

ДВА ТИПА АПОФАТИКИ

А.П. Семенюк

Национальный исследовательский
Томский политехнический
университет

MarcelP@yandex.ru

В настоящей статье раскрывается своеобразие апофатических учений западных мыслителей Майстера Экхарта и Николая Кузанского, прослеживаются их общие черты. Специфика западной познавательной парадигмы накладывает отпечаток на апофатические учения европейских мыслителей, предлагавших свое истолкование основ апофатизма, весьма отличное от византийских вариантов. Автор выделяет два типа апофатической гносеологии, которые различаются в зависимости от понимания природы ничто. В одном случае под ничто подразумевается пустота, в другом ничто может трактоваться как нечто сущее, но еще не оформленное, не завершенное, т. е. потенциальное (возможное). Обе эти посылки отчетливо прослеживаются в истории западной интеллектуальной традиции. В учениях Экхарта и Кузанца традиционные аспекты апофатической доктрины преобразуются и принимают новые формы, в которых авторы усматривает противоречивые тенденции дальнейшего развития европейской (а также и русской) культуры и философии. С одной стороны, апофатика служит источником крайне отвлеченного мировоззрения, утраты связи с подлинными основами бытия человека в мире, нигилизма, отчужденности, неукорененности, поскольку постулирует онтологический разрыв, отрешенность от мира. С другой – несет в себе оптимистическую интенцию к восстановлению имманентной связи между познающим субъектом и тварным миром, достигаемой в сверхрациональном опыте слияния с бытием.

Ключевые слова: апофатика, потенциальность, Майстер Экхарт, Николай Кузанский, гносеология, холизм.

DOI: 10.17212/2075-0862-2014-4.2-34-40

Апофатическое богословие, являющееся христианским (европейским) вариантом того типа теории познания (богопознания), который постулирует постижение истины через незнание, в опыте ничто (или иного), получает в истории мировой мысли два разных истолкования, которые различаются в зависимости от понимания природы ничто.

С одной стороны, апофатику можно понимать как метод интеллектуального абстрагирования. В этой интерпретации подчеркивается афейретический момент отрицательной теологии, и в апофатике усматривается исторический предшественник трансцендентальной философии, по-

скольку речь идет о создании условий для конструирования особой реальности, схватываемой интеллектом. Однако ортодоксальное понимание заключается в том, что апофатика предполагает мистический, холистический в своей основе опыт сверхумного экстаза для единения с первоначалом, которое нельзя помыслить и выразить. Последнее понимание особенно свойственно восточно-христианской традиции. При этом Ничто в апофатизме рассматривается как область потенциального/возможного, и поскольку мы обнаруживаем в апофатике два альтернативных способа познания истины и отношения к миру, мы также можем вычленить два способа мыслить по-

тенциальность/возможность, которые она несет в себе. Например, ничто может быть понято как априорное условие или, иначе говоря, как возможность продуцирующей деятельности сознания (теория, допущение). В этом случае под ничто подразумевается пустота. С другой стороны, ничто может трактоваться как нечто существующее, но еще не оформленное, не завершенное, то есть потенциальное (возможное). Обе эти посылки отчетливо прослеживаются в истории западной интеллектуальной традиции.

Апофатика в ее холистской интерпретации не получила широкого распространения в западно-христианской теологии, поскольку ее основные принципы не вписываются в ментальные и ценностные схемы западноевропейской культуры. Из всех так называемых авраамических религий католицизм, несомненно, наиболее близок к изначальной библейской доктрине, в которой значительное место принадлежит дуалистическим представлениям. Дуализм, утверждающий резкое противопоставление, иноприродность земного и божественного начал, радикальное различие уровней бытия, становится сущностной чертой мировосприятия западного человека. Соответственно, в области познания западная теология изначально полагается на дифференцирующий интеллект, а не на мистический опыт, цель которого – в единении с предметом познания.

