

В печати: В кн.: Онтологии негативности / Отв. ред.: Е. Г. Драгалина-Черная. М. : Канон+, 2014.

*Ivan A. Karpenko, PhD, Associate Professor.
Faculty of Philosophy of National Research University
'Higher School of Economics'*

Карпенко И.А.
к.филос.н. доцент философского факультета НИУ ВШЭ

Negative theology: from classical antiquity to Wittgenstein
Негативная теология: от античности к Витгенштейну

Abstract: The article analyzes the method of negative theology. The method of negative theology is described as apophatic (negation) and apophatic (abstraction). The usage of negative cognition method is shown to be part of early religious and philosophical doctrines (Hinduism, Daoism, classic Greek philosophy, etc.). Despite the term, the method does not need to be directed to the supernatural substances investigation but is also applicable for geometric and ontological concepts analysis. However, the method specifics basically deal with what goes beyond thoughts and words as it shown in the analysis of its historical development. This aspect of method is also of common use by Wittgenstein in his research of «mystical» which exists beyond the language and therefore beyond the world.

Аннотация: Статья посвящена анализу метода негативной теологии. Метод негативной теологии описывается как апофатический (отрицание) и аферетический (абстракция). Показывается, что негативный метод познания практиковался уже в ранних религиозных и философских учениях (индуизм, даосизм, древнегреческая философия и т.д.). Несмотря на название, метод не обязательно должен быть направлен на познание сверхъестественных сущностей, но применим и для уяснения геометрических и онтологических понятий. Однако специфика метода, как показано в анализе его исторического развития, в основном предполагает познание того, что не может быть помыслено и высказано. В этом смысле негативный метод явно использует Витгенштейн, когда говорит о «мистическом» – том, что лежит вне языка и, следовательно, мира.

Keywords: negative theology, apophatic theology, ancient philosophy, medievalism, Wittgenstein

Ключевые слова: негативная теология, апофатическое богословие, античная философия, средневековая философия, Витгенштейн

Если связь Климента Александрийского, Плотина, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Григория Богослова, Иоанна Дамаскина, Григория Паламы с негативной теологией не вызывает сомнений, то относительно Людвиг Витгенштейна могут возникнуть справедливые вопросы. Утверждать, что он имел отношение именно к теологии, возможно, было бы слишком смело, но в задачи данного исследования это и не входит. В негативной теологии нас интересует не столько проблема божественного (которое в нашем случае, теряя сверхъестественные атрибуты, превращается в нечто непознаваемое рациональным способом), сколько сам метод, который она предлагает. Речь идёт о методе познания, основанном на отрицании и абстракции. Этот метод может быть применим ко многим областям, но наиболее важен он, когда дело касается познания фундаментальных оснований бытия. Под этим словосочетанием

(«фундаментальное основание бытия») подразумеваются такие философские, религиозные и научные конструкты, как «Бог», «Благо», «Единый», «Первоначало», «Первопринцип», «Ум», «Точка», «Линия», возможно, даже «Пространство» и «Время», и т.п. Можно ли в этот же ряд поставить «мистическое» из «Логико-философского трактата» Витгенштейна? Вероятно, в значительной степени это вопрос интерпретации.

Суть негативного метода познания состоит в последовательном отрицании всех атрибутов познаваемого. Это оправданно тем, что объект, на который направлено познание, не может быть в принципе познан с помощью приписывания положительных атрибутов, а только за счёт их отъятия – поскольку он не является чем-либо из сущего. Если речь идёт о некоем первоначале, первопричине, о том, что само не имеет причины, является простым и единичным (не составным), то, конечно, как заметили ещё в древности, говорить (мыслить) об этом положительно нет никакой возможности. Иначе говоря, вместо утверждений о том, что объект обладает теми-то и теми-то признаками, наоборот, утверждается, чем он не обладает, и это позволяет вплотную подойти к *постижению* его сущности (слово «понимание» здесь не всегда подходит, поскольку понимание предполагает мыслительную операцию, языковое описание, а, значит, приписывание некоторых свойств). Какого рода может это постижение, обсуждается в дальнейшем.

Целью данной работы является стремление показать, как метод, лежащий в основе негативной теологии, применялся в конкретных случаях в философии и теологии, и как (с какой спецификой) он был применён Витгенштейном в «Логико-философском трактате».

Метод негативной теологии, если его рассматривать предельно широко, может быть обнаружен во многих учениях (философских и религиозных) древнего востока и античности. По этой проблеме существует обширная литература. Например, некоторый перечень важных трудов даётся у Пьера Адо¹.

