

СУ "СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ"  
ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ  
КАТЕДРА „ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ НА КУЛТУРАТА”

**ДЕСИСЛАВА КРАСИМИРОВА ГАЙДАРОВА**

**АПОФАТИЧНИЯТ ДИСКУРС И ОПИТЪТ ЗА ПРЕДЕФИНИРАНЕ ПОЛЕТО  
НА СЪВРЕМЕННАТА ФИЛОСОФИЯ**

(Жак Дерида и Жан-Люк Марион върху апофатиката)

**АВТОРЕФЕРАТ**

на дисертация за присъждане научната и образователна степен "доктор" по  
професионално направление 3.1. Социология, антропология и науки за културата  
(Теория и история на културата. Теория на религиите)

Научен ръководител: **Проф. д.ф.н. Владимир Градев**

София, 2014

Дисертационният труд е обсъден и предложен за защита на заседание на катедрен съвет на катедра „История и теория на културата“, Философски факултет на СУ „Св.Климент Охридски“, проведено на 22.01.2014г. година.

Защитата ще се състои на ... .. г., от ..... ч., в зала ....., на Ректората на СУ „Св.Климент Охридски“.

Материалите по защитата са на разположение на интересуващите се в библиотеката на катедра „История и теория на културата“, Философски факултет на СУ „Св. Климент Охридски“, бул. Цариградско шосе 125, блок 1.

Научно жури:

проф.д.ф.н. Георги Теологов Каприев, СУ „Св.Климент Охридски“, Философски факултет, катедра „История на философията“ – председател

проф.д.ф.н. Владимир Николаев Градев, СУ „Св.Климент Охридски“, Философски факултет, катедра „История и теория на културата“

проф.д.ф.н. Владимир Едоардо Сабоурин-Дренска, ВТУ „Св. Св. Кирил и Методий“, катедра „Испанистика и португалистика“

проф.д.ф.н. Валентин Апостолов Канавров, ЮЗУ „Неофит Рилски“, специалност „Философия“

доц.д-р Боян Красимиров Манчев, НБУ, бакалавърски факултет

Дисертационният труд се състои от увод, изложение в три части, заключение и библиография. Общият му обем е 286 стандартни страници.

В библиографията са посочени 102 заглавия, от които 56 на български език и 46 на английски език.

Публикациите по темата са 2, на български език.

## СЪДЪРЖАНИЕ НА АВТОРЕФЕРАТА

I. СТРУКТУРА НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД.....	4
II. ОБЩА ХАРАКТЕРИСТИКА НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД .....	5
A. ПРЕДМЕТ, ЦЕЛ, ЗАДАЧИ.....	5
Б. ТЕЗА.....	6
В. ГРАНИЦИ НА ИЗСЛЕДВАНЕТО.....	6
Г. МЕТОД НА ИЗСЛЕДВАНЕ.....	6
III. ПРЕДСТАВЯНЕ НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД.....	7
A. УВОД.....	7
Б. ПЪРВА ГЛАВА.....	8
В. ВТОРА ГЛАВА.....	10
Г. ТРЕТА ГЛАВА.....	18
Д. ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	24
IV. ЗАКЛЮЧИТЕЛНА ЧАСТ.....	25
V. ПРИНОСИ И МОМЕНТИ ОТ ИЗСЛЕДВАНЕТО.....	29
VI. СЛУЖЕБНИ ДАННИ.....	30
VII. ПУБЛИКАЦИИ ПО ТЕМАТА НА ДИСЕРТАЦИЯТА.....	30

# I. СТРУКТУРА НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

## УВОД

### I. АПОФАТИЧНИЯТ ДИСКУРС И СЪВРЕМЕННАТА ФИЛОСОФИЯ

1. Постметафизична философия – специфики на контекста
2. „Смъртта на Бог” и „краят на метафизиката”
3. Апофатичният дискурс в постметафизичната философия
  - 3.1. Бележки около понятието апофатика
  - 3.2. Тематизиране на апофатичния дискурс – акценти

### II. ЗА ГЕНЕЗИСА НА АПОФАТИКАТА

1. Катафатика, апофатика и мистическа теология при Псевдо-Дионисий Ареопагит
2. Апофатичният дискурс в средновековната схоластика и мистика
  - 2.1. Тома от Аквино: апофатиката като коректив на катафатиката
  - 2.2. Николай от Куза за Бог като “не-другото”
3. Апофатиката като възможен *а*-метафизичен език

### III. АПОЛОГИИ НА НЕВЪЗМОЖНОТО

1. Апофатиката и гласовете на „негативните теологии”
2. Възможна ли е деконструкция на апофатиката?
3. Феноменология на невидимата неведомост
4. Да се спаси Бог отвъд името

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

## БИБЛИОГРАФИЯ

## II. ОБЩА ХАРАКТЕРИСТИКА НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

### А. ПРЕДМЕТ, ЦЕЛ, ЗАДАЧИ

Предмет на настоящото изследване е преоткриването на апофатичния дискурс в постметафизичната философия<sup>1</sup>. Целта е да бъде изследвано как апофатичният дискурс функционира в контекста на съвременните философски рефлексии, реабилитиращи интереса към религиозната проблематика. За да се изпълни целта, а именно да се отговори на този въпрос, настоящият дисертационен проект трябва най-напред да прецизира самото понятие апофатика. Поради тази причина е необходимо да се поставят следните изследователски задачи: Първо, да се изяснят спецификите на апофатичния дискурс, като език и модус на рефлексия. Второ, да се изследва как той функционира. Трето, да се изясни по отношение на какво или как бива използван. Четвърто, да се установи кое мотивира употребата му. Разрешаването на горепосочените задачи спомага за изпълнение на целта, която си поставя настоящият дисертационен проект, а именно да се види как функционира апофатиката в съвременната философия.

Така формулираните задачи, провокираха изследването да направи първоначално хипотетично допускане, че апофатиката е *a*-метафизичен<sup>2</sup> по основанията си език. За да се провери, доколко подобно хипотетично допускане е основателно, с оглед на така очертаната първоначална проблематика, се изисква известно връщане назад и изследване спецификите и генезиса на апофатичния дискурс. По отношение на изследвания предмет обаче, подобен ход не може да бъде връщане към корените на самата апофатика като език и модус на рефлексия, т.е. към нейните платонически и неоплатонически източници, а предполага вглеждане в апофатиката такава, каквото тя бива дефинирана в границите на християнската теология. Следователно, трябва да се реконструира и изследва Дионисиевата диференциация между катафатично (позитивно), апофатично (негативно) и мистическо богословие<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Наименованието *постметафизична философия*, по смисъла си на употреба в настоящото изследване, не предполага с необходимост, не изисква и не утвърждава задължителна неметафизичност на сюжетните линии, в които се разгръща съвременният философски дискурс след края на традиционната метафизика, след Хайдегеровата деструкция на западната метафизика.

<sup>2</sup> Понятието, „*a*-метафизичен” не се употребява като чисто отрицание на метафизиката, в смисъла на неметафизичност, „*a*-метафизичността“ се мисли в ракурса на оразличаването и другостта спрямо хоризонта на метафизичност.

<sup>3</sup> Настоящият текст, в цялостното си разгръщане, следва и настоява на разграничаването на апофатична, катафатична и мистическа теология. Апофатиката трябва да бъде различена от мистическата теология и

Подобен избор се подкрепя и от факта, че фигурата на Псевдо-Дионисий заема централно място в съвременните дискусии по отношение на апофатиката.

## Б. ТЕЗА

Тезата, която защитава дисертационното изследване е: апофатиката функционира като концептуален ресурс, генериращ модус на рефлексия, през който става възможно случването на религията<sup>4</sup> в границите на постметафизичната философия, като случване отвъд онто-тео-логията<sup>5</sup>.

## В. ГРАНИЦИ НА ИЗСЛЕДВАНЕТО

Така очертан, проектът на настоящото изследване се разполага на границата между две изследователски полета: християнска теология и съвременна философия, които се превръщат и в двата обекта на изследване за дисертационния труд. От тях изследването черпи теоретически ресурси за разрешаване на поставените проблеми и задачи: какъв по основанията си и какъв по спецификите си е апофатичният дискурс; каква роля и функции има, и как тези функции и роля биват модифицирани в различните контексти, в които функционират.

## Г. МЕТОД НА ИЗСЛЕДВАНЕ

С оглед на така формулираните цели и задачи, методите, с които оперира настоящият текст са: от една страна историко-философски анализ на текстове, свързани с апофатиката и модификациите, които тя търпи, и от друга, херменевтичен анализ,

---

самия мистически опит. Още тук следва да се подчертае, че апофатиката бива употребена и се разгръща по отношение на мистическия опит (тя трябва да бъде изследвана през функциите си), но в никакъв случай това не означава, че от една страна тя е тъждествена с този опит и от друга, че тя със сигурност и по необходимост изисква и случва този опит (мистическият опит в рамките на християнството се мисли като откровен и дарен по силата по благодатта Божия).

