

Способность веры

В.Н. Дробышев

В статье обосновывается понимание веры как самостоятельной способности, не сводимой к высшей способности познания. Концептуализация предельного экзистенциального желания, которым определяется действие этой способности, позволяет размежевать ведущую к ней негативную теологию и уводящий от неё философский апофазис, а также увидеть религиозную природу трансцендирования и его определяющую роль в гармонизации субъективности. Применение такого подхода к деконструкции обнаруживает в ней попытку создания содержательной основы для атеистической религиозности, ввиду того что парадигма атеизма, созданная Просвещением, себя изжила. Однако этот опыт «более просвещенного Просвещения» в силу своей философской природы не способен подменить или отменить трансцендирование, без которого вера неизменно оказывается модусом разума и в итоге — синонимом уверенности, а субъективная гармония — иллюзией.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: апофазис, вера, деконструкция, имманентное и трансцендентное, негативная теология, экзистенция.

ДРОБЫШЕВ Виталий Николаевич — доктор философских наук, научный сотрудник Русской Христианской Гуманитарной Академии (Санкт-Петербург).

v.drobyshev@mail.ru

Статья поступила в редакцию 19 марта 2018 г.

Цитирование: *Дробышев В.Н.* Способность веры // Вопросы философии. 2018. № 9. С. 197–206.

Давно прошли те времена, когда можно было обозреть все сказанное о вере пророками, богословами и философами. Поэтому так трудно говорить о ней сегодня, делая какие-то обобщения и не рискуя упустить нечто важное. Отваживаясь на такой риск, будем исходить из того, что во всем спектре мысли, обращенной к вере, ей крайне редко удавалось оставаться собственно верой, не превращаясь в уверенность и не сливаясь со своим предметом, полноправным хозяином которого явно или неявно оставался разум.

Ближайшим образом такой подход оправдывается тем, что под верой обычно понимают модус познания, когда ради восполнения пробелов опыта, который стремится к законченности, какое-либо положение утверждается в качестве истинного при отсутствии для этого достаточных оснований. Иными словами обычно она предстает только лишь как реализация требования целостности познания, а это требование происходит из высшего принципа осуществления познания, который состоит в полагании целей, когда их достижение вынужденно опосредуется предположениями¹. В случае конечных целей, определяемых познанием Истины, Блага и абсолютным представлением Красоты, сами эти предметы оказываются гипотезами, что становится очевидным если не сразу, то по мере критики апофатического применения способностей, которые их утверждают². Таким образом, кажется, будто каждая способность, имеет свою систему верований, венчаемых идеалом, а какой-то самостоятельной способности веры, отличной от познавательных способностей, не существует.

В этом виде вера обычно бытует и в религии, где происходит ее выделение из способностей, но только ввиду того что указанные верования складываются в систему представлений, посредством которых экзистенция отрицает или утверждает свою бесконечную значимость, — от иллюзорности «я» (путем, например, утверждения абсолютного акта сознания-памяти, которым разоблачается эта «последняя иллюзия») или превращения в ничто (то есть утверждения такого же по сути акта, уничтожающего Память) до вечного блаженства праведной души. В первом случае идеал познавательных способностей содержательно определяется Бытием, в лоне которого экзистенция выполняет функцию сознающей себя временности. Поскольку на вопрос о том, зачем Бытию это сознание нужно, ни одна способность не отвечает, подобное вопрошание объявляется ничтожным со ссылкой на то, что вопрос «почему почему» бесконечен и не предполагает «онтологического» ответа. Во втором случае бессмысленное воспроизводство бытия объявляется падшим состоянием, тогда как в преображенном виде оно таково, что все подобные вопросы имеют решение, недоступное способностям в их нынешнем состоянии.

В итоге вера, даже если она предстает как нечто самостоятельное, представляется актом, которым способности, действуя согласно, утверждают некий общий для них идеал, каким он выступает в отношении экзистенции, — или сами способности мнят себя силами бытия, освобождающимися от временной «формы я», или они вместе образуют силу, которая реализует фундаментальную временность Бытия, либо служат преодолению этой временности. Но поскольку эти идеалы всегда гипотетичны, выбор между ними не может входить в их условия. Можно было бы предположить, что одна из способностей в силу природных склонностей экзистенции берет на себя этот выбор. Но такая «вторичная» способность должна иметь природу иную, нежели «первичная», и не должна определяться ее гипотетическим идеалом. Кроме того, способности здесь слишком явно действуют против своей сущности, поскольку всё, чего они достигают, объявляется лишь негативным условием истины, положительное содержание которой остается для них недоступным. Познание, например, способно оперировать идеей бесконечности, но никакая ее тотализация не позволяет достичь идеи вечности, не определяемой ни длительностью, ни отстоянием. Такое «понятие» ничего не говорит познающему разуму и поэтому никак не может появиться даже там, где он начинает себя отрицать. Наряду с себе подобными оно требует какого-то специфического акта, определяемого интересом познания, но не определяемого возможностями познающих способностей.