Как отмечает В.Н. Лосский² метод негативной теологии обнаруживается уже в древнеиндийской культуре. «Брахман» (некое первоначало, абсолют, начало начал) трактуется как нечто, о чём не может быть ничего сказано, а если и говорится, то только в форме отрицаний атрибутов. Это так называемый принцип «нети нети» – «не то, не это». В Брихадараньяка упанишаде это формулируется следующим образом: «И вот наставление [– оно таково]: "Не [это], не [это]", ибо не существует другого [обозначения] кроме: "не [это]"³; «Он, этот Атман [определяется так]: "Не [это], не [это]". [Он] непостижим, ибо не постигается; неразрушим, ибо не разрушается; неприкрепляем, ибо не прикрепляется; не связан, не колеблется, не терпит зла»⁴.

В буддизме существуют так называемые «безответные вопросы», на которые нельзя ответить (на которые Будда ответил молчанием). Это нечто не проявленное, скрытое – «авьяката», то, о чём нельзя сказать ни «да», ни «нет». Вопросы, например, такие: «Вечна ли Вселенная?» «Существует ли Будда после смерти?». На них нельзя ответить в том смысле, что ответы невыразимы в языке. Нельзя сказать, что Будда не знает ответов (или можно в том смысле, что в традиционном понимании термина «знать», как способности сформулировать описание объекта или явления в языке, это в принципе сделать невозможно). Это то, что выходит за пределы языка и логики. Но в данном конкретном случае

¹ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. Челябинск, 2010. С. 434

² Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. СПб., 2012. С. 389

³ Брихадараньяка Упанишада // Упанишады в 3-х книгах. М., 1992. Кн. 1. П. 2.3.6

⁴ Брихадараньяка Упанишада // Упанишады в 3-х книгах. М., 1992. Кн. 1. П. 3.9.26

ситуация спорная: правомерно ли вообще говорить о негативном методе применительно к авьякату. Фактически здесь нет отрицания, здесь просто фиксируется невозможность ответить утвердительно либо отрицательно.

Как подметил Пьер Адо⁵ негативный метод может быть апофатическим (отрицание свойств), а может быть аферетическим, который заключается в абстрагировании от свойств. В этом, последнем смысле, авьякату, возможно, допустимо рассматривать в свете негативной теологии: чтобы понять нечто, нужно абстрагироваться от того, что не имеет к этому отношения, в данном конкретном случае от привычной логики вопросов и ответов, от «да» и «нет». Вопрос же о том, к какому способу постижения ведёт такое абстрагирование: мистическому, эмпирическому, интуитивному, не имеет значения.

Как результат применения метода негативной теологии можно трактовать приобщение к «дао» (древнекитайское понятие, играющее важную роль в конфуцианстве и даосизме). Это нечто, о чем нельзя ничего сказать: «Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное дао»⁶. То есть, в традиционной для негативной теологии методике, утверждается, что дао (как некий первичный мировой порядок) непостижим рациональным способом, о нём нельзя говорить, а, значит, и нельзя его мыслить, но оно есть (о непостижимости дао см. также изречения §14, §21 и §25 «Дао дэ цзин»). Иначе говоря, это можно интерпретировать следующим образом: всё, что мы можем сказать о дао, не есть дао – значит, на пути к дао нужно абстрагироваться (отрицать) от того, чем оно не является. Важнейший принцип в даосизме следования пути дао – это принцип недеяния, обтекания препятствий подобно воде, «потому что она похожа на дао» (см. §8 и также §2 и §47 «Дао де цзин»). Здесь также замечен негативный метод: не-деяние – то есть важнейший принцип даосизма определяется через отрицание.

Поскольку мы можем говорить о том, что дао существует и на что-то похоже (хотя, если быть предельно последовательными, то на самом деле и этого нельзя говорить о Дао), значит, оно нам как-то может быть дано. Например, в некоем акте откровения, прозрения, мистическом опыте.

Итак, один из важнейших вопросов негативной теологии: к чему она ведёт? Понятие «мистического опыта» очень сложно, в зависимости от того, в какие культурно-исторические контексты оно включено, оно различается и наполняется своеобразным содержанием. Не имея возможности глубоко анализировать это понятие, будем полагать, что оно интуитивно ясно, и определим его грубым образом как опыт, выходящий за пределы рациональности. Например, Псевдо-Дионисий Ареопагит, важнейший авторитет в формулировке принципов негативной теологии, формулирует это следующим образом: «...усердно прилежания мистическим созерцаниям, оставь как чувственную, так и умственную деятельность и вообще все чувственное и умозрительное, все не сущее и сущее, и изо всех сил устремись к соединению с Тем, Кто выше всякой сущности и познания. Неудержимым и абсолютным из себя и из всего иступлением, все оставивший и от всего освободившийся, ты безусловно будешь возведён к пресущественному сиянию божественной тьмы»⁷. Здесь сразу же следует сказать, что это описание экстатического состояния, вероятно, навеяно трудами Плотина.