<sup>4</sup> Понятието религия е употребено в по-широк смисъл, а именно като понятие обединяващо в себе си всички теологически и религиозни съдържания, които биват реабилитирани като теми в постметафизичната философия

<sup>5</sup> Терминът онто-тео-логия добива популярност в контекста на Хайдегеровите текстове като знаково означение на метафизичната история на западната философия, на западната традиционна метафизика. Според Хайдегер Бог бива вписан в полето на метафизиката, за да може да функционира адекватно каузалните закони. Понятието за Бог в схоластическата философия е обхванато от аристотеловото учение за причини – Бог е действаща, целева и формална причина. Нещо повече, той е и причина на самия себе си (causa sui), което го прави и върховното, първо биващо, което се трансформира и в основание на цялата метафизика. Самото понятие онто-тео-логия е въведено от Кант. В *Критика на чистия разум* Кант прави дистинкцията между теология на откровението (религията) и теология на разума.

реконструиращ апофатичния дискурс според неговите функции и употреби, в който се отчита съдържателната обвързаност със специфичния културно-исторически контекст на употреба.

### III. ПРЕДСТАВЯНЕ НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

Постигането на целта, разрешаването на задачите и проблемите, които си постави настоящото изследване, предопредели и неговото структурно разгръщане в следните части: увод, изложение в три части, заключение и библиография.

#### A. УВОД

В уводната част, изложението се концентрира върху очертаване и изясняване на изследваното проблематично поле, формулиране на предмета, целите, задачите, методите на изследване.

В постметафизичните времена се откриват нови концептуални пространства за случване на различен тип теоретични дебати, касаещи чисто религиозните феномени. Из тези нови пространства на теоретизация, в цялото разнообразие и специфика на своите разнолики проявления, на диференциращи се по произход и насока концептуализации, се появяват нови рефлексии върху свещеното, вярата, божественото, които се разгръщат все повече по посока изследване спецификата на религиозния опит и преживяване. Постметафизичната ситуация, в която сме въввлечени е изпълнена с разнообразие от теоретическите дискурси, обговарящи съдбата на религията. Свидетели сме на явление, което се дефинира като „завръщане на религията” във философската, социологическата, антропологическата и културологична литература. Въпросите за ролята и мястото на религията в съвременния свят се реабилитират в цялата сериозност и отговорност на своето поставяне и звучене. Те се превръщат в динамично дискуссионно пространство, което се ситуира в центъра на вниманието на хуманитарните и обществени науки. Възраждането на интереса към религията, както и процесът на обръщане на философския дискурс към обговаряне на проблемите за *Различието*, *Другото*, *Невъзможното* след деконструкцията на западната метафизика, порождаат плуралистично множество от възможни перспективи и нива на рефлексия, които по пряк или косвен начин са свързани с темата за Бог. Мотивите, които генерират не само изследователския интерес към темата за

преоткриване на религията в постметафизичната философия, но и довеждат до осъществяване на настоящото изследване са необходимостта от изясняване и осмисляне на възможностите и начините за възраждане, и предефиниране въпроса за Бог отвъд метафизиката като онто-тео-логия, отвъд езика на *Битието*, *Същността*, *Присъствието*, които преминават през апофатичните модуси на рефлексия.

## Б. ПЪРВА ГЛАВА

### АПОФАТИЧНИЯТ ДИСКУРС И СЪВРЕМЕННАТА ФИЛОСОФИЯ

В първа глава се анализира първият от изследваните обектите, а именно възраждането на темата за религията в границите на съвременните философски рефлексии и по-конкретно „теологическият обрат” във философията като явление, което има своите особености и което обаче отваря нови хоризонти и предизвикателства пред мисълта днес. В рамките на съвременната философия се наблюдава процес на предефиниране полето на възможни рефлексии, а актуалността на въпроса за Бог и религията се проявяват в отвореността на очакването за своето ново позициониране. Задачите, които си поставя тази първа част от изследването са: от една страна да се анализира реабилитирането на теологическата проблематика във философията и второ да се изследват условията на възможност и мотивите, които генерират преситуиране на философските търсения. Фокусът на изследване постепенно се стеснява и съсредоточава върху идеята, че *теологическият обрат* в мисленето, гравитира около три ключови понятия или *мисловни фигури*: *онто-тео-логия*, която трябва да бъде преодоляна, *феноменология*, която се използва като метод и път на изследване и *апофатика*, чието преоткриване се трансформира в ресурс, даващ възможност за изграждане на друг модус на концептуализация (на мислене и говорене), през който се отварят пространства на достъп до обговаряне на религиозните феномени във философията. Това своеобразно *възкресение* на апофатичните модели на мислене има различни проявления и бива класифицирано по различен начин. Ето защо в тази глава са проследени и анализирани отделни теоретически опити за осмисляне на реабилитацията на апофатиката, заедно с ролите и функциите, които тя изпълнява.

#### Резултати и изводи:

Тази глава на настоящото изследване анализира мотивите за преоткриването на религиозната проблематика и начините, по които това преоткриване е възможно в



границите на философията след края на онто-тео-логията. На базата ревизиране резултатите, до които се достигна в тази част, могат да бъдат направени следните изводи и обобщения. Пред постметафизичната философия стои изискването за отхвърляне на традиционния език на онто-тео-логията. Тази необходимост би могла да се интерпретира като мотив, провокиращ възраждането на интереса към апофатичния дискурс. Темата за възможността Бог отново да бъде позициониран в обсега на философските рефлексии, генерира търсене на подходящ език през, чрез и в рамките, на който това би могло да се случи. Желанието за откриване на нови хоризонти, през които божественото може отново да проникне във философията, инициира процеса на преоткриването интереса към идейните генеративни източници на предмодерните епохи. Преоткриването на апофатичното наследство на християнската традиция, в съчетание с спецификите на съвременните рефлексии, дават възможност за случването на нова среща между философия и теология, за преоткриване на Бог *отвъд Битието*, в рамките на един език, който със сигурност не може да бъде езика на онто-тео-логията. Необходим е *a*-метафизичен по своите основания език. Мистичната традиция на християнството има своето място и роля в търсенето на този език. През вглеждане в мистичното наследство се преоткрива апофатичният дискурс като концептуален ресурс, генериращ език, който може да функционира адекватно, който се свързва консистентно и е вътрешно кохерентен на интенциите, интуициите и търсенията, характерни за постметафизичната философия.

Преоткриването на апофатиката има условията на своята възможност в отпадането онто-тео-логичната конституция на философията. Краят на метафизиката се оказва край на Бог в метафизиката, на Бог като първо и най-висше биващо, като причина и основание на всичко, което е. Отхвърлянето на онто-тео-логията, отваря достъпа и реабилитацията на религиозната проблематика в границите на философията, реабилитация, която по необходимост трябва да изостави всички унаследени онто-тео-логични пластове на концептуализация, включително и езика на онто-тео-логията.

Възраждането на апофатичния дискурс като език и модус на рефлексия, даващи достъп до божественото, се оказва проблематично и провокира множество дискусии и теоретични дебати в съвременността. Апофатичният дискурс е предизвикателство пред мисълта днес, предизвикателство, което неизбежно отваря темата за различните прочити и интерпретации на Псевдо-Дионисий, за теоретическите различия между западната и източната богословска традиция като цяло, за рецепциите на Дионисий, за модификациите на апофатичния дискурс в „негативни теологии“. Основния въпрос, с

който завършва тази глава е: ако апофатиката се открива в съвременната философия като модус на рефлексия, в който могат да се реабилитират чисто теологически и религиозни съдържания във философията, може ли тя да бъде мислена като *a*-метафизичен по основанията си език, който не само отива отвъд онто-тео-логията, но и прави възможна срещата на философия и теология, случването на Бог отново във философията?

## В. ВТОРА ГЛАВА

### ЗА ГЕНЕЗИСА НА АПОФАТИКАТА

Втора глава се занимава с втория от изследваните обекти – анализира апофатичния дискурс, такъв, какъвто го откриваме в контекста на Псевдо-Дионисий Ареопагит, за да се провери, доколко е основателна допуснатата хипотеза, за *a*-метафизичността на апофатичния дискурс. Тук трябва да се подчертае, че под израза „*a*-метафизичен” не се разбира чисто отрицание на метафизиката, в смисъла на не-метафизичен. „*A*-метафизичен“ се мисли в ракурса на оразличаването и другостта спрямо хоризонта на метафизичност. Употребата на частицата „*a*-“ тук, атакува самата философия, динамизира я отвътре със своя безкраен коментар и отказ от всяка застинала конституция на знанието, от всяка устойчивост и абсолютност на нивото на понятията. Частицата „*a*-“ проблематизира силата на понятията като ментални конструкти, в техния тотализиращ, универсализиращ и абсолютен статут, в тяхната окончателност по отношение на Бог. Частицата „*a*-“ се манифестира в динамиката на *différance* като безкрайно оразличаване, в логика на парадоксалното желание за отиване отвъд границите, „*a*-“, което се проявява в ритмиките на вечното започване, отлагане и незавършване, на трансгресиране на всяко затваряне, „*a*-“, което при всички случаи изисква *отвъд* и *над*, което се стреми и насочва към *отвъд*, чиято цел е *отвъд*.

