

УДК 124 + 128 + 141

ОБ АПОФАТИЧЕСКОЙ И ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ НЕГАТИВНОСТИ

В.Н. Дробышев

ЧОУ ВПО «Русская христианская гуманитарная академия», г. Санкт-Петербург

Философия XX века освободила негативность от прямого или опосредованного служения диалектике. Это позволяет увидеть, что негативная теология не является превращенной формой диалектики и остается неуязвимой для критики, ведущейся в отношении онтотеологии. Различение и сопоставление апофатического и негативно-теологического дискурсов дает возможность расширить кантовскую критику на апофатический разум, претендующий на абсолютное решение вопроса о природе экзистенции, и тем самым продолжить дело «сохранения» [aufheben] знания без ущерба для способности веры.

Ключевые слова: апофазис, диалектика, вера, Единое и Иное, небытие, негативная теология.

Интерес к негативной теологии в последнее время вышел за рамки одних только историко-философских исследований. В наиболее общем плане это обусловлено как «постсекулярным» настроением нашей эпохи, так и изменениями в европейском религиозном сознании, нашедшими свое выражение в разного рода «теологиях после смерти Бога». Конкретным поводом для оживления негативно-теологического дискурса послужили споры о его роли в творчестве Деррида (см.: [1–3]) и эти же споры сделали, на наш взгляд, очевидным различие отрицательного богословия и философского апофазиса, хотя за редкими исключениями [4; 5, с. 49] эти термины все еще употребляются как синонимы.

Прежде чем сосредоточиться на указанном различии, необходимо очертить апофазис, взятый как сугубо философская стратегия, в двух наиболее важных отношениях. Первое касается его гипотетичности, а второе – определяющей его антиномичности.

Апофатические гипотезы

Со своего первого шага в греческой мысли – с платоновского «Парменида» – апофазис явил себя предельным гипотетическим предположением, сообразно которому мыслится общий принцип существования. Эту «работу с предположениями» нельзя назвать начальной. Наоборот, о ней приходится говорить как о возведении к своему пределу того или иного понимания бытия. Здесь не имеют значения различные способы, какими мысль пыталась и пытается достичь беспредпосылочности, независимо от того, повторяют ли они диалектику или феноменологию. Речь не идет также о путях, на которых устраняются допущения или показывается невозможность такого устранения [6, с. 163]. Апофатическая гипотетика не содержит и онтологических утверждений,

в которых ее привыкли обвинять, следуя отождествлению Единого со Сверхсущим и ставшей теперь расхожей критике «метафизики». Смысловым образом, который может послужить пониманию сути апофазиса, является мир, заключенный в формулу «если – то». Если, например, мы утверждаем, что реальность опыта дает нам мир как имманентную конъюнктивную систему (и то, и это) и на этом основании отрицаем его тоже имманентное, но дизъюнктивное понимание, то вместе с Делёзом мы включаемся в борьбу с «обобщенным антигегельянством», чтобы освободить путь для пролиферации жизненного многообразия.

Этот образ, как и любой другой, содержит все недостатки, свои собственные репрезентации, т. е. мысли, которая, как ей кажется, познаёт, хотя она лишь анализирует уже предположенную ею замкнутую систему, где одно заведомо является иным другого, как субъект и объект или интенция и интендум. Кроме того, не следует, как предостерегал Гегель, искать в образе чего-то большего, чем замутненный чувственностью смысл. Поэтому, оставляя этот образ, нужно подчеркнуть, что апофазис не презентует бытие мира и не репрезентирует его, а осуществляет мышление в его предельных гипотетических полаганиях, оставляя за скобками любые онтические или онтологические теории.

Апофатическая гипотеза, которая до недавнего времени господствовала в философии и служила парадигмой для негативной теологии, сводится к предположению Единого. Первая гипотеза «Парменида» уже у самого Платона получила теологическое наполнение, хотя, с точки зрения «дифференциалов платонизма» (Фуко), оно может показаться не столь уж однозначным. Неоплатоники завершили эту теологизацию, из которой произошло смешение апофазиса и отрицательного богословия, сохраняющееся и поныне. Но в «Пармениде» было как минимум восемь гипотез. Если же мы восстановим изначальное апофатическое равноправие единого и иного, то их окажется не менее шестнадцати. Привычное «метафизическое» мышление заключено между первой и второй гипотезами и ему достаточно сложно измениться, чтобы сделать своим основанием какие-то другие из них. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть на то, как Гегель включил в свою систему буддизм, в котором теологизировалось чуждое этой системе апофатическое иное.

