

Владимир Вишняков

Апофатический метод в «Пире»:
между афerezой и апофазой

VLADIMIR VISHNYAKOV
APOPHATIC METHOD IN THE PLATO'S SYMPOSIUM:
BETWEEN *APHAERESIS* AND *APOPHASIS*

ABSTRACT. This article explores the history of apophatic method in Platonic and Neoplatonic philosophy. Apophatic method involves the use of two types of systematic negation on the way to cognition of the Absolute. The first method was formulated in the days of Plato and Aristotle. It is a rational process of ascent from the simple to the complex entities that uses the systematic determination of the ideas forming the knowable reality. Historical overview begins with Parmenides, who had first formulated the identity of the being and the conceivable. To Parmenides' understanding, intelligibility is the very meaning of existence. Therefore, the essence is fully comprehended by thinking, and thinking entirely comprehends the being. In Plato's philosophy, being is understood as a totality of immutable ideas of which visible things are reflections. All things existing and knowable have a single source, which is the Supreme Good. Since the Supreme Good provides intelligibility and ensures the existence of things, as well as establishes the essence of the ideas and the entire cosmos, It lies beyond all this. Including difference (negation or dissimilarity) into the system of ideas has allowed to formulate the rational and scientific method of comprehension of the source of all things knowable. According to this method (*aphaeresis*), we move from what is complex to what is simple by discarding all extra predicates. This process implies not only a negative aspect (the clipping of corporeality), but also a positive one, this being an intellectual intuition of the atoms of meaning (the ideas). Further on, this technique is being compared with apophatic method, which may be gleaned from the texts of both pagan and Christian Neoplatonics (Plotinus, Damascus, and Dionysius the Areopagite). Apophatic method is explained as a trans-intellectual grasping of the Absolute precluding a scientific knowledge of the Godhead. Both methods are linked

© В.П. Вишняков (Москва). vishnyakov.v.p@gmail.com. Российский государственный гуманитарный университет.

together. As an example to illustrate this connection and the possibility of one originating in the other, Plato's "Symposium" is taken into consideration. Such a connection is founded in the ambiguity of Plato's understanding of the Supreme Good. On the one hand, It is the highest idea among all the existing ones, and on the other, the Supreme Good transcends all things knowable. Love is another reason to establish a connection between the two kinds of negative technique, it also being the driving force, which initiates the whole process of searching for and investigating of the Supreme Good.

KEYWORDS: Plato, *Symposium*, aphaeresis, apophasis, being, Supreme Good, Plotinus, Damascius, Dionysius the Areopagite, negative theology.

麦飯に やつるる恋か 猫の妻

Вконец отощавший кот
одну ячменную кашу ест...
А ещё и любовь!

Мацуо Басё (пер. В. Марковой).

Наиболее распространенное значение слова ἀπόφασις — 'отрицание'. Оно соответствует наиболее общепринятому пониманию апофатической теологии как отрицательной или негативной — то есть такой, которая отрицает любые воспринимаемые предикаты по отношению к Богу. Если последовательно проводить этот принцип, негативная теология должна отрицать также и сам предикат божественности — и, тем самым, перестать быть теологией вообще, то есть словом о Боге. На помощь приходит менее распространенное значение ἀπόφασις — 'совет, данный по-видимому охотно', от глагола ἀποφάναι — 'отказывать, высказываться'¹. Тогда апофатическое богословие становится методом, который использует отрицания («отсечения» или «отъятия»), чтобы обратить ум к трансцендентности Первоначала (первого принципа реальности), — а апофаза становится таким «советом», или демаршем, ума, обращающим его к Запредельному.

Удивительно, что в истории апофатического метода мы можем увидеть, как рациональные отрицания сменяются отрицанием самой рациональности и формулировкой возможности транс-

¹ Михельсон 1883 s.v. *апофазисъ*.

интеллектуального схватывания Божества. Уверенность в познаваемости Абсолюта сменяется такой же убежденностью в Его непознаваемости. Однако у этих позиций обнаруживается и нечто общее — признание любви как источника и результата познания. На примере диалога «Пир» можно увидеть как предисторию формирования апофатического метода, так и возможности его развития, которые были реализованы в неоплатонизме.

1. Апофатический метод в платонизме и неоплатонизме

Основополагающий принцип платонической (и неоплатонической) мысли заключается в том, что бытие означает познаваемость. Отождествление бытия (сущего, τὸ ὄν, которое есть) с тем, что может быть воспринято умом (интеллектом, разумом, ἡ νόησις), есть основа не только неоплатонического отождествления бытия с формой или идеей, но и связанного с этим представления о чувственном мире как менее полной и менее завершенной реальности. Это отождествление также обосновывает неоплатоническое утверждение, что Единое, или Благо, находится за пределами бытия (сущего). Рассмотрим, как эти принципы развиваются и раскрываются в неоплатонической философии.

1.1. Парменид: «мыслить и быть — одно и то же»

Идея о бытии как познаваемом присутствует в античной философии с самого момента ее возникновения. Философский поиск представляет собой попытку познать реальность как единое целое — поэтому он всегда предполагает, что бытие как таковое может быть схвачено мыслью. Первым это выразил Парменид: «то, чего нет, ты не мог бы ни познать (это неосуществимо), ни высказать» (DK fr. B 2), «мыслить и быть одно и то же» (DK fr. B 3)².

Это «одно и то же» имеет две стороны. Парменид указывает, во-первых, что мысль всегда есть постижение какого-либо сущего. Так что какой бы ни была мысль, эта мысль есть нечто,

² Пер. А.В. Лебедева (Лебедев 1989: 287).