На първо място, в тази част от изследването, се търсят характеристиките на апофатичния дискурс в границите на цялостните визии на Псевдо-Дионисий като дискурс, който функционира по отношение на екзистенциалната устременост и насоченост към мистичното преживяване, което (от своя страна) отива отвъд всяко знание и незнание. Акцентира се върху специфичната *a*-метафизичност, която предполага и полага самия дискурс отвъд чисто онтологичния и епистемологичен план, доколкото апофатиката по целта си, винаги е устремена да отиде *отвъд* тях. По този начин се изяснява: първо, мястото на апофатиката в контекста на Дионисиевото учение;

второ, нейната роля и функции; трето, нейните основания, характеристики, фундаменти. Анализират се също модификациите, които търпи апофатичният дискурс в границите на средновековна схоластика и западната мистика, за да се види каква роля, функции и място има апофатиката там. Това позволява да се обговори въпроса защо апофатиката често бива интерпретирана в съвременността като влизаща в онто-тео-логичните схеми на рефлексия, нещо, което спомага за разбиране тезите на Жак Дерида за апофатичния дискурс в невъзможността му да отиде отвъд метафизичните импликации и неизбежната му детерминираност от онто-тео-логичните структури на концептуализация. Всички тези задачи, които си поставя да разреши втора глава, способстват за разбирането на съвременните интерпретации, които получава апофатика в контекста на схващанията на Жак Дерида и Жан-Люк Марион, на които от своя страна е посветена трета глава от настоящото изследване.

В тази втора част от изследването са поставени две основни задачи: първо, да се изведат и анализират характеристиките на учението на Псевдо-Дионисий за катафатично (позитивно), апофатично (негативно) и мистическо богословие; второ, да се анализират и обяснят модификациите, които това учение търпи по отношение рецепцията си в западната християнска традиция. Тук се приведени два привилегирани примера: интерпретациите на Тома от Аквино и на Николай от Куза, с цел да се проследи как функционира апофатичният дискурс в средновековната схоластика и как в западната мистическа традиция. Две са основните и най-важни концептуални положения от Ареопагитическия корпус, които се трансформират във фундаментални смислови ядра на християнското мислене по протежение на цялата му история: учението за йерархията и диференциацията катафатично, апофатично и мистическо богословие.

Резултати и изводи:

Втора глава реконструира и изследва генезиса на апофатиката при Псевдо-Дионисий и нейните рецепции в средновековната схоластика (при Тома от Аквино) и западната мистика (при Николай от Куза) и показва, че апофатичният дискурс е предизвикателство пред мисълта, което отваря темата за различните прочити и интерпретации на Псевдо-Дионисий, за теоретическите различия между западната и източната богословска традиция като цяло. Основното питане, което прокарва гранична линия между интерпретациите е всъщност проблематичността на въпроса дали

апофатиката описва мистическия опит или описва познанието на непознаваемия Бог<sup>6</sup>, дали Дионисий описва неизказуемостта на мистичния опит или неизказуемостта на Бог или с други думи е ли апофатиката език, разказващ за мистическото преживяване или е опит за познание посредством незнанието? Тук проблемът от една страна е как модерните мислители интерпретират Дионисиевото разбиране на апофатичния език (нещо, което касае проблема за рецепцията на Дионисиевите тези в западната християнска традиция) и от друга как съвременните мислители намират в Дионисиевите тези концептуален източник за техния собствен анализ на връзката между езика, трансцендентността и Бог. В този ред на мисли дебатът между Дерида и Марион, който се разгледа като привилегирован пример в последната част от настоящото изследване показва: от една страна колко се разминават различните прочити на Дионисиевите тези и същевременно, по колко близък и сходен начин могат да бъдат концептуално употребени схващанията на Дионисий в контекста на съвременните философски търсения.

Западът се запознава с текстовете на Дионисий още през девети век, през превода на Ериугена, който успява да инкорпорира в своята теология Дионисиевите възгледи за апофатичната и катафатична теология. По-детайлното „откриване” на Дионисий се случва обаче в средата на дванадесети век, през превода на Йоан Сарацина. Оказва се, че по това време западът вече е успял да изгради своя традиция, удържаща в теологическото говорене непознаваемостта на Бог. Тя тръгва по линията на Августин и съвсем успешно се справя и без Дионисиевата диференциация на апофатично, катафатично и мистическо богословие. Съвсем не без основание Христос Янарас твърди, че през дванадесети век Дионисиевите текстове биват четени в поглед вече формиран от Августиновите схващания<sup>7</sup>. Това обаче не е единствената причина за различната интерпретация и роля, която имат текстовете на Дионисий в западната традиция. Безспорно влиянието на Августин е от значение за интерпретацията и адаптацията на Дионисиевите тези, но не по-малко и в никакъв случай не са второстепенни чисто културно-историческите особености на времето, в което биват открит на запад Дионисий. Това е времето, в което теологията и философията се превръщат в науки, времето, в което те трябва да бъдат утвърдени и оправдани като

---

<sup>6</sup> Вж. Nelstrop, Louise; Magill, Kevin J., Onishi, Bradley B., *Christian Mysticism: An Introduction to Contemporary Theoretical Approaches* (Cambridge University Press, 2012)

<sup>7</sup> Вж. Hollywood, Amy and Beckman, Patricia Z., *The Cambridge Companion to Christian Mysticism* (Cambridge University Press, 2003), p. 137-147 и Yannaras, Christos, *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite* (T&T Clark, Academic Paperback, 2007)

такива. Византийската традиция, няма претенцията да превърне теологията в наука и не прокарва ясно разграничителна линия между теология и мистика<sup>8</sup>. На запад ситуацията е различна. Детайлната диференциация на философското и теологическото знание в рамките на две отделни научни сфери през дванадесети век, е провокирано от срещата с Аристотеловия корпус текстове, както и от сблъсъка с ученията на арабските мислители, чиито схващания трябва да бъдат адекватно интегрирани към утвърдените в християнската традиция концептуални модели. В необходимост се трансформира изискването философията да се обособи като самостоятелна наука, имаща собствени фундаменти, свойствен предмет, принципи, методи, цели. Ето защо разграничението между философия и теология се явява основна задача, с която Тома трябва да се справи. За него философия и теология трябва да се разграничават, въпреки необходимостта от тяхното сътрудничество. Те се различават една от друга по цел, методи, принципи, предмет. Цел на теологията е размишлението върху онези истини, които способстват за Спасението на човешките същества; тя изхожда от Божието откровение, неин предмет е Бог и се занимава с тварите единствено в тяхното отношение с Бога. Цел на философията е достигането на истинно, доказателствено знание за биващото изобщо; неин предмет е биващото като биващо, тя изследва неговите принципи и причини; изхожда от крайното биващо, т.е. от следствията и възхожда към универсалната първопричина на биващото – Бог. Независимо от различията между философия и теология, те трябва да си взаимодействат, доколкото вярата и разума като човешки способности не влизат в противоречие, а напротив, те заедно фундират многообразието и цялостта на човешкото знание. Тома е първият мислител, който успява да изгради самостоятелна философия в пространството на западното християнство<sup>9</sup>. Дистинкцията между философия и теология като самостоятелни науки и трансформацията на традиционното схващане за метафизика, позволяват да се говори за едно “второ начало на метафизиката“ през тринадесети век, което се явява резултат от цялостната промяна на мисловните интенции. Бог влиза в полето на метафизиката като първопринцип, първопричина и първооснование на биващото като биващо. В този културен, философски и исторически контекст се формира визията за апофатиката като коректив на катафатичното богословие - интерпретация, която не само измества смислово и модифицира Дионисиевите учения,

---

<sup>8</sup> Вж. Лоски, Владимир, *Мистическото богословие на Източната църква (Очерк)*, (изд. „Слово“, В. Търново, 1999)

<sup>9</sup> Хайнцман, Рихард, *Философия на средновековието* (изд. ”ЛИК”, С., 2002), с. 258

но едновременно с това успява да стане част от процеса на вписването на Бог в границите метафизиката като наука, в удържането и утвърждаването на метафизичното понятие за Бог като *causa sui*. Тома следва пътя на аналогичното предициране на понятия, изхождайки от допускането, че между следствието и причината трябва да има определено сходство. Отнасянето на понятия за Бог, които сме придобили от творението (битие, благо, истина), предполага предициране по аналогия, значението на понятието, зависи от пропорциите на онова, за което се изказва. В рамките на схващанията на Тома, учението за екзистенциалната енергийност на Дионисий бива сведено до каузалност.