Кроме того, гносеологический дуализм на Западе проявляется еще в том, что главным критерием истинности познания здесь выступает не подлинное переживание познающего (получаемое, скажем, в личном опыте богообщения), но отвлеченный догмат, лишь косвенно отражающий непосредственную живую реальность. Это в ко-

нечном итоге выразилось в фундаментальных для западной картины мира оппозициях разума и чувственности, идеального и природного, божественного и человеческого, объективного и субъективного. В то время как холизм, свойственный византийскому апофатическому богословию, хотя и присутствует здесь, но занимает лишь маргинальное положение по отношению как к католической ортодоксии, так и к ее профанической модификации.

Специфика западной познавательной парадигмы накладывает отпечаток на апофатические учения европейских мыслителей, предлагавших свое истолкование основ апофатизма, весьма отличное от византийских вариантов.

Так западные мистики имплицитно отказывают небытию в существовании (утверждают отсутствие небытия в чистом виде), имея в виду под «ничто» некоторое сущее, которое наличествует потенциально, но пока еще не выявлено, не дифференцировано, не определено. Таким образом, ничто здесь скорее есть нечто. Отметим, что раскрытие и экспликация этой интуиции потенциальной бесконечности сущего в дальнейшем приведет к возникновению органицизма как специфически западной интерпретации холизма (натурфилософии).

Предпосылки оформления такого подхода видны уже у Эригены и, особенно, у Майстера Экхарта. Богопознание, по Экхарту, имеет целью единение с первоначалом, но это первоединство у него, в отличие от православной мистики, располагается не за пределами мира сущего, не является внеположным истоком, но осмысляется как начало имманентное тварному бытию; трансцендентность становится частью имманентной структуры здепшего

мира. В трактовке Экхарта Божество (первоначально *Gottheit*) характеризуется как неопределенность, «почти ничто» или первоматерия («*materia prima*»). Об этой первоматерии (ничто) Экхарт говорит, что «... сама по себе она не участвует в сущем, потому что не существует. И вот получается, что то, что существует в действительности, будучи изведено из того, что существует в возможности, не изводится просто из небытия» [3, с. 73].

М.Ю. Реутин, анализируя экхартово понятие «ничто» (или «первоматерия»), выделяет в нем три признака. Во-первых, «первая материя не есть “просто не-бытие”: она представляет собой безвидную, безымянную и не оформленную в себе массу (здесь Экхарт следует Августину), “ничто, которое есть нечто”, то есть “нечто между формой и ничто: нечто, не имеющее формы, но и не ничто – бесформенное, близкое к ничто”. <...> Во-вторых, будучи пассивной и вещественной, несовершенной и обнаженной, нищей и скудной, первая материя представляет собою возможность, чистую потенцию. Она всегда смятенна, “ибо всегда жаждет формы, к ней устремляется и тяготеет”, но получив вожденную форму, она “всегда стремится к другой”. <...> В-третьих, первая материя непостижима, “безвидна; ... к ней неприложим вопрос: “есть ли” она”, и ее, по словам Аристотеля, “можно познать только в соотношении с формой” [5, с. 116].

В духе холистской традиции Экхарт характеризует ум (действующий или естественный разум – *werkende Vernunft*) как несовершенный инструмент познания, раскрывающий лишь частичные истины. Естественный разум не может «иметь два образа сразу, но всегда лишь один за другим», в то время как полнота божественной

истины доступна лишь возможному разуму (*megliche Vernunft*), которому даны все образы сразу. Однако потенциальный разум должен быть еще актуализирован, и для этого душа должна пройти через страдание, пережить сверхусилие (этот аспект актуализации Экхарт именуется страдательным разумом – *leidende Vernunft*). «...Бог рождает в страдательном разуме одновременно все многообразие ликов сразу в одно мгновение» [2, с. 94]. Таким образом, мы получаем еще одну формулировку идеала целостного (холистского) познания, на этот раз уже в интерпретации западного мистагога.