то есть нечто сущее (τὸ ὄν). Иное (τὸ μὴ ὄν) не может быть помыслено — мыслить абсолютное ничто означало бы мыслить отсутствие объекта, то есть не мыслить ничего, и в итоге не мыслить. Что бы ни мыслилось, оно мыслится как некое сущее, которое может быть обособлено определениями. Во-вторых, Парменид утверждает, что бытие не распространяется за пределы мыслимого, так что не существует ничего, что не могло бы быть воспринято мыслью. Было бы непоследовательно даже постулировать непознаваемое сущее, которое не может быть помыслено, — чтобы сделать это, нужно было бы уже помыслить такое сущее.

Таким образом, фрагменты Парменида выявляют очевидный, но важный момент: мышление сущего заранее предполагает его познаваемость. Мыслить бытие — значит мыслить его как познаваемое. В действительности здесь утверждается не только то, что бытие и познаваемое совпадают по объему (Парменид это ясно утверждает), но также и то, что познаваемость является самым смыслом бытия: под сущим мы подразумеваем только то, «что существует нечто мыслимое». Мысль не может распространяться на что-нибудь еще, кроме сущего: «все остальное» — это просто пустой звук, короче говоря, ничто. Если бытие, «которое есть», рассматривается как единое целое, то у него нет никакого другого смысла, кроме того, что оно доступно для мышления — то есть является познаваемым. Следовательно, бытие целиком и полностью постигается мышлением, а мышление целиком и полностью постигает бытие.

Реакцией на такое статическое отождествление бытия, мышления и речи стал софистический дискурс. Если познаваемость есть смысл сущего, то для софистов это означает, что речь, выражающая мысль о сущем, создает собственную реальность и свой собственный смысл:

В «Трактате о небытии» Горгия, через несколько десятилетий после «Поэмы» [Парменида], мы имеем дело с совсем другим отношением между бытием и речью... сама поэма, знает и хочет она этого или нет, есть в первую очередь нарративное исполнение,

дискурсивный перформанс: отнюдь не некая исконная данность вещает через стихи, какое-то «есть» или «существует», нет — она сама создает свой предмет, создает его самим синтаксисом своих фраз...³

Софисты обнаружили в мышлении и речи (а значит, и бытии) силу отрицания — способность с помощью опровержений отрицать сущее (и саму мысль), критически исследовать слова и понятия, связи между ними. Мышление обернулось на себя и стало исследовать и проверять собственное содержание. Это стало первым методическим применением отрицаний в истории философии — и в перспективе дало возможность установить связи внутри сущего, увидеть атомы смысла («виды» или идеи), которые не могут быть выражены в речи и не могут быть представлены в высказанном отчете-логосе. Совокупность таких умопостигаемых видов образует бытие, в котором присутствует не только тождество, но и различие («инаковость»).

1.2. Платон: интеллектуальная интуиция Блага

Платоновское понимание бытия как идеи является прямым следствием отождествления сущего и познаваемого. Для афинского философа реальны виды, которые ум усматривает в чувственных вещах, и универсальная природа или «чтойность», которая может быть полностью схвачена мыслью. Только идеи являются истинно сущими — и вновь потому, что только они могут быть постигнуты полностью (истинно). Идея (или форма) представляет собой то, «что есть для мысли», и поэтому есть бытие или истинно сущее (τὸ ὄν или τὸ ὄντως ὄν). Полная, совершенная реальность идей состоит в их полной, совершенной мыслимости. И наоборот, чувственно воспринимаемые объекты (сфера становления), по мнению Платона, менее реальны, поскольку они являются множественными проявлениями единых идей, схватываемыми не мышлением, но ощущением или мнением: «каждое

³ Кассен 2000: 10.

из них — одно, но кажется множественным, проявляясь повсюду во взаимоотношении, а также в сочетании с различными действиями и людьми» (R. 476a4–7)⁴. Как феномены или отражения, чувственное не является иллюзией или полным ничто (как это у Парменида), но оно также не совпадает с бытием как таковым — той реальностью, которая постигается мыслью и проявлением которой оно (т.е. чувственное) является. Сфера становления занимает среднее, промежуточное положение между «тем, что есть» и «тем, что полностью не существует». Промежуточный статус чувственного и совершенная реальность идей соотносятся со способами их познания: «вполне существующее вполне познаваемо, а совсем не существующее совсем и непознаваемо» (R. 477a2–3). А «если обнаружится нечто существующее и вместе с тем не существующее, место ему будет посередине между чистым бытием и полнейшим небытием, и направлено на него будет не знание, а также и не незнание, но опять-таки нечто такое, что окажется посередине между незнанием и знанием» (R. 478d5). Таким образом, уровни существования по Платону соотнесены с уровнями познаваемости, поскольку бытие отождествляется с мышлением.

Однако, в отличие от Парменида, Платон рассматривает постигаемое бытие как единство многообразных идей. Он утверждает, что «относительное небытие» (инаковость, τὸ μὴ ὄν) должно быть включено в целостную реальность. Каждая идея является иной по отношению к остальным, т.е. отличается от них, и, таким образом, причастна инаковости (Sph. 255e4–6, 258d7–e3). Различие не меньше тождества конституирует бытие. Тем не менее, учение о бытии — как внутренне дифференцированном единстве идей — само по себе является следствием познаваемости сущего. Платон указывает, что идеи познаются в их отношении друг к другу методом «соединения и разделения». Менее общие идеи определяются как различные и обособленные по отношению к более универсальным, а последние, в свою очередь, рассматриваются как единства, объемлющие и пронизывающие множество

⁴ Здесь и далее «Государство» в пер. А.Н. Егунова под ред. И.И. Маханькова.