Этот акт являет себя в виде действия, не выводимого из какого-либо представления и потому не принадлежащего познавательным способностям, но определенным образом «упаковывающего» все их результаты. По его телеологическому характеру, состоящему в утверждении (позитивном или негативном) цели существования вообще, мы уже можем узнать в нем веру, как бы освободившуюся от ее использования способностями в их целях. Однако решающим доводом в пользу понимания ее как самостоятельной способности является присущее ей одной трансцендирование³. Чтобы этот довод раскрыть, следует подробнее остановиться на противоречии, существующем между экзистенциальным желанием и принципиальной имманентностью всякого знания.

Экзистенция может желать или абсолютной смерти или вечного блаженства. Никакого третьего желания быть не может, а мнения и концепции, обосновывающие бесцельность жизни или отрицающие всякую цель, которая не была бы в том или ином отношении самой жизнью, не отменяют указанных желаний и ничем их не дополняют, а спекулируют на них, как бы оценивая их реальность в перспективе того или иного познавательного идеала, который способности самонадеянно утверждают наперекор «слепым» экзистенциальным иллюзиям. Обычно абсолютная смерть не вызывает у них сомнений, поэтому её желание кажется им нелепым. Однако это очевидное заблуждение, поскольку ни один опыт не позволяет заключать о том, что бытие способно хотя бы в одном своем моменте сделать себя не-бывшим. Невозможно помыслить такое сущее, которое можно было бы совершенно изъять из цепи причин, поэтому представление о том, что Память умирает⁴ и причина, отодвинутая в достаточную временную даль, уже ничего не причиняет, является гипотезой, противоречащей порядку бытия.

Умереть же, не оказавшись не-бывшим, значит, как справедливо повторял Л.П. Карсавин, бесконечно умирать, становясь при этом больше себя самого, — никакой иной смерти познание не знает. Поэтому желание абсолютной смерти является столь же абсурдным и столь же чужеродным для всякого познания, что и вечная жизнь, свободная от питания, сексуальности и даже длительности.

Бесконечная жизнь, в понятии которой, напротив, нет ничего невозможного, или такое же умирание, — вот выбор, который разум может предложить для экзистенции. Однако различие между тем, чтобы «проводить вечность», вперивши взгляд в пустоту своего «я», и тем, чтобы бесконечно наполнять ее чем-то внешним, не имеет никакого экзистенциального значения. Здесь познавательным способностям кажется, что они могут шагнуть за свои пределы, или, по крайней мере, выразить саму эту предельность так, чтобы за ней открылся широкий простор фундированных их достижениями экзистенциальных ожиданий. Но в этот момент заявившая о себе способность веры требует проведения четкого различия между апофатическим познанием и трансцендированием, поскольку незаконные претензии познавательных способностей основаны именно на их смешении.

В познании бытие тотализирует себя, не будучи способным ни достичь на этом пути собственного основания, ни трансцендировать себя, чтобы доказать себе свою безосновность и «успокоиться» в осознании совершенного обладания собой, ни освободиться от своей сущности, заставляющей его «быть» без возможности небытия, которое не было бы тем, что «уже перешло в бытие». Это сознание еще не противоречит порядку бытия, но уже содержит в себе его отрицание, которым определяется форма экзистенциального желания. Этой формой и является трансцендирование, в котором экзистенция сознает невозможность для себя ни быть чем-то иным по отношению к порядку бытия, ни «оставаться» только им одним как его познающим взиранием на себя, которое открывает ему одну только бездну его же собственной итерации. «Навязанное» существование, располагающее экзистенцию посреди бесконечности бытия и потому лишаящее ее всякой возможности стать бытием, абсолютно владеющим собой, составляет то, что экзистенция чаёт превзойти, чтобы разрешить противоречие между временностью, где она дана себе как самость, и бесконечностью, где она себе уже совсем не принадлежит.

Никакое познание, остающееся бытием, не способно достичь позитивной идеи того, что желает экзистенция, поэтому трансцендирование в предметном отношении всегда только лишь негативно. Абсурдное содержание, которое обнаруживается в абсолютной смерти и вечном блаженстве, не имеет в своем составе ничего большего, чем это отрицание, которое в первом случае касается самой экзистенции, а во втором — порядка бытия, поэтому кроме этого отрицания в них нечего собственно знать (что не отменяет смыслового богатства самого этого отрицания, содержательно наполняющего *негативную теологию*, которую неверно отождествляют с философским по своей сущности апофазисом). Однако именно это знание определяет границу имманентности. Всякая граница, как известно, соединяет, но не за всякую можно заглянуть, не говоря уже о том, чтобы ее переступить. Соединение имманентного и трансцендентного не имеет в себе ничего, что позволяло бы судить о трансцендентном (в том числе и о его запредельности миру), как и вообще каким-либо образом «осуществить» его в имманентности экзистирования. Все, что предметно фиксируется на «той стороне» этой границы, являет собой абсурдную предметность, которая отсылает лишь к самой себе, не имея никаких имманентных коррелятов.

