**Апофатизм, или Негативная теология**

Пьер Адо

Может быть, было бы предпочтительно говорить скорее об апофатизме (греч. apophasis, «отрицание») или об аферетическом методе (греч. aphairesis, «абстракция»), чем о негативной теологии. Ибо если традиционно «негативной теологией» мы называем метод мышления, ставящий себе целью воспринимать Бога, применяя к нему предложения, отрицающие всякий воспринимаемый предикат, из этого логически следует, что негативная теология будет отрицать от своего объекта само божество, поскольку речь еще бы шла о воспринимаемом определении. Слово «теология» (то есть «речь о Боге») больше не оправдало бы себя. Напротив, термин апофатизм имеет то преимущество, что он обозначает лишь общий смысл демарша ума, нацеленного на трансцендентность путем негативных предложений. Этот апофатический демарш, теория которого есть уже у Платона, был систематизирован в платонической теологии, потом в христианской теологии — в той мере, в какой последняя является наследницей платонизма. Но его существование обнаруживается и в других течениях мысли, даже в логическом позитивизме Витгенштейна или в философии Ясперса. Такое распространение апофатизма может объясняться условием, свойственным человеческому языку, который наталкивается на непреодолимые пределы, если захочет выразить посредством языка то, что выражается самим языком: апофатизм — это символ неизрекаемой тайны бытия.

**1. Метод абстракции и интеллектуальная интуиция**

Чтобы быть еще более точным, уместнее было бы говорить об аферетическом, чем об апофатическом методе, по крайней мере, на период времени, который доходит до четвертого века после Р. X. Действительно, в течение всего этого времени негативная теология обозначалась термином aphairesis, выражающим интеллектуальную операцию абстракции, и гораздо реже термином apophasis. Вот почему затруднительно четко определить точную эпистемологическую ситуацию негативной теологии в античности. И в самом деле, в традиции древней Академии и у Аристотеля понятие aphairesis крайне сложно, и современники много дискутировали о настоящей природе Аристотелевой абстракции. Во всяком случае, как в Академии, так и у Аристотеля noesis заключается в интуиции формы или сущности, и это схватывание формы подразумевает отделение того. что не сущностно важно: мысль наделена способностью производить такое отделение. Этот метод отделения и отсекания и составляет абстракцию; он особенно используется вышеназванными философами для определения математических сущностей: путем отсекания глубины определяется поверхность, путем отсекания поверхности определяется линия, путем отсекания протяженности определяется точка. Эта операция ума также позволяет, с одной стороны, определить математическое количество как таковое, и с другой стороны, установить иерархию между математическими реальностями, начиная от пространственной трехмерности до встроенности первичного единства. Но ведь, однако, эта операция отсекания может разрабатываться в логической перспективе, как операция отрицания. Можно представить себе присвоение предиката субъекту в качестве прибавления, и отрицание этого предиката в качестве отсекания этого прибавления. Вот почему метод абстракции смог рассматриваться как негативный метод.

Эта абстракция является настоящим способом познания. 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. Иерархия и генезис реальностей устанавливаются в зависимости от степени их сложности или простоты. Сложное происходит от простого путем прибавлений элементов, которые, подобно пространственным измерениям, материализуют первоначальную простоту. Вот почему восхождение к бестелесному и непонимаемому осуществляется путем отсекания этих материализующих прибавлений. Такое восхождение имеет отрицательный аспект — вычитание этих прибавлений, и положительный аспект — интуицию простых реальностей. Метод позволяет подняться с более низкого онтологического плана к более высоким онтологическим планам в иерархическом движении вперед.

С самых первых веков нашей эры у языческих (Альбин, Цельс, Максим Тирский, Апулей) и христианских авторов (Климент Александрийский) мы находим систематизированную теорию теологических методов, интегрирующую в себе этот аферетический метод. Например, Альбин различает четыре пути, по которым человеческий ум может возвыситься к Богу, то есть, говорит он нам, к реальности, которая может быть схвачена только интеллектом, и которая совершенно бестелесна. Эти четыре пути представляют собой утверждающий метод — тот, что сопровождает Бога положительными предикатами,— метод аналогии (например, сравнение Бога с солнцем), метод трансцендентности (возвышение от видимого качества к своей идее) и, наконец, негативный метод (говорить о Боге, так как мы не знаем, кто Он). Сам тот факт, что имеются четыре пути подхода к Божественному, наглядно показывает, что негативный метод не должен пониматься здесь как признание абсолютного Непознаваемого. Совсем наоборот, как мы говорили раньше о методе абстракции, это строгость в определении и интуиции, позволяющих перейти от чувственного познания к интеллектуальному. Заметим, Альбин и Климент Александрийский явно примыкают к платонической традиции аферетического метода. Мы достигаем Бога так же, как мы достигаем поверхности, абстрагируясь от глубины, линии — от ширины, точки — абстрагируясь от понятии длины, и. как добавляет Климент, достигаем монады, отсекая от своего сознания понятие пространства.