частных идей (Phdr. 265c8–266c1, Sph. 253b8–e2). Инаковость идей по отношению друг к другу является необходимым источником познания, «так как речь возникает у нас в результате взаимного переплетения идей» (Sph. 259e5–6)⁵. Таким образом, точно так же, как и познаваемое, реальность должна быть множеством отдельных, взаимосвязанных идей.

Учение Платона о Благе, являющемся началом сущего, также основано на тождестве мышления и бытия. В известном фрагменте «Федона», где Сократ критикует Анаксагора, Сократ говорит, что когда он впервые услышал, «что всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной Ум», то подумал, «что если всему причина — Ум... то Ум-устроитель должен устраивать все наилучшим образом и всякую вещь помещать там, где ей всего лучше находиться» (Phd. 97c1–6)⁶. Другими словами, объяснение вещей в соответствии с требованиями интеллекта обязательно учитывает их соответствие Благу. Поскольку Анаксагор не смог дать такого объяснения, Сократ решил, что «Ум у него остается без всякого применения» (Phd. 98b8–9; курсив мой — В.В.). Тем самым Платон указывает, что Благо является началом интеллектуального познания и мышления как такового. Собственная природа мышления требует, чтобы оно увидело Благо в своем объекте, и только тогда оно познает его смысл. Любая вещь, событие, действие могут быть постигнуты только в перспективе Блага, которое для них является окончательным ответом на вопрос «зачем?». Весь мировой порядок основан на идее Блага, которое связывает и поддерживает все сущее — и тем самым является необходимым условием познания.

Эта аргументация лежит также в основе метафоры, представляющей Благо как солнце в диалоге «Государство». Подобно тому, как солнце, распространяя свет, делает видимыми чувственные вещи, так и Благо делает открытыми для познания идеи, что-

⁵ Пер. С.А. Ананьина под ред. И.И. Маханькова.

⁶ Здесь и далее «Федон» в пер. С.П. Маркиша под ред. А.А. Столярова.

бы мышление могло их познавать (R. 508b1–c2). Благо является источником познаваемости и мышления:

так бывает и с душой: всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, а это показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смешения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума (R. 508d4–9).

Другими словами, любое сущее (то есть идеи) является познаваемым только благодаря «идее Блага», которой оно причастно и которое оно отражает. Эта доступность и открытость («непотаенность» у Хайдеггера) познанию есть истина сущего (ἀληθεία).

Но Благо по Платону обеспечивает не только открытость сущего познанию, но и само его бытие (τὸ ὄν), в не очень точном переводе это звучит так: «что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага — причиной знания и познаваемости истины» (R. 508e1–3). Это требование Сократа может быть оправдано только тождеством бытия и мышления: именно потому, что статус бытия заключается в его доступности для интеллектуального постижения. Благо обосновывает это тождество, устанавливая идеи как бытие, а бытие как познаваемые идеи. Поскольку любое сущее познается только в силу его причастности к Благу, Благо становится единственно возможной целью и смыслом для сущего как познаваемого, другими словами — для бытия как такового.

В «Государстве» Платон формулирует то, что станет главным для неоплатоников:

Как ни прекрасно и то и другое — познание и истина, но если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав... благо по его свойствам надо ценить еще больше (R. 508e1–3).

Поскольку Благо обеспечивает познаваемость и бытие сущего, устанавливает сущности, идеи и весь космос, Оно лежит за пре-

делами них. Поскольку благодаря Ему идеи существуют и познаваемы, Благо «выше» идей и «старше» сущего, Оно приводит их в бытие, и в этом смысле превосходит их по силе (трансцендентно). Точный онтологический статус Блага по отношению к идеям и интеллекту остается неоднозначным, так как Платон называет Его и «Идеей», и объектом мышления. Но он однозначно признает, что бытие, как совокупность идей, не может быть окончательной реальностью, поскольку оно зависит (в своем существовании и познаваемости) от Начала, которое выходит за его пределы, и отождествляет это Начало с Благом.

Неоднозначность в понимании Блага, когда Оно оказывается вершиной мира сущего, позволяет выстроить метод Его рационального познания — и это первая формулировка негативного (в данном случае, аферетического) метода. Любое сущее познаваемо благодаря Благому, которое есть полнота бытия и истины — «непотаенности». Множественность сущего затемняет смысл — но мысль может отделить то, что прибавилось к простоте Блага. Это прибавление на самом деле является отрицанием полноты бытия и смысла. К многообразию сущего применяется метод отсечений (*ἀφαίρεσις* — ‘отнятие, лишение’), аналогичный используемому в геометрии: «путем отсекаания глубины определяется поверхность, путем отсекаания поверхности получается линия, путем отсекаания протяженности получается точка» (Адо 2005: 216). Так мы восходим от сложного к простому, отрицая прибавившиеся к нему предикаты. В этом процессе присутствует не только отрицательный аспект (отсечение телесности), но и положительный — интеллектуальная интуиция атомов смысла (идей). Именно так средние платоники и Климент Александрийский постигали Бога как объект мышления (познаваемый и схватываемый мыслью, то есть сущий) — двигаясь от телесности к точке, «достигая монады, отсекая от своего сознания понятие пространства» (*ibid.* 218). Поэтому аферетический метод оказывается вполне рациональным, и его «единственная цель состоит в продвижении мысли от чувственного познания к интеллектуально-

му познанию простых принципов: точки, монады, бытия, интеллекта» (ibid. 219). Альбин включал его в группу из четырех путей познания Бога — вместе с методом утверждений, аналогий и трансценденции (восхождение от видимого качества к его идее).