С другой стороны, это Божественное ничто (не-сущее) Экхарта можно толковать как интеллект, отделяющийся от бытия и природы (*intellectus possibilitatis*), тем самым открывая перспективу интерпретации экхартового творчества в контексте, абсолютно чуждом холизму, связанном с развитием европейской парадигмы научного познания. Интеллект в этом случае воспринимает функции Божества, что в дальнейшем должно неизбежно вести к онтологическому антагонизму разума и бытия (природы), гносеологическому дуализму субъекта и объекта, т. е. к магистральному пути развития европейского мышления. Такая трактовка укрепляется еще и тем, что высшей добродетелью, по Экхарту, выступает отрешенность: «Многие учителя славят любовь как высшее, подобно апостолу Павлу, который говорит: “какое бы послушание я ни взял на себя, если я не имею любви, я ничто”. Но я ставлю отрешенность выше любви» [2, с. 94].

Далее мы можем вычленивать две обозначенные консеквенции апофатической гносеологии и в учении о ведающем неведении Николая Кузанского, который первым предложил некоторое конструктивно-кон-

центральное описание холистской модели познания, используя при этом язык апофатической традиции.

Кузанец трактует бытие как *possest*, бесконечную возможность, всегда выходящую за пределы всего завершеного, готового, исчерпанного, ускользающую от дискурсивных понятий.

«Предположим, что некое выражение в простейшем знаке может выражать столько же, сколько такое сочетание: возможность обладает бытием, то есть сама возможность есть. И поскольку то, что есть, есть действительно, постольку “возможность обладает бытием” означает столько же, сколько и “возможность обладает действительным бытием”. Употребим здесь выражение “возможность-бытие” (*possest*). В нем, во всяком случае, схватывается все, и оно есть достаточно подходящее имя божие, соответственно человеческому о боге понятию. Оно есть имя всех вообще и отдельных имен и равным образом – ни одного из них. Поэтому, когда бог хотел вначале открыть понятие о себе, он говорил: “Я Бог всемогущий”, то есть “действительное бытие всякой возможности”. И в других случаях: “Я Тот, Кто есмь”, ибо он есть тот самый, кто есть. Ведь относительно того, что еще не является тем, чем оно может быть и чем его можно мыслить, неправильно употреблять выражение “абсолютное бытие”. Там, где мы переводим: “Я Тот, Кто есмь”, греческий текст гласит: “Я есмь Сущий” [4, с. 145].

В гносеологическом плане такой поссибилизм можно свести к тезису: истина есть всегда нечто большее и иное, чем все мыслимое, определенное. Модель Николая Кузанского, таким образом, типологически противоположна парадигмообразующей гносеологической модели западной

мысли – познанию в понятиях – знанию, фиксированному в абстрактных категориях с устойчивым содержанием.

Можно выделить две основные закономерности целостного познания в гносеологии Кузанца.

1. Целое не может быть охвачено и определено мыслью, так как, неся в себе все определенное, само оно не есть нечто определенное, потому что содержит в себе и все иное, иное, различное, выходя за рамки какого-либо устоявшегося, определенного бытия.

2. Никакой элемент реальности не может быть идентичен самому себе, поскольку его потенциальность несоизмеримо превосходит его актуальное воплощение. Соответственно, каждая конечная вещь служит лишь частичным и неполноценным, случайным и необязательным отображением всей целокупности бытия. Таким образом, Николай Кузанский подвергает сомнению три основополагающих закона формальной логики (принципы тождества, противоречия и исключенного третьего), на которых базировалась вся средневековая схоластика. Кузанец впервые пытается сформулировать альтернативную аристотелевской логику трансфинитности (термин С.Л. Франка и А.Ф. Лосева), основной закон которой гласит: A не равно A , но $A = x$. Это означает, что в онтологическом и гносеологическом плане любая вещь (A), во-первых, не есть нечто внутренне тождественное, во-вторых, что вычленение ее из всего другого только лишь кажимость вычленения и, в-третьих, потенциально содержит в себе все возможные A, B, C, \dots , т. е. является микрокосмом, в миниатюре воспроизводящим всю Вселенную.