Вечное блаженство, бесстрастная любовь и т.п. имеют форму парадоксального знания, выражающего пустое в содержательном плане предположение о разрешении экзистенциальной «бездомности» в том или ином отношении, доступном понятию. Блаженство, например, хотя оно основывается на удовольствии, уже не является таковым как ввиду исключения всякого неудовольствия в качестве фона, на котором блаженство было бы различимо, так и по причине отсутствия в нем всякой меры, которая делала бы его определенным со стороны воскресшего тела, свободного от телесных потребностей. Мыслить что-либо в таком блаженстве совершенно невозможно и для

его «придумывания» знание, если оно не пытается себя обмануть чем-то вроде «бесконечного удовольствия», не имеет никаких ресурсов.

Разного рода конструкции, обосновывающие «обнуление» памяти, периодическое обновление мира с уничтожениями мыслящего духа и новыми его порождениями и т.п. в той мере, в какой своим происхождением они обязаны познанию, являются попытками экзистенции преодолеть абсурдность своих желаний, то есть сбросить бремя веры, чтобы обрести покой уверенности. На стороне вечного блаженства такую же роль обычно играют мистические созерцания, проникающие якобы туда, куда путь разуму заказан. Но это лишь подтверждает, что человек настолько является человеком, а не просто формой жизни, поддерживающей себя самым эффективным способом, насколько он способен верить за пределами познания, дублирующего «самосохранение» бытия.

Акцентируем этот важный момент: никакая последовательная философия не способна осуществить акт трансцендирования, сколько бы она его ни провозглашала. Мысль, включая и ту, в которой мыслится «я верю», не нуждается в бытии, поэтому по своей природе она не способна стремиться за пределы своего существования, тогда как всё, о чем философ может сказать, принадлежит имманентности мысли. Ни «трансцендирование трансцендирования», ни «гипертрансцендентность» ничего не могут с этим поделать в той мере, в какой они претендуют на философскую значимость. Философское «трансцендентное» всегда остается только лишь интенсификацией имманентного, и спорить с Ж. Делёзом по этому поводу представляется нам бессмысленным. Даже в апофатическом пределе познание не только не достигает трансцендентного, но и не конституирует границу, за которой оно могло бы его предполагать⁵.

Мнение о философской природе трансцендирования возникает вследствие того, что апофатическое восхождение, когда оно имеет место, руководствуется уже совершённым трансцендированием, которое «вплетается» в апофазу, теологически «загрязняя» ее. Даже если мы возьмем философию Ж. Делёза, то без особого труда обнаружим в ней трансцендирование, которое он изгонял из философии, поскольку именно в горизонте акта, которым его экзистенция утвердила свою иллюзорность в мире бытия и, соответственно, скрытую веру в абсурдное небытие⁶ «разглаженной складки», разворачивается весь его «план имманенции». Здесь, как и в абсолютном большинстве других случаев, упомянутая контаминация служит почвой для *апофатического наставления*, посредством которого акт трансцендирования как бы нейтрализуется системой знания, утверждая уверенность на месте веры и создавая видимость того, что эта система никак не определяется этим актом. Без подобной стратегии не было бы возможно Просвещение, которое стало (и отчасти еще продолжается в виде «просвещенного Просвещения», см: [Caruto 2001, 60–61]) эпохой отчуждения экзистенции от ее сущности, вследствие чего нынешние образцы новой религиозности зачастую представляют собою смесь низкопробной мистики или магии и квазинаучного знания, где обе составляющие равным образом продолжают воевать с верой.

Впрочем, любая философия является потенциальным противником веры, поскольку стремится ее преодолеть рационально выстроенной системой знания. Однако истории известен по крайней мере один случай, когда философское всматривание в одну веру породило другую. С первого взгляда в последней трудно опознать религию, поскольку в западной ментальности атеизм привычно (но теперь всё меньше) ассоциируется с ее отрицанием. Тем не менее эта вера — речь идет о буддизме, насколько возможно говорить о нем как о чем-то едином, — реализует абсурдное желание экзистенции сделаться не-бывшей. Величие буддизма состоит в понимании того, что никакое бытие, если только признается *бытие* истины, на это не способно, и что поэтому заключенная в указанном желании воля требует признать всякое бытие иллюзорным. Причем иллюзорность здесь не такова, как, скажем, у Плотина, где она означает недействительность претензии мира на самооснованность, а такова, что вообще всякое основание недействительно. Трансцендентным является не просто небытие как смерть, которая в конечном счете всегда оказывается внутренней отрицательностью бытия и его движущей силой, а собственно не-бывшее, стоящая за бесконечностью всех возможных миров (всего сущего, каким оно было, есть и может быть), то есть именно — за бытием.