1.3. Плотин: транс-интеллектуальное схватывание Первоначала

Плотин принимает и развивает платоновское понимание бытия. Он представляет бытие как совокупность чисто мыслимого, вечных идей, рассматривая чувственно воспринимаемые вещи не как истинно сущее, а как отображение или видимость идей. Но Плотин более явно, чем Платон, отождествляет бытие не просто с объектом мысли, он делает его содержанием мысли — и, таким образом, Умом, Мышлением как таковым. Будь бытие внешним по отношению к мысли, тогда действительное содержание мышления было бы всего лишь образом или отблеском реальности — и мышление вовсе не постигало бы действительность (см. Епн. V 5.1.20–27; V 5.2.1–9). Более того, Плотин принимает и приспособливает (к платоническому учению о сущем) аристотелевское понимание мышления (согласно которому оно схватывает и содержит в себе чистую форму и, таким образом, есть то, что оно мыслит). С другой стороны, бытие как идея или форма также не может быть ничем иным, как содержанием мышления. Ум и мыслимое соединяются в действительности мышления: «Все вместе едино — ум, мышление и умопостигаемое» (Епн. V 3.5.43–44)⁷, и «мы имеем здесь, таким образом, единую природу, ум, все сущее, истину» (Епн. V 5.3.1–2). Видение Парменида достигает своей полноты: бытие и мышление тождественны, потому что бытие не может быть ничем иным, кроме содержания мысли, и мысль не может быть ничем иным, кроме схватывания бытия.

Как мыслящее и мыслимое, утверждает Плотин, бытие, или интеллект (ум), необходимо является сложным, внутренне разли-

⁷ Здесь и далее «Эннеады» в пер. Т.Г. Сидаша.

ченным — в действительности как бытие, так и интеллект устанавливаются во внутреннем различии (инаковости) идей (или форм) друг от друга. Для любого сущего возможность быть мыслимым и, следовательно, существовать, происходит из его определенности — оно есть какое-то особенное «это». Но поскольку сущее может быть выражено или определено только через различие, через маркировку, которая выделяет его среди прочих сущих, то, значит, мыслимость или бытие зависят от инаковости форм по отношению друг к другу. Таким образом, бытие как целое познаваемо и существует только в силу внутренней различенности (инаковости) форм, и эта инаковость конституирует бытие само по себе. Различенность сущих друг от друга является тем, что делает сущее познаваемым и — существующим.

Далее, каждая форма или сущее устанавливается как сущее благодаря правильному определению. Вне различия, инаковости и, следовательно, вне множественности нет мыслимого и сущего, нет мышления и бытия. Учение, что сущее устанавливается различием и инаковостью, из чего с необходимостью следует множественность бытия, прямо следует из принципа, согласно которому существовать — значит быть познаваемым (мыслимым). Мысль Плотина о том, что мышление и бытие являются производными Единого, или Бога, — также продолжение этой цепочки рассуждений. Сущее мыслимо и познаваемо благодаря инаковости. Далее, чтобы быть, необходимо быть единым — но бытие в целом и каждое отдельное сущее являются внутренне различенными и множественными. Значит, каждое сущее существует только в силу единства:

Все существа — не только первичные, которые обладают истинным бытием, но и те, которые должны считаться существующими лишь относительно, существуют только благодаря присущему им единству, а без этого единства — что стало бы с ними? (Епн. VI 9.1.1–3)

Говоря кратко, для любого сущего быть означает быть конечным и единым сущим — и, таким образом, зависеть от объединя-

ющего определения (благодаря которому сущее есть то, что оно есть). Обнаружив, что сущее должно быть определено, Плотин обращается к Единому как источнику и основе такого определения (от которого зависит все сущее). Все сущее зависит и, следовательно, происходит из Единого, которое оказывается «определителем» и «мерой всех вещей» (Enn. VI 8.18.3) — и благодаря этому выводит сущее в бытие, давая ему объединяющее определение. Итак, сущее необходимо должно быть различным, конечным (единым) и зависимым (производным) от Единого, которое Само находится «по ту сторону бытия». Появился новый смысл: быть — значит быть произведенным и зависимым. Следовательно, бытие не может быть первоначалом, и, наоборот, Первоначало не может быть сущим.

В платонической традиции, если различные вещи причастны некоей общей для них идее, то сама такая идея онтологически превосходит эти отдельные вещи и является для них единой природой, делая их тем, что они есть. Отсюда следует, что Первоначало как часть целого бытия не могло бы быть первым и превосходящим отдельное сущее. Значит, Единое не может быть среди конечных и единых сущих. Далее, если все же Единое было бы частью тотальности бытия, тогда Оно должно быть определенным, конечным и зависимым (производным). Но тогда не нашлось бы никакого термина (включая бытие), охватывающего Единое и производное от Него сущее, чтобы включить его в целостность (тотальность) бытия и одновременно отличить от сущих. Так Единое у Плотина получает отрицательные определения — Оно «за пределами сущего»:

Когда мы говорим, что Первоединое выше даже сущего, то это означает, что его нельзя представлять себе как что-либо определенное, нельзя ничего утверждать о нем, нельзя даже приписать ему какое-либо имя, а можно лишь говорить о нем апофатически, указывая, что оно не есть ни то, ни это... (Enn. V 5.6.11–14).