Не углубляясь в историко-философские предпосылки, можно сказать, что слом господствующей апофатической парадигмы намечается в философии Хайдеггера. И если в его экзистенциальной аналитике («Бытие и время») он мало заметен, хотя ею подготовлен в отношении фундаментальной временности бытия, то в его дискурсе о Ничто, которое является источником отрицания («Что такое метафизика?»), и концепте «Последнего Бога» («Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)») уже виднеются очертания *хоры*, вытесняющей единое с занимаемого им места Абсолюта. Деррида представил *хору* как не-место, т. е. как то, что исключает место как таковое, поскольку последнее возможно лишь в

перспективе абсолютного Вместилища, выделяющего места по принципу «отбора претендентов» на соответствие Истине. *Хора* – это (анти)абсолют или то, в адресации к чему только и возможна всякая абсолютность и любая тотализация вообще (так же как у Хайдеггера божественность возможна в виду бытия, а не наоборот). Бездонное и пассивное вместилище *хоры* ликвидировало и свойственную единому как Абсолюту творческую мощь, остатки которой сохранялись в ничтожении хайдеггеровского Ничто.

В чистой стихии апофазиса обе «первые» гипотезы (единого и иного) равны и из них не получится вывести ни условия возможности опыта, ни условия его реальности. Скорее, наоборот, опыт диктует возможность их мышления и нельзя исключить появление такого опыта, который позволил бы мыслить само бытие апофатическим началом, вопреки тому (или вместе с тем), что в этом случае бытию не хватало бы самого себя («Софист» 245с, е). Так аналитика *Dasein* и мысль о «различии» и «невозможном» дают примеры опыта, который позволил мыслить иное на месте единого.

Поднимаясь на апофатическую высоту, разум показывает свою архитектурность или свое стремление достичь понятия, равного Богу. Отсюда уже виден и путь, на котором этот опыт становится теологическим, и мотив, который толкает его на этот путь.

Антитетика

В своей чистоте апофазис предстает не более чем избытком ума, который избавлен от практических нужд, и в таком изолированном виде его можно оправдать разве что с бергсоновских позиций. Апофатическое полагание всегда остается гипотетическим, но мотив, который движет разумом в этом восхождении, не может удовлетвориться равенством гипотез. Однако на пути к утверждению той или иной онтологии, отвечающей предельному пониманию разумом собственного опыта, ему надлежит пройти через антитетику. Не повторяя кантовские антиномии и оставляя в стороне всю их необъятную критику, обратим внимание на два момента кантовской мысли. Во-первых, Кант не утверждал безусловную невозможность практического интереса разума на стороне антитезиса (см.: [7, с. 367]). Во-вторых, он считал, что «в отрицании всякого существования нет никакого внутреннего противоречия» [8, с. 400]. Отсюда мы получаем намек на то, что на стороне антитезиса возможна регулятивная идея и это – идея небытия. Конечно, принимая небытие, мы должны отрицать не только бытие сущего, но и его возможность, то есть и возможность самого этого отрицания, что делает мысль о нем невозможной. Но эта невозможность мало чем отличается от свободной спонтанности, которая способна начинать ряд «посреди» бесконечной цепи причин и следствий, или от тех «невозможностей», которые Деррида обнаруживает в даре, демократии, гостеприимстве или вере [9, р. 28]. Небытие не имеет здесь значения силы, имманентной бы-

тию, или его основания, либо «субстанции», порождающей бытие. Оно ускользает как от диалектического присвоения в логике становления, так и от «метафизического» и «фундаментально-онтологического» истолкования, поскольку все они базируются на унивокальности бытия и по-разному повторяют парменидовский запрет на небытие.

Надо сказать, что, несмотря на современный всплеск интереса к небытию и к нигитологии, который вызван освобождением негативности от диалектической зависимости, об указанном небытии говорят разве что теологи, сохранившие глубину понимания того, что значит сотворение мира из ничего. В большинстве остальных случаев, к которым конечно же не относятся хайдеггеровская глубина «вкоренения (Einwesung) отрицательного в Бытии» [10, с. 440–441], делёзовское «(?)-бытие» [6, с. 88] и негативность в деконструкции, небытие оказывается тем же самым бытием, которое либо эквивокально удвоено, либо противопоставлено своей же собственной «темной» основе, отчего диалектике не составило бы никакого труда разгромить это метафизическое нашествие, если бы она решила, что на это стоит тратить силы. Поэтому повторим, что антитетическая идея небытия ничего не заимствует из тотальности отрицания сущего, насколько таковое может мыслиться в рамках какой-либо онтологии.