Истоки негативной теологии в западной культуре можно найти у Платона. В «Тимее» Платон говорит о некоей первопричине, о том, о чём невозможно говорить ясно, а только правдоподобно, потому что: «творца и родителя этой вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдём, о нём нельзя будет всем

⁵ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. Челябинск, 2010. С. 215

⁶ Дао дэ цзин // Древнекитайская философия. М., 1972, Т.1. §1.

⁷ Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002. С. 737-739

рассказывать»⁸. Эту преемственность осознавали и античные христиане, об этом свидетельствует, например, Григорий Богослов⁹. Правда, Григорий Богослов констатирует, что в деле познания Бога всё ещё серьезнее, поскольку Бога «изречь невозможно, а уразуметь ещё более невозможно».

Если следовать хронологии, то, говоря о предпосылках развития негативной теологии, следует упомянуть Тертуллиана и Климента Александрийского, современников (II-III вв.). Интересно, что В.Н. Лосский в книге «Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие», подробно рассматривая вопросы негативной теологии, ни разу не говорит о первом из них (впрочем, не говорит он о нём и ни в какой другой связи). И дело вряд ли в том, что Тертуллиан ближе к Западной Церкви. Например, Плотин вообще далёк от христианства, тем не менее, это не мешает Лосскому периодически к нему обращаться. Вероятно, игнорирование Тертуллиана может быть обусловлено следующим моментом: Тертуллиан, утверждая интеллектуальную недоступность Бога, в то же время говорит и о его интеллектуальной доступности. «Он невидим, хотя Его видят; Он не осязаем, хотя по милости Своей является; Он непостижим, хотя человеческим умом постигается»¹⁰. То есть, делает весьма противоречивые утверждения, которые, правда, вполне в духе Тертуллиана (вспомним, что ему принадлежит известная формула «Верую, ибо абсурдно»). Поэтому в строгом смысле, вероятно, характеризовать этот отрывок из сочинения Тертуллиана «Апологетик» как однозначное свидетельство негативной теологии нельзя.

Климент Александрийский в этом плане более однозначен. В «Строматах» он говорит о том, что можно постичь начало бытия (он также называет это «Всемогущество») не через то, что оно есть, а через то, что оно не есть: «Первопричина, следовательно, не пребывает в каком-либо месте, но превыше места, времени, именованья и помышления. Поэтому и Моисей говорит: «Покажи мне Тебя», 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...»¹¹. Сам метод негативной теологии, который рекомендует автор в качестве орудия познания, он описывает следующим образом: «Что же касается нас, то мы достигаем очищения через исповедь, а созерцания – через отвлечение, продвигаясь к первоосновам мышления, приходя посредством отвлечения из всего подлежащего ему к началу, отделяя от тела его чувственно воспринимаемые качества, отесняя измерение глубины, а затем – ширины и длины. Оставшаяся точка является монадой, имеющей, впрочем, расположение [в пространстве]. Если же отвлечься и от этого расположения, она станет умопостижимой монадой» [там же].

Здесь может возникнуть вопрос: а не является ли этот метод по существу методом абстрагирования, когда отсекается всё несущественное, пока не остаётся то, что и является целью поиска (и это оставшееся есть нечто, что уже не может быть постигнуто рационально). Как уже отмечалось, для нужд негативной теологии в некоторых случаях удобно говорить об апофатическом методе, а в некоторых лучше об аферетическом (в переводе с древнегреческого – абстракция). Суть аферетического метода состоит в восхождении от сложного к простому, от материального к абстрактному (наиболее эффективно этот метод использовался некоторыми античными философами для установления

⁸ Платон. Тимей // Собрание сочинений в четырёх томах. М., 1994. Т.3. 28с, 29б, с, d

⁹ Свт. Григорий Богослов. Слово 28 (2-е о богословии), 4. Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 334-335

¹⁰ Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Апологетик. СПб., 2005. §XVII

¹¹ Климент Александрийский. Строматы. СПб., 2003. С. 187

математических сущностей). Пьер Адо показывает¹², что можно рассматривать приписывание предиката субъекту в качестве прибавления, и затем отрицание этого предиката в качестве отсекания этого прибавления. Например, рассмотрим фразу: «Сократ – красавец», совершаем аферетическую операцию (одну из многих на пути постижения сущности Сократа), избавляясь от предиката – то есть, отрицая его, мы его отбрасываем. Вот почему метод абстракции может рассматриваться как негативный метод. Аферетический метод заключается в избавлении от того, что было прибавлено к изначально простому, переходе от составного к единичному, первооснове. (Для удобства можем рассматривать аферетический метод, как частный случай апофатического метода).