Итак, в этом методе, пришедшем от Платона и кодифицированном в I и II веках, мы наблюдаем прием абстракции, осуществляемый по отношению к чувственному и телесному. Но эта абстракция не ведет к «абстракциям». Отрицания на самом деле являются утверждениями, потому что они суть отрицания отрицаний или отсекание вычитания. Абстракции поэтому могут привести к интеллектуальному ощущению конкретной полноты, поскольку настоящее конкретное есть нетелесное и непонимаемое. В платонической перспективе простота, нетелесность, непонимаемое наделены полнотой бытия, к которой мы ничего не может прибавить. Все прибавления, которые ее определяют, материализуют, разнообразят, суть на самом деле деградации, уменьшения и отрицания. Именно это дает понять Плотин, когда он утверждает, что человек, отрицающий свою собственную индивидуальность, не умаляет себя, но напротив, увеличивается до размеров универсальной реальности, то есть непонимасмого. Ту же тему мы найдем в знаменитой формуле Спинозы: "Determinatio negatio est". Всякая частная форма, всякое определение есть отрицание, потому что полнота бытия бесконечна. Традиционная теория негативной теологии уже с самых ее платонических псрвоистоков несет в зародыше идею бесконечной потенции бытия.

Поэтому аферетический метод не содержит в себе ничего иррационального. Это философский и математический метод, и его единственная цель состоит в продвижении мысли от чувственного познания к интеллектуальному познанию простых принципов: точки, монады, бытия, интеллекта. Аферетический метод позволяет мыслить достигаемый им объект. Он является даже по преимуществу упражнением мысли, поскольку мышление заключается в изолировании сути и формы предметов.

**II. От невозможности мыслить к невозможности говорить**

На аферетический метод, который мы только что обсудили и который является по преимуществу методом интеллектуальным, предназначенным для достижения интуитивного понимания реальности, накладывается, начиная с Плотина, другой метод, тоже аферетический, но в некотором роде трансинтеллсктуального характера, который будет становиться все более и более настойчивым у последующих неоплатоников и у Дамаскина. И в самом деле, для Плотина первичное Существо, первичная Мысль не имеют своей основы в самих себе, но растворяются в трансцендирующем их принципе. Само по себе это движение плотиновской мысли сообразно движению мысли Платона, допускающего Идею Блага в качестве основания для понимаемости идей, причем эта Идея Блага находится за гранью бытия, это ousia. Но, в отличие от Платона, Плотин задает себе вопрос, и вполне определенно, об имеющейся у нас возможности познать этот трансцендентный принцип. Поскольку он трансцендирует бытие и мысль, он не есть ни «бытие», ни «мысль». Мы тут опять встречаемся с аферетическим методом: Плотин говорит нам, что «мы не должны примысливать к нему (Благу) чего-нибудь еще, ибо добавляя нечто, мы делаем его нуждающимся в том, что мы добавили».

Всякое определение и всякий предикат и здесь суть вычитание и отрицание по отношению к трансцендентной позитивности. Поэтому операция абстрагирования фактически равноценна утверждению этой позитивности. Только ситуация меняется. Аферетический метод, приводивший, например, к Богу Альбина, позволял мыслить Бога, который сам был Мыслью. Он допускал интуицию своего объекта. Теперь речь идет о принципе, трансцендирующем мысль. То есть теперь аферетический метод больше не позволяет мыслить свой объект, он даже не позволяет его высказывать, он позволяет только говорить о нем. Можно говорить о Благе, или о Едином, или о трансцендентном принципе, потому что посредством рациональной речи возможно восстановить необходимость — тоже рациональную — такого принципа, следовательно, говорить то, чем он не является. Но нельзя мысленно постигать этот принцип, нельзя ощущать его интуитивно именно потому, что он не относится к порядку мысли. Таким образом аферетический метод утрачивает часть своего смысла в той мере, в какой он был методом познания, ведущим к интуиции. В этой перспективе можно самое большее постулировать возможность неинтеллектуального схватывания, скажем, мистического опыта принципа — мы еще вернемся к этому вопросу.