Регулятивная идея небытия действует по тому же принципу, что и идея спонтанности на стороне тезиса. Речь идет о различии между способностями начинать ряд и его оканчивать, которые легко взаимобращаются. В цепи причин и «наследования» они обе в равной степени невозможны, – сущее не может появиться из ничего, так же как и исчезнуть бесследно. Хайдеггер, говоря о конечности бытия, дает понять, что указанная непрерывность, являясь по своей сущности онтической, не определяет бытие, тогда как сущее без бытия – ничто. «Возможность небытия» означает для него имманентную бытию отрицательность [11, с. 110–113], но это не диалектическое отрицание, которое служит Телосу, а «безразличие», которое делает возможным решение и решимость без уничтожения или лишения [12, s. 102]. На языке «метафизики» это означает, что в тот момент, когда сущее (будем сразу говорить о Dasein) умирает и то, что оно оставило после себя (память, дела и т.п.), «растворилось во внешнем» (Делёз), т. е. уже не является действующим актуально в виде учреждения, памятника, записи в учебнике истории или фотографии в семейном альбоме, оно погружается в совершенное небытие. «Субстратное наследование» в виде передачи, например, генного кода, не говоря уже о каких-то чисто материальных элементах, даже и в метафизической парадигме не могло бы претендовать на обоснование причинных рядов. В итоге получается, что всегда конечное бытие не умножается бесконечно в себе самом ни «материально», ни за счет памяти, состоящей из накопленных существований сущего, поскольку такого накопления нет ни в порядке сущего, ни тем более в порядке бытия.

Этот схематизм далёк от богатства хайдеггеровской мысли, но он позволяет увидеть, что объективно востребуемое ею «чистое» небытие она обосновать не в состоянии. Во-первых, она не может исключить из состава памяти забвение (даже если привлечь для этой цели делёзовское «забвение забвения»), т. е. прервать память-как-забвение. Во-вторых, сама конечность бытия, выведенная из аналитики Dasein, предполагает, что человеческое бытие является высшим, поскольку в нем речь идет о самом бытии, и что поэтому у бытия нет никакой иной истины, которая не умещалась бы в экзистенцию. «Бытие нуждается (braucht) в человеке, чтобы господствовать; и человек принадлежит (gehört) бытию так, чтобы он мог достичь Da-sein как своего конечного предназначения» [12, с. 251]. Понятно, что это допущение не следует с необходимостью из аналитики Dasein и не может быть верифицировано. В-третьих, «дом бытия», к поддержанию и украшению которого призвана экзистенция, слишком явно намекает на «желание» бытия преодолеть свою фундаментальную конечность.

Философии Хайдеггера мы коснулись для иллюстрации той интенции понимания небытия, которая позднее по-разному преломилась у Делёза и Деррида. Мы видим, что это небытие, оставаясь имманентным бытию, играет роль регулятивной идеи, которая следует из практического интереса разума, и этот интерес определяет движение «мысли о бытии», а не является тем, что из этой «мысли» следует или ею доказывается. Не касаясь пока веры, которая утверждает «практический выбор» разума, следует отметить, что на этой антитетической стадии апофатический горизонт разума уже предопределен. Если экзистенция надеется на бесследную смерть и видит смысл жизни в умножении многообразия, в освобождении от диктата органичности, в стремлении к «неизвестному, странному» [13, с. 506], то ее апофатический синтез определяется Иным, которое должно обеспечить высшее обоснование этого стремления.

Таким образом, антитетика составляет своего рода критику апофатического разума, то есть критику попыток разума посредством апофазиса обосновать свой практический интерес и реализовать мечту о совпадении мышления с бытием. Антитетика охраняет гипотетическую сущность апофазиса.

Теологическое отрицание

Теологическое отрицание пресекает движение к высшему пониманию экзистенциального опыта, т. е. к понятию, которое было бы равно абсолютной Экзистенции. Тем самым оно исключает не только тождество мышления и бытия, но и тождество экзистенции и бытия, порядку которого экзистенция как «временение к вечности» прямо противоречит. Антитетика касается этого лишь формально, а апофазис, как мы видели, не способен добыть из этого формализма экзистенциальное решение.