Отношения имманентности в буддизме перевернуты относительно привычного для европейской ментальности иерархического восхождения. Если в платиновом синтезе, случившемся Западу апофатической парадигмой по крайней мере вплоть до Ж. Деррида, Начало, кажущееся «отсюда» единством и простотой, деградирует в множественность и сложность, то в буддизме всякая тотализация является деградацией такой же по сути изначальной не-бытийности, которая столь же бессущностна, но из определяемого ею мира видится уже не Единым, а Иным, рассеянием, а не собиранием. Жесткая детерминация имманентности мира иллюзорных единств подобна сну, который управляет нашей душой, будто она начисто лишена воли, а разрыв сонного оцепенения, происходящий посредством тотализации субъективной временности (человеческой, ибо и боги должны родиться людьми, чтобы стать на это способными), когда абсолютное сознание (память о воплощениях) рассеивает определяющую ее существование иллюзию «я», открывает, что нет никакой бесконечности мира, из которой это «я» надеялось вырваться, а «существует» одна только загадка того, как в совершенном ничто вообще возникает иллюзия. Это самое «слабое» место буддизма было основательно защищено хорошо известным «благородным молчанием» (в отличие от философии буддизма оно представляется его подлинным *символом веры*), на фоне которого одна из самых знаменитых буддийских идей о тождестве сансары и нирваны (Нагарджуна) предстает апофатическим наставлением, попытавшимся «помочь» вере, которая удерживала абсурдность рождения иллюзии и ее смерти в отсутствие того, чьей иллюзией она могла бы быть, раствориться в уверенности рационального обоснования, недвусмысленно восставшего на трансцендентность «угасания». Возможно, эта коварная «помощь» еще не принесла всех своих плодов, но то удивительное схождение экзистенциальной настроенности, которая практически одинаково присутствует в возникшем из этой идеи *счастливым* кармическом сознании и в деконструктивной открытости многообразию будущего, определяемого «невозможным», говорит о том, что вера в совершенное небытие ничуть не легче веры в трансцендентную вечную жизнь и потому ничуть не меньше склонна использовать малейший повод, чтобы умереть в уверенности.

Различие между бытием, которое не может забыть, и бытием, которое не может вспомнить, существенно, и всё же не принципиально по сравнению с их отличием от бытия, которое надеется обрести смысл, освобождающий его от его же сущности. Тем не менее, это различие позволяет увидеть, насколько поверхностным на фоне не-бытия, которой экзистенция чаёт достичь посредством медитативно-памятливой завершения своей конечности, выглядел европейский атеизм, попытавшийся изгнать веру, вместо того чтобы попытаться ею стать.

Об атеизме здесь не случайно сказано в прошедшем времени. Дело не только в том, что в своем «просвещенческом» виде он себя изжил, и тем более не в том, что сегодняшняя постсекулярность переполнена религиозными и квазирелигиозными учениями. Дело в самом атеизме, поскольку в лице деконструкции он все же попытался стать верой. Попытка эта настолько показательна, что не сказать о ней здесь было бы непростительным упущением.

После С. Кьеркегора Ж. Деррида явил в своем творчестве то редкое исключение, о котором было упомянуто в самом начале, поскольку он акцентировал открытую датским философом пропасть неуверенности. Но одновременно он поместил её в план, нейтральный по отношению к «религиям Книги», модифицировав для этого концепт тайны⁷. Для него вера не гарантирована не только потому что нет содержания, которое могло бы исчерпать парадоксальность абсолютного отношения, связывающего единичную экзистенцию с Абсолютом, или претендовать на совершенную истину такого отношения⁸, но и потому, что нет самого Абсолюта, а «есть» *хора* как не-сущая «восприимница» всего, что способно состояться, «побеждающая» всякую силу и всякое притязание на абсолютность своей радикальной не-мощью, которая только и дает любому существу возможность явить себя, так что если при этом можно было бы найти способ утверждать иллюзорность мира, то *хору* уже трудно было бы отличить от нирваны.