Пьер Адо так же называет платоника Альбина (Алкиноя) (II в.) в ряду тех, кто повлиял на развитие негативной теологии¹³ (кстати, Лосский о нём тоже не упоминает). Альбин называет четыре способа постижения Бога (точнее будет сказать четыре метода): катафатический, аналогии (сравнения), трансцендентности и негативный. Метод трансцендентности предполагает переход от видимых атрибутов к идее познаваемого. Это можно интерпретировать, как переход от сложного к простому, путём отсекания вторичного к первичному, к сущности – в таком случае это аферетический метод (метод абстракции): «Пример первого вида: от телесной красоты мы переходим к красоте души, от неё – к красоте обычаев, от неё – к красоте законов, затем к великому морю красоты, затем – путём такого перехода – получаем остаток: само прекрасное»¹⁴. Последний, негативный метод, это чисто апофатический метод – постигать Бога, называя то, что он не есть: «Он невыразим и, как сказано, постижим только для ума, поскольку он – не род, не вид, не различие. Нельзя говорить о его свойствах: он – не зло (говорить так – неблагочестиво), не благо (таковым оно может стать по причастию чему-либо, а именно благу как таковому), не различие (это не входит в понятие о нём), не качество (он не обретал качества и не становился совершенным под влиянием некоего качества), не бескачественное (он не лишён качеств следующего за ним); он не часть чего-либо, но и не целое, имеющее части; он ничему не тождествен, но и ни от чего не отличен: у него нет такого свойства, которое могло бы отделять его от чего-либо; он не движется и не движет»¹⁵. И далее Альбин сообщает крайне важную информацию, непосредственно указывающую на происхождение негативного метода в западной традиции от античной философии (и математики). Он говорит, что, таким образом, путём абстрагирования, возникает *poesis* (первоначальный мыслеобраз Бога), и приводит пример: «так точку мы мыслим путём отвлечения от чувственно воспринимаемого, представляя плоскость, затем линию и, наконец, точку»¹⁶. Здесь невозможно не усмотреть аналогии с тем, что говорил Климент Александрийский.

Итак, для Альбина Бог (который есть Ум) постижим для ума, причём разными способами, среди которых есть два вида негативного метода. Интересно отметить следующее – у последователей платонизма (или явно испытавших его влияние), таких, как Климент Александрийский, Альбин, Плотин (вплоть до (не включая) Псевдо-Дионисия и Иоанна Дамаскина), мышление – действенный способ на пути познания Бога, который поэтому так или иначе познаваем.

¹² Адо П. Духовные упражнения и античная философия. Челябинск, 2010. С. 216-217

¹³ Там же. С. 217-218

¹⁴ Алкиной. Учебник Платоновской философии // Платон. Собрание сочинений в четырёх томах. М., 1994. Т.4. V, 5

¹⁵ Там же. X, 4

¹⁶ Там же. X, 5

Несколько подробнее в анализе метода негативной теологии следует остановиться на Плотине. Он не является христианским философом, но, без сомнения, оказал ключевое влияние на развитие последующей теологической мысли восточной и западной церковью (такого мнения придерживался, например, Лосский¹⁷). В определённом смысле, как продолжатель платоновской традиции, он перенёс определённые её черты в христианское богословие, и его риторика, его терминология и приёмы рассуждения встречаются у последующих мыслителей. Далее будет указание в этой связи на Григория Богослова, так же можно проследить влияние и на Псевдо-Дионисия: его описание мистического экстаза, как способа приблизиться к Богу, удивительно схоже с опытом единения с Единым у Плотина (см. «Эннеады», VI. 9. 3 – почти весь этот раздел посвящён описанию такого опыта).

У Плотина Принцип (Благо, Бог, Единый) это то, что лежит в основе всего сущего (и что эманурует его). Принцип изначальный и простой, он не имеет составных частей и причины, и он не есть сущее, именно поэтому о нём нельзя сказать ничего определённого. Он непостижим, не дан в чувственном опыте, не дан в мышлении. Но от него происходит Ум. Ум же это нечто множественное или, как говорит Плотин – всё сущее: «...Ум и умопостигаемое – одно, это – Сущее, и первое Сущее, это – первый Ум, обладающий истинно сущими или, лучше сказать, тождественный с ними»¹⁸. Притом мышление (как акт Ума) есть некий путь к Единому, сущность которого нельзя этим актом «схватить», но можно приблизиться для дальнейшего единения. «Но Ум созерцает Бога» – можем сказать мы»¹⁹, и так же: «...таким вот образом Ум знает Единое, видит Его и, в силу этого, становится видящим взглядом; он есть уже Ум, когда обладает [видением Единого], и обладает им именно как Ум...»²⁰.

Но хотя мышление (как рациональный акт, основанный на языке) даёт некое приближение к Единому, постичь его с помощью одного лишь ума невозможно: «Поэтому [Первоначало] истинно неизреченно; ибо всё, что бы ты не сказал о Нем, ты будешь говорить о «чем-то». Но сказать, что Оно есть «по ту сторону всех вещей, по ту сторону высшего величия Ума», – это единственная из всех истинная речь о Нем ... Но говоря, что Он не обладает ни чувственным восприятием Себя, ни сознанием Себя, ни знанием Себя, мы сталкиваемся с трудностями, и мы должны принять близко к сердцу, что в самом произнесении этих слов мы совершаем поворот в противоположном направлении [т. е. отворачиваемся от Него]»²¹. То есть, говорить о Едином можно, но говоря о нём, мы сразу сбиваемся с верного пути.