Дионисиевите учения несъмнено се превръщат в източник на влияние за развиващата се схоластична традиция, както и за реакцията към нея, която може да бъде открита в мистическа традиция на късното средновековие. Схоластическото осмисляне на разграничение между апофатична и катафатична теология се разгръща в теологическа диалектика, през която теологическия език бива рафиниран. Апофатиката бива мислена като метод на дискурсивно богопознание. За разлика от западната схоластика, която е склонна да ползва този метод за познание на божествената субстанция, византийската традиция акцентира върху абсолютната непознаваемост на божествената същност. Поради тази причина, възприемането на разграничението между апофатика и катафатика за западните мистици, бива интерпретирано като бездна между „привидната” теология на утвърждаването, която свежда Бог до рационални категории и мистичната теология, възпяваща любовното търсене и възсъединяване с Бог, което се преживява като екстаз и екстатично пребиваване в тъмнината на пълно незнание и смут. В западната мистична традиция апофатика и катафатика остават разединени – катафатиката е сведена само до рационалните операции на концептуализиране, а апофатиката се следва чрез и в любовта, която в своя безнадежден копнеж, търсейки Бог, прониква в най-плътните тъмни пространства, на недостъпен мрак<sup>10</sup>. Опитите на западното богословие да направи синтез между пътя на отрицанието и утвърдението, вкарването на апофатиката в метафизичния контекст на функциониране, превръща апофатиката в коректив на катафатиката, нещо, което неизбежно изкривява и отнема нейния автентичен смисъл и значение, които могат да се открият при Дионисий. Тя става „подчинена” на катафатиката и бива употребена, доколкото трябва да се удържи догмата за непознаваемостта на Божествената същност.

---

<sup>10</sup> Hollywood, Amy and Beckman, Patricia Z., *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, p. 137 -147

Мисленето на апофатичното богословие в диалектическа връзка с катафатичното се оказва в служба на вписването на Бог в пределите на метафизиката. От тук лесно могат да се обяснят и съвременните прочити на апофатиката като част от онто-теологическите структури на западната метафизика, нещо което се вижда при Дерида, който прави по-скоро „Томистка” интерпретация на апофатичния дискурс<sup>11</sup>. Ако за Тома е нужно Бог да влезе в метафизиката като първа причина, основание и принцип, а апофатиката може да се употреби, в и по отношение на тази цел, то при Дионисий, употребата на апофатиката, преди всичко касае един екзистенциален план на възкачване към Бог.

Апофатиката в контекста на Дионисий не е натоварена пряко с метафизични съдържания, тя бива натоварена с такива, когато започва да се употребява и да функционира в сферата на метафизиката като онто-теология. Апофатиката позволява да бъде мислена като възможен *а*-метафизичен език, защото (независимо от контекста по отношение, на който тя е употребена) тя винаги *насочва* към онова, което остава *отвъд* метафизиката и не може да се обхване от понятията на метафизиката. Апофатиката маркира интенцията на мисленето да премине *отвъд* собствените си граници, да се насочи към онова, което отива и остава *отвъд* тези граници, *отвъд* неговия обхват. Апофатичният дискурс в границите на цялостните визии на Псевдо-Дионисий, функционира по отношение на екзистенциалната устременост и насоченост към мистичното преживяване – екстатично състояние и опит, отиващи *отвъд* всяко знание и незнание. Специфичната *а*-метафизичност, която се визира тук, полага самия дискурс *отвъд* чисто онтологичния или епистемологичен план, доколкото апофатиката по целта си, винаги е устремена да отиде *отвъд* тях. В Дионисиевата диференциация между катафатично (позитивно), апофатично (негативно) и мистическо богословие, апофатиката се обособява с особен статус. Открити са три нейни аспекта. От една страна тя е взаимодопълнима на катафатичната теология, доколкото всичко, което може да бъде казано за Бог, може и трябва да бъде отречено за него. От друга, в контекста на Дионисиевите текстове апофатиката е по-адекватен и висш начин за отнасяне към Бог, тъй като изразеното по пътя на отрицанието, се оказва по-адекватно и близко от всичко, което можем да утвърдим предикативно за Бог, доколкото християнството вярва в единния Бог-Троица, който е абсолютно непознаваем в онова, което е, от което следва, че той остава неизразим и неименуем, и никое име, нито

---

<sup>11</sup> Тезата, принадлежи на Кевин Харт, вж. Hart, Kevin, *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology, and Philosophy* (Fordham University Press; 2 edition, 2000)

понятие, не може да го обхване и изрази в онова, което той е (тук е важна дистинкцията същност-сила-енергия)<sup>12</sup>. В този ред на мисли, апофатичната теология е по-близка до Бог. И въпреки това, тя също е несъвършена. Това, което я превъзхожда и следва в йерархично отношение е така наречената мистическа теология. Апофатика и катафатика се ситуират в сферата на дискурсивното, на рационалното, на действията на нашия интелект, докато мистичния опит<sup>13</sup>, предполага и изисква спирането на всяка интелектуална дейност, отиването отвъд всички абстрактни понятия и отвъд дискурсивното мислене като цяло. Мистическата теология е мистичният път, които отвежда към единението с Бог, пътят на мистичния екстаз и опит, в които се преживява срещата с този, който неизменно пребивава в своята тайна. Мистическата теология не включва апофатиката в себе, но апофатиката действа по отношение на мистическата теология, тя е насочена по спецификата на своята цел към мистичния опит като изпълнява функцията на очистване, подготвящо мистичното преживяване, без да предполага с необходимост случването му. Апофатиката не просто удържа мисълта и езика по отношение неизразимостта и неумозримостта на Бог, но същевременно тя се откроява в своята чисто практическа функционалност. Нейната роля и функции са свързани с трите основни фази на мистическото възхождение към Бог – очистване на ума, просветление, усъвършенстване. Апофатиката функционира като подготвителен етап по отношение постигането на мистичния екстаз, на състоянието на екстатично отиване отвъд себе си и всичко, в което единствено и само може да се срещнем с Бог,

---

<sup>12</sup> За Псевдо-Дионисий и византийското богословие, имената на Бог са имена не на същността, не именува онова, което Бог е сам по себе си, същността на Бог остава абсолютно непознаваема и неимуема. Те се наименования на онова, което е „около Бог“. Същността с факта на своето съществуване притежава сила и действие, енергия, която я изразява. Енергиите са битието и присъствието на Бог извън самия него, те са неговата „благодатна благост“. Тези енергии се излъчват предвечно без задължително да са творчески, т.е. те не предполагат задължително творческа каузалност. В рамките на западната традиция, при Тома тази природна енергийност се интерпретира като каузалност, която предполага творение като по този начин енергийно-онтичната екзистенциалност на Дионисиевото мислене е сведена до онтологичната есенциалност на метафизиката. Ето защо и апофатичният метод в рамките на латинската традиция бива използван по отношение на божествената субстанция и относно тайната на цялата Троица като с него се прави опит за познаване на Бог, докато за източната традиция божествената същност остава абсолютно непознаваема – вж. Каприев, Георги, *Бележки по коментара на Тома от Аквино към „За имената Божии“ на Дионисий Псевдо-Ареопагит, книга 4, лекция 1* във: *byzantica minora* (изд. „ЛИК“, С., 2000), с. 94-104 и Каприев, Георги, *Антиапофатично тълкуване на Дионисий при Григорий Палама* във: *byzantica minora*, с. 183

<sup>13</sup> Настоящият текст отчита нехомогенността на понятието мистичен опит и вътрешните димесии, които то предполага. Доколкото мистичният опит не е пряк предмет на изследване за настоящия дисертационен проект обаче, то няма да бъде реферирано към различните типове мистичен опит, които са оразличени в границите на християнската традиция. Мистичният опит се разглежда само по отношение на апофатичния дискурс като екстатично състояние, отиващо отвъд всяка рационална дейност, към което апофатиката насочва и подготвя, но чието случване не предполага и не изисква с необходимост.



тогава, когато оставим цялото сетивно и умопостижимо знание<sup>14</sup>. Оказва се, че апофатиката не просто насочва и подготвя мистичния опит, но тя се проявява и като език на мистичния опит, езикът, които по пътя на отрицанието достига до границата, за която и след която нищо повече не може да се изкаже, след която „идва” събитието на мистичния опит, което остава отвъд езика.

