

Научная статья

УДК 291.1

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10805

АПОФАТИКА В СИСТЕМЕ ВЗГЛЯДОВ М. Н. ЭПШТЕЙНА

Сергей Сергеевич Логиновский¹, Мария Александровна Головина²

¹ Южно-Уральский государственный университет (национальный исследовательский университет), Челябинск, Россия, loginovskiiss@susu.ru, ORCID 0000-0002-8703-3862

² Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет, Челябинск, Россия, golovina@cspu.ru, ORCID 0000-0001-6131-8889

Аннотация. В статье рассматривается, как М. Н. Эпштейн использует понятие апофатики в своем творчестве. Будучи знаком с традиционным толкованием понятия апофатики, М. Н. Эпштейн не следует ему, а творчески переосмысляет, причем в разных контекстах по-разному. Выделяется четыре варианта такого переосмысления. Во всех четырех вариантах переосмысления Эпштейном понятия апофатики после ссылки на его первоначальное значение в теологии этот теологический контекст устраняется. Остается лишь изначальное значение греческого слова ἀποφατικός — «отрицательный», т. е. просто обозначение отсутствия чего-либо — от отсутствия тех или иных знаний, до отсутствия положительных (в том числе и в оценочном смысле) характеристик у объекта или субъекта. В результате из строго определенного богословского понятия в творчестве Эпштейна апофатика превращается в универсальное, но вместе с тем неопределенное и, главное, новое понятие, не связанное с первоначальным богословским своим значением.

Ключевые слова: философия религии, апофатическое богословие, М. Н. Эпштейн, минимальная религия (бедная вера), русская культура, постатеистическое общество

Для цитирования: Логиновский С. С., Головина М. А. Апофатика в системе взглядов М. Н. Эпштейна // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 8 (466). С. 34–41. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10805

Original article

APOPHATICISM IN EPSTEIN'S SYSTEM OF VIEWS

Sergey S. Loginovsky¹, Mariya A. Golovina²

¹ South Ural State University, Chelyabinsk, Russia, loginovskiiss@susu.ru

² South Ural State Humanitarian Pedagogical University, Chelyabinsk, Russia, golovina@cspu.ru.

Abstract. This article examines how M. N. Epstein uses the concept of apophaticism in his work. Being familiar with the traditional understanding of apophaticism, Epstein does not follow it, but reinterprets it creatively, and in different contexts in different ways. We distinguish four variants of such reinterpretation. In all four of Epstein's reinterpretations of the concept of apophaticism, after referring to its original meaning in theology, this theological context is eliminated. All that remains is the original meaning of the Greek word ἀποφατικός, "negative," i. e., simply to denote the absence of anything, from the absence of certain knowledge to the absence of positive (including in an evaluative sense) characteristics in an object or subject. As a result, from a strictly defined theological concept in M. N. Epstein's work, apophaticism turns into a universal, but at the same time indefinite and, most importantly, a new concept, unrelated to its original theological meaning.

Keywords: philosophy of religion, apophatic theology, M. N. Epstein, minimal religion (poor faith), Russian culture, post-atheist society

For citation: Loginovsky SS, Golovina MA. Apophaticism in Epstein's system of views. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2022;(8(466):34-41. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10805

Введение

Михаил Наумович Эпштейн известен как разносторонний исследователь, новатор, который активно расширяет возможности гуманитарного знания, примером чего является его «Проективный словарь гуманитарных наук». Одним из направлений его научной деятельности является изучение религии. При этом Михаил Наумович не только создает новые понятия, описывающие специфику современной религиозной ситуации, но использует для этой цели и «старые», традиционные понятия, в число которых входит понятие апофатического богословия, апофатики.

Согласно «Православной энциклопедии», апофатическое (отрицательное) богословие определяется как «метод дискурсивного богопознания, при котором в описании свойств Бога как абсолютно трансцендентного творению, исключаются все тварные атрибуты, а также указывается на необходимость употребления превосходных степеней в используемых категориях (напр., “сверх-благодать”» [4, с. 134]. Исследователи, пишущие о данном феномене, связывают его с античной философией и патристикой [1; 2; 8; 12], чаще всего с автором *Corpus Areopagiticum*, в частности, с его небольшим по объему трактатом «О мистическом (таинственном) богословии». Отдельно стоит упомянуть апофатику католических богословов эпохи Средневековья и Ренессанса, своеобразно развивающих наследие *Corpus Areopagiticum* [3; 9; 10], но ее рассмотрение выходит за рамки данного исследования, поскольку М. Н. Эпштейн не ссылается на эту версию апофатического богословия, ограничиваясь указанием на Псевдо-Дионисия Ареопагита и цитатами из его творений.