Но иллюзорности мира у Деррида нет, а вместе с ней нет никакого иного исхода для экзистенции кроме веры в то, что смерть сделает ее частью такого прошлого, которое никогда не было настоящим. Абсурдность такого желания, если бы оно было явно выражено, не оставила бы сомнений в его атеистической религиозности, однако этому воспрепятствовал апофатизм *хоры*, утвердивший непостижимость как горизонт жизни, в котором «дар смерти» так и не стал абсурдным. Неуверенность веры оказалась целиком вписанной в этот горизонт, поскольку ее значение было ограничено непредвидимостью и неожиданностью обреченных на несовершенство воплощений «невозможного» — мессианства, пророчествования, демократии, гостеприимства, справедливости и т.д. Квази-трансцендентное⁹ «невозможное» утвердило, таким образом, ту жизнь, которой мы живём, как единственную возможность экзистенции, которая наконец-то осознала, что долго обманывала себя ожиданием прихода гипотезированного ею «невозможного», «несовершеннолетним» чаянием его абсолютного воплощения, призванного возвести данное ей существование в наивысшую степень совершенства. «Невозможное», в свою очередь, не значило бы ничего, если бы не возбуждало в жизни стремления к постоянному само-превосхождению, спасающему ее от «монотонности и монохромности» бытия. В результате круг рационального обоснования замкнулся, обеспечив миру абсолютную философскую имманентность, исключаящую всякое трансцендирование за его пределы, а то, что должно было бы стать собственно трансцендентным предметом радикально неуверенной атеистической веры, так и осталось само собой разумеющимся посмертным растворением в ничто, абсурдность которого опять не была замечена. Страсть к «невозможному», хотя поначалу она и смотрела в глаза кьеркегоровской страсти, оказалась лишь верой в то, что жизненное многообразие полется полным потоком, осуществляя великий принцип — каждому да выпадет счастье пережить и прочувствовать «овозможненное» сообразно тем или иным историческим обстоятельствам «невозможное». Поскольку вере здесь «подсунули» ничтожный предмет, попытка атеизма стать верой не удалась, как, впрочем, и сама «вера без веры» не избежала «апофатического низвержения» в уверенность, на которой строится все ее чисто философское «слабое богословие».

Абсурдность желания сама по себе не приводит способности к согласию, но ситуация здесь примерно та же, что и в случае возвышенного, когда, как показывал И. Кант, удовольствие возникает из неудовольствия или поражения способности воображения. Предельное экзистенциальное желание равным образом поражает все способности; они не могут содержательно выразить его предмет на своих языках, но все они согласны в том, что оно является их конечным смыслом. В этом состоит негативное условие веры, подобное уничтожению места, за которое до этого шла борьба. Сама эта негативность в дальнейшем не исчезает ни как сознание поражения того, что составляло до этого главные душевные силы экзистенции, ни как чувство отчаяния, поскольку отныне экзистенция не имеет *действительного* имманентного желания, определяясь неразрешимым для нее в ее существовании чаянием, возможность осуществления которого не может ни подтвердить, ни опровергнуть ни одна способность.

В то же время вера по-настоящему утверждает только тогда, когда экзистенция отчаялась. Хотя даруемая верой субъективная гармония лишь негативна, поскольку основана на поражении всякого представления и при этом не имеет никаких оснований претендовать на безусловность, но только на этот дар способности могут (хотя не обязаны) ответить абсолютной взаимностью, чего не скажешь об их отношениях друг к другу¹⁰. Так, гипотетичность всякого синтеза знания, становясь предельно ясной на апофатическом уровне, укрепляет способность веры в ее праве на то, чтобы действовать за пределами понятий. Таким же образом красота, делаясь невозможной, когда чувство прекрасного приходит к отрицанию всего, что не является светом, содействует той же претензии веры полагать цель бытия по ту сторону целей, возможных в «контрастном» порядке бытия.

Что в этом контексте можно определить в качестве собственного действия веры? Чтобы оставаться здесь в рамках философского рассуждения, нужно заключить в

скобки разного рода мистические движения души, в особенности те, о которых говорят, что в них экзистенция сливается с трансцендентным, явно теряя при этом всякую нужду в вере. Ничего об этом действии не говорит и ощущение ясности, происходящее от сознания экзистенцией предмета своего предельного желания, поскольку никакой из двух возможных вариантов этого предмета не содержит в себе того, что могло бы действовать на нас помимо нашей воли¹. Содержательно это лишь две негации, не имеющие друг перед другом преимуществ в убедительности.

Мысль всегда опаздывает к событию веры, имея дело не с самим ее действием, а с его результатом. Мы, например, испытываем умиротворение сделав дело настолько хорошо, что в какой-то момент нам кажется, что никакая смерть уже не может это отменить. Либо, наоборот, мы радостно ощущаем, как красота, создаваемая много дней и кажущаяся бессмертной, рушится одним взмахом руки, не оставляя следа и подавая тем самым надежду, что и наше «я», далеко не столь прекрасное, испарится еще более непринужденно. От этих переживаний разум и чувства могут (но не обязаны) повести нас дальше к своим пределам, в которых действие веры возрастает до «перемещения» всей системы нашего знания из апофатической перспективы в экзистенциальную. Отсюда мы можем оглянуться на искомое событие и заметить, что, подобно разуму, вера есть «способность абсолютной тотальности» (И. Кант), но если при «чистом» применении способностей свою логику целостности диктует единство познавательных идеалов, то в «экзистенциально переупакованной» целостности эта же предметность подчинена логике трансцендирования. С одной стороны, эта логика действует ради уверенности, которая могла бы стать символическим исполнением предельного желания в «земной» жизни. Но с другой, она разоблачает уверенность как экзистенциальную иллюзию, поскольку поражение познания не может быть ею восполнено. Вера хочет, но не может умереть. Душевная маета, вызываемая чувством несоответствия экзистенции порядку бытия, предвещает ужас бесконечности, который, возникнув однажды, уже никогда не исчезает, оставаясь фоном даже самой твердой веры, если, конечно, она не мнит себя уверенностью по причине заблуждения или апофатического внушения либо не становится ею вследствие чуда. Отчаяние не позволяет экзистенции найти в вере совершенный покой, раскрывая способность верить как бремя, от которого она может прятаться, но не может сбросить, и которое составляет ее суть настолько, насколько она способна стать человеческой.

