно является неизвестно. В то время как апофатизм личности парадоксальным образом указывает на возможность знания о божественном, которая выражается прежде всего в возможности недискурсивного, интуитивно-мистические переживания Бога. Как говорил на эту тему Плотин: «Мы можем иногда приобщаться к нему, хотя и не способны выразить его, подобно тому, как люди в состоянии энтузиазма или вдохновения чувствуют в себе присутствие чего-то высшего, но не способны

бывают дать себе в этом отчет; они обыкновенно и другим говорят, что ими движет нечто высшее, значит имеют сознание или чувство этого высшего движущего, как отличного от себя, хотя и не могут его выразить» (Эннеады, V. 3.14). Таким образом, платонизм и христианство в ходе своего взаимодействия создали в европейском пространстве философской мысли специфический способ говорения о том, что находится за пределами нашего познания. Сформированный платонизмом и христианством апофатический дискурс определил гносеологические и языковые границы, но при этом и обозначил нерациональные способы постижения того, что лежит за пределами обыденного мира. Зародившись в античном платонизме, получив детальное развитие в неоплатонизме апофатика обрела второе дыхание в христианском дискурсе, благодаря которому она передавалась до сегодняшнего дня, приобретая различные формы, но не утратив своей специфики отрицательного или негативного способа познания действительности через отрицание всего того, чем не является интересующий нас предмет.

Литература

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М., 2005. 448 с.
2. Михайлова М. Апофатика в постмодернизме // Символы, образы, стереотипы современной культуры. Вып. 7 / Под ред. Л. Моревой. СПб.: Эйдос, 2000. С. 166–179.
3. Николай Кузанский. О сокрытом Боге. // Сочинения в 2-х томах. Т.1. М., 1979. С. 283-287.
4. Николай Кузанский. Об искаении Бога. // Сочинения в 2-х томах. Т.1. М., 1979. С. 288-302.
5. Оплетаева О.Н. Проблема «Ученого незнания» и апофатическая традиция в истории философии (от Сократа до Николая Кузанского). Краснодар, 2008. 174 с.
6. Фишер Н. Философское вопрошение о Боге. М., 2004. 413 с.
7. Франк С.Л. Абсолютное // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 58-71
8. Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. 608 с.
9. Франк С.Л. Философия и религия // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. / Под ред. Н.А. Бердяева. Берлин, 1923. Т.1. С. 5-20.
10. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или Об отсутствии и непознаваемости Бога [Электронный ресурс] // URL: <http://predanie.ru/yannaras-hristos/book/73494-haydegger-i-areopagit-ili-ob-otsutstvii-i-nepoznavaemosti-boga/> (дата обращения: 21.11.24).