Традиционное понимание апофатики (впрочем, без подробностей, в самом общем виде) известно Эпштейну и неоднократно им воспроизводится. Так, в «Проективном словаре гуманитарных наук» он говорит о том, что «”апофатика” — название “негативного” богословского метода, который дополняет позитивное знание о Боге пониманием его непознаваемости и отрицанием всяких его конкретных признаков и определений. Бог не есть ни разум, ни дух, ни истина, ни существование, ибо Его нельзя выразить и определить ни в каких понятиях» [15, с. 267]. В работе «Религия после атеизма» он дает схожее, но чуть более пространное определение, отмечая, что «апофатика, апофатизм (*apophaticism*) — отрицательный метод познания, особенно в богословии; путь очищения разума от недостоверных суждений, несоизмеримых с их предметом. Апофатическое богословие

отрицает возможность положительных суждений о Боге и Его свойствах, поскольку они непознаваемы, и предлагает путь умудренного незнания, углубленного молчания, глубокомысленного воздержания от определений и описаний» [14, с. 410]. Далее Михаил Наумович перечисляет главных представителей апофатического богословия — Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Григория Паламу, Николая Кузанского и (из современных авторов) В. Н. Лосского. Есть и другие примеры того, как Эпштейн достаточно точно воспроизводит традиционное понимание апофатики с акцентом на его понимание Псевдо-Дионисием Ареопагитом [см., напр.: 14, с. 197]. Но, будучи настроен на порождение новых понятий и даже новых гуманитарных дисциплин, Эпштейн не ограничивается традиционным пониманием и применением понятия апофатики, видоизменяя его и делая одним из важнейших понятий собственной мысли. Цель данной статьи — рассмотреть, как М. Н. Эпштейн использует понятие апофатики в своем творчестве.

Апофатизм как характеристика «бедой веры»

Бедная вера (минимальная религия) — это понятие, предложенное Эпштейном для описания некоторых особенностей религиозной ситуации в современном постатеистическом обществе, а именно — для обозначения религиозности той части общества, которая в силу длительного воздействия воинственного атеизма оказалась оторвана от религиозной традиции своих предков и, в целом, не имеет знаний о какой-либо религиозной традиции. Однако, сохраняя религиозное чувство, такие люди продолжают верить в Бога, но без ясного понимания того, каков Он и, в целом, без ясных, оформленных представлений относительно феноменов, относимых к сфере религии. Таковую веру «без храма, догм и обрядов» [15, с. 267] Эпштейн и называет бедной, минимальной.

Одной из характеристик бедной веры является ее апофатичность. Михаил Наумович прямо пишет, что «бедная вера соответствует апофатической теологии, которая отрицает возможность познания Бога или представления его в каких-то конкретных образах, символах, определениях» [15, с. 269]. На первый взгляд такое понимание апофатики близко или даже тождественно ее традиционному пониманию в богословии и философии. Однако, на наш взгляд, в действительности это не так.

Относительно бедной веры такая характеристика, как «негативность», «отрицательность» означают отсутствие или краткость собственного

«богословия», т. е. эксплицированного знания о Боге, его онтологическом статусе, соотношении с миром и человеком. Главная причина этого, как указывает сам Эпштейн, в отсутствии причастности к той или иной религиозной традиции и неумении или нежелании формулировать собственные развернутые представления по данному вопросу. Причины такого отношения к богословским вопросам нуждаются в дополнительном исследовании, здесь же достаточно констатировать, что «апофатизм» бедной веры не является сознательной установкой, особым методом познания Бога. В бедной религии нет установки на сознательное отрицание всех тварных предикатов как неадекватных для описания Бога, поскольку и само знание о тварности мира и его принципиальном отличии от Бога либо четко не выражено, либо вообще отрицается в пользу пантеистической онтологии. Если бедная вера и использует характерное для апофатического богословия «“не”, отрицание в основе Богопознания» [15, с. 269], то лишь в качестве признания имеющегося недостатка знаний о Боге, в то время как в случае с церковными авторами речь идет не о недостатке знания, а о том, что личная встреча «с Тем, Кто выше всякой сущности и познания» [6, с. 341, 343] требует выхода «за пределы знания и за пределы сущего, которому всякое знание соотносительно» [8, с. 57]. Поэтому, «апофатическое незнание есть, скорее, сверхзнание, — не отсутствие знания, но совершенное знание, не соизмеримое поэтому со всяким частичным познанием» [11, с. 129].