Примечания

¹ Пример подробного описания «механизма» веры, понимаемой подобным образом, см.: [Swinburne 2005, 4–33].

² Впрочем, до такой критики дело доходит нечасто, поскольку, как говорит тот же Р. Суинберн, даже если разум считает, что он «может прийти к ясному и достоверному заключению относительно существования Бога, он может достичь лишь вероятностного заключения, а не аподиктического» [Суинберн 2014, 15].

³ Часто даже в обыденной речи о вере говорят как о способности или даже чувстве, но в философии она в основном числится по ведомству разума. Г. Марсель (один из немногих, кто говорил о «симбиозе веры и неверия в глубине души») анализировал веру как экзистенциал, но, создав своеобразное доказательство бытия Бога «от верности» (по сути, разновидность доказательства от степени совершенства) [Марсель 2004, 116–136], он обратил веру в модус разума. Единственным известным нам опытом рассмотрения веры как самостоятельной способности, представлен С.Е. Ячиным [Ячин 2014, 85–106]. При всей глубине и оригинальности этого опыта его отправной точкой стало изначальное доверие к очевидному, поэтому в основном он касается веры, идущей по пути уверенности. Отметим и то, что изначальность доверия сомнительна, поскольку дана лишь в рефлексии, уже имеющей в виду опыт недоверия, сообразно которой мы приписываем доверчивость тем, кто пока не накопил или не способен накапливать опыт иллюзий и обмана. В то же время прочитанная автором у И.А. Ильина мысль о том, что любая форма веры может быть понята только в перспективе трансцендирования, стала для нас одной из путеводных, чего никак нельзя сказать о понимании веры самим И.А. Ильиным, поскольку он, специально говоря о религиозном сомнении, утверждал, что веровать «можно только в достоверное» [Ильин 2002, 237], и страницу выше предлагал в качестве пути к такой «вере» переживание «опыта

Божьего действия и проявления, а следовательно и Божьего бытия» (курсив наш. — *В.Д.*), сводящегося по сути к психологически истолкованному онтологическому доказательству.

⁴ Высказанная еще Гераклитом мифологема вечной юности, примиряющая жизнь и бесконечность, акцентирует память как основу старения, когда во всем новом видится повторение одного и того же. Но как уничтожить память, чтобы об этом не осталось памяти, но сохранилось беспмятство, которое не было бы негативным модусом памяти? Можно сказать, что тот, для кого череда различий являет одно и то же, уже не живёт. Но что мешает утверждать в качестве высшего смысла существования простую сосредоточенность на Одном? Если же почитать за жизнь акцентуацию на новизне, то как тогда будет возможно единство жизни? Здесь не следует спешить с учреждением диалектического тождества, поскольку оно оказывается гораздо дальше, чем эти противоположности, от экзистенции и ее абсурдного желания, высказывающего себя в словах Христа — понятных и непостижимых одновременно — о детях, которым принадлежит царство Божие и которыми Он призывает стать, а не пребывать. Благодаря Гегелю эти слова стали добычей все того же тождества, которое на их примере продемонстрировало опосредующую природу духа [Гегель 1974, 129–131]. Но в качестве диалектической добычи «миф» о грехопадении низводится до иллюстрации одного из идеалов разума, в котором он утверждает свою формальную всеобщность через смерть единичностей, вся трепетность которых, все тревоги по поводу их души предстают лишь способом их автономизации, каковую трепетность они, реализовав свою единичную природу, пытаются навязать духу, снисходительно принимающему эту интимность, подобно врачу, который устало успокаивает очередного ребенка, испугавшегося укола.

⁵ Нам могут указать на большое количество примеров, начиная с платоновского Блага, не определяемого бытием, которые традиционно понимаются как трансцендирование бытия. Однако поражение, которое здесь признаёт разум, ещё не делает его предмет трансцендентным. Из того, что мы не можем представить себе, как простое Единое «вдруг» становится многим, или как небытийствует «чистая» материя, не следует, что и то и другое «расположено» за пределами мира, который в лице нашего разума их все же как-то определяет. С другой стороны, существует ничуть не меньше представлений, в которых трансцендентный разрыв звучит слишком явно, чтобы его можно было отрицать. Таково, например, утверждение Плотина, что при слиянии с Единым душа не только не уничтожается как самость, но еще и освобождается (уподобляясь в этом самому Единому) от зависимости от своей сущности [Плотин 2005, 316–317]. Но подобные утверждения имеют вовсе не философское происхождение, так как всякая «чистая» философия может быть лишь пантеизмом, где «теос» означает предельную самодостаточность, не имеющую основания ни в чем ином, то есть «философского бога», будь он Космосом, Единым, материей, хорой и т.д., которому в его абсолютности чужда всякая «собственная» и тем более сохраняющаяся где-то «внутри» него самость. Можно согласиться с Ж.-Л. Марионом в том, что богословие способно «исправить» философию, поскольку оно сильнее всего стимулирует философскую мысль. Но это никак не делает трансцендирование философским по своей природе.

⁶ Разоблачение Ж. Делёзом «псевдопроблемы» небытия [Делёз 2001, 233–235, 260] следует отнести к критике метафизического априоризма и субстанциализма, тогда как трансцендентного небытия эта критика не касается.

⁷ «Наша вера не гарантирована, потому что вера никогда не может, никогда не должна быть уверенностью. Мы делим с Авраамом то, что не может быть разделено, тайну, о которой нам ничего не известно, — ни ему, ни нам. Разделить тайну не означает знать или раскрыть тайну, это разделение того, чего мы не знаем: ничего, что может быть определено. Что такое тайна, которая является тайной ни о чем, и разделение, которое ничего не разделяет? Такова тайная правда веры как абсолютной ответственности и как абсолютной страсти, “самой высокой страсти”, как говорит Кьеркегор; эта страсть, покаявшаяся тайне, не может быть передана от поколения к поколению. В этом смысле у неё нет истории. Эта непередаваемость высочайшей страсти есть нормальное состояние веры, которая, будучи таким образом связанной с тайной, диктует нам тем не менее следующее: мы всегда должны начинать. Тайна может быть передана, но в передаче тайны как тайны, которая остается тайной, что передается вообще? Передаваемое составляет историю, предание? Да и нет. Эпилог “Страха и Трепета” повторяет, строка за строкой, что эта самая высокая страсть, являющаяся верой, должна начинаться каждым поколением. Каждое поколение должно начать снова вовлекать себя в нее, не рассчитывая на предшествующее поколение. Она, таким образом, характеризует не-историю абсолютных начал, которые повторяются, и саму историчность, предполагающую традицию, которая будет переизобретаться на каждом шагу пути в этом непрестанном повторении абсолютного начала» [Derrida 1995, 80]. «Вывод о том, что в деконструкции атеизм противостоит религии, упускает суть и атеизма, и любой возможной религии в деконструкции... В той же мере, в какой это сделано [в деконструкции] для атеизма, [в ней] подготовлена основа для радикальной религии без религии. Молитвы и слезы этой религии не обеспечивают никакой защиты, не оставляют никого в безопасности, но напоминают верующим, что вера изнутри структурирована не-верой. Если бы я не был неверующим, я не смог бы обрести веру. Если есть, как я утверждаю, вера и религия в деконструкции, то это деконструкция любой религии или веры, которая может утешить и защитить верующего» [Caputo 2011, 47].

⁸ Здесь уместно вспомнить один из первых опытов европейской толерантности — «О мире веры» Н. Кузанского. В нем западная ментальность настолько явно высказала свою страсть подчинить теологию философии и учредить единую для всех «религию разума», что ее слепота к экзистенциальной абсурдности впредь уже не должна была ни у кого вызывать удивления. Предчувствие Деррида по поводу того, что деконструкция сможет стать «хорошим рычагом» для теологии [Dooley 2003, 24] в точности повторяет это умонастроение. Впрочем, еще до появления этого «рычага» теология в ее протестантском изводе уже растворила Бога в «глубине бытия», опередив в этом отношении и деконструкцию, и «план имманенции».

⁹ Как убедительно показал Дж. Капуто, у Деррида, как и у Левинаса, «темпоральное трансцендентное», «вытаскивающее» нас из нас-саших-в-настоящем, имманентно миру [Caputo 2007].