Позиция ученого незнания в учении Николая Кузанского предполагает признание несоизмеримости предмета познания

и прилагаемых к нему понятий: ни определения, ни наименования Бога, ни их совокупность не могут исчерпать величия и бесконечности божественной природы. Стало быть, человеческий ум должен отказаться от ненасытной жажды познавать мир конечных вещей во всей его дискретной множественности, отказаться от маниакальной одержимости как бы «озирать весь мир в неустанном беге» и погрузиться в созерцание допредикативных возможностей (сущностей), бытия-можествования или, в терминах Кузанца, «неинного», «божественного ничто» [4].

«Вглядись в то, что видит ум во всем разнообразном сущем, которое есть лишь то, чем может быть, и может иметь только то, что имеет от самого по себе могу, – и увидишь, что все это разнообразие сущего представляет собой только разные модусы проявления самого по себе “могу”. Но чтойность всего не может быть разнообразной, она – само могу в его разнообразных проявлениях, и во всем, что есть, что живет и что мыслит, нельзя увидеть ничего, кроме самого “могу”» [4, с. 388].

В философской системе Николая Кузанского легко опознается типичное для апофатической учение о молчании (или смиренности) ума в его западном варианте. Мы видим здесь то же деление разумной деятельности на два типа: 1) поверхностный *ratio* – дифференцирующий рассудок и его высшая ступень *mens*: «...умом (*mens*) является то, от чего возникает граница и мера (*mensura*) всех вещей. Я полагаю, стало быть, что его называют *mens* – от *mensurare*»; 2) *intellectus, intelligere* – понимание (потенциальный разум), интеллектуальная интуиция, схватывающая сущность вещей, множественный мир как целое.

«Интеллектуальная возможность видеть настолько связана с самим по себе могу,

что ум способен наперед знать цель своего стремления, как путник наперед знает конец своего движения и может направить свои шаги к желаемому пределу» [4, с. 388].

Важно подчеркнуть, что функцию органа синтезирующего познания выполняет в данном случае отнюдь не сердце, как это имеет место в православной традиции, но интеллект, направленный на созерцание всеобщего и неизменного. Таким образом, идеал целостного познания реализуется в учении Кузанца прежде всего через интегративную силу интеллектуального всматривания, а не через примат сердечного переживания над мышлением.

Более того, последовательное истолкование учения Н. Кузанского об уме может вести к совершенно противоположным, по отношению к вышеизложенному, выводам. Так А.В. Ахутин указывает, что авторы утверждающие, будто Кузанец «перемещает творческую потенцию Бога непосредственно в мир», примитивизируют его учение, низводя его до архаичного пантеизма. В то время как «Находить у Кузанского пантеизм — значит упускать из вида самое главное: апофатическую, отрицательную связь между Богом и миром, опосредование этой связи “наукой незнания”, онтологическое различие свернутости мира в Боге и свернутости мира в самом себе, не замечать, иными словами, место и роль ума в системе Кузанского» [1, с. 34]. Для Ахутина Н. Кузанский является отнюдь не продолжателем холистских традиций неоплатонизма и патристичности и даже не натурфилософом ренессансного типа, а зачинателем нового типа мышления, создателем проекта гипотетико-дедуктивного метода, фундирующего научное познание Нового времени, предопределившего появление трансцендентального субъекта. Ахутин подчеркивает, что новый об-

раз мышления, зарождающийся в учении Н. Кузанского, предполагает апофатическое присутствие Творца (творящего субъекта) в мире, однако при этом отрицает наличие натурально-онтологической связи между этими началами [1, с. 36].