Дальнейшая эволюция неоплатонизма от Прокла до Дамаскина хорошо показывает все значение этого преобразования. У Прокла естественным путем понятие апофасиса {apophasis) приходит на смену понятию афайресиса (aphairesis). Но именно у Дамаскина негативный метод становится наиболее явственным. Ему удалось превосходно выразить парадокс, состоящий в утверждении человеческой мыслью абсолютного принципа, трансцендирующего мысль, принципа всего, то есть всей цслокупности постижимого. И в самом деле — этот принцип не может быть вне всего, ибо он тогда, не имея никакого отношения ко всему, перестал бы быть принципом, и он не может быть вместе со всем и во всем, ибо тогда он больше не принцип, поскольку смешивается со своим следствием. Однако трансцендентный принцип всего необходимо постулировать, хоть мы и не можем ничего сказать по его поводу. Плотин говорил, что мы не можем мыслить принцип, но можем о нем говорить. Дамаскин, напротив, заявляет, что мы не можем говорить о принципе, мы можем только сказать, что мы не можем о нем говорить: «Мы демонстрируем наше невежество и нашу невозможность говорить о нем {aphasia). Дамаскин анализирует апорию непознаваемого: в равной степени невозможно сказать, что принцип непознаваем и что он познаваем. Мы не говорим о принципе, мы только лишь описываем субъективное состояние, в котором пребываем сами: «Наше невежество по поводу него полное, и мы его не знаем ни как познаваемый, ни как непознаваемый».

**III. Апофатизм и христианство**

Начиная с IV века, особенно с Григория Нисского, негативная теология преобладает в христианской теологии. К концу V века она в сочинениях анонимного автора, объявившегося своим покровителем Дионисия Ареопагита, излагается наиподробнейшим образом, в частности, в работе, озаглавленной Мистическая теология, главная тема которой — апофатический путь доступа к первопричине всяких вещей. Под этим авторитетным псевдонимом данные сочинения сыграли серьезнейшую роль в латинском Средневековье; благодаря им схоластические теологи, такие как Фома Аквинский, в свою очередь стали практиковать с некоторыми коррективами негативную теологию. Традицию продолжили, в частности, духовные учителя или мистики, такие как Николай Кузанский, Жан де ла Круа, Ангелус Силезиус.

Некоторые теологи считали, что христианская апофатическая теология принципиально отличается от платонической негативной теологии. Для них только христианское понятие творения в основе настоящей негативной теологии. Если Бог сотворил человека свободным и бескорыстным актом своей воли, то тогда имеется непреодолимая пропасть между Творцом и тварью. Бог абсолютно непознаваем в силу самой своей природы, и только новый свободный и бескорыстный акт его воли позволил человеку его узнать: это Откровение, завершившееся в воплощении Божественного Слова.

Действительно, после долгой разработки в течение более чем тысячелетия становится возможным постигнуть теологию такого рода, в которой бездна между Творцом и тварью требует одновременно апофатической теологии, отстаивающей абсолютную трансцендентность Бога, и теологии воплощения, уверяющей, что Бог может быть познан только лишь через посредничество воплощенного Слова. Но в историческом плане представляется, что эта система не была разработана достаточно осознанно. Приходится констатировать, что христианские теологи эпохи патристики ввели апофатизм в христианскую теологию, используя, ни много ни мало, аргументацию и терминологический словарь неоплатоников. В частности, влияние, оказанное неоплатоническим философом Проклом на сочинения Псевдо-Дионисия, бесспорно. С другой стороны, трудно утверждать, что христианский апофатизм более радикален, чем платонический апофатизм. Мы не можем согласиться с В. Н. Лосским: «Для философа-платоника, даже когда он говорит об экстатическом соединении как о единственном пути богодостижсния, сама Божественная природа все же является каким-то объектом, чем-то положительно определяемым. Единым, природой, непознаваемость которой зиждется главным образом на немощи нашего рассудка, скованного множественностью». Выражение «положительно определяемый» могло бы относиться к первому апофатическому методу, на который мы указывали, но определенно не к методу последующих неоплатоников, начиная с Плотина и до Дамаския. Если и имеется что-то, на чем они действительно настаивают, то это именно тот факт, что абсолютное не может быть объектом.

**IV. Апофатизм, язык и мистика**

В Логико-философском трактате Витгенштейна мы снова встречаем проблемы, аналогичные поставленным Дамаскином. Но противопоставление на этот раз больше не между всем и первоначалом, но между языком, или миром, и его смыслом. Витгенштейн пишет:

"Предложения могут изображать всю действительность, но они не могут изображать то, что они должны иметь общим с действительностью, чтобы быть способными ее изображать,— логическую форму. Для того чтобы можно было изображать логическую форму, мы должны были бы быть в состоянии поставить себя вместе с предложениями вне логики, то есть вне мира" (4.12)