В този ред на мисли, дебатът между Дерида и Марион, който се разглежда в трета част настоящото изследване, показва доколко се разминават различните прочити на Дионисиевите тези, но същевременно дава възможност да се провери основателността на допуснатата хипотеза, касаеща *a*-метафизичния характер на апофатичния език. Макар и прочитите на Дионисий да са различни от автентичното звучене на ученията му, то употребите на апофатичния дискурс в съвременността и при Марион, и при Дерида дават възможност да се открият достатъчно основания подкрепящи хипотезата за *a*-метафизичността. През детайлното вглеждане в мотивите и предпоставките за преоткриването на интереса към апофатичния дискурс, през вглеждане в ролята и функциите, които той изпълнява в съвременността като език и модус на мислене, откриващи нови полета за рефлексия върху *сакралното*, *божественото*, *другото*, се разкриват две важни специфики на апофатиката. От една страна, тя затваря и проблематизира хоризонта към концептуализиране в ракурса на трансценденталността (Бог като трансцендентално основание) и метафизичния понятиен инструментариум (говорещ за Бог като първо и най-висше битие, като *causa sui*) и от друга, тя се превръща в интенция за мисленето на Бог в ракурса на едновременната и непротиворечива иманетност и трансцендентност, в ракурса на раз(с)криването на божественото, по посока опита, преживяването, срещите с Бог, в които той остава абсолютно непонятен, неименуем. Съвременното преоткриване на апофатиката макар проблематично, с оглед проблематизирането на възможността апофатиката да отиде отвъд онто-тео-логичните структури на рефлексия, ни връща към нейните автентични смисли, значения, функции и роля. Апофатиката функционира прагматично, тя се разгръща като език и метод, насочващ, отпращащ към Бог, към оставащото отвъд езика, апофатиката като език, разгръщащ се по посока мистичното

---

<sup>14</sup> Ако апофатиката бива изследвана през хоризонта на функционалната си ангажираност, то може да се твърди, че тя се употребява, функционира и се разгръща по отношение на мистическия опит, без мистическия опит от своя страна да предпоставя с необходимост апофатиката като предварително условие за своето случване. В този ред на мисли, не трябва да се забравя, че апофатиката не е тъждествена на мистичния опит и не предполага със сигурност и по необходимост, не гарантира случването на мистичния опит (личния опит за божественото в рамките на християнството се мисли като дар Божий, той се дарява по благодат).

преживяване, език, огласяващ, споделящ в модуса на припомнящо насочване мистичния опит за божественото. Тази функционална натовареност на апофатиката, дава възможност да се види, че тя действа най-вече в един екзистенциален порядък, а не в епистемологичен и онтологичен такъв, с което хипотезата, предполагаща *a*-метафизичния характер на апофатичния дискурс, в смисъла на *a*-метафизичност, който беше посочен по-горе, може да се обяви за основателна.

## Г. ТРЕТА ГЛАВА

### АПОЛОГИИ НА НЕВЪЗМОЖНОТО

В тази глава се изследват ролята и функциите на апофатичния дискурс в постметафизичната философия през анализа на две интерпретации и два контекста на употреба на апофатиката: тези на Жан-Люк Марион и Жак Дерида. Във фокуса на внимание тук е проследяването на дебата между Жак Дерида и Жан-Люк Марион, проблематизиращ статута на апофатичния дискурс. Задачата е да се изясни в каква степен се разминават техните прочити на Дионисиевите текстове, но и същевременно да се види по колко близък и сходен начин може да бъде употребен апофатичният дискурс в полето на съвременните философски търсения, нещо което трябваше да се проследи, за да се изпълни целта на настоящото изследване, а именно да се отговори на въпроса как апофатиката функционира в постметафизичните рефлексии. В тази глава се анализира и връзката между апофатика и „негативни теологии“, с което се проследява спецификата на релацията деконструкция-негативна теология. И не на последно място, в тази глава се привеждат два примера на „действие“ на апофатиката в съвременната философия (на Жан-Люк Марион и на Жак Дерида).

#### Резултати и изводи:

Ако апофатиката е език и модус на рефлексия, действащ в и чрез своите употреби, то контекста на употреба и самите употреби водят до това, върху което по-късно Дерида ще акцентира, до множество негативни гласове, до множеството „негативни теологии“ и до невъзможността да говорим за негативна теология в единствено число. Апофатиката през и чрез своите рецепции се превръща в „негативни теологии“, различните контексти на употреба, водят до онова, което по-късно ще се нарече „негативна теология“. Не случайно Марион акцентира върху факта, че термина „негативна теология“ е модерен конструкт и всички негови употреби никак не са безпроблемни. Възможността за различни употреби на апофатиката по отношение на

*Другото, Невъзможното*, което не може да изкаже, прави възможно преоткриването на апофатиката в постметафизичната философия, където тя бива употребявана в различни контексти, но по отношение на сходна задача – да се удържи като невъзможност в езика онова, което не може да бъде именувано, да се удържи другостта на *Другото*, невъзможността на *Невъзможното*.

Марион и Дерида мислят апофатиката през контекста на западната рецепция на Дионисий и всички последвали от нея интерпретации на негативната теологична традиция, в ракурса на всички следващи „негативни теологии“. И за двамата, апофатичният дискурс бива интерпретиран в диалектиката на апофатика и катафатика, която прави възможен теологическия дискурс като цяло. Дерида открива слабостта на апофатиката именно в обвързаността ѝ (в крайна сметка), с позитивни утвърждавания – теза, която Марион от своя страна се опитва да опровергае. Оказва се, че и Дерида и Марион, говорят за един „трети път“, който може да спаси „говоренето“ за Бог, който е различен за двамата<sup>15</sup>, но той е различен и от „третия път“ на Дионисий, от мистичния път на възхождането към Бог и единението, който предполага абсолютното мълчание, който е отвъд апофатика и катафатика, отвъд познанието и незнанието. Ако апофатиката при Дионисий отвежда към мълчанието на мистичния опит, то при Дерида тя трябва да премине в чиста молитва, а при Марион в молитвата като възхвала. Тези смислови отмествания и модификации, случващи употребата на апофатичния дискурс в различни контексти са основен обект на анализ в тази част от изследването. Оказва се, че въпреки опитите на Марион да остане близко до Дионисий (претенция, която Дерида няма), близко до идеята, че имената на Бог са имената от Писанието, които по Откровение са ни дарени и дадени, за да славим с тях Бог, той се отдалечава от него, „жертва“ устрема на апофатиката<sup>16</sup>, за да спаси езика на теологията, езика за Бог като език на молитвената възхвала. Говорейки за апофатика и катафатика, опитвайки се да опровергае възраженията на Дерида, Марион измества смисъла и модифицира онова, което можем да прочетем при Дионисий. Искайки да спаси говоренето за Бог, да спаси християнската теология като цяло, Марион дефинира „третия път“ на де-номинацията, който отива отвъд апофатика и катафатика, в който посредством молитвена възхвала се обръщаме към този, който е отвъд всяко име. Този „трети път“ е пътят, отиващ отвъд

---

<sup>15</sup> Вж. Marion, Jean-Luc, *One. How to Avoid Speaking of "Negative Theology"* и публикувания след текста на Марион отговор на Дерида, in: *God, the Gift, and Postmodernism*, (Indiana University Press, 1999), p. 20-54

<sup>16</sup> При Марион апофатиката отправя не към мълчанието (Дионисий), а към възхвалата, в този смисъл може да се твърди, че апофатиката е жертвана, за да бъде спасена възможността за език, с който да говорим, славим и зовем Бог, т.е. спасена и оправдана е теологията като славословие на Бог.

утвърждение и отрицание, отвъд истина и неистина, той преминава през свръхесенциалните (суперлативни), свръхсъщностни именування и отвежда към нов модус на говорене, в който апофатиката остава да функционира в една форма на де-номинацията, на възхвалата (позволяваща говоренето за и имената на Бог като цяло). Спорът на Марион и Дерида се концентрира върху изясняване статута на свръхесенциални имена и техните метафизични импликации, доколкото именно в тях Дерида вижда слабостта на негативната теология и невъзможността тя да изпълни своята цел – да отиде отвъд онто-тео-логичните съдържания и утвърждаванията изобщо. Първото нещо, което трябва да се подчертае тук е, че тези имена се появяват в текстовете на Дионисий, но те никога не са диференцирани като отделен „трети път“. Дионисий употребява тези свръхсъщностни имена в една възхваляваща молитва, с която започва *Мистическото богословие*, но не по смисъла на нещо трето, не в смисъла на „трети път“ на възхвалата, отиващ отвъд отрицание и утвърждение (доколкото всички имена на Бог са ни дадени по откровение, за да славим Бог с тях). „Третият път“, за който говори Дионисий и към който се стреми апофатиката е един единствен – този на мълчанието на мистическото богословие, който се свързва с пречистващата роля на апофатиката (която стои по-горе от катафатиката и всички афирмативни имена, които могат да се отнесат към Бог).