Тем не менее негативная теология имеет все признаки апофазиса. Кажется, что она так же как и он ведет к непостижимости Начала, ос-

тающегося недоступным и для самого совершенного (ангельского) Ума, который трансцендентен дискурсу, т. е. уже не нуждается во времени, не говоря о пространстве. Восход Единого в душе, как он описывается Плотинумом, тоже можно сопоставить Фаворскому свету. Но это лишь формальные совпадения, и не случайно общим местом святоотеческих сочинений является повторение сентенции ап. Павла о безумии мирской мудрости. Дело заключается не в трансцендирующем движении ума самом по себе, как он совершается в апофазисе, а в том, *что* Непостижимое несет экзистенции. Из чистого апофатического Единого или Иного можно с равным успехом прийти и к утверждению жизни вечной и к конечности бытия или иллюзорности «я». Но каждое утверждение будет обосновано не понятием апофатического начала, поскольку в отношении него понятие невозможно, а экзистенциальной аналитикой, которая из такой же непостижимой глубины извлекает решимость экзистенции утвердить себя в вечности или, наоборот, отринуть себя до полного ничтожества, – «промежуточные» решения здесь возможны лишь по недоразумению. Апофазис является как бы зеркальным отражением темной глубины экзистенции, если не сказать – ее трансцендентности себе самой, а значит и апофатическое Начало всегда уже предопределено указанной решимостью.

Чем утверждается эта решимость, если не разумом в его апофатическом восхождении? Здесь апофазис и негативная теология радикально расходятся. Последняя основывается на вере и, если ее дискурс последователен, то негативная теология не только не ведет к доказательству бытия Бога и не творит Его идолов, которые обеспечили бы уверенность в Его присутствии, но и полностью сохраняет безосновность решимости, которую она утверждает, т. е. её неуверенность. При этом соединение с Богом является превышающим разумение (см., напр.: [14, с. 209]), т. е. таким, которое не дает понятийного знания. Тем не менее это – знание, которое переживается перформативно как недоступное обычному опыту и остается в памяти. Сложно сказать, что это за память, поскольку она не опирается ни на понятие, ни на механизмы чувственной памяти, однако от ее имени повествуется о блаженном состоянии, которое переживается как истина самой экзистенции. Именем этого переживания утверждается все то, что свидетельствовано в Писании. Уверовать – значит так или иначе поучаствовать в этом переживании. Но если для тех, кто видел Фаворский свет или как Лазарь воскрес либо по примеру Фомы получил дар уверенности, оно является достоверностью самой экзистенции, то для остальных верующих оно составляет нечто вроде резонанса, в котором упомянутая решимость, корни которой теряются в непроглядной тьме, усиливается за счет свидетельства, которое дает ей опору и может быть даже какое-то экстатическое переживание, но не дает никакого понятия, которое бы рационально решало парадокс экзистирования. Иными словами, в разуме, который

обнаруживает этот парадокс и благодаря которому он возможен вообще, возникает надежда на то, что для него существует решение и что это решение совпадает с экзистенциальной решимостью.

Вера радикально эмпирична. Эмпиризм ее не является таким, каким он известен из истории философии, и даже не является «трансцендентальным эмпиризмом» (Делёз), то есть вообще не составляет гносеологического принципа. Это знание вполне определенного круга фактов, образующих Событие, которое явилось откровением трансцендентного в имманентном. Таким образом, негативная теология в своем основании не является вариантом апофатической эпистемологии, а служит ответом на всякую возможную эпистемологию от имени экзистенции и ее решимости. Поэтому разбор негативно-теологический дискурса с апофатико-эпистемологической точки зрения имеет примерно ту же природу, что и доказательства бытия Божия или их опровержения. Философский бог всегда был и остается идолом Бога живого. В любом повествовании о таком боге всегда остается непонятным, почему его автор решил, что этот бог должен любить человека или требовать от него каких-то безумств, включая отрицание самой божественности.

