

УДК 141+115

Лебедев Даниил Сергеевич,
аспирант кафедры философской антропологии
и общественных коммуникаций
Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена,
daniil.lebedew@gmail.com

АПОФАТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ У М. ХАЙДЕГГЕРА И В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ*

В статье рассматривается проблема апофатического в философии М. Хайдеггера и в философии А. Ф. Лосева. Выделяются два уровня апофатики — гносеологический и онтологический. Произведен анализ апофатических элементов на примере концептов «бытие» и «ничто» Хайдеггера и понятия «самое самó» Лосева. В заключение дается вывод о сходствах и различиях апофатической проблематики у двух философов.

Ключевые слова: апофатика, онтология, бытие, самое самó.

Lebedev D. S.
*APOPHATIC MOTIFS IN M. HEIDEGGER AND RUSSIAN PHILOSOPHICAL
TRADITIONS*

The article deals with the problem of apophatic in the philosophy of M. Heidegger and in the philosophy of A. F. Losev. There are two levels of apophatics — epistemological and ontological. The analysis of apophatic elements is made using the example of concepts «being» and «nothingness» of Heidegger and the concept of «self itself» Losev. The conclusion is dedicated to the similarities and differences between the apophatic problems of the two philosophers.

Keywords: apophatic, ontology, being, self.

Целью данной работы является рассмотрение апофатических мотивов в философии М. Хайдеггера и сопоставление их с апофатической линией, характерной для русской философской традиции — представленной на примере А. Ф. Лосева.

* Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 18–011–00753 А «Рецепция и трансформация идей Мартина Хайдеггера в русской философской мысли».

В начале попытаемся дать дефиницию апофатическому. Традиционно считается, что апофатика, в отличие от катафатики, есть такой способ познания, при котором познаваемый объект открывается путем отрицания у него предикатов. Апофатический метод, зарекомендовавший себя, в первую очередь, в богословии, суть особая гносеологическая установка, при которой отрицания, негации, могут больше сказать о познаваемом объекте, чем утверждения. Однако, основное смысловое содержание апофатического заключается в том, что истина не исчерпывается своей дефиницией, но *всегда превышает ее*. Применительно к богословию это выражается следующим образом: Бог в апофатическом смысле понимается не как абсолютное Бытие, Добро или Красота, но как то, что превышает эти определения и не ограничивается ими. В конечном итоге, мысль апофатического богословия приходит к тому, что истина суть Ничто — но такое Ничто, благодаря которому сущее *есть*. Вот как об этом написано в фундаментальном для апофатической теологии Ареопагитском корпусе: «Он (Бог) является причиной всего сущего, Сам же — *Ничем*» [1, с. 134]. И в другом месте: «Его же Самого не было, не будет и не бывало, Он не возникал и не возникнет, и — более того — Его нет. Но Он Сам представляет Собою бытие для сущих; и не только сущие, но и *само бытие сущих* (курсив мой — Д.Л.) — от предвечного Сущего» [1, с. 230]. Таким образом, мы видим, что апофатическое имеет два измерения — гносеологическое, заявляющее невозможность адекватного познания истины путем каких-либо утвердительных положений и дефиниций, и онтологическое — утверждающее, что в основании сущего лежит Ничто, превышающее все сущее и дающее этому сущему быть. Апофатическая теология была распространена как на католическом западе, так и на православном Востоке, но представляется, что на Западе апофатика проявлялась в основном как гносеологический метод, как отрицательная теология, тогда как на Востоке преобладал именно онтологический элемент апофатического дискурса. Необходимо также сказать о следующем: апофатизм следует отличать от нигилизма: если последний утверждает ничтожный характер сущего и ставит под сомнение моральные, религиозные и культурные ценности, то первый, в своем онтологическом аспекте, утверждает протиповоположное, что бытие сущего возможно лишь благодаря божественному Ничто.

Рассмотрим далее, как апофатическое проявляется у М. Хайдеггера. В работе «Что такое метафизика?» рассматривается вопрос о ничто и делается вывод, что «сущность ничто: превращать в ничтожное» [5, с. 31]. Когда Dasein сталкивается с ничто, ничтожным становится все окружающее сущее, оно как бы блекнет перед лицом ничто: «все вещи погружаются в некое безразличие и мы вместе с ними. Не то чтобы всё исчезает, напротив, отдаляясь от нас, все вещи обращаются к нам... Ничего, на чем задержался бы взгляд. В ускользании сущего и остается лишь это самое «ничего»» [5, с. 29]. Однако только в этом состоянии человек переживает чудо: он понимает, что сущее *есть*. Только перед лицом ничто открывается бытие. Хайдеггер пишет об этом так: «Ничто — не предмет, даже не сущее. Ничто — не самостоятельная вещь и не сопутствует сущему, прилагаясь к нему. Благодаря ничто только и возможно раскрытие сущего как