Иначе говоря, в случае с церковным богословием, необходимость использования апофатического метода определяется онтологическим статусом Бога, который понимается как принципиально отличный по своей природе от сотворенного Им из ничего мира. Поэтому Бог и не может быть описан при помощи катафатического (положительного) перечисления присущих ему признаков, поэтому «гораздо свойственнее говорить о Нем чрез отрицание всего» [7, с. 112–113], т. е. того, что в совокупности образует тварный мир. Но это отрицание не мешает существованию развернутого и детально разработанного богословия, источником для которого является сам Бог, «свободный и бескорыстный акт его воли [который — С. Л.] позволил человеку его узнать: это Откровение, завершившееся в воплощении Божественного Слова» [1, с. 222].

Таким образом, на наш взгляд, нет никакого сходства между апофатическим богословием и неразвитостью, аморфностью «богословия»

в рамках бедной религии. На это указывает и такое же отсутствие в бедной вере определенности представлений по другим вопросам, в целом — отсутствие непротиворечивой богословской системы и даже отрицание ее необходимости, тяготение к эклектике и бриколажу. Богословие бедной веры является не апофатическим, а именно бедным (минимальным) — этого удачного названия данного вида религиозности вполне достаточно для описания и той его характеристики, которую Эпштейн обозначает как апофатизм.

Апофатика, советский атеизм и всеобщая «апофатизация»

Бедная вера — это не единственный феномен, который Эпштейн связывает с апофатическим богословием. Даже такая антирелигиозная идеология, как советский атеизм, также по мнению исследователя в некотором смысле есть проявление апофатизма, и не только потому, что он создавал условия для появления бедной веры. Помимо этого, сам «советский атеизм может рассматриваться как парадоксальное развитие апофатической теологии, как следующий ее шаг, приводящий к стиранию самого “теистического” и “теологического”. Бог лишается не только всех своих атрибутов, но и самого предиката существования. Безбожие и безверие становятся как бы естественным выводом апофатического отрицания имен и свойств Бога. Отрицательная теология в конце концов отрицает и себя как теологию, становясь атеизмом, т. е. прямым и сознательным отрицанием Бога» [14, с. 34].

Творческий характер такого апофатического понимания атеизма несомненен, но насколько он оправдан? Представляется, что Эпштейн в данном случае использования понятия апофатика склонен к его этимологическому пониманию как просто «негативности» («отрицания») безотносительно к традиционному богословскому контексту, конкретизирующему, ограничивающему многообразие возможных вариантов понимания этого слова. Только в этом случае можно понимать атеизм как вариант апофатизма, поскольку атеизм, безусловно, отрицает существование Бога. Однако в первоначальном традиционном своем значении апофатика не есть любое отрицание, но лишь отрицание претензий человека на возможность полного исчерпывающего познания Бога в силу его особого онтологического статуса, что прямо противоположно атеистическому отрицанию существования Бога. Если в апофатическом богословии Бог и определяется иногда как не существующий, как «Ничто», то «не потому, чтобы вовсе не существовал, но

потому, что превыше всего существующего, превыше даже самого бытия» [7, с. 113].

Но Эпштейн не останавливается на интерпретации атеизма как варианта апофатики. Так понятый атеизм оказывается у него лишь предельным случаем апофатизма, который, по мнению Михаила Наумовича, в том или ином виде характерен для любой системы взглядов. Об этом исследователь говорит в словарной статье «Апофатизация» — статье, посвященной новому понятию, которое и выражает представление его создателя об универсальности феномена апофатики. Согласно этой статье апофатизация есть «динамика апофатичности как процесса богопознания <...> процесс настройки богословского метода и подвижное соотношение в нем апофатических и катафатических (отрицательных и утвердительных) элементов» [15, с. 267]. Опираясь на эту своеобразную квантификацию понятия апофатики, Эпштейн предлагает создать классификацию мировоззрений на основе присущей им «степени апофатичности», в качестве примера выделяя пять видов, при этом бедная вера квалифицируется как «одна из стадий апофатизации» [там же].