Возвращаясь здесь к антитетике, отметим, что только половина дела заключена в том, чтобы эксплицировать свою решимость к вечной жизни или бесследной смерти, осознав их одинаковую абсурдность. Другая заключена в том, чтобы понять, возможно ли добыть из самой этой решимости правила для жизни. И здесь мы вновь должны резко разграничить апофатически-практический разум и негативно-теологический дискурс. Любая этика, обоснованная трансцендентально или эмпирически, будет лишь транслировать уже выполненную (и не обязательно на хайдеггеровском уровне) экзистенциальную аналитику, т. е. абстрактную решимость, не состоящую в резонансе с откровением, – экзистенцию «вообще», решившую «вообще» стать на путь тезиса или антитезиса, бесконечности бытия или его конечности. Вся гамма теорий от рабства воли до какой-нибудь неземной свободы в равной степени может быть выведена и обоснована как на одном, так и на другом пути. И любое из этих обоснований будет в равной степени ущербно, поскольку оно не решает парадокса экзистирования. В укор Канту и его «доказательству», критика которого зачастую несостоятельна, можно сказать только то, что он предположил возможность практической жизни, в которой экзистенция абсолютно осуществляет свою сущность вопреки непреодолимому разрыву порядка бытия и порядка экзистирования. Делез-как-Кант в высшей степени ясно показал, что практический разум никак не может состояться, что под гармонией, изъятой из мира и помещенной в субъекта (гармония способностей), бушует хаос, что видимость этой гармонии, возникающая в аналитике способности суждения, возможна лишь как ее постоянное возобновление, не имеющее ни-

какого (рационального, этического, эстетического) основания, которое могло бы стать абсолютным основанием экзистенции.

В этом тупике для экзистенции остается только одно – вера. Вера есть та способность, которая непрерывно гармонизирует рассудок, разум, моральное и эстетическое чувства в едином служении экзистенциальной решимости, и она остается верой, покуда какая-либо из способностей не возмнит себя творцом гармонии, которая остается недостижимой. Вера может быть слаба или, наоборот, настолько сильна, что уже перестает быть верой, обратившись в уверенность, но даже в уверенности она несет в себе отсутствие указанной гармонии и, следовательно, такой возможности, когда какая-либо из способностей совершенно отменяет веру. Отказ, на который наталкивается экзистенцирующая уверенность, может быть скрыт от нее, но поучительные истории тех, кто ушел из церкви или, наоборот, пришел в нее, либо как Фома Аквинский объявил достижения своего гениального ума соломой, говорят о том, что этот отказ не исчезает и что человек может оказаться с ним лицом к лицу в любой момент жизни, даже если она кажется основательно уверенной. Мистический опыт, который, казалось бы, обеспечивает прочную уверенность знания, превосходящего любой дискурс, на самом деле едва ли не более других раним в отношении отказа, если, конечно, речь не идет о «болезни к мистике», как и о других экзистенциальных болезнях. Если даже кому-то при жизни была дарована смерть веры как, например, апостолам, то этот дар не становится всеобщим достоянием, к обретению которого можно было бы сознательно стремиться.

Негативная теология находится в стороне от апофатических тупиков и экзистенциальных отказов. Она преобразует решимость в решение, утверждая не апофатическую непостижимость, а теологическую абсурдность. «Дискурс хвалы», безусловно, имеет свои апофатические «инкарнации», но заключенная в нем негативность лишь на разные лады повторяет ничтожность любого понятия. Формально она совпадает с апофатической отрицательностью, но по существу она ее превосходит, поскольку отрицает любой путь к согласованию экзистенции с порядком бытия или порядком сущего. Неотмирность экзистенции есть сам способ ее осуществления, поэтому отрицательное богословие (намеренно или нет) избегает формул, которые можно было бы развернуть в указанный порядок, вписав в него экзистенцию без остатка. Конечно, утверждаемые ею теологемы служат утверждению всего того, что содержится в заповедях. Но не случайно Кьеркегор называет отцом веры человека, который так исполнил заповедь, что стань его поступок правилом, жизнь могла бы вообще прекратиться. Несколько пейзажей, набросанных Кьеркегором, в равной степени правдоподобны и благочестивы, но ни в одном из них безумие Авраама не получает безостаточного истолкования, ни один из них не способен его вместить и при этом сохранить себя в качестве порядка жизни. Все они как бы уничтожены и в то

же время утверждены высшей Истиной, которая, явив себя в этом безумстве, показала свою абсурдность – абсурдность не имеющую коррелята в апофатическом разуме.