такового для нашего здесь-бытия» [5, с. 32]. Здесь мы видим яркий пример апофатической онтологии: именно Ничто, по мысли Хайдеггера, лежит в основании опыта бытия сущего. Только когда мы ощущаем присутствие Ничто, «удерживаемся в нем», для нас возможна трансценденция — понимаемая Хайдеггером как выход за пределы сущего в целом. Трансценденция Хайдеггера сильно напоминает понятие *ἔκστασις* Ареопагита, означающее также выход за пределы сущего и освобождение от всякой связи — как с сущим, так и с самим собой.

Однако Ничто, понимаемое Хайдеггером, и Ничто, о котором пишет Ареопагит в своем корпусе — это не одно и то же Ничто. В первом случае оно суть просто возможность встречи с бытием, во втором — оно является причиной как бытия, так и сущего. Хайдеггер пишет, что Ничто в обыденной жизни почти всегда скрыто от нас, потому что «мы совершенно теряем себя в сущем. Чем больше в заботах мы погружаемся в сущее, тем меньше позволяем ему ускользать как таковому и тем больше отворачиваемся от Ничто» [5, с. 33]. Однако повернуться к нему следует не ради него самого — оно ведь ничтожно — но ради того, чтобы встретить бытие, которое открывается нам в этот момент поворота. Ничто и бытие, по мысли Хайдеггера, всегда неразрывны именно потому, что открываются нам одновременно.

Именно к бытию Хайдеггер применяет апофатические категории: он отказывается говорить о нем катафатически, утверждая, что оно есть вот это или вот то. Так говорят о сущем, о бытии же нельзя даже сказать, что оно *есть* — оно не есть, но «имеется», «присутствует». «Бытие сущего само не «есть» сущее» [4, с. 6], — пишет Хайдеггер в «Бытии и времени». Бытие нельзя низводить до уровня сущего, оно выше сущего, сущее только и возможно благодаря бытию. Иерархическое отношение между сущим и бытием видно в следующих словах Хайдеггера: «бытие может обходиться и без сущего, но вот сущего не бывает без бытия» [5, с. 42]. Однако над бытием не существует еще какой-либо инстанции — ведь все, что существует, суть сущее, а значит оно *есть* лишь благодаря бытию. Даже Бог Хайдеггером рассматривается как сущее, пускай и «наивысшее сущее». Бытие являет себя в языке, в поэзии, в народном духе или во встрече с любимым человеком — но являя, оно и скрывает себя одновременно, поэтому о нем нельзя говорить конкретно, логически, так как тем самым мы подменим его сущим. Философ мыслит бытие апофатически, в отрицательных категориях, и временами его речь напоминает речь Ареопагита относительно Божества — с той лишь разницей, что для Хайдеггера выше бытия ничего нет, а для Ареопагита само бытие — «от Прежде сущего, и Ему принадлежит бытие, а не он Он бытию, и в Нем есть бытие, а не Он в бытии» [1, с. 237]. Прп. Максим Исповедник, комментируя это предложение, говорит: «бытие присутствует в Боге как идея, а не Бог находится в бытии» [1, с. 237]. Но Хайдеггер отвергает идеи и все что связано с ними — и потому что видит в этом, во-первых, зарождение европейского нигилизма, имплицитно содержащегося в платоновской философии идей и эксплицитно заявившего о себе в XX веке в философии Ницше, во-вторых, потому что, утверждая идеи, мы, следуя мысли Хайдеггера, бежим от бытия к сущему, от конкретности присутствия к абстрактным логическим умозаключениям.

Апофатика Хайдеггера анти-идеалистична, но при этом философ стремится сохранить за ней предельную конкретность как за сущностным мышлением, которое, в отличие от мышления исчисляющего, стремится мыслить истину бытия. Хотелось бы закончить эту часть словами Р. Сафрански:

«цель Хайдеггера парадоксальна: он хочет платоновского экстаза без платоновского неба идей. Он хочет бегства из пещеры, но без веры в то, что существует какое-то место за пределами пещеры. И полагает, что *присутствие* должно быть захвачено бесконечной страстью, но не страстью к бесконечному» [3, с. 88].