Итак, мы не обладаем никаким знанием о нём (и не можем обладать). Поэтому только одним образом мы говорим о нём более менее правильно: если мы говорим не что он есть, а что он не есть (потому что всё, что есть (сущее) было позднее него, а, значит, не может быть им)²². Это очевидный апофатизм. Или, точнее здесь говорить опять же об аферетическом методе²³, возможно, потому что после этого Плотин сообщает: нам ничто не мешает обладать Единым, даже если мы не будем говорить о Нём. В самом деле, это можно интерпретировать как крайнюю степень абстракции. Завершает Плотин 3 трактат V Эннеады

¹⁷ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. СТСЛ, 2012. С. 382

¹⁸ Плотин. Эннеады. СПб., 2004. V.3.5

¹⁹ Там же. V.3.7

²⁰ Там же. V.3.11

²¹ Там же. V.3.13

²² Там же. V.3.14

²³ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. Челябинск, 2010. С. 219

лаконичной рекомендацией в этом же духе (рекомендацией, как приобщаться к Единому): «Отложи всё»²⁴.

Сам опыт приобщения к Единому (вспомним описание такого опыта у Псевдо-Дионисия) Плотин описывает следующим образом: «Там не было ни места, ни логоса, ни мышления, ни, вообще говоря, себя, если должно сказать и это. [Нет себя], но видящий уносится [Богом], неистовствует, вдохновляется Им в полном умиротворении и безмолвии, не склоняясь ни к чему в своей сущности и не оборачиваясь к себе, став сам как бы неким покоем и стоянием [в Боге]. Он не видит уже красоты, ибо взошёл выше неё; ниже остался хор добродетелей...»²⁵. То есть, чтобы приобщиться к Единому, нужно стать выше всего, вне всего, и даже по ту сторону добра и зла – поскольку Единый именно таков.

Необходимо отметить в очередной раз, что негативная теология (как отрицание и как абстракция) ведёт к мистическому опыту созерцания первоначала, единения с ним. Плотин прямо указывает, что результат этой духовной и интеллектуальной практики – объединение с Единым, слияние: «Это, возможно, не созерцание, но экстаз и гапозис [т. е. выхождение из себя и упрощение], приношение себя Богу, стремление к прикосновению и покой [т. е. стояние в Боге], и мышление, ведущее к гармоническому соединению с Ним, если кто-нибудь увидит то, что во святая святых» [там же]. Речь идёт о том, что надо увидеть себя как подобного Единому, и, будучи изначально образом (отпечатком), вернуться к первообразу (и, значит, к самому себе изначальному). Это и есть «завершение пути» как говорит Плотин, «бегство единого к Единому».

Итак, ясно, негативный метод становится эффективным инструментом на пути познания того, что лежит за пределами рациональных и чувственных познавательных возможностей. Но мышление у Плотина играет важную роль, как способ продвижения к моменту откровения (мистическому опыту). Как подчёркивает Лосский²⁶, у Плотина путь к Единому предполагает отказ от интеллектуального познания, но необходимость экстатического опыта, который заключается в преодолении множественности и слиянии субъекта с объектом. Негативный метод Плотина аферетический: это движение от сложного к простому, от множественного к единичному, от называемого к неназываемому, пока мы не оказывается у изначальной неделимой сущности.

Среди христианских мыслителей, на чью мысль, очевидно, Плотин повлиял, важную роль в развитии негативной теологии сыграли Григорий Богослов (которого мы уже упоминали) и Григорий Нисский, современников (IV в.).

Григорий Богослов определяет Первоначало, как «...неопределимое и бесконечное, простирающееся за пределы всякого понятия о времени и природе. «Если ум попытается создать некий слабый образ Бога, видя Его не в Нем Самом, но в том, что Его окружает, то этот образ ускользает от него прежде, чем он попытается постичь его, озаряя высшие его способности, как некая молния, ослепляющая взоры»²⁷. Так же для описания специфики мистического опыта постижения непознаваемого Григорий Богослов обращается к истории Моисея – его восхождению на Синайскую гору и акту приобщения к божественному. Интересно что, по утверждению Лосского, Григорий Богослов использует

²⁴ Плотин. Эннеады. СПб., 2004. V.3.17

²⁵ Там же. VI.9.11

²⁶ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. СТСЛ, 2012. С. 41

²⁷ Там же. С. 50

философский словарь Плотина²⁸, тем самым переходя от чисто богословской риторике к философской.