Таким образом, апофатика из метода, который призван указывать на трансцендентный характер Бога, метода, сформированного в рамках определенной онтологии, превращается в термин, который призван описывать степень имеющихся у человека или религиозной группы знаний о Боге. В этом смысле «апофатизм» оказывается родовым понятием для таких понятий как атеизм, агностицизм и теизм, причем, предполагает выделение и других видов, помимо указанных трех, прежде всего за счет деления понятия теизма (в данном случае обозначающего простой факт признания существования Бога) на более детальное описание представлений о Нем и Его соотношении с миром (варианты такого деления Эпштейн предлагает сам, подчеркивая, что его перечень не полон [15, с. 267]).

Сама по себе возможность такой классификации представлений о Боге не лишена смысла, но не понятно, зачем для этого использовать понятие апофатики (пусть даже в форме такого неологизма как «апофатизация»), которое имеет иное устоявшееся значение. Различная степень определенности и выраженности знаний людей о Боге, отличия между ними в понимании познаваемости Бога и Его соотношении с миром несомненны, но понятие апофатики описывает вовсе не эти особенности религиозных представлений, по причине чего использование понятия «апофатики» для

описания всего этого спектра проблем выглядит как минимум искусственным. В конце концов, Михаил Наумович как новатор мог бы придумать какое-нибудь совершенно новое понятие, не осложненное предшествующей историей.

Апофатизм как свойство русской культуры

Еще один вариант переосмысления понятия апофатики представлен в размышлениях Эпштейна о русской культуре, ее специфике, отличиях от других культур. К этой специфике исследователь, помимо прочего, относит апофатизм.

Предваряя свои рассуждения на эту тему определением апофатического богословия (соответствующим традиционному философскому/теологическому его пониманию) с пространной цитатой из Дионисия Ареопагита [14, с. 197], далее Михаил Наумович использует данное понятие в совершенно ином значении. Возводя традицию апофатизма в русской культуре к феномену юродства (понимаемого как воплощение апофатизма на практике, в повседневной жизни), Эпштейн считает, что продолжение эта традиция нашла в творчестве многих русских писателей начиная с Н. В. Гоголя. Апофатика автора «Мертвых душ», творчество которого анализируется исследователем со ссылкой на статью Р. Магуайра, предполагает невозможность положительного описания не только Бога, но и других — уже тварных — феноменов, прежде всего такого явления как «идеал художника». Примером такого идеала являются положительные представления Гоголя о России, в противовес ее негативному («апофатическому» в терминологии Эпштейна) описанию в первом томе «Мертвых душ». Оказывается, что этот (и любой другой) идеал не может быть описан (по крайней мере успешно, «доказательством» чего является неудачный второй том «Мертвых душ») в своих положительных (катафатических) признаках. В русской культуре после Гоголя, согласно Эпштейну, возникает представление, согласно которому идеал «может быть убедительно выражен лишь в критике тех явлений, которые отступают от идеала, в негативном подходе к действительности» [14, с. 199], который и квалифицируется как апофатизм. Так понятая апофатика, замечает исследователь, «после Гоголя становится господствующим направлением русской художественной культуры, формируя особую эстетику и догматику “критического реализма”» [14, с. 198], и продолжает существовать (хотя и не всегда господствуя) в последующие эпохи вплоть до настоящего времени.

Что в так понятом апофатизме остается от традиционного понимания данного понятия? Апофатика сохраняет свою форму как метода описания неопишемого, но меняет предмет, причем в данном случае это изменение является весьма значимым. В самом деле, если апофатика появилась как метод описания трансцендентного объекта, объекта, чье познание объективно (в силу его онтологического статуса) затруднено или невозможно, то ее использование при описании не просто тварных, а земных феноменов не может не восприниматься как радикальное изменение изначального смысла данного понятия, как, фактически, использование его для обозначения совершенно иного метода, согласно которому «художник грешит против правды, если создает идеальные характеры» [14, с. 198–199], причем вовсе не потому, что создание и познание таких характеров невозможно, не потому, что они имеют особый онтологический характер, а потому что тот или иной мыслитель не может или не хочет ясно и развернуто сформулировать и обосновать свой идеал (как правило, социальный). Возникает вопрос: насколько обоснованно обозначать творческие неудачи апофатикой и возводить их в ранг особенности русской культуры? Интересно, что ответ на него дает сам Михаил Наумович. Анализируя апофатизм поэзии Иосифа Бродского, он не просто говорит об отличии апофатической теологии и апофатизма русского поэта, а подчеркивает: «разумеется, апофатизм Бродского прямо противоположен религиозному апофатизму, который использует религиозное отрицание для приближения к положительному полюсу бытия» [14, с. 202], т. е. к Богу, в то время как в том, что исследователь понимает под апофатизмом русской культуры такое приближение трудно усмотреть.