Таким образом, отрицательный метод в текстах Плотина меняется — к интеллектуальному отсечению, необходимому для инту-

итивного схватывания, добавляется радикальный отказ от мышления при постижении Единого (Абсолюта). Апофатический метод впервые приобретает транс-интеллектуальный характер.

В самом деле, для Плотина ум (мышление), а значит, и бытие, не имеют основы в самих себе, они производны, зависимы — и поэтому «растворяются в трансцендирующем их принципе» (Адо 2005: 219). В этом отношении Плотин отчасти следует Платону — однако, если спросить, можем ли мы мыслить это запредельное Первоначало, то применение аферетического метода требует отсечения того, что прибавилось к трансцендентному Первоначалу и умалило Его. Что мы должны отрицать? — Само бытие и мышление, которые добавились к Единому в качестве отрицаний. Так аферетический метод становится апофатическим.

Теперь апофатический метод больше не позволяет мыслить свой объект, он делает невозможным связанную и обоснованную речь (дискурс) о Нем. Теперь о Боге можно просто говорить:

В самом деле, мы говорим о Нем, но не достигаем Его словом, не имея ни знания, ни мышления Его. Почему же мы тогда говорим о Нем, если [никоим образом] Его не имеем? Не обстоит ли дело так, что не имея Его в знании, мы не имеем Его совершенно? Мы имеем Его таким образом, что говорим о Нем, но не называем Его. Ибо мы говорим, что Он не есть, но не говорим, что Он есть, так что мы говорим о Нем, [исходя] из того, что позднее Его. *Ничто не мешает нам обладать Им*, даже если мы не будем говорить о Нем. Но как боговдохновенные люди знают своего Бога до такой степени, что имеют в себе нечто большее себя и не знают, что это, и чем они одержимы... (Enn. V 3.14.36; курсив мой — В.В.).

Рациональная речь может установить необходимость трансцендентного начала — но мыслить его уже невозможно.

Именно такое понимание апофатического метода ясно выразил Дамаский: мысль утверждает необходимость абсолютного начала, трансцендирующего саму мысль и всю совокупность сущего. Как мы видели выше, возникает парадокс — Единое (Абсолют) не может быть вне всего, поскольку тогда Оно перестает

быть началом. Но Абсолют не может быть вместе с сущим и во всем сущем — в этом случае Он смешивается со Своими следствиями и снова перестает быть началом. В результате Дамаский дает еще более радикальные формулировки: наше неведение Абсолюта является полным, Он нам не известен ни как познаваемый, ни как непознаваемый, «болтая весь этот вздор, мы соприкасаемся с никогда и никоим образом не сущим»⁸.

1.4. Дионисий Ареопагит: Бог не «здесь»

Дионисий принимает учение Плотина о Боге как «безымянном», «непознаваемом» и «запредельном бытии». Его «отрицательное богословие» не является в своей основе теорией богословского языка, но философской позицией, происходящей из неоплатонизма. Тем не менее, как и для Плотина, оно имеет последствия для речи. А именно, поскольку слова являются дискурсивными выражениями, то мышление не может относиться к Богу. Дионисий принимает взгляд Парменида и Платона на бытие и мышление как тождественные и поэтому находит Бога за пределами их обоих:

Ведь если всякое познание связано с сущим и имеет в сущем предел, то находящееся за пределами сущности находится и за пределами всякого познания⁹.

Божество Дионисия, как и Единое Плотина, трансцендентно — не в туманном, неустановленном смысле, а в самом точном метафизическом понимании. Оно никак не включено в целостную реальность, не находится среди вещей. Если у Бога нет «имени», это потому, что Он не является ничем вообще из сущего. Бог не просто за пределами человеческой мысли или конечного мышления — как если бы были возможны какие-то другие виды мысли, которые могли бы постигнуть Его, связаться с Ним. Или как если

⁸ Пр. 1.16.14–15 Ruelle; пер. Л.Ю. Лукомского.

⁹ DN 1.4; здесь и далее Пс.-Дионисий Ареопагит в пер. Г.М. Прохорова.

бы Его немыслимость объяснялась просто нашими ограничениями. Бог за пределами мышления как такового потому, что мысль всегда направлена на сущее и, следовательно, к тому, что конечно и производно (а для христианина Дионисия — сотворено).

Тем не менее, когда мы слышим, что Бог находится за пределами сущего, мы неизбежно представляем себе некоторую вещь, некое «Сверхсущее», лежащее выше или вне бытия. Но именно эта мысль и является ошибочным пониманием смысла «по ту сторону сущего», потому что она продолжает представлять Бога как нечто сущее. Для Дионисия, как и для Плотина, Бог просто не является ничем здешним и посюсторонним — Он просто не «здесь» вообще. Если наша мысль не может постичь Бога в мире сущего, то причиной этого не является какая-то наша слабость, а только то, что по отношению к Богу нет никакого «здесь». Его нет среди сущего, Он не является никакой вещью.

Понимая Дионисия в рамках неоплатонической традиции, к которой он принадлежит, не стоит пытаться смягчить силу его отрицания, интерпретируя его мысль в свете более поздних теорий, которые говорят о некоем «бесконечном бытии». Это означало бы разрыв с основным неоплатоническим принципом, согласно которому сущее должно быть постижимым и, следовательно, конечным.