Съвременните модификации, случващи употребата на апофатичния дискурс в постметафизичните рефлексии от една страна показват различните контексти, в които апофатиката функционира (феноменологичния и деконструктивисткия), но от друга доказват, че апофатиката се трансформира и действа като модус на рефлексия, през който може отново да се случи говоренето за религията в рамките на философията. И при Марион, и при Дерида апофатиката бива въввлечена в различен философски контекст, тя функционира като модус на рефлексия в тях по различен начин, и бива употребена по отношение на различни задачи. По израза на Джон Капуто разликите идват от там, че Марион върви по посока на Откровението, а Дерида по посока *khôra*<sup>17</sup>. При Марион апофатиката се употребява заедно с феноменологията по посока на освобождаване на философския или теологическия език за Бог от всички концептуалните идоли и всички метафизични понятия, съдържания, репрезентации, за да се открие език и модус на рефлексия, през които да се случи Бог в границите на

---

<sup>17</sup> *khôra* – мястото, в което нещо се намира; място; нечие място в смисъла на положение (дефиницията е дадена като бележка под линия в Дерида, Жак, *Освен името* с.12)

философията. При Дерида тя работи заедно с деконструкцията, по посока задачите на деконструкцията и онова, което тя може да е „поставяне под въпрос на самата идея и самата фигура на основата. На самата идея за съществуване на крайна основа, скала на увереността, върху която може да се конструира”<sup>18</sup>. При Марион употребата на апофатиката ще доведе до говорене за Бог *без* Битие, при Дерида употребата на апофатиката отвежда към *différance*, *khôra*, *следата*, *месиянството*, *прошката*, *гостоприемството* и *справедливостта*.

В рефлексите си върху апофатиката, Марион стига до Бог, който е *преди* Битието, Бог, който обича *преди* Битието и само чрез и в тази любов раз(с)крива неизмерната щедрост на Божията благодат, от която се да(ря)ва и всяко битие. Богът на метафизиката е Бог, който трябва *да е*, трябва *да съществува* по такъв начин, че човешката мисъл да може да го обхване, да го концептуализира, да докаже, че той е в модуса на специфично биващо, на първото в реда на биващите, което има своите уникални характеристики, можещи да бъдат истинно и адекватно дефинирани. Марион не търси този мъртъв, отдалечен, абстрактен Бог, нито чува Неговия глас в сърцето си, нито призовава и възхвалява Него в молитвите си. Напротив, Богът на Марион, Богът на християнската вяра е Бог, който не се поддава на рационално схващане и концептуализация, а по-скоро се да(ря)ва и раз(с)крива в преизобилието и щедростта на живата вяра, в любовта на съзерцанието и молитвата, в практиките на литургията. Философско-теологичните размишления на Марион са опит за освобождаване на дискурс за божественото, който утвърждава Бог в модуса на неговата абсолютна свобода от всякакви предварителни, всеобщи, необходими предпоставки и условия на мисленето, защото той предшества всяка възможност и необходимост на всички възможни условия. Бог няма да бъде мислен повече през *идолите* в строгия, метафизичен език на Битието, на субстанцията и на същността, а ще открие себе си във феномените на *любовта*, *дара*, *излишъка*. Марион прави опит за отиване отвъд диалектиката на утвърждаване и отричане, на апофатика и катафатика, за да открие този „трети път“ на де-номинацията (той го нарича път на мистическата теология), който не кулминира в абстрактни концепти и строги теории, а в онова, което той нарича *практики на молитва и възхвала*. Марион противопоставя на метафизика на присъствието, една теология на отсъствието, където чрез молитвата и възхвалата се отрива чисто прагматичната функция езика. Вече няма именуване и приписване на

---

<sup>18</sup> Дерида, Жак, в: *Гласът на Жак Дерида* (изд. „Дом на науките за човека и обществото”, С.,2003), с.74

някакви атрибути на нещо, а *стремеж* по посока *към*, *отнасяне към*, *подхождане към*. Призоваването на недостижимото *като и доколкото е* – в този смисъл молитвата надхвърля предикативния, номинативния и следователно метафизичния смисъл на езика. Де-номинацията не се свежда до метафизиката на присъствието, по-скоро тя се превръща в теология на отсъствието, където даването на име е като да нямаш име, като да не му дадеш същност, а да си останеш само с това *отсъствие*, което се *явява*. Даването на име, което го оставя *без име* и без същност, оставя го в манифестиращото се *отсъствие*, където чуването се случва не само в присъствието, но и в отсъствието. Под теология на отсъствието трябва да се разбира не *не-присъствие на Бог*, а че името, което е дадено на Бог, името, което дава Бог (на нас ни дава Бог), което е дадено като Бог, служи за да скрие Бог от присъствието, да защити Бог от присъствие, отслабва означаването на Бог и заедно с това му предлага изключението да присъства. *Името* в молитвата и възхвалата не именува Бог като същност, то означава това, което минава отвъд всяко име. Затова *Името* вече не функционира като вписващо Бог в теоретичния хоризонт на нашето предициране, а вписва нас в самия хоризонт на Бог. Въпросът за името на Бог, никога не е въпрос за откриването на Божиите имена или на не-имената на Бог. Мистическата теология няма за цел да намери име на Бог, а да направи така, че ние да получим името си от непроизносимото *Име*. Що се отнася до Бог, този преход от теоретична към прагматична употреба на езика е постигнат в литургическата функция на всички теологически дискурси. При Дионисий, казва Марион, не става въпрос за именуване или неимуване на Бог, а за де-номинацията му, в двойствения смисъл, който това понятие носи, а именно да именува и същевременно да не-имува, да се отнемат всички номинации, всички имена. Това е чисто прагматична функция на езика, тази на *отнасяне към*, без предикативна интенция за утвърждаване на нещо по отношение на нещо. За Марион Дионисиевата мистична теология, погрешно наричана негативна теология, не може да бъде обвинена във въвеждане на утвърдяване под прикритието на отрицание, защото тя просто надхвърля и утвърждение и отрицание. За Марион този „трети път“ на мистическата теология е пътят на наситения феномен<sup>19</sup>.

В отговора си към Марион, Дерида се обръща към важния за него прагматичен, перформативен<sup>20</sup> аспект. Чистата молитва изисква единствено другия да я чуе, да я

---

<sup>19</sup> Вж. Marion, Jean-Luc, *One. How to Avoid Speaking of "Negative Theology"* in: *God, the Gift and Postmodernism* (Indiana University Press, 1999), p.39-40

<sup>20</sup> „Онова, което се нарича „перформатив“ в по-общ и в по-тесен смисъл на този термин, предполага именно създаването на дадено събитие чрез словото...” (Жак Дерида) в: *Гласът на Жак Дерида* с.50

получи да присъства на нея, да бъде другия като такъв – дар, повик или дори причина на молитвата<sup>21</sup>. Тази чистота на призоваване е характеристика на молитвата като непредикативен, нетеоретичен, неутвърждаващ, неконстатиращ (отвъд истина неистина) дискурс. Тя е чисто „говорене на”, а не „говорене за”, чисто обръщение без допълнителни определености. За Дерида чистата молитва е молитвеното обръщане към *Другия*, отвъд цялото смирение и даване, в даването на *обещание* за Неговото присъствие като *друго*, без всякаква друга определеност. Възхвалата може да не е предикативно говорене, но по някакъв начин запазва незаличима връзка с предикативните изказвания. За Дерида възхвалата определя Бог, с което предопределя молитвата, предопределя *другото*, Него, към който се обръща, реферира и Го призовава, дори като източник и начало на молитвата. Чистото обръщане на молитвата към *другото*, във възхвала, съдържа определеност, която определя Бог като Триединен и свръхсъщностен и така прави християнската молитва различна от всички останали. Християнската молитва се стреми да изрази реалната трансцендентност на Бог, и тази определеност дава като резултат разрозяването на гласовете и дискурсите, на множеството негативни гласове. Апофатиката отвежда Дерида не към мистичния опит, но много повече към темите за *справедливост, прошка, любов, братство, милосърдие, гостоприемство* в утвърждаването на един преобърнат(парадоксален) *месианизъм*, в една нова форма на *религия без религия* като *шанс*, като *очакване* за пред/настоящо бъдеще на надеждата, *очакване на Другото (Другия)*, на *Идващия (Идващото)*. В безкрайните хоризонти на мълчанието, отеква бездната на въпроса за името – въпрос, обещаващ „нощта на някакъв ден”, възвещаващ мисленето на едно възможно и очаквано *спасение* отвъд негативната теология по следите на един невероятен и неосъществим опит – „по отношение на *khôra* не съществува нито негативна теология, нито мислене за Благото, Единното (Едното) или Бога отвъд Битието”<sup>22</sup>. За Дерида, всяко оставане в полето на негативното говорене, неизбежно води до разиграване, което се явява чиста фикция, която винаги остава незабелязана – опитваме да придадем образ, глас, на неосезаемото, неуловимото, невероятното, съвсем близко и безкрайно отдалечено, което обема всичко отвъд обмена и отвъд дара<sup>23</sup>. Дерида ни предупреждава в „Освен името”, че става дума за *спасението* „на името като онова най-сетне