Даже если допустить, что не во всех случаях невыразимость идеала является результатом творческой неудачи или других субъективных факторов, все равно остается вопрос о причинах невыразимости тварных земных феноменов, отнюдь не трансцендентных. Разве что представители русской культуры все сплошь были кантианцами и исходили из непознаваемости сущности любой вещи, хотя сам Кант, насколько известно, не допускал возможности описания сущности вещи даже при помощи апофатического метода. Кроме того, как показывают исследования [13], представители русской культуры XIX в. скорее были гегельянцами, нежели кантианцами, а стало быть, исходили из того, что «сущность является, а явление существенно», что вполне допускает использование катафатического метода.

Но еще более важным является появление оценочного плана в так понятом апофатизме русской культуры. Если изначально, в философии и богословии, негативность апофатики имела логическую природу и не предполагала оценку описываемого объекта (а лишь логическое отрицание наличия у него признаков, по крайней мере, познаваемых человеком), то в «апофатизме» русской литературы (культуры), негативность означает именно ценностно (морально) отрицательные признаки, не просто не присущие «идеалу», но прямо ему противоположные, отрицающие его. Независимо от того, насколько такая интерпретация русской культуры соответствует действительности (установление чего выходит за рамки данной статьи), необходимо подчеркнуть, что обозначение описываемой особенности при помощи понятия «апофатизм» предполагает не просто расширение его изначального смысла, но его радикальное изменение. На наш взгляд, как и в предыдущих случаях, подобный подход вряд ли оправдан, он лишь затрудняет понимание описываемого им явления. Проще и продуктивнее изобрести новый термин, либо попытаться найти среди уже существующих тот, который более соответствует описываемому феномену.

Апофатизм как демонизм

Наконец, еще одним вариантом понимания апофатизма у Эпштейна является его фактическое отождествление с определенным вариантом греховной жизни, имеющей своей целью эпатировать «публику» и выделить практикующего этот вариант субъекта из общей массы обывателей. Такой «апофатизм» Эпштейн сам точно квалифицирует как «выверт, не только в художественном письме, но и в жизни художника, а также в плане его общественно-мифологического истолкования», когда, например, «в образах С. Есенина, Вл. Высоцкого и Вен. Ерофеева почитаются пророки-монстры, священные пропойцы» [14, с. 199].

Вообще, способы выделения из общей массы могут быть самыми разными, в том числе и основанными на тех или иных позитивных (с точки зрения общепринятой морали) достижениях. Но возможны и деструктивные варианты, среди которых чаще других Эпштейн указывает на пристрастие к алкоголю, хотя принципиальных ограничений в выборе греховных страстей здесь нет. Важно подчеркнуть, что Михаил Наумович сам называет такую жизнь греховной, подчеркивая при этом, что в данном случае грех ценен не сам по себе, но как «ключ к святости» [14, с. 200]. Смысл этого «ключа» в том, что

«грех, безудержная отдача греху» понимается как «выбивание клина клином, истощение греховной природы через умножение грехов» [14, с. 200], что в итоге и должно привести к святости.