Таким образом, мы можем убедиться, что учение Н. Кузанского содержало в себе ту же контрадикцию прототипов различных гносеологических установок, которую мы обнаружили и у Майстера Экхарта. На основе анализа концепций двух великих мыслителей Запада, можно говорить о том, что апофатика, будучи довольно амбивалентным учением, могла оказать противоречивое влияние на последующий генезис европейской интеллектуальной и духовной жизни, в зачаточном виде заключая в себе различные тенденции развития европейской (а также и русской) культуры и философии. С одной стороны, апофатика служит источником крайне отвлеченного мировоззрения, утраты связи с подлинными основами бытия человека в мире, нигилизма, отчужденности, неукорененности, поскольку постулирует онтологический разрыв, отрешенность от мира. В то же время

апофатика несет в себе оптимистическую интенцию к восстановлению имманентной связи между познающим субъектом и тварным миром, достигаемым в сверхрациональном опыте слияния с бытием (переживания абсолютной реальности). Соответственно, подытоживая, мы можем задаться вопросом, не объясняется ли наличие неразрешимых противоречий в тех или иных учениях европейской (включая русскую) традиций наличием в их составе апофатических корней? Этот вопрос требует дальнейшего обсуждения.

Литература

1. *Ахутин А.В.* Поворотные времена. Статьи и наброски. – [Электронный ресурс] – URL: <http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/ahut/ahutin>.
2. *Экхарт М.* Духовные проповеди и рассуждения. – СПб.: Азбука, 2000. – 224 с.
3. *Экхарт М.* Об отрешенности / пер., вступ. ст. и коммент. М.Ю. Реутина. – М., СПб.: Университетская книга, 2001. – 432 с.
4. *Кузанский Н.* Сочинения: в 2-х т. – Т. 1. М.: Мысль, 1980. – 488 с.
5. *Реутин М.Ю.* Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позаного Средневековья. – М.: РГГУ, 2011. – 462 с.

TWO TYPES OF APOPHATIC

A.P. Semenyuk
National Research Tomsk
Polytechnic University

MarcelP@yandex.ru

This article reveals the originality of apophatic teachings of Western thinkers Meister Eckhart and Nicholas of Cusa, their common features are traced. The specificity of Western cognitive paradigm affects apophatic teachings of European thinkers, who offered their interpretation of the apophatism foundations quite different from the Byzantine options. The author distinguishes two types of apophatic gnosology, which vary depending on the understanding of the nothing nature. In one case, nothing is meant emptiness, in another case, nothing can be interpreted as something that exists, but not yet executed, not finished, so there is potential. Both of these prerequisites can be clearly seen in the history of the Western

intellectual tradition. In the teachings of Eckhart and Cusa traditional aspects of apophatic doctrine are converted and adopt new forms, in which the author considers contradictory trends in the further development of the European (and Russian) culture and philosophy. On the one hand, apophatic is the source of an extremely abstract vision, the loss of connection with the genuine foundations of human existence in the world, nihilism, alienation, because it postulates ontological gap, detachment from the world. On the other hand, it is optimistic intention to restore the immanent connection between the knowing subject and the created world, reached in the super-rational experience of merging with the Being.

Keywords: apophatic knowledge, potentiality, Meister Eckhart, Nicholas of Cusa, gnoseology, holism.

References

1. Akhutin A.V. *Povorotnye vremena. Stat'i i nabroski* [Rotary times. Articles and sketches]. URL: <http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/ahut/ahutin>. (in Russian)
2. Jekhart M. *Duhovnye propovedi i rassuzhdenija* [Spiritual sermons and rassuzhdeniya]. – St. Petersburg: Azbuka Publ., 2000. 224 p. (in Russian)
3. Jekhart M. *Ob otreshennosti* [On the detachment]. – Moscow, St. Petersburg: Universitetskaja kniga [University Book Publ.], 2001. 432 p. (in Russian)
4. Kuzanskij N. *Sochinenija* [Compositions]: In 2. Vol. V. 1. Moscow: Mysl'[Thought Publ], 1980. 488 p. (in Russian)
5. Reutin M.Ju. *Misticheskoe bogoslovie Majstera Jekharta: Tradicija platonovskogo «Parmenida» v jepobu pozdnego Srednevekov'ja* [Mystical theology Meister Eckhart: The tradition of Plato's "Parmenides" in the late Middle Ages]. – Moscow: RGGU [Publisher RSHU], 2011. 462 p. (in Russian)