---

<sup>21</sup> Derrida, Jacques, *How to Avoid Speaking: Denials in: Derrida and Negative Theology* (SUNY Press, 1992), p.110

<sup>22</sup> Caputo, John D. and Scanlon, Michael J., *God, the Gift and Postmodernism*, p. 13

<sup>23</sup> Дерида, Жак, *Освен името*, (изд. ”Сонм”, С., 1995), с. 14

постигнато освен<sup>24</sup>. За какво спасение става въпрос? За *спасение*, възможно в *преводимостта*, в *свидетелството*, в *приятелството*, в *братството*, в *милосърдието*, *гостоприемството* и *справедливостта*. Негативната теология според Дерида все пак остава част от онто-тео-логичния проект, от гръко-християнската култура, тя не може да изтръгне себе си от тази традиция и именно в тази парадоксалност на невъзможното желание може да бъде открит *шансът за спасение*. Всяко връщане към негативната теология, изисква да се върви през *името* и отричането му по посока на онова „освен“, което остава отвъд името и в което можем да дирим спасение.

Апофатиката при Дерида се използва по посока задачите на деконструкцията, тя действа с деконструкцията, служи на задачите на деконструкцията като сама бива деконструирана. Деконструирането на апофатиката я радикализира, радикализира апофазата. При Марион апофатиката се използва по посока ревизиране на идолопоклонническите съдържания на понятията, които отнасяме към Бог, тя трябва да очисти теологическия език, но трябва да бъде жертвана, за да спаси възможността на теологическия език за Бог, възможността на теологията като цяло. Марион и Дерида рефлектират върху апофатиката през нейните западни рецепции, през негативните гласове на негативната теология, които в една или друга степен са натоварени с метафизични съдържания, доколкото апофатиката е била въввлечена и употребена в метафизичен контекст. Оказва се, че Марион и Дерида трябва да деконструират апофатиката, тя трябва да бъде „очистена“, за да може да бъде преоткрита и да функционира като модус на рефлексия и език, в който да се случи Бог в постметафизичната философия, Бог отвъд онто-тео-логията.

#### Д. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Настоящият дисертационен проект беше изправен пред предизвикателството да отговори на въпроса: как функционира апофатиката в посметафизичната философия, реабилитираща религия в границите на философските рефлексии. По-радикализираната версия на този въпрос би била: може ли апофатиката като език и модус на рефлексия да спаси Бог в границите на философията, след края на западната метафизика като онто-тео-логия. Отговорът, до който достига изследването е положителен, апофатиката може

---

<sup>24</sup> Пак там, с.14



да спаси говоренето за Бог, името Бог, дори когато, в най-радикалния си вариант, трябва да жертва името, за да спаси Бог.

Настоящото изследване, съгласно заложените цели и задачи, доказва тезата, че постметафизичната философия преоткрива апофатичния дискурс като концептуален ресурс, генериращ модус на рефлексия, през който може да се случи отново религиозната проблематика в полето на философията, след края на онто-теологията. Бе показано, че допуснатата хипотеза „апофатиката е *a*-метафизичен по основанията си език” е потвърдима, доколкото под *a*-метафизичност не се мисли простото отрицание на метафизичност като не-метафизичност, „*a*-метафизичен“ се мисли в ракурса на оразличаването и другостта спрямо хоризонта на метафизичност (частицата „*a*-“ при всички случаи изисква *отвъд* и *над*, стремеж и насочване към *отвъд*, „*a*-“, чиято цел е *отвъд*). В контекста на Псевдо-Дионисий, апофатиката не е свързана пряко с метафизичния съдържание. Тя е много повече обвързана с екзистенциалното поле на преживяване и опит за Бог, по отношение на които изпълнява определени функции, отколкото с епистемологичното поле на знание за Бог или с метафизичното поле на доказателствено знание за първото биващото. Апофатиката при Псевдо-Дионисий е йерархично позиционирана след катафатичното богословие и преди мистическото, защото тя има чисто практическа функция. Тя не просто удържа мисълта и езика по отношение неизразимостта и неумозримостта на Бог, но същевременно нейната роля и функции са свързани с основните фази на мистичното възхождение към Бог – очистване на ума, просветление, усъвършенстване. Апофатиката е изключително важна за постигане на мистичния екстаз, на състояние на екстатично отиване отвъд себе си и всичко, в което единствено и само може да срещнем Бог, тогава, когато оставим цялото сетивно и умопостижимо знание, за да случи теосисът, обожението – цел на всичко съществуващо и всичко несъществуващо. Апофатиката трябва да „очисти” ума и сетивата от всичко, за да може да се случи срещата с Бог. Мистичната теология се свързва с апофатиката като онова „преди”, което подготвя мистичния опит и онова „след”, в което това преживяване/опит може да се сподели и предаде, „да остави” себе си в традицията, която по късно ще нарече себе си негативна теология, „да предаде” себе си като припомняне в безсилието на езика, в безсилието на отрицанията да опишат срещата с онзи, който остава отвъд всяко име. Оказва се, че апофатиката е езикът на границата на възможната изказуемост, езикът, застиващ в мълчанието на мистичния опит, езикът, който по пътя на отрицанието стига до там, след където нищо повече не е възможно като огласяване, а е възможно само като мълчание.

#### IV. ЗАКЛЮЧИТЕЛНА ЧАСТ

Изводите, до които достига изследването:

Говоренето за Бог винаги е било проблематично както в западната, така и в източната християнска традиция, защото по същността си езикът не може да улови уникалното, не може да изрази онова, което не е като никое друго, което е абсолютно *другото* на всичко изразимо, на всичко, което е „тук и сега“. И въпреки, че не може да изразим неизразимото, ние имаме опит за него, то се *дава, явява се, раз(с)крива* в света през своето отсъствие, през абсолютна другост и отстояние. Езикът на опита за *другото* е език на невъзможността, език на невъзможното желание да огласим онова, което няма име. Това, от което най-силно се нуждае мисълта ни, онова, в което най-искрено вярваме, страстно обичаме или желаем, неизбежно убягва на опитите за адекватна артикулация. То е винаги повече и напълно друго на това, което сме способни да изкажем и огласим. Езикът като невъзможност, като недостиг на език, недостатъчност на вербален изказ, на потенция за какъвто и да е тип „репрезентация“, формира наситена с възможности отправна точка, продуцираща разнообразен тип теоретически дискурси (в границите на всяка отделна познавателна дисциплина). Те са езици *на/за* онова, което не можем да изкажем, кондензация на имената, които не можем да огласим. Те разкриват нещо, към което съдбовно сме обърнати и насочени чрез всичко, което сме способни да изкажем, но не можем да изкажем докрай. Ние винаги говорим *за* или *от*, или *откъм* онова, което не може да бъде изговорено. Опитът от сблъсък с границите на езика може да бъде видян ясно в дисциплини като философията, теологията и поезията. Апофатиката е език на опита за граничност, за границите, език на невъзможното, апофатиката е невъзможната възможност на езика за *Другото*. Гласовете на апофатиката се множат в гласовете на негативните теологии, но всички те водят езика към неговите критични нива на стремеж да отиде отвъд себе си, отвъд възможността да изпълнява функциите си, да бъде себе си. Говоренето изглежда безкраен хоризонт, то винаги може да продължи по-нататък и тази безграничност всъщност показва, че все пак не всичко е изказано, че все пак, нещо винаги остава неназовано, неогласено, тайнствено, забулено в тържествуващата тишина на мълчанието. Неназовимият опит за неуловимото в думи, се изплъзва на езика, той остава като събитие, което е „едновременно в и върху езика, следователно отвътре и на повърхността, една открита, изложена, непосредствено достъпна вън от самата себе