Закономерно, что такого рода жизнь негативно оценивается обществом, по причине чего, Эпштейн и считает возможным понимать такого рода асоциальное поведение как проявление апофатизма, негативной теологии. Здесь, как и в предыдущем случае с идеалом, термин «негативное» понимается не в логическом (как это свойственно негативной теологии), а в этическом смысле как отрицательная моральная оценка, как осуждение. Принципиальное отличие такого «апофатизма» от традиционного понимания этого понятия очевидна и для Михаила Наумовича. Он прямо пишет, что в негативной теологии уподобление Бога далеким от него вещам «есть способ подчеркнуть неуподобляемость, абсолютную несопоставимость божественного и земного, тогда как в русской апофатике они именно катастрофически сближаются, вместо разрыва — надрыв, недостаточность переходит в преизбыточность, когда нечеловеческое выдается за сверхчеловеческое» [14, с. 200]. При этом Михаил Наумович очень точно замечает не просто общественно осуждаемый, но и демонический (в христианском значении этого слова) характер такого рода «апофатизма». Так, рассматривая неразрывно взаимосвязанные жизнь и творчество Вен. Ерофеева, исследователь отмечает, что «существа, именуемые ангелами в “Москве — Петушках”, действуют холодно и безжалостно, отдают героя в руки его убийц, т. е. сами выступают, скорее всего, как “падшие” ангелы, голоса которых ему потому и дано услышать» [14, с. 200] — потому, что он и сам грешник, который утверждается в своем грехе, ничуть не стремясь к освобождению от него.

В связи с этим совершенно неясно, почему же тем не менее исследователь обозначает указанные отрицательные, с точки зрения морали, варианты устройства жизни как апофатические. Они не могут быть названы даже вариантом юродства (разве что псевдо-юродством), не говоря уже об апофатике, которая относится к иной области христианской мысли.

Заключение

Проведенный анализ показывает, что, будучи знаком с традиционным пониманием понятия апофатике и воспроизводя его в своих работах, М. Н. Эпштейн не следует этому пониманию, творчески его переосмысляя, причем в разных контекстах по-разному.

Во-первых, апофатика понимается как отсутствие внятных представлений о Боге или (как минимум) отсутствие оформленных и догматизированных представлений о Нем, что характерно для бедной веры (минимальной религии), распространенной в современном постатеистическом обществе.

Во-вторых, апофатика, трансформируясь в «апофатизацию», мыслится как универсальное свойство любого мировоззрения и как способ описания особенностей, имеющих у человека или религиозной группы представлений о Боге.

В-третьих, апофатика указывает на невозможность положительного описания тварных земных феноменов, в частности создаваемых человеком идеалов, в результате чего они описываются с помощью критики тех явлений, которые отступают от идеала, что в целом выражается «в негативном подходе к действительности». В этом случае «негативность» апофатике из логической превращается в оценочную (этическую).

В-четвертых, апофатика у Эпштейна отождествляется с определенным вариантом греховной жизни, имеющей своей целью достичь святости с помощью истощения греха путем его сугубого исполнения.

Во всех приведенных вариантах переосмысления Эпштейном понятия апофатике после ссылки на его первоначальное значение в теологии этот теологический контекст устраняется. Остается лишь изначальное значение греческого слова *ἀποφατικός* — «отрицательный» т. е. просто обозначение отсутствия чего-либо — от отсутствия тех или иных знаний, до отсутствия положительных (в том числе и в оценочном смысле) характеристик у объекта или субъекта. В результате из строго определенного богословского понятия в творчестве Эпштейна апофатика превращается в универсальное, но, вместе с тем, неопределенное и, главное, новое понятие, не связанное с первоначальным богословским своим значением. Нам представляется, что в силу своей новизны и выражаться оно должно при помощи нового слова, дабы не возникало путаницы.

В заключение отметим, что активное использование понятия апофатике Эпштейном — не уникальное явление, свидетельством чему может служить статья П. Гуревича и Э. Спировой «Наука в горизонте апофатике», в которой представлены иные варианты современного (пере)осмысления и использования данного понятия в философии и науке [5], что делает необходимым дальнейшее изучение такого (пере)осмысления.