Тот же мотив восхождения Моисея для тех же нужд (описание переживания божественного) использует и Григорий Нисский²⁹. Для Григория Нисского Бог непознаваем, он выше всякого разумения, он за пределами понятийного аппарата, его нельзя увидеть и нельзя о нём мыслить. Это явно указывает на мистический опыт, экстатическое переживание, как единственный способ постижения. Но Лосский, как специалист в вопросе христианского богословия, не хочет сводить всё к такому опыту. Он говорит: «Апофатизм не есть обязательно богословие экстаза. Это, прежде всего, некая расположенность ума, отказывающегося от составления концептуальных понятий о Боге, что решительно исключает всякое абстрактное и чисто интеллектуальное богословие, желающее приспособить к человеческому мышлению тайны Божественной Премудрости»³⁰. В принципе его позиция ясна: если утверждать, что апофатизм целиком сводится к мистическому опыту, то места для богословия не остаётся – какое может быть богословие там, где не о чем говорить?

Однако законченный вид, пригодный для нужд христианского богословия, негативная теология приобретает у Псевдо-Дионисия Ареопагита (V-VI вв.) в трактате «О Мистическом богословии». Размышляя о Причине всего сущего (то есть, о Боге), он говорит, что ей подобает как приписывать все качества сущего, так и отрицать их (даже больше отрицать, чем прибавлять), но притом отрицание утверждению не противоречит, поскольку эта причина «выше всякого и отрицания, и утверждения»³¹ [7, с. 741]. Уже из этого ясно, что познать первопричину бытия нельзя, потому что если о ней можно сказать абсолютно все, включая все утверждения и отрицания, это аналогично тому, что о ней ничего нельзя сказать. Не имеет объёма понятие, для которого невозможно указать отличительные признаки в более широком объёме, так как оно обладает признаками всего, и в то же время (!) ими не обладает. Здесь содержится явное указание на выход за пределы рационального, умопостигаемого. И всё же отрицание, как метод познания непознаваемого, более эффективен, чем утверждение. Дело в том, что, с точки зрения Дионисия Ареопагита, утверждение свойств есть некая мыслительная операция, позволяющая мыслить Бога. Но он немислим, поэтому такие операции ведут по ошибочному пути. Описывая опыт общения с Богом Моисея (опять же), он говорит о том, что тому сперва понадобилось очиститься, и лишь тогда: «Моисей отрывается от всего зримого и зрящего и в сумрак неведения проникает воистину таинственный, после чего оставляет всякое познавательное восприятие и в совершенной темноте и незрячести оказывается, весь будучи за пределами всего, ни себе, ни чему-либо другому не принадлежа, с совершенно не ведающей всякого знания бездеятельностью в наилучшем смысле соединяясь и ничего-не-знанием сверхразумное уразумевая»³². И далее автор вновь повторяет, что видеть и знать подлинно, значит, не видеть и не знать. Размышляя об этом методе, он признаётся сам себе, что рассуждать о Боге многословно нельзя, потому что, постигая его, мы оказываемся в состоянии совершенной бессловесности и неразумения. Далее он приступает непосредственно к отрицаниям, чтобы, отъяв всё несущественное, погрузиться в мистическое созерцание: «Итак, мы утверждаем, что Причина всего, будучи выше всего, и несущностьна, и нежизненна, не бессловесна, не

²⁸ Там же. С. 65

²⁹ Там же. С. 48-49, 56

³⁰ Там же. С. 54

³¹ Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002. С. 741

³² Там же. С. 745

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...»³³ и т.д. (полный список отрицаний см. в главах 4 и 5 трактата). Сравнивая Псевдо-Дионисия с Плотинем (и отмечая влияние второго на первого), нужно отметить, что у первого мышление в деле познания Бога оказывается совершенно бессильным. Поскольку оно уже не имеет никакого отношения к нему. В отличие от Плотина, у Псевдо-Дионисия фактически утверждается непреодолимая пропасть между умом и первоначалом (у Плотина всё-таки Ум постоянно созерцает Единое, поскольку является результатом непосредственной эманации). Есть только один путь: мистический опыт откровения в результате экстаза – и в тот момент мышление умолкает, а, значит, осуществляется выход за пределы языка и мира.