Теперь рассмотрим апофатическое в философии А. Ф. Лосева. В русской философской традиции Лосев выделяется, прежде всего, особой систематичностью мысли, четкой дедуцируемостью понятий и строгим диалектическим подходом. На наш взгляд, апофатизм ярче всего проявляется в книге Лосева «Самое самó», опубликованной уже после смерти философа. В этой книге Лосев рассматривает сущность вещей, то что пребывает в вещах, не изменяясь — их самое самó. Любая вещь обладает различными предикатами, однако из этих предикатов, даже из всей их совокупности, нельзя вывести определения конкретной индивидуальной вещи. Иными словами, вещь не сводима к своим предикатам — все они так или иначе сказываются о ней, открывают какую-то ее сторону, но не говорят, что она есть. «Вещь определима только сама из себя — вот постулат абсолютной вещи. Но это значит, что вещь не определима никак» [2, с. 214]. Апофатическая диалектика приводит нас к тому, что вещь не есть то, не есть это и т. д., и парадоксальным образом, чем больше мы знаем то, чем вещь не является, тем больше мы узнаем о ней. Это — апофатика как гносеологический метод, облеченный в форму диалектики — своего рода отличительная черта философствования А. Ф. Лосева. Следуя его мысли, определить вещь как вещь — значит утратить ее как предмет определения, «найти самое самó вещи — значит не иметь возможности высказать о ней ни одного предиката» [2, с. 215]. Это самое самó дано нам бесчисленным множеством интерпретаций, потому что каждая вещь имеет множество различных модусов своей данности — социальных, материальных, физических, практических и т. д. Однако общей основой для этих интерпретаций является *символ*, самое самó дано нам только в символах, само же по себе оно трансцендентно. По Лосеву получается, что каждая вещь есть символ самого самого, само же оно — тайна. Подлинная тайна не может быть раскрыта, иначе она была бы не тайной, но просто незнанием или загадкой, однако тайна может *являться* — то есть быть сообщимой, ощутимой и познаваемой, но познаваемой именно как тайна, в своей таинственности. По Лосеву, вещи, или символы, есть такие явления, эпифании тайны самого самого. Оно лежит в основе всех вещей как своих символов, само не будучи подчинено категории бытия. Самое самó непознаваемо и дологично, пишет Лосев. Однако также непознаваем и дологичен и каждый его символ — цветок, дерево, человек, любая вещь — все является тайной. Лосев пишет: «невозможно сказать даже и то, что Бог есть Бог, — правда, опять-таки точно в такой же мере, в какой невозможно сказать, что и цветок есть цветок» [2, с. 212]. Ведь допустив какую-то одну категорию применительную к какой-либо вещи, мы диалектическим образом придем к необходимости

допустить еще множество логических категорий, и в результате вместо самой вещи, по мысли философа, мы получаем просто множество логических категорий, затмевающее собой конкретную индивидуальную и ни на что не сводимую вещь. Лосев делает следующий вывод: в основании сущего лежит самое само́, абсолютная самость, благодаря которой каждая вещь представляет собой именно себя — то есть ни на что иное не сводимую индивидуальность. Каждая вещь таинственна и непознаваема, как и абсолютная самость, лежащая в основании всякой вещи — но эта таинственность энергийная, не сущностная, она, если выражаться языком православного богословия, суть непостижимость «по благодати», а не «по природе». Здесь мы видим пример апофатической онтологии, расширенной от непостижимого Ничто, лежащего в основании сущего, до энергийной непостижимости каждого отдельного сущего.

Заканчивая наше небольшое исследование, можно сделать следующие выводы. Мысль обоих философов, как М. Хайдеггера, так и А. Ф. Лосева, апофатична — то важнейшее и самое существенное, что занимает мыслителей — в случае Хайдеггера — бытие, в случае Лосева — самое само́, — осмысляется ими в апофатических категориях. Для каждого это существенное суть тайна, невыразимая и непостижимая. Оба философа отвергают познание истины с помощью определений, считая, что истина всегда превышает свою дефиницию. Однако апофатика Хайдеггера есть апофатика в ситуации, когда «Бог умер», и обнаружилось лишь ничто, которое следует преодолеть, чтобы встретиться с Бытием. Апофатика Лосева, наоборот, основана на «Богe живом», на православном Предании, на Ареопагитском корпусе и на православной интерпретации платонизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений с толкованиями преп. Максима Исповедника. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2013. 464 с.
2. Лосев А. Ф. Вещь и имя. Самое само́. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. 576 с.
3. Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. — М.: Молодая гвардия, 2005. 614 с.
4. Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Академический проект, 2011. 460 с.
5. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Лекции о метафизике. — М.: Языки славянских культур, 2010. 160 с.