Далее, отрицательное богословие Дионисия, как и Плотина, не является отрицательным в том смысле, что «мы не можем сказать, что́ есть Бог — но только то, чем Он не является». Как мы увидели выше (в изложении аферетического метода), отрицание не меньше, чем утверждение, представляет собой интеллектуальную деятельность и как таковое обязательно идентифицирует свой объект как мыслимый, то есть рассматривает его как конечное сущее. Сказать «Бог не такой-то и такой-то» — значит рассматривать Бога как нечто, причем нечто из ряда сущего, то есть просто указать, что Он отличается от других сущих отсутствием некоторых признаков, которыми обладают они. И, таким образом, Бог оказывается окружен, ограничен и схвачен мыслью.

Отрицать любой атрибут Бога — значит по-прежнему относиться к Нему как к объекту мысли, определяемому наличием или отсутствием различных атрибутов.

Поэтому Дионисий тщательно объясняет в начале трактата «О мистическом богословии», что хотя, когда мы восходим к Причине всего, мы должны на определенном этапе отрицать все атрибуты вещей по отношению к Божественности — тем не менее, мы не должны «при этом считать, что отрицание противоречит утверждению, так как Она намного первичней и выше умалений, выше всякого и отрицания, и утверждения» (МТ 1.2).

Опровергнув все атрибуты Божественности, будь то чувственные или мыслимые, Дионисий приходит к выводу, что

к Ней совершенно не применимы ни утверждение, ни отрицание; и когда мы прилагаем к Ней или отнимаем от Нее что-то из того, что за Ее пределами, мы и не прилагаем, и не отнимаем, поскольку выше всякого утверждения совершенная и Единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной (МТ 5).

В конце концов, мы не можем сказать о Боге ни то, что Он есть, ни что Его нет, так как Он не является ничем из сущего, — и даже этим, конечно же, сказано слишком много (Дамаский, как мы видели выше, утверждал практически то же самое).

Дионисий не довольствуется тем, чтобы просто сказать, что Бог есть невыразимый, непознаваемый или непостижимый. Сказать, что «Бог есть невыразимый», — это уже Его описать, приписав атрибут невыразимости, и, таким образом, прийти к противоречию. Вновь, когда мы говорим, что Бог непознаваем или непостижим, мы неизбежно представляем себе некое сущее, которое не может быть помыслено, как будто оно существует где-то «там», вне досягаемости мысли. Это неизбежно, так как мышление всегда необходимо подразумевает («интендирует») нечто сущее. Но мысля Бога, мы неизбежно противоречим себе, поскольку утверждаем нечто за пределами мысли. Поэтому Дионисий

использует такие термины, как «сверхпознаваемое» и «сверхблагое». «Сверх» — это попытка зафиксировать выход за любой предел: Бог не просто непознаваем, но и запределен непознаваемо, а также не просто невыразим, но и запределен невыразимости. Даже эти имена и определения должны быть преодолены.

В своем подлинном и окончательном смысле для Дионисия, как и для Плотина, отрицательное богословие состоит не в каких-либо словах или мысленных конструкциях, негативных или превосходных, но в абсолютной тишине ума. Мы должны прекратить «всякую умственную деятельность» и достигнуть «сверхсущественного света, в котором все пределы всех разумов в высшей степени неизреченно предсуществуют» (DN 1.4). Объединение ума со «сверхбожественным светом» происходит, когда прекращена любая интеллектуальная деятельность.

Кроме того, в трактате «О мистическом богословии» Дионисий объясняет, что мы объединены со всецело неизвестным, «совершенно не ведающей всякого знания бездеятельностью» (MT 1.3), и что, «входя в сущий выше ума мрак, мы обретаем не малословие, но совершенную бессловесность и неразумение» (MT 3). Повторение слов о прекращении или отсутствии мышления показывает, что это не просто мистическая гипербола или попытка сформулировать некий возвышенный опыт, а вполне рациональное, философское следствие отождествления бытия и мышления: до тех пор, пока присутствует любая речь или мышление, мы необходимо оказываемся в области сущего и, следовательно, не достигаем Бога. Высшая реальность, которая либо есть, либо не является ничем, — то есть может быть схвачена мыслью (положительной или отрицательной) — не была бы Богом, но сущим, то есть конечным и сотворенным. «И если кто-нибудь, видя Бога, уразумел, что он видел, то понял, что он не Его видел, но нечто из сущего, Ему принадлежащего и уразумеваемого» (Ep. 1). Такая неоплатоническая аргументация позволяет понять смысл и философское обоснование экстремальных «мистических» формулировок Дионисия.

Можно спросить, становится ли результатом такого радикального подхода к божественной трансцендентности то, что Бог просто полностью исчезает из поля зрения? Таким образом, иногда отмечается, что «истина отрицательного богословия есть атеизм». Но отрицательная теология Дионисия выходит за рамки атеизма не меньше, чем это делает теизм. Для Дионисия, как было сказано выше, одинаково ошибочно звучат высказывания «Бог не существует» и «Бог существует» (то есть является чем-то из сущего). Отрицать существование Бога, говоря «Бог не существует», значит представлять некое мнимое (мыслимое) сущее и уже затем подвергнуть его отрицанию — точно так же, когда говорят, что «единорогов не существует» или «рогатые зайцы не существуют». Такое отрицание продолжает рассматривать Бога как отдельный объект мышления, а значит, оно вновь оказывается ошибочным. В неоплатонизме и богословии Дионисия Бог вообще не рассматривается как (определенное) нечто, существование которого утверждается либо отрицается. «Теизм» и «атеизм» — современные явления, которые не могут быть вчитаны в неоплатонизм. Теизм и атеизм родились в тот исторический момент развития философии и богословия, когда Бог уменьшился до «высшего существа», и истинная трансцендентность была утеряна. Так, для Дионисия ошибкой является утверждение, что Бог есть нечто сущее, как и отрицание, что Бог есть ничто из сущего. Для него Бог не просто не вещь, но Он является «всем сущим и ничем из сущего» (DN 1.6), «Он есть *все во всем* и ничто ни в чем» (DN 7.3): так безымянность совпадает со всеми именами и молчание — со всеми произнесенными словами.

2. Отрицательная теология в «Пире»: «ничтожество» перед «морем красоты»

Оформившееся в языческом и христианском неоплатонизме утверждение более высокого статуса полного отрицания всего сущего (апофаза) по сравнению с отдельными отсечениями (афераза) выявляет отношения между бытием, небытием (отрицанием

сущего) и ничто как полным отрицанием любого бытия. Частные (отдельные) отрицания, как мы увидели, ограничивают и определяют сущее — это вполне рациональный процесс. Их динамическое отношение с утверждениями позволяет выявить восходящую иерархию мыслимого бытия и возвыситься к вершинам (порожденного или сотворенного) мира, который образуют высшие ангельские чины. Любое отрицание становится новым утверждением сущего. И сама отсекающая мысль есть нечто сущее, так что небытие снова оказывается формой иного бытия, отличного от того, которое отрицается.

Неожиданный образ тождества бытия и небытия мы встречаем в «Пире»: «смертная природа стремится стать по возможности бессмертной и вечной. А достичь этого она может только одним путем — порождением, оставляя всякий раз новое вместо старого» (Smp. 207d)¹⁰. И, как это бывает у Платона, онтологическая структура полностью соответствует познавательной:

То, что называется упражнением, обусловлено не чем иным, как убылью знания, ибо забвение — это убыль какого-то знания, а упражнение, заставляя нас вновь вспоминать забытое, сохраняет нам знание настолько, что оно кажется прежним. Так вот, таким же образом сохраняется и все смертное: в отличие от божественного оно не остается всегда одним и тем же, но, устаревая и уходя, оставляет новое свое подобие. Вот каким способом... приобщается к бессмертию смертное — и тело, и все остальное. Другого способа нет (Smp. 208ab).

Обычно люди ведут себя, как вещи, — любя себя, они постоянно создают различного качества копии себя самих.

Далее Диотима рассказывает Сократу, как совершается восхождение к прекрасному самому по себе, и оно вполне укладывается в рамки рассмотренного выше аферетического метода (Smp. 210a–d). На этом пути простое постепенно открывается, освобождаясь от добавившихся к нему множественных определений. Душа, влюбленная в красоту, постепенно учится видеть ее не только

¹⁰ Здесь и далее «Пир» в пер. С.К. Апта под ред. А.А. Столярова.

в одном избранном теле, но во всех прекрасных телах. Далее от чувственно воспринимаемого она обращается к внутренней красоте поступков и нравов. Затем она постигает красоту наук, которая выражает связь идей между собой, — после чего такая душа, наконец, готова «вернуться к открытому морю красоты» (ἐπί τὸ πᾶν πέλαιος τετραμένης τοῦ καλοῦ) и «узреть единственное знание, которое касается прекрасного» (Smp. 210cd). Так постигается прекрасное «само по себе, всегда в самом себе единообразное». Этот объект ума не имеет ни чувственного, ни логического содержания, он не делится на части (Smp. 211a; 212a). Прямое созерцание прекрасного-в-себе невыразимо: «его присутствие ощутимо, его можно коснуться... и ощущение этого существования переполняет всеобъемлющей радостью» (Фестюжьер 2009: 263). Согласно Алкиною (5.5), выше «моря красоты» находится Само Благо.

Итак, применяя аферетический метод, мы можем подняться к Высшему Уму, «абсолютно первому существу», охватывающему всю совокупность идеального (атомов смысла или форм).

Казалось бы, лестница к Прекрасному, о которой рассказывает Диотима, вполне помещается в рамки аферезы. Как будто мы видели все части рациональной процедуры, которая позволяет уму постигнуть самый удивительный объект — Благо, или Вершину Бытия. (Это Высшее Бытие, будучи сниженным до рассудочного понятия, может превратиться в пустое неопределенное бытие, являющееся логическим началом движения к конкретности идеального абсолюта.)

Но есть нечто, что размыкает эту жесткую структуру — и, тем самым, не позволяет дать определенный ответ, когда он уже кажется вполне обоснованным и даже очевидным. Это нечто — любовь, которая движет душу к красоте Блага. Сократ, влюбленный в красоту, прямо говорит о своем «ничтожестве» (οὐδὲν ὄν, Smp. 219a). Это сильный жест, который выходит из шаблона привычной погони за своими подобиями и самоотрицаниями, совпадающими с новыми самоутверждениями. Можно рискнуть и за-

фиксировать этот особый смысл, объединяющий всех радикально влюбленных, — готовность полностью и безвозвратно отрицать себя и свое бытие и, более того, весь существующий порядок, в котором нет истинной (точнее, абсолютной) любви. Когда привычный (то есть любой) порядок познаваемого-сущего радикально отрицается (уничтожается), наступает молчание ума и принятие Абсолюта, который трансцендентен этому порядку. Высшая идея оказывается «видимой» не усилием мысли, но «благодаря какому-то опыту этот объект *видят*, т.е. в каком-то невыразимом контакте ощущают его существование и присутствие» (Фестюжьер 2009: 262): ἄτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ («поскольку он касается истины», Smp. 212a).

Здесь мы обнаруживаем нечто вроде «слепой зоны» — восходящая к Благу диалектика (завершающаяся созерцанием вершины бытия) не совпадает с нисходящей диалектикой научного объяснения мира. Если Платон и утверждает, что Благо одновременно порождает сущее и познание, он нигде этого не конкретизирует. По словам Э. Брейе, построения «Филеба» (четыре вида сущего), «Софиста» (пять родов) и «Тимея» начинаются уже среди совокупности идей: «Между конечной точкой подъема, Единым или Благом, и точкой отсчета при нисхождении, множественным элементом бытия, существует зазор» (см. Фестюжьер 2009: 495). В этом случае мы сталкиваемся с «дуализмом Платона-мистика и Платона-ученого».

Неудивительно, что языческие и христианские неоплатоники, ведомые «логикой» любви к Абсолюту, вышли за пределы ума и сущего. Для Плотина и Дионисия Ареопагита Ум не может быть основанным на самом себе, поскольку не является единым, но едино-многим. Выход за пределы Ума означает отказ от любого мышления и определяющей речи. Подлинная апофаза — это такое отрицание бытия, когда результат не оказывается новым, иным становящимся сущим — он есть безвозвратное отрицание всего сущего, любой возможности мышления и постижения. Для христианина Дионисия отрицание отмечает пропасть, разделя-

ющую сотворенный мир от непознаваемого Бога, для язычников Плотина и Дамаския — неустранимую разницу между познаваемым сущим и запредельным ему Абсолютом. Мышление не может преодолеть этот разрыв. Для воплощенных (или сотворенных) душ остается возможность воспевания-гимнословия или экстагического странствия вокруг непознаваемого Центра всего. Речь и устремления души могут создать свою собственную реальность, открытую для мистического опыта переживания Бога и (или) привести познающую душу к умопостигаемой небесной тверди («сапфировой плитке») — Его подножию.

Эта вершина сущего — прекрасна, светоносна, наполнена знанием — но даже и она оказывается тьмой и неведением, скрывающим от нас Бога. Бог трансцендентен, и поэтому любое сущее для души, стремящейся к Нему, оказывается грубым, безыскусным. Сущее само по себе, словно простая и пресная каша, лишена главного «вкуса» — присутствия Божественности. Для тех, кто был «укушен в самое чувствительное место — в сердце — в душу» (Smp. 218a), — все, что ум делает своим, перестает быть интересным... Но нам остается любовь — чувство, способное даже наслаждающийся своей красотой ум заставить отвернуться от себя и всматриваться в немислимое, невозможное. Любовь не дает никаких определений своему объекту, она говорит вне сетки понятий. Благодаря любви мы забываем о себе, теряем интерес к собственному «ничтожеству» и можем увидеть «открытое море красоты», ощутить «волны блаженства», Причина которых не в нашем мире.

Источники и литература

- DK — Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und Deutsch von H. Diels; 6. Aufl. hrsg. von W. Kranz. Bde. 1–3. Berlin: Weidmann, 1951–1952⁶.
- DN — Ps.-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus // Corpus Dionysiacum. Bd. I / Hrsg. von Beate Regina Suchla. Walter de Gruyter, 1990.
- Enn. — Plotinus. Opera (Enneades). Vol. 1–3 / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Paris: Desclée de Brouwer; Bruxelles: L'Éd. Universelle; Leiden: Brill, 1951–1973.
- Ep. — Ps.-Dionysius Areopagita. Epistulae // Corpus Dionysiacum. Bd. II / Hrsg. von Günter Heil und Adolf Martin Ritter. Walter de Gruyter, 1991. P. 151–210.
- MT — Ps.-Dionysius Areopagita. De mystica theologia // Corpus Dionysiacum. Bd. II / Hrsg. von Günter Heil und Adolf Martin Ritter. Walter de Gruyter, 1991. P. 139–150.
- Pr. — Damascius. De principiis. Vol. 1–2 / Éd. C.É. Ruelle. Paris: Klincksieck, 1889–1899.
- Лебедев 1989 — Фрагменты ранних греческих философов. Часть I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А.В. Лебедев. М.: «Наука», 1989.
- Лукомский 2000 — Дамаский Диадок. О первых началах / Пер. и указатель Л.Ю. Лукомского; статья и комм. Р.В. Светлова и Л.Ю. Лукомского. СПб.: РХГИ, 2000.
- Прохоров 2013 — Дионисий Ареопagit. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2013.
- Сидаш 2004–2005 — Плотин. Эннеады / Пер. Т.Г. Сидаша. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004–2005.
- Кассен 2000 — *Кассен, Барбара*. Эффект софистики / Пер. А.А. Россиуса. М.-СПб.: «Московский философский фонд» etc., 2000.
- Лосев 2009 — *Лосев А.Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопagitа. С приложением перевода трактата «О Божественных именах» / Подготовка текста и общая редакция А.А.Тахо-Годи. СПб.: «Издательство Олега Абышко» etc., 2009.
- Михельсон 1883 — *Михельсон А.Д.* Объяснительный словарь иностранных слов, вошедших в употребление в русский язык, с объяснением их корней. М.: Русская типография А.О. Лютецкого, 1883⁹.
- Фестюжьер 2009 — *Фестюжьер, Андре-Жан*. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону / Пер. А.С. Гаголина. СПб.: «Наука», 2009.