Другой, более поздний христианский автор (VII-VIII вв.), Иоанн Дамаскин (негативный метод которого, по мнению Адо, наиболее близок Витгенштейну), высказывается в похожем ключе (если не вдаваться в тонкие богословские нюансы). В трактате: «Точное изложение православной веры» есть несколько глав, в которых Дамаскин в явном виде применяет негативную теологию (рассуждая, конечно же, о проблеме постижения Бога). Практически вся первая книга есть рассуждение об этом. В первой главе он начинает с того, что, ссылаясь на Священное писание, утверждает: «Божество неизреченно и непостижимо»³⁴. Далее, во второй главе: «...Бог – безначален, бесконечен, как вечен, так и постоянен, несотворен, непреложен, неизменяем, прост, несложен, бестелесен, невидим, неосязаем, неопишем, беспределен, недоступен для ума, необъятен, непостижим...»³⁵. Затем, правда, автор перечисляет позитивные предикаты, такие как всемогущество, благодать, праведность и т.п., что уже, в принципе, расходится с идеей абсолютной непознаваемости. В четвертой главе Дамаскин заявляет: «Итак, что Бог есть, ясно. А что Он по существу и природе – это совершенно непостижимо и неизвестно», и дальше: «Однако сказать о Боге, что Он есть по существу, невозможно. Скорее, более свойственно говорить [о Нем] через удаление всего. Ибо Он не есть что-либо из сущего: не как не сущий, но как Сущий выше всего, что существует, и выше самого бытия»³⁶. Здесь налицо аферетический метод – предлагается максимальная абстракция. Затем добавляется, что Бог и выше всякого знания, раз уж он выше всего сущего и бытия. Таким образом, снова утверждается принципиальная непознаваемость. И подводится интересный итог, на который так же обратил внимание Лосский: «Итак, Божество беспредельно и непостижимо. И только это одно: беспредельность и непостижимость в Нем – постижимо». Выше возникло некоторое противоречие: как же так, Дамаскин вроде утверждает полную непостижимость для ума Первоосновы всего, и в то же время говорит о благодати, праведности, всемогуществе и т.п. Но в конце этой главы он сам и разрешает это противоречие следующим образом. Он объясняет, что говорить о Боге утвердительно можно, но всякое утверждение есть указание не на сущность его природы, не её верное истолкование, а на то, что *около* его природы. То есть утвердительные высказывания – это некие приближения, не точные и не отражающие потому суть дела. Наверное, можно привести такой пример: говоря о том, что солнце светит, мы высказываемся не о его природе (в данном случае пришлось бы говорить о гравитации, термоядерных реакциях, гелии и водороде,

³³ Там же. С. 756

³⁴ Дамаскин Иоанн. Точное изложение христианской веры. М., 2003, С. 33

³⁵ Там же. С. 35

³⁶ Там же. С. 36

вероятно, привлекать общую теории относительности и, в каких-то вопросах, кантовую механику), а говорим «около» его природы, не затрагивая сущность. Так же, по мнению Иоанна Дамаскина, обстоит дело и с разговором о Боге: нельзя точно сказать, что́ он есть. Мы видим, что с одной стороны, он допускает размышления о Боге, но с другой стороны его метод – очевидный пример негативной теологии (и аферетический, и в более широком смысле – апофатический). Пьер Адо даёт несколько иную интерпретацию, указывая справедливо на преемственную связь Плотина и Дамаскина: он утверждает, что если у Плотина постулируется невозможность мыслить Первопринцип, но допускается возможность о нём говорить, то у Дамаскина отрицается даже возможность говорить о нём. Тут нелегко согласиться и понять Адо. Мы только что видели, как и Плотин, и Дамаскин сами в равной степени свободно «говорят» о Боге, указывая (часто похожим образом) на его непознаваемость.

В качестве ещё одного важного христианского богослова, практикующего негативную теологию, Лосский в своих «Очерках» называет Григория Паламу, позднесредневекового византийского автора (XIV в.). Палама высказывается в том же ключе, что и его предшественники, и даже, возможно (как думал Лосский), наиболее радикально: «Ибо если Бог есть естество, то [всё] другое – не является им, а если [всё] другое есть естество, то Он не является им. Если другое есть сущее, то Бог не является Им, а если Он есть Сущее, то [всё] другое не является Им»³⁷. У Лосского, правда, несколько другой перевод с греческого, вместо «естества» у него речь идёт о «природе», т.е., Бог никак не выразим через то, что есть в природе: если мы говорим, что Бог есть все, то значит, всё не есть он, и наоборот. Это означает некую фундаментальную непознаваемость и невозможность мыслить его – он не проявляется ни в чём, о чём что-либо можно было бы сказать. В этом плане Палама достойный продолжатель традиций Псевдо-Дионисия и Дамаскина. Причём его негативный метод радикально аферетический: с его точки зрения, для Бога нет ни имени, ни места, его нельзя познать ни мыслью, ни органами чувств, он не умопостигаемый, и не ощущаемый – т.е. мы отсекаем все атрибуты, не оставляя в итоге вообще ничего. Но и сказать, что Бог – *ничто*, тоже, конечно же, будет неверным.

Параллель с негативной теологией Паламы можно найти у Николая Кузанского (XV в.). В трактате «Об учёном незнании» он выражается похожим образом о нашей способности мыслить Бога (точнее неспособности): «Все, что мы о нем думаем, он не больше есть, чем не есть, и все, что мы о нем не думаем, он не больше не есть, чем есть: он есть так же это вот, как и все, и он так же все, как и ничто; и он больше всего есть именно эта вот вещь так, что вместе и меньше всего она»³⁸. В главе «Об отрицательной теологии» Кузанский ссылается на негативный метод Псевдо-Дионисия, соглашаясь с ним, и лаконично формулирует принцип негативного богословия: отрицания в богословии истины, а утверждения недостаточны.

Людвиг Витгенштейн оказывается удивительно строгим последователем традиции негативной теологии. В «Логико-философском трактате» он, конечно, не говорит о проблеме познания Бога, какого-то первоначала, первопринципа, основы основ. Наоборот, он призывает молчать о том, о чём невозможно говорить³⁹. А молчать, по его мнению, следует о том, что выходит за пределы языка, и, следовательно, мира, поскольку: «Границы моего языка означают

³⁷ Палама Григорий. Сто пятьдесят глав. Краснодар, 2006. Гл. 78

³⁸ Кузанский Николай. Об учёном незнании // Собрание сочинений в двух томах. М., 1979. Т.1. С. 55

³⁹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. Часть I. М., 1994. П. 7

границы моего мира»⁴⁰. В этом смысле мир есть язык и мир есть мышление, так как то, что мы не в силах мыслить, мы не можем и сказать. Но то, что выражается в языке (мире), его смысл (логическую форму), мы не можем выразить в языке⁴¹. Язык *показывает* смысл мира, но не высказывает его (интересно сравнить с платиновским «Однако мышление не мыслит, но есть причина того, что мыслит иной, а причина – отнюдь не то же самое, что причинно-обусловленное»⁴²). Фактически, как видно, когда Витгенштейн говорит о границах языка (и мысли), об ограниченности его выразительных возможностей, недостаточности его средств для понимания смысла мира, его основания, он следует традиции, положенной Платином, Григорием Богословом, Григорием Нисским, Псевдо-Дионисием, Иоанном Дамаскином. Эти мыслители, как мы видели, похожим образом указывали на принципиальную разговорную и мыслительную (в целом языковую) ограниченность в познании первоначала. Но оно есть, оно показывает себя, хотя и не может быть высказано: «То, что может быть показано, не может быть сказано»⁴³. И, далее: «Смысл мира должен находиться вне мира»⁴⁴. И он, этот смысл, невыразимый в языке, но показывающий себя, есть мистическое. Пьер Адо так же усматривает в этих положениях Витгенштейна верность апофатической традиции⁴⁵. Действительно, Витгенштейн прямо указывает на существование чего-то, что не может быть высказано, выражено в языке, а значит и в мышлении, но что может быть определено только как *немыслимое*. О том же самом (вместо *мистического*, правда, говоря о природе Бога, говорит Григорий Палама: «Ибо нет Ему имени в нынешнем веке, и в [веке] будущем Оно также не будет обозначено именем; нет [для Него] слова, возникающего в душе или произносимого языком»⁴⁶. То есть, говорить об этом можно не иначе, как утверждая, что говорить об этом нельзя. Но оно есть.

Итак, «В самом деле, существует невысказываемое. Оно показывает себя, это – мистическое»⁴⁷. Можно ли как-нибудь познать смысл мира, описать его? В языке, конечно, нет, но в принципе он познаваемо. В этом как раз суть метода негативной теологии (конкретнее, аферетического): отказ от языка, от мышления и выход за пределы мира, в результате чего даётся возможность его (*мистического*) созерцания. Витгенштейн высказывается по этому поводу совершенно определённо: «Переживание мира как ограниченного целого – вот что такое мистическое»⁴⁸ и «Созерцание мира с точки зрения вечности – это созерцание его как целого – ограниченного целого»⁴⁹. И далее Витгенштейн, делая замечание в скобках – что само по себе как бы означает выход за пределы – чётко даёт понять, что смысл мира (*мистическое*), доступен для человека: «(Не потому ли те, кому после долгих сомнений стал ясен смысл жизни, всё же не в состоянии сказать, в чем состоит этот смысл)»⁵⁰. Мистическое есть, но оно невыразимо, несказуемо, и, тем не менее, к нему можно приобщиться. Конечно, в

⁴⁰ Там же. П. 5.6

⁴¹ Там же. П. 4.121

⁴² Плотин. Эннеады. СПб., 2004. VI.9.6

⁴³ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. Часть I. М., 1994. П. 4.1212

⁴⁴ Там же. П. 6.41

⁴⁵ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. Челябинск, 2010. С. 224

⁴⁶ Палама Григорий. Сто пятьдесят глав. Краснодар, 2006. Гл. 106

⁴⁷ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. Часть I. М., 1994. П. 6.522

⁴⁸ Там же. П. 6.46

⁴⁹ Там же. П. 6.45

⁵⁰ Там же. П. 6.521

результате мистического опыта, дорогу к которому и указывает негативная теология.