¹⁰ Можно согласиться с И.А. Ильиным в том, что вера «сама по себе уже разумна, а не безразумна и не противоразумна» [Ильин 2002, 125]. Но если только она не есть сам разум, то решить за него его вопросы она не может. Какое бы благоговение ни испытывал разум по отношению к вере и наоборот, ни она не преодолевает его сомнений, ни он не утешает ее, желающую умереть в уверенности. Идиллический союз этих способностей, проповедуемый религиозно вдохновленными писателями, часто говорит о слабости веры, которая спешит замереть в лоне убеждающих ее рациональных, моральных или эстетических актов, которые могут захватить человека целиком в силу обстоятельств его характера, воспитания и жизни, в то время как способности, в свою очередь, тоже боятся разбудить задремавшую веру, дабы не вернуться к отчаянию или не впасть в него. Следует, таким образом, отличать подлинную субъективную гармонию от ее расхожих иллюзий, скрывающих *разлад* способностей, когда какая-либо из них занимает место веры, присваивая себе её трансцендирование, либо когда сама вера, как отмечал тот же Ильин, начинает фанатически действовать по принципу психического заболевания, становясь убеждением, которое лишь крепчает от приводимых против нее доводов, словно бы возбуждаясь от интенсификации одной только своей негативности в отношении познавательных способностей. В этом контексте критику Р. Суинберн тертуллиановского «доказательства от абсурдности» [Swinburne 2005, 24] следует признать обоснованной, хотя к вопросу об экзистенциальной подлинности абсурда она не имеет отношения.

¹¹ Веру невозможно приобрести по аналогии со знанием, как невозможно от нее избавиться или изменить по своей воле. Мы «имеем веру» так же, как свою сущность, от которой не можем освободиться.

Источники — Primary Sources

Derrida, Jacques (1995) *The gift of death*, The University of Chicago Press, Chicago.

Гегель 1974 — *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974 (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Russian Translation 1974).

Делёз 2001 — *Делёз Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт человеческой природы по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001 (Deleuze, Gilles, *Empirisme et subjectivité: Essai sur la nature humaine selon Hume; La philosophie critique de Kant: Doctrines des facultés; Le Bergsonisme; Spinoza et le problème de l'expression*, Russian Translation 2001).

Ильин 2002 — *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. М.: АСТ, 2002 (Ilyin, Ivan A., *Axioms of religious experience*, in Russian).

Марсель 2004 — *Марсель Г.* Опыт конкретной философии. М.: Республика, 2004 (Marcel, Gabriel H., *Essai de philosophie concrète*, Russian Translation 2004).

Плотин 2005 — *Плотин.* Шестая эннеада. Трактаты VI–IX. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005 (Plotinus, *The Enneads VI, 6–9*, Russian Translation 2005).

Ссылки — References in Russian

Суинберн 2014 — *Суинберн Р.* Существование Бога. М.: Языки славянской культуры, 2014.

Ячин 2014 — *Ячин С.Е.* Аналитика человеческого бытия: введение в опыт самопознания. Систематический очерк. М.: ИНФРА-М, 2014.

Ability of Faith

Vitalii N. Drobyshv

The article deals with the understanding of faith as the self-dependent ability that cannot be reduced to just highest ability of cognition. The uttermost existential passion determines this ability and allows to delimit the negative theology and philosophical apophasis as two opposite ways leading to faith or away from it. Conceptualization of this passion also permits to discover the religious nature of the transcendence and its defining role in the harmonization of subjectivity. From the point of this approach, deconstruction appears to be an attempt to create a content basis for atheistic religiousness, since the atheistic paradigm of the Enlightenment fell into decay. However, this philosophical experience of the «more enlightened Enlightenment» is not able to replace or cancel the transcendence, whereas the faith without transcending turns into the faculty of the reason and evinces the illusiveness of subjective harmony.

KEY WORDS: apophasis, faith, deconstruction, immanent and transcendent, negative theology, existence.

DROBYSHEV Vitalii N. – DSc in Philosophy, research associate, Russian Christian Academy for the Humanities, Saint-Petersburg.

v.drobyshv@mail.ru

Received on March 21, 2017.

Citation: Drobyshv, Vitalii N. (2018) “Ability of Faith”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2018), pp. 197–206.

DOI: 10.31857/S004287440001362-3

References

- Caputo, John D. (2001) *On Religion*, Routledge, L., N.Y.
- Caputo, John D. (2007) “Temporal Transcendence: The Very Idea of a venir in Derrida”, Caputo, J.D., Scanlon, M.J. (eds.). *Transcendence and beyond: a postmodern inquiry*, Indiana University Press, Indianapolis, pp. 188–203.
- Caputo, John D. (2011) “The return of anti-religion. From radical atheism to radical theology”, *Journal for Cultural and Religious Theory*, Vol. 11, No 2, pp. 32–125.
- Dooley, Mark (2003) “The Becoming Possible of the Impossible: An Interview with Jacques Derrida”, Dooley M. (ed.), *A passion for the impossible: John D. Caputo in focus*, SUNY Press, Albany, pp. 21–33.
- Swinburne, Richard (1979) *The Existence of God*, Oxford University Press Inc., New York (Russian Translation 2014).
- Swinburne, Richard (2005) *Faith and Reason*, Oxford University Press Inc., New York.
- Yachin, Sergey E. (2014) *Analytics of human being: an introduction to the experience of self-knowledge. A systematic overview*. INFRA-M, Moscow (in Russian).