Мы не можем обойтись без языка (который для нас есть все), чтобы выразить тот факт, что язык выражает что-то: «То, что выражается в языке, мы не можем выразить языком» (4.121). То есть и здесь мы снова встречаемся с радикальным апофатизмом: имеется не-сказуемое, не-выражаемое и даже до определенной степени не-мыслимое, если правда то, что для автора мыслимое отождествляется с представляемым. И однако, верный в этом отношении апофатической традиции, Витгенштейн без колебаний утверждает, что это несказуемое показывает себя. Предложение «показывает» логическую форму реальности (4.121); тот факт, что логические предложения являются тавтологиями, показывает логику мира (6.12). В конце концов, то, что показывает себя, не относится к порядку логической речи, но к «мистическому» порядку: «Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно показывает себя; это — мистическое» (6.522). Кажется, что «мистическое» соответствует, по Витгенштейну, экзистенциальной и пережитой полноте, ускользающей от всякого выражения: «Мистическое не то, как мир есть, но то, что он есть» (6.44)- И опять, в соответствии с апофатической традицией, логик приглашает к молчанию об этом несказуемом, «которое показывает себя»: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» (7). Таким образом, язык имеет смысл, мир тоже имеет смысл, и, однако, этот смысл находится вне языка, вне мира (6.41). Смысл произносимого невысказываем. Язык не может выразить ни то, что его делает языком, ни то, что делает так, чтобы Все было Всем.

Итак, Витгенштейн тесно сближает «несказуемое» и «мистическое». Действительно, обычно мы имеем склонность крепко связывать — если не смешивать — друг с другом апофатический опыт и опыт мистический. Действительно, они очень близки друг к другу, потому что относятся к невыразимому, но нам, однако, потребуется все-таки отличать их друг от друга. Мы видели, например, что аферетический метод приводил, в принципе, к интеллектуальной интуиции Ума, или Умопостигаемого, к которому он поднимается. Однако ведь эта интеллектуальная интуиция действительно принимает определенный «мистический» характер у Плотина; для него тот факт, что мы переходим от рациональной речи к интуитивному созерцанию, принимаем просветление Божественного Ума и думаем вместе с ним, рассматривается как исключительный опыт, который он описывает в терминах, заимствованных из описания любовного безумия в Федре и Пире Платона, что выдает состояние, аналогичное тому, что мы называем мистическим опытом. С другой стороны, если аферетический метод не позволяет нам мыслить, тот принцип, который стоит за Божественным Умом и является его основанием, постулирует так или иначе возможность контакта, видения или неинтеллектуального союза, который лежит в основе возможности говорить об этом принципе. Этот опыт будет тогда в некотором роде продолжением опыта, о котором мы только что говорили: союза с Божественным Умом. Соединенная с Божественным Умом, человеческая душа участвует в его жизни. Но ведь Божественный Ум действует двояко: с одной стороны, он мыслит самое себя, и идеи, находящиеся в нем, он есть Мысль мысли; но с другой стороны, он находится в состоянии неинтеллектуального союза, в простом контакте с Первопринципом, из которого он исходит. Человеческая душа может не только сомыслить Божественному Уму, но и совпадать с движением экстаза Ума по направлению к Первопринципу. Итак, мы видим, что плотиновский мистический опыт является своего рода колебанием между интеллектуальной интуицией Мысли, которая мыслит себя, и любовным экстазом Мысли, которая теряется в своем Первопринципе. Но тут как раз необходимо подчеркнуть, что Плотин проводит коренное различие между мистическим экстазом и теологическими методами. Последние, изложенные им в точных терминах традиционного платонического словаря, суть для него лишь предварительное исследование {mathema); они вовсе не являются союзом или самим видением. Негативный метод относится к рациональному порядку, а единительный опыт трансрационален. Эти два пути радикально отличаются друг от друга, но они тесно соединены друг с другом: именно мистический опыт лежит в основе негативной теологии, а не наоборот. Как говорит Плотин, чтобы можно было говорить о реальности, которую мы не можем мыслить, мы должны ею «владеть». Это владение, это безмолвная приближенность к несказуемому позволяет нам говорить, что таковое есть, и говорить о нем в негативной форме; одновременно оно запрещает нам говорить о нем иначе, как в отрицательной форме.

Однако опыт не дается путем накопления отрицаний. И Плотин не мог не чувствовать пропасти, отделяющей имманентные объекты человеческого интеллекта и собственную трансцендентную жизнь божественного интеллекта. Игра отрицаний не может преодолеть эту бездну, точь-в-точь как она не может не видеть пропасти между рациональностью и существованием: «В самом факте, что мир есть, и заключено мистическое». Накопление отрицаний может — самое большее — вызвать в душе вакуум, предрасполагающий ее к опыту. А обретение опыта необходимо вызовет желание объяснить, почему не может состояться какое-либо словесное описание несказуемого. Таков вероятно смысл необычайного Письма лорда Чандосу, в котором Гуго фон Гофмансталь рассказывает, как Чандос, испытав интенсивное присутствие тайны бытия в самом крохотном предмете, полностью утратил способность описывать что бы то ни было: «Когда это странное очарование меня покидает, я уже не могу ничего сказать о нем». Это и есть молчание, рекомендуемое Витгенштейном в конце своего Трактата. Язык умолкает перед загадкой существования, ибо видит, что этот предел неодолим.