Вера следует заповедям, взыскуя экзистенциальное решение. Когда Августин говорит «люби Бога и делай, что хочешь», заповедь не нарушается, а исполняется. И исполняется так, что ее цель прерывает не только всякую историческую обусловленность, но всю возможную историю, саму историчность. Дело не в том, что таким путем над историей возвышается смысл, разворачивающийся или исполняющийся в ней. Экзистенциальная решимость не имеет ни малейшего интереса ни в истории, ни в ее предполагаемом телесе. Музей – это то, что она покидает прежде всего, когда обращается к исполнению заповеди в любой конкретный момент своей жизни. Любовь к Богу, любовь к любви Бога должна осуществиться не как историческое деяние, но и не как надисторический смысл. Это реальное, жизненное осуществление экзистенции в ее сущности, парадоксальное осуществление парадоксального существования.

Следуя кьеркегоровской «диалектике», можно понять, что негативная теология не является эпистемологией в первую очередь потому, что она обращена непосредственно к индивидуальной экзистенции и обеспечивает «внешние условия» для её решимости, которая не подчиняется правилам логики. Если бы была возможна логика такой решимости, т. е. само решение, добытое разумом или иными способностями и доступное верификации и воспроизводству, то не было бы никакой личности и никакого парадокса временения к вечности. Апофазис, напротив, стремится утвердить логику экзистенции, так или иначе преодолевая этот парадокс через восхождение к непостижимости Единого или Иного. Но нет никакой логики, которую экзистенция могла бы адекватно или неадекватно реализовывать, становясь ее субстратом или оказываясь ее моментом. Отрицательное богословие (или отрицательный момент богословия) продолжает проповедь, обращенную к экзистенции, а не разъясняет ей ее всеобщую сущность.

Таким образом, теологическая негативность осуществляет экзистенциальное, а не познающее отношение к бытию, устраняя сам принцип опосредования этого отношения знанием, которое, восходя к своим апофатическим пределам, стремится примирить экзистенцию с порядком бытия. Поэтому вопреки Деррида [15] мы можем утверждать, что она не является орудием онтотеологии (хотя бы и подрывающим ее изнутри), как не становится она одним из методов философии Различия и рожденной ею «слабой теологии», которая создает видимость сохранения и даже упрочения позиций веры.

Список литературы

1. Derrida and Negative Theology. Albany: State University of New York Press, 1992. 337 p.
2. Caputo J. D. The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion. Bloomington: Indiana University Press, 1997. 380 p.
3. Bradley A. Negative Theology and Modern French Philosophy. L., NY: Routledge, 2004. 244 p.
4. Turner D. The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 278 p.
5. Ахутин А.В. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. 743 с.
6. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.
7. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 3. 741 с.
8. Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 1. С. 383–498.
9. The Becoming Possible of the Impossible: An Interview with Jacques Derrida / M. Dooley (ed.). A passion for the impossible: John D. Caputo in focus. Albany: State University of NY Press, 2003. P. 21–33.
10. Хайдеггер М. Очерки философии. О событии /пер. и примеч. Н.З. Бросовой) // Историко-философский ежегодник, 2000. М.: Наука, 2002. С. 432–452.
11. Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. 302 с.
12. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) // Heidegger M. Gesamtausgabe, Vol. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. 521 s.
13. Биbihин В.В. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beiträge» // Биbihин В.В. Ранний Хайдеггер. Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2009. С. 493–519.
14. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Изд-во Олега Абышко, 2002. 854 с.
15. Деррида Ж. Кроме имени // Деррида Ж. Эссе об имени. М.: Ин-т Экспериментальной психологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 73–134.

ON APOPHATIC AND THEOLOGICAL NEGATIVITY

V.N. Drobyshev

PIHE Russian Christian Academy for Humanities, Saint-Petersburg

The XX century philosophy set free negativity from the direct or mediated service to dialectics. It gives the chance to see that the negative theology is not the converted form of dialectics and remains immune to the criticism waged against the onto-theology. The distinction and comparison of apophatic and negative-theological discourses allows to expand Kant's Criticism on the apophatic reason aspiring to find the absolute solution of the human existence question and thus continue the work of knowledge «saving» [aufheben] without endangering the ability of faith.

Keywords: *apophasis, dialectics, faith, the One and the Other, non-existence, negative theology.*

Об авторе:

ДРОБЫШЕВ Виталий Николаевич – кандидат философских наук, докторант, ЧОУ ВПО «Русская христианская гуманитарная академия», Санкт-Петербург. E-mail: v.drobyshev@mail.ru

Author information:

DROBYSHEV Vitalii Nikolaevich – PhD (Philosophy), Doctoral candidate, PIHE Russian Christian Academy for Humanities, Saint-Petersburg. E-mail: v.drobyshev@mail.ru