си повърхност”<sup>25</sup>. Няма думи за уникалното, за онова, което е без аналог, за онова, което може да бъде само „подобно на”, но никога „същото като”. Езикът остава с отворен край, в устрем към неименуемото, той върви към безкрайност, която не може да се сведе до присъствие. Ако езикът като назоваване и именуване извежда нещата до присъствие, до присъстващо отсъствие, то е радикално невъзможно да се изкаже Бог, какво е и как той е, тъй като той е онази неименуемост, която надхвърля всяка възможност за име и репрезентация. Оперирането с форми на неизказуемост, които са отвъд неизбежната редукция на значенията, улавя Бог като неименуемия, който остава безкрайно дистанциран във вътрешните ритми и динамика на своята несподелима и неогласима тайна. И все пак желанието стои отворено – да споделим опита, да назовем, да призовем, да продължим да говорим там, където не бива да се говори, да огласим онова, което остава отвъд името. Специфичната уникалност на опита за неназовимото ни води до границата на езика, до невъзможната възможност на език, който насочва, отправя и раз(с)крива онова, което стои отвъд тази граница. Апофатиката е такъв език, език на *Другото*, независимо дали това *Друго* ще бъде Бог, *Другото* като такова или *Невъзможното*. Тя е езикът, който „сочи” *Другото*, който тласка мисълта към *Другото*. Едновременно с това, тя е и езикът на опита<sup>26</sup> и преживяването на *другото*, на *невъзможното*, на *неименуемото*, езикът, който спира там, където преживяването „идва” и започва там, където то отсъства. Тя бива преоткрита от постметафизичната мисъл като език, посредством който рефлексията може да отиде към *Другото*, към онова, което остава отвъд присъствието. Тя е език, който дава възможност на философията да излезе от онто-тео-логичните концептуални пластове и съдържания, от „метафизика на присъствието”. Апофатиката се преоткрива в съвременността като концептуален ресурс, който дава функциониращи език и модус на рефлексия, през които става възможно случването на религията в границите на постметафизичната философия, като случване отвъд онто-тео-логията. Ако всеки опит за именуване има някаква валидност като определен тип интерпретация на неименуемото, то апофатичният дискурс ни напомня непрестанно за ограничеността на тези валидности, той удържа другостта на *Другото*, безкрайността на отстоянието, което никога не ще бъде преодоляно, отсъствието, което никога не може да бъде сведено до присъствие, а само може да бъде търсено като присъстващо отсъствие.

---

<sup>25</sup> Дерида, Жак, *Освен името*, с. 62

<sup>26</sup> Апофатиката може да се разглежда като език на опита за *Другото*, но не трябва да се мисли като тъждествена на опита за *Другото*.

Апофатиката носи в себе си динамиките на една непрекъсната критичност, проблематизираща и релативизираща всичко: всяко знание, всяко изказване, всеки език, всяко име и самата себе си („да се отиде по-далеч, отколкото е позволено“). Апофатиката е „опасен“ дискурс, защото, ако отрицанието бъде радикализирано до предела на отрицаемостта, то това би изродило езика в безкрая на релативизации, които не биха довели до нищо друго освен до абсолютните форми на всеобхватен нихилизъм и атеизъм. Апофатиката не носи целта в себе си, тя не би трябвало да бъде цел за самата себе си, защото това би довело до вътрешния колапс на самия дискурс. Апофатиката е в своите употреби, тя реализира себе си и смисъла си извън себе си. Ето защо тя никога „не е сама“<sup>27</sup>, тя е в движението от нещо към нещо, в пребиваването между двете. Апофатиката е прагматично ориентиран дискурс, (Марион и Дерида ще се съгласят с това), тя е функционално натоварена и действа в и чрез своите употреби, т.е. контекста на употреба дава онова, „с което“ апофатиката действа заедно. При Дерида тя действа с деконструкцията, а при Марион тя действа заедно с феноменологията на наситените феномени, на отсъствието, на излишъка (при Псевдо-Дионисий тя действа по посока на мистичната теология, при Тома в диалектичката свързаност с катафатиката). Важното тук е онова „по отношение на което“ тя действа и бива употребявана – *неименуемото*, абсолютно *другото*, което не може да бъде обхванато от езика, но може да присъства в езика (доколкото имаме опит за него) само като отрицание на присъствие. Апофатиката удържа тази *другост* и *неименуемост* в езика, успявайки да ги удържи като *другост* и *неименуемост* като отсъствие на онова, което не може да бъде обхванато от езика.

Апофатиката е език за *Другото*, на *Другото*, независимо дали това *Друго* ще бъде Бог, *Другото* като такова или *Невъзможното*. Тя е едновременно с това и език на опита, преживяването на *Другото*, езикът, който спира там, където преживяването „идва“ и започва там, където него вече го няма. Ето защо тя винаги е език на отсъствието, защото онова за което „разказва“, не е „тук и сега“ не е от „тук и сега“ и е напълно друго на „тук и сега“. Апофатика функционира двойно – удържа *другостта* в нейната *другост* и предава *другостта* в споделянето на опита за *другостта*. Апофатиката е език разказващ за *Другото*, език споделящ *Другото* и език сочещ *Другото*. Така например ако тя е езикът на мистичната теология, тя от една страна, говорейки за онова, което *Другото* не е, ни *насочва* към преживяването на *Другото* и застива там, докато преживяването спре и стане отсъствие, след което тя споделя това

---

<sup>27</sup> Дерида, Жак, *Освен името*, с. 83

преживяване в езика на отсъствието. В негативния модус на говорене, апофатиката споделя и изразява отсъствието, опитвайки се да не замества илюзиите на присъствието с илюзорните сигурности на отсъствието. Апофатиката е *невъзможната възможност* на езика за *Другото*. Мистичната теология, „включва“ апофатиката в себе като онова „преди“, което подготвя, но не и необходимо случва мистичния опит, и онова „след“, в което това преживяване или опит може да се сподели и предаде, „да остави“ себе си в традицията, която по-късно ще нарече себе си негативна теология<sup>28</sup>.

## V. ПРИНОСИ И МОМЕНТИ ОТ ИЗСЛЕДВАНЕТО

Разглеждайки приносите, резултатите и изводите от изследването може да се отбележи:

1. Аргументирана и защитена тезата, че постметафизичната философия преоткрива апофатичния дискурс като концептуален ресурс, генериращ модус и език на рефлексия, през които става възможно случването на религиозната и теологическа проблематика във философията след края на онто-теологията.

2. Целта и задачите, поставени в началото на изследването, са изпълнени чрез детайлно и систематично разработване и проследяване генеалогията на апофатичния дискурс, с което са проследени и анализирани начините, по които той функционира в различните концептуални контексти: на Псевдо-Дионисий; на средновековната схоластическа и мистическа традиции; на съвременността: през християнска перспектива във философията на Жан-Люк Марион и през деконструктивистката в рефлексииите на Жак Дерида.

3. Дисертационният труд за първи път в български контекст проблематизира „завръщането на религията“ в постметафизичната философия през преоткриването на апофатичния дискурс

4. Принос към изследване природата и спецификите на апофатичния дискурс през целите на неговите употреби и през начините, по които функционира в различните контексти.

5. Принос към интерпретацията на апофатичната теология при Псевдо-Дионисий  
Ареопагит

---

<sup>28</sup> Апофатиката подготвя мистичното преживяване и опит, доколкото тя има функцията да очисти ума от всякакви умо-постижими или сетивно-постижими съдържания, но тя не гарантира случването на мистичния опит, защото в границите на християнската традиция този опит се мисли като дар, той се дава по благодат, зависи единствено и само от волята Божия, на която всяка необходимост е чужда.

6. Принос към интерпретацията на релацията между апофатика и „негативни теологии”

## VI. СЛУЖЕБНИ ДАННИ

Дисертационният труд се състои от увод, изложение в три части, заключение и библиография. Общият му обем е 286 стандартни страници. В библиографията са посочени 102 заглавия, от които 56 на български език и 46 на английски език.

Публикациите по темата са 2, на български език.

## VII. ПУБЛИКАЦИИ ПО ТЕМАТА НА ДИСЕРТАЦИЯТА

Гайдарова, Десислава – *Реторики на неизразимото* (сп. Християнство и култура, бр.65/2011 г.)

Гайдарова, Десислава – *Да се спаси Бог отвъд името* (под печат - сп. Християнство и култура, бр. /2014 г.)

## Д Е К Л А Р А Ц И Я   З А   О Р И Г И Н А Л Н О С Т

от ДЕСИСЛАВА КРАСИМИРОВА ГАЙДАРОВА, редовен докторант към катедра „История и теория на културата”, Философски факултет, СУ „Св. Климент Охридски”

Аз, долуподписаната Десислава Красиминова Гайдарова с настоящата декларация заявявам, че текстът и изводите в дисертационния труд на тема **„АПОФАТИЧНИЯТ ДИСКУРС И ОПИТЪТ ЗА ПРЕДЕФИНИРАНЕ ПОЛЕТО НА СЪВРЕМЕННАТА ФИЛОСОФИЯ (Жак Дерида и Жан-Люк Марион върху апофатиката)”**, както и статиите по темата на дисертацията представляват оригинално научно изследване със самостоятелно направени заключения и, доколкото ми е известно, не заимстват текст и/или заключения от други автори.

София, 19.02.2014 г.

ПОДПИС:

Десислава Красиминова Гайдарова