Список источников

1. Адо П. Апофатизм, или Негативная теология // *Духовные упражнения и античная философия*. Челябинск : Социум, 2010. С. 213–226.
2. Богомолов А. В. Становление апофатической традиции в истории античной философии: от учения Аристотеля о небытии к учению Плотина о Едином // *КАНТ*. 2019. № 1 (30). С. 144–148.
3. Викстрём И. Негативная теология в учениях Николая Кузанского и Майстера Экхарта // *VERBUM*. 2015. Вып. 17. С. 42–66.
4. Владимир (Шмалий), свящ. Апофатическое (отрицательное) богословие // *Православная энциклопедия*. М., 2001. Т. 3. С. 134–140.
5. Гуревич П. С., Спирова Э. М. Наука в горизонте апофатики // *Философская антропология*. 2019. Т. 5, № 1. С. 6–25.
6. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб. : Глагол, 1995. 370 с.
7. Иоанн Дамаскин, св. Источник знания. СПб. : Наука, 2006. 360 с.
8. Лосский В. Н. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита // *Богословие и боговидение*. М. : Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. С. 45–66.
9. Лосский В. Н. Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта. М. : ИД Познание, 2022. 800 с.
10. Семенюк А. П. Два типа апофатики // *Идеи и идеалы*. 2014. № 4 (22), т. 2. С. 34–40.
11. Флоровский Г. В. Византийские Отцы V–VIII вв. Мн. : Изд-во Белорусского экзархата, 2006. 336 с.
12. Фокин А. Р. Элементы апофатической теологии в трудах Мария Викторина // *Историко-философский ежегодник*. 2010. С. 53–68.
13. Чижевский Д. И. Гегель в России. СПб. : Наука, 2007. 411 с.
14. Эпштейн М. Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М. : АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2014. 416 с.
15. Эпштейн М. Н. Проективный словарь гуманитарных наук. М. : Новое литературное обозрение, 2017. 616 с.

References

1. Ado P. Apophaticism, or Negative Theology. In: *Spiritual exercises and ancient philosophy*. Chelyabinsk: Sotsium; 2010. Pp. 213–226. (In Russ.).
2. Bogomolov AV. Formation of the apophatic tradition in the history of ancient philosophy: from Aristotle's doctrine of non-existence to Plotinus's doctrine of the One. *KANT = KANT*. 2019;(1 (30):144–148. (In Russ.).
3. Wikström I. Negative theology in the teachings of Nicholas of Cusa and Meister Eckhart. *VERBUM = VERBUM*. 2015;(17):42–66. (In Russ.).
4. Vladimir (Shmaly), priest. Apophatic (negative) theology. In: *Orthodox Encyclopedia*. Moscow; 2001. Vol. 3. P. 134–140. (In Russ.).
5. Gurevich PS, Spirova EM. Science in the horizon of apophaticism. *Filosofskaya antropologiya = Philosophical Anthropology*. 2019;5(1):6-25. (In Russ.).
6. Dionysius the Areopagite. About divine names. On mystical theology. St. Petersburg: Verb; 1995. 370 p. (In Russ.).
7. John of Damascus, St. Source of knowledge. St. Petersburg: Nauka; 2006. 360 p. (In Russ.).
8. Lossky VN. Negative theology in the teachings of Dionysius the Areopagite Moscow: Publ. House of the St. Vladimir Brotherhood; 2000. Pp. 45–66. (In Russ.).
9. Lossky VN. Negative theology and the knowledge of God by Meister Eckhart. Moscow: Poznanie; 2022. 800 p. (In Russ.).
10. Semenyuk AP. Two types of apophaticism. *Idey i idealy = Ideas and ideals*. 2014;(4(22)2):34-40. (In Russ.).
11. Florovsky GV. Byzantine Fathers of the 5th–8th centuries. Minsk: Publ. House of the Belarusian Exarchate; 2006. 336 p. (In Russ.).
12. Fokin AR. Elements of apophatic theology in the writings of Maria Victorina. *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik = Historical and Philosophical Yearbook*. 2010:53–68. (In Russ.).
13. Chizhevsky DI. Hegel in Russia. St. Petersburg: Nauka; 2007. 411 p. (In Russ.).

14. Epstein MN. Religion after atheism. New possibilities of theology. Moscow: AST-PRESS KNIGA; 2014. 416 p. (In Russ.).

15. Epshtein MN. Projective Dictionary of the Humanities. Moscow: New Literary Review; 2017. 616 p. (In Russ.).

Информация об авторах

С. С. Логиновский — доктор философских наук, доцент, доцент кафедры международных отношений, политологии и регионоведения.

М. А. Головина — магистр религиоведения, помощник ректора.

Information about the authors

S. S. Loginovsky — Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of International Relations, Politology and Regional Studies.

M. A. Golovina — Master of Religious Studies, Assistant to the Rector

Статья поступила в редакцию 11.08.2022; одобрена после рецензирования 31.08.2022; принята к публикации 12.09.2022.

The article was submitted 11.08.2022; approved after reviewing 31.08.2022; accepted for publication 12.09.2022.

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.