

УДК 124 + 128 + 141

## МИФОГОНИЯ, ИЛИ СПОСОБНОСТЬ НЕ ВЕРИТЬ\*

В.Н. Дробышев

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.043

В статье исследуется вера, взятая в модусе неверия, применительно к современным философиям имманентности (Ж. Делёз, М. Анри, А. Бадью, Ф. Ларюэль). Определяющая это исследование мысль заключается в том, что единственным основанием для признания значимости трансцендирования является само его осуществление верой, тогда как философское или практическое, включая научное, его опровержение, как и утверждение, противоречит его сущности. Философии имманентности, поскольку они отрицают трансцендентное концептуально, то есть без опоры на определяющую их веру, которую они отрицают или не видят, расхоже отождествляя всякую веру с уверенностью, попадают в число философий мифологических, то есть тех, что явно или неявно утверждают ту или иную теорию мифа и вытесняют в область мифического противоречащие им верования и умозрения. Но и философии, утверждающие трансцендентное, точно так же концептуализируют его, оказываясь в итоге столь же мифологичными. Предложенный в статье мифогонический подход, основанный на идее кантовской Критики, направлен на выявление веры, определяющей философское мифопорождение, и существа производимого ею трансцендирования, которое реализует обусловившее его абсолютное экзистенциальное полагание по ту сторону всякой концептуализации.

**Ключевые слова:** апофазис, вера, философии имманентности, миф, мифогония, негативная теология, экзистенция.

### 1. Мифогония вместо мифологии

То, что вера – а мы говорим о вере, не состоящей на службе у других способностей, то есть не об особом модусе познания или разной степени уверенности морального чувства либо целеполагания<sup>1</sup> – отрицает как недействительное, является мифом.

---

\* Статья составляет вторую часть исследования религиозной веры, начатого в статье «Способность веры» // Вопросы философии. 2018. № 9. С. 197–206. Предполагается завершить его третьей частью, посвященной критике современных мифологий философского трансцендирования.

<sup>1</sup> С. Кьеркегор полагал, что вера и сомнение являют собой две противоположные страсти, но не подчиняющие себе волю, а, наоборот, осуществляющие её [5, с. 95], – вера возникла вместе с христианством, тогда как до неё единственно достойным актом воли в отношении непосредственного познания было сомнение, ставшее принципом греческого скептицизма (т. е. возрождение этого принципа феноменологией знаменует упадок веры). Мы же считаем, что вера есть не только лишь акт воли в отношении пассивно запечатлеваемого, утверждающий его смысл *sub specie aeternitatis*, а не сводимый ни к воле, ни к познанию акт трансцендирования или, что то же, абсолютного утверждения (отрицания) самой

Неверие определяет недействительность мифа независимо от всего, что признаётся в нём истинным и ценным, различая его в окружающих веру религиях и умозрениях соответственно тем культурным парадигмам, в которых оно реализуется. Мы попробуем показать, как это действие веры может быть осуществлено в наше время, расхоже определяемое как пост-секулярное, в отношении современных философий имманентности.

Как правило, философии одновременно являются мифологиями (теориями, задающими критерии мифичности)<sup>2</sup>, поскольку они обосновывают истинность одного мировоззрения, отрицая все иные, и предполагают соответствующую практику, включая науку (магию) и символическое осуществление утверждаемой ими уверенности. Именно в силу уверенности философия является мифом, причём не только для других философий, но и для той веры, которой она сознательно или неосознанно служит, поскольку, отрицая чужое, вера не может быть уверена точно так же, как и тогда, когда она утверждает своё.

Однако существуют философии, которые так или иначе противятся мифологизации. Такова философия Канта, и хотя то «немногое», что делает её таким исключением, – место, оставленное вере, – продолжает подвергаться философскому остракизму, мы возьмём «вещь в себе» и идею Критики в целом на вооружение, реализуя заключенное в ней понимание непреодолимой онтологической неизвестности, которая исключает возможность познания, избавляющего от необходимости верить, с той важной оговоркой, что речь пойдёт не о «прикладной» вере в доказательства или теории и даже не о вере в (не)существование Бога, а о вере в возможность абсолютного осуществления экзистенции – будь оно положительным, как вечная жизнь, или отрицательным, как столь же абсурдная смерть, тождественная нерожденности или, точнее (ибо только Бог не рождён), никогда-не-бывшесть, – без которого экзистирование способно лишь бесконечно умирать. Эта лакуна познания, невосполнимость которой, обусловленная тем, что любое «приведение к очевидности» осуществимо в отношении сущего только как являющего себя и в этой явленности скрывающего смысл самого существования, высвобождает понимание веры как самостоятельной способности, не сводимой к уверенности как определению, общему другим способностям<sup>3</sup>.

Итак, философиям мифологическим, то есть тем, что отрицают чужую веру или веру вообще и мнят, будто укрепляют свою (своё неверие), подменяя её уверенностью, то есть предполагающим ту или иную теорию мифа, мы противопоставляем *мифогоническое философствование*, которое следует максиме об оставлении места вере, философски реализуя определяющую её неуверенность. В противовес концептуализациям мифа, мифогония направлена на выявление того, что представляет собой вера и

---

экзистенции, каковой акт определяет веру в качестве самостоятельной способности и делает сознающее себя существование собственно экзистирующим (отчего оно и не может быть воспроизведено никаким машинным или компьютерным способом).

<sup>2</sup> Путь, пройденный *мифософиями* – философиями, специально разрабатывавшими теории мифа, – слишком богат, чтобы его можно было здесь хотя бы кратко обозначить. Из числа свежих исследований, в которых он довольно детально представлен, следует назвать «Истину мифа» К. Хюбнера (Гл. III), где, однако, не упоминаются теории мифа А.Ф. Лосева и других отечественных исследователей. См. также: Kirk G.S. (1970) *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. Cambridge University Press, University of California Press, London, Berkeley and Los Angeles (Chapter VI).

<sup>3</sup> Пока в философии господствует понимание веры как модуса рациональности. Например, в одном из недавних исследований развивается и углубляется характерная для философских рассуждений о вере мысль де Серто о том, что вера являет собой «сложную структуру взаимосвязей между степенями знания» [26, p. 77].

порождаемые ею мифы, как она осуществляет себя, когда мотивирует ту или иную философию, и стремится ли она при этом избавить экзистенцию от бремени определяющей эту веру неуверенности.

Религиозные мифы вера порождает непосредственно. Там, где её действие опосредуется философиями и укоренёнными в них практиками, в особенности научными, реализующими её попытки упразднить себя на путях демифологизации, речь идёт о том или ином понятии мифического, вследствие чего любая утверждающая его мифология сама мифична, причем всегда – по отношению к вере, которую она отрицает, и, за редкими исключениями вроде философии С. Кьеркегора, в глазах утверждаемой ею веры, когда мнит, что уверила её, в то время как сама вера сознаёт ничтожность философских попыток своего преодоления (уверения). В плане религиозном рождение мифа означает приход иной веры на место той, что утверждала его как религию, тогда как философский миф – это теория, предполагающая преодоление самой веры через отрицание или истолкование.

Раскрывая способы, которыми философские мифологии упраздняют веру, мифогония действует изнутри их самих, не конструируя трансцендентальную среду, в которой равно отражались бы в своей полноте любые образы веры так, чтобы у каждого могли быть обнаружены достоинства и пороки, отображаемые на какой-то универсальной шкале, а все их можно было бы свести к единообразному представлению. Такой средой является как раз то, что противостоит мифогонии как абсолютная претензия философского разума, – апофазис. В меру своей разработанности он определяет всякую философскую теорию, замыкая освоенный ею мир в круге имманентности, и предполагает ту или иную концептуализацию трансцендентного, поскольку без этой философско-мифологической иллюзии формирование *апофатического наставления*, которым разум окончательно, как мнится ему и очарованной им вере, упраздняет её, не может быть завершено.

Недавний всплеск интереса к трансцендентному<sup>4</sup> никак не повлиял на его обычную мифологизацию. Ограничивая её рассмотрение здесь философиями имманентности, отметим, что концепции, которые так или иначе утверждают трансцендирование, обращают определяющую их веру в миф тем, что уверяют в философской состоятельности трансцендирования, хотя опытов типологизации трансцендентного [12; 24], ссылок на его семиотику [11], на причины философской «нужды» в нём [25] и на примеры того, как философии имманентности не могут расправиться с трансцендентным [22, р. 9, 27, 38–41, 61, 71, 111, 126, 144, 160], достаточно для понимания того, что на подлинную за пределами философия не способна, а все, что ей доступно в этом отношении, сводится в конечном счете к «вещи в себе»<sup>5</sup>. Попытки содержательно мыслить трансцендентное в

---

<sup>4</sup> Он выпал на начало века, когда практически подряд вышло несколько сборников посвященных этой теме статей: *Mutations culturelles et transcendance: À l'aube du XXIe siècle* (Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses Université, 2000); *Transcendence in Philosophy and Religion* (Indiana University Press, 2003); *Transcendence: Philosophy, Literature, and Theology Approach the Beyond* (Routledge, 2004); *Transcendence and beyond: a postmodern inquiry* (Indiana University Press, 2007); *Homo Transcendentalis? Transcendence in Science and Religion* (Pretoria Duplicating Company, 2010); *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art and Politics* (Rodopi, 2012); *Culture and Transcendence: A Typology of Transcendence* (Peeters Publishers, 2012).

<sup>5</sup> Приведём характерный пример. М. Зарадер, анализируя феноменологические опыты трансцендирования (Э. Левинаса и Ж.-Л. Мариона, пытавшихся каждый на свой манер свести субъективность к совершенной пассивности, чтобы высвободить сияние Иного, очевидно теряя при этом полус феноменологического восприятия, который им приходилось восстанавливать теперь уже в ущерб трансцендированию), находит их ничуть не более успешными, чем опыты онто-теологические, и констатирует: «Мне кажется, что единственный способ мыслить без противоречия трансцендентность, прослеженную в пределах самой

пределе оборачиваются абстрактной работой негативности, отчего, как это ясно высказал уже Дионисий Ареопагит, религиозное трансцендентное своим появлением никогда не было обязано философскому «трансцендированию»<sup>6</sup>.

\*\*\*

Прежде чем идти дальше, уточним в отношении веры то, что поможет нам удерживать отличие мифогонического подхода от мифологического.

Вера, когда она утверждает конечную цель экзистирования, является *надеждой*, а отрицая мифическую ложь, становится *неверием*. В обоих этих модусах она остаётся неуверенной, но может склониться в *уверенность* или *доверие*, если покорится иной способности, претендующей на гармонизацию субъективности. Неверие веры, потерявшей надежду, – *безверие* – не обязательно совпадает с отчаянием или с безразличием, близким к доверию, поскольку вера, если она не способна выдержать свое бессмертие, стимулирует создание образов своей смерти. Фигуры уверенности, производимые в этой установке *обезверивания*, строятся, как правило, на замещении фундаментальной экзистентной неуверенности эстетическими, политическими и иными практиками, обилие и пестрота которых в наше время рождает иллюзию, будто они-то и делают человека человеком без того, чтобы получать свою конечную значимость от трансцендирования<sup>7</sup>, или на стратегиях, подобных пирроновскому «счастливному» скептицизму.

Вера в Смерть или Жизнь задаёт обе эти трансценденции только лишь негативно, а их положительные проекции, определяющие понимание мира, являются – здесь следует согласиться с Ж. Делёзом – интенсификациями имманентного, которые разум, ведомый верой, конструирует в их горизонте. Но если переход к философскому «трансцендентному», которое остаётся «интенсивом» имманентного, непрерывен и обеспечен согласуемыми действиями способностей, то прыжок в пустоту запредельного, где диалектика, как говорил Плотин [6, с. 144], умолкает, вера совершает в одиночестве, оставив всякую опору на «правописания» иных способностей.

Сугубое воздействие мифологий на веру может привести лишь к абстрактному безверию, а собственно мифом вера становится, когда таковой её делает новая вера. Тогда содержание, накопленное мифическим прошлым, обретает новую перспективу, и хотя вера может быть разложена на «старые» мифологемы, но поскольку никакая предметность не вмещает определяющее лишь её трансцендирование, она находится «между» ними, и для того, кто, скажем, не верует в Христа, мифологемы христианства составляют предметы неверия точно так же, как и для христианина, когда он находит их в других религиях или среди трупов, разъятых мифософиями.

---

имманентности, это мыслить ее как то, что нарушает или расстраивает порядок явлений, но никогда не становится отделимым от них – то есть никогда не становится чистой трансцендентностью. И единственное понятие, если оно вообще возможно, которое позволяет нам отказаться от фантома чистоты инаковости [alterity], – это понятие ниспровержения [subversion]» [28, p. 117]. Не составляет труда увидеть в этом понятии одну из инкарнаций «вещи в себе», предвосхитившей как саму феноменологию, так и тщету её порывов к «абсолютной дружости».

<sup>6</sup> Например, в самом начале «О мистическом богословии» говорится, что лежащая над всем Причина «намного первичнее и выше умалений, выше всякого и отрицания, и утверждения» [1, с. 741].

<sup>7</sup> Ярким примером этому является «минимальная религия», в которой все земное возводится к «просто Богу» «просто верой» без обряда и догмы [9]. Этот род безверия вытесняет веру тем, что принимает за неё, говоря вслед за Д. Фергюссоном, «что-то вроде приверженности вере» там, где имеет место надежда на состоятельность и реализацию жизненных планов [13, p. 180].

## **2. Современные мифологии имманентности**

В сущности, все философии имманентности атеистичны, поэтому их нынешний облик на Западе определяется кризисом просвещенческой парадигмы атеизма (см. [14; 27]), с одной стороны, и спорами о трансцендентном, с другой. Как правило, их стратегии зиждутся на безверии, а утверждаемый ими миф, которым является христианство и любая религия, понятая в этом качестве, как правило, по образу христианства, является единственным и только лишь негативным продуктом задающего их трансцендирования, поскольку последнее эти мифологии прямо отрицают. В силу этого отрицания вера, фактически их мотивирующая, парит в беспредметности, обманывая себя видимостью своего истощения или даже невозможности на фоне уверенности, почерпнутой из их апофатических наставлений, питаемых таким теоретизированием бытия, которое сулит бесконечное осуществление всё новых жизненных перспектив, помогающих развеять тревожное сознание того, что попытки оправдать жизнь имманентными ей стратегиями оказываются тавтологичными и принципиально незавершенными, то есть совершенно для этой цели непригодными.

Ж. Делёз развёрнуто воплотил принцип имманентности, состоящий в том, что она имманентна себе самой, а Ф. Ларюэль довёл этот принцип до отрицания философии ввиду того, что имманентность имманентности (Единое, Реальное, Эго) не может быть концептуализирована<sup>8</sup>. Но все это не избавило философию имманентности от возникающих на её пути фигур трансцендентного и, что важнее, не привело её к экспликации собственной веры. На этих моментах мы сосредоточимся и ими же в основном ограничимся.

\*\*\*

Онтология имманентности негативно определяется через отрицание начала, которое бы не принадлежало бытию без остатка или нарушало бы его унивокальность, а также уподобления самого бытия высшему существу, предполагающему эссенциальную телеологию. Делёз безусловно прав в том, что философия, поскольку она не знает никакой другой трансцендентности и рано или поздно приходит к этим отрицаниям, всегда является философией имманентности. Но к этой истине следует добавить, что и имманентность в философии не может стать самодостаточной.

Наиболее важное для мифогонии возражение онтологическому принципу имманентности основано на опыте сознающего себя существования, которое принципиально ускользает от концептуализации, поскольку смысл экзистенции не может быть положен через любую цель, какую только наш разум способен помыслить в отношении бытия, тогда как сама она есть целенаправленное бытие. Позиция абсолютной имманентности в этом отношении определяется требованием унивокальности и

---

<sup>8</sup> Более того, по Ф. Ларюэлю, «философы имманентности (Спиноза, Делёз) постулируют имманентность трансцендентным образом. Даже Анри постулирует в квази-трансцендентной манере неэкстатическую имманентность, которую он объективирует» [19, р. 141]. Отметим попутно специфическую апофазу «не-философии»: её Единое «не есть», но не так, что бытие может быть добавлено к нему, изменив его на Едино-Многое как во второй гипотезе «Парменида», а так, что бытие «есть»-в-Едином, но не как само оно и не как его определение. Ларюэль полагает Единое, «которое больше не является также и Иным, Единое, которое больше не является в конечном счете измеримым по отношению к сущности, то есть скорее оно без-сущностно в той степени, в какой оно больше даже не является «сверх-сущностью»» [20, р. 175]. И это «радикальное» Единое не заключено в самом себе [20, р. 182], то есть не является каким-то о-существованием Себя. Впрочем, специфика эта не нова, если вспомнить, что у Плотина Единое так же не определялось своей сущностью, с тем только отличием, что оно всё же «позволяло» Уму конституировать её в себе самом, то есть «вне» Себя.

исключением самого вопроса о смысле – дескать, глупо спрашивать о цели существования, поскольку оно «есть» не благодаря чему-то внешнему себе, а стало быть, сущее, которое его «реализует», делает это в конечном счете «не зачем». Но эта позиция не может поместить без остатка в бытие его же абсолютное отрицание себя, когда оно, экзистирова, вдруг «почтительно возвращает» билет в существование и требует, вопреки своей неуничтожимости, чтобы его самого в части этого экзистирования никогда не было, причём так, чтобы его не было бы и как не-бывшего.

Чувствуя эту экзистенциальную «дыру», мифология имманентности стремится так или иначе исключить субъективность из истины бытия, вытесняя её в область иллюзий. Но логика «великолепия безличного» нуждается в инстанции, которая могла бы её по праву провозгласить. Очевидно, что таковой не может быть сама субъективность, отчего Экхарт, например, когда он умолял Бога освободить его от сотворённой Им «формы я», апеллировал к своей трансцендентной до-божественности. Не может ею быть и любой «план имманенции», поскольку он производится имманентностью так же, как и любой концепт трансцендентного. К тому же принципы имманентной онтологии вполне позволяют перевернуть утверждаемое ею отношение субъективности и безличия хотя бы в виду того, что первая, в отличие от второго, демонстрирует гораздо более богатое проявление («существование») бытия.

Экзистирование проблематизирует абсолютную имманентность и тем, что не поддаётся редукции к «желанию желания». Если, например, до-индивидуальная Жизнь, которая, по Делёзу, обнаруживает себя в младенцах и умирающих, деградирует в субъективность, не способную обойтись без иллюзии субсистирования, то не в том ли дело философа, чтобы изобретать концепты, способствующие этой «деградации», поскольку в безличности нет ничего, что могло бы собственно переживаться, кроме монотонного «чувства жизни», которое к тому же едва ли способно длиться как сама жизнь, не притупившись однажды и навсегда? И какое может быть дело человеку до забавляющегося им «вечно юного» безличия, если только не то, чтобы избавиться от роли его игрушки и стать «для себя»?

Другим камнем преткновения имманентности является принадлежность ей инстанции, которая генерировала бы её изменения. В онтологии Делёза эту роль играет виртуальность, которая призвана обеспечить «вечное возвращение» актуализаций. Но взглядевшись в неё, мы увидим, что её интенсивность возникает как примышление к актуальному, призванное усвоить ему то, что в опыте не дано и лишь предполагается реализующим себя в ней верованием в бесконечность возможностей, которая должна во что бы то ни стало принадлежать самой вещи, не будучи сама актуальной. Заметив это, мы уже не сможем пройти мимо подозрения виртуального в трансцендентности, мимо ужаса, который неизбежно вызывает сознание Виртуального, невозможного без Памяти, разбухающей от бесчисленных актуализаций, и мимо веры, которая вопреки этой имманентности положила бы в ней трансцендентный разрыв в виде невозможного для неё Беспамятства.

В абсолютной имманентности, сконструированной М. Анри, к трансцендентному ведёт способность самости бесследно выпадать из непрерывного потока аффицирования, причем делать это в прошлом, хотя на его изменение утверждаемая Анри квази-божественность явно не способна. Трансцендентным оказывается у него и слияние актуального с потенциальным, которое мы должны разглядеть в Жизни [17, р. 63], если до этого нам удалось обнаружить её само-аффектацию. Жизнь, которая утверждается таким образом, есть та жизнь, которая дана в опыте и к которой примыслено свойство «нескончаемого само-возбуждения» [17, р. 7]<sup>9</sup>, но в таком виде она, как и Виртуальное, несет в

---

<sup>9</sup> Здесь же Анри, словно забыв известные места из Писания, утверждает, что потусторонняя жизнь заимствует все свои характеристики у посюсторонней, и далее пишет:

себе ужас бесконечного умирания, отчего божественность у Анри оказывается своим антиподом. И наконец, в Жизни не уместается «движение без движения», посредством которого Анри пытается конституировать в её потоке субъективность [16, р. 473], поскольку за этой метафорой не стоит никакого феномена, хотя она создаёт его видимость, так как без него «само-аффектация» обречена оставаться теоретизированием, предполагающим за данными опыта не-дифференцируемый поток чувственности, не способной на субъективацию, но вынужденной её все же как-то производить.

В онтологии А. Бадью призрак трансцендентного возникает, когда он толкует событийность, находя её основание в неконсистентности множеств. Вдумавшись в это основание, можно заметить, что оно само основано на том, что из него выводится, – на событиях, порождающих множества, которые включают себя в качестве своего элемента. Эти множества опираются на пустоту, т. е. на отсутствие элементов, которые можно было бы подвергнуть счету-за-одно, и потому они исключают бесконечный регресс множеств. Но исчезновение возможности этого счета и есть то, что в данной теории оказывается собственно событием, которое она как раз не объясняет, довольствуясь видимостью замыкания событийности на себя. Если делёзовская виртуальность была для Бадью перевёрнутой трансцендентностью, которую Платон, не «мудрствуя имманентно», наделял реальностью, то его собственная пустота, по справедливому замечанию Дж. Молларки, повторяет эту виртуальность в количественном отношении, так же как самоаффектация Анри повторяет её качественно [22, р. 188].

Может показаться, что ближе всего к мифогонии стоит «не-философия» Ф. Ларюэля, поскольку для него любая философия есть Решение, вызванное Реальным и «трансцендирующее» его. Однако миссию возвращения духа из «идеализированного реализма» в состояние видения-в-Одном, Ларюэль усваивает науке, которая преодолевает Решения фактальным мышлением, пронизывающим а-логию Единого-как-хаоса [3, с. 140].

Указанная близость иллюзорна не только из-за этого «странного» противопоставления отрицаемого умозрения укоренённой в нём же научности, но и в силу отмеченного выше апофатизма, который можно представить как очищение платоновского Единого от элементов душеспасающей теологии и перевод его в режим «имманации». Место экзистенции, теологически обеспеченное Платином, при этом исчезает, что порождает проблему её мифологического уничтожения, решение которой в «не-философии» являет собой, по справедливому замечанию Л.А. Гогтишвили [2, с. 45], атеистическое повторение темы мистического соединения с Богом.

В перспективе «человеческого мессианства» «не-философия» отрицает веру. Основными ориентирами в этом отношении является её концепт «не-теологии» или «единой теории философии и религиозной веры» [21, р. 73] и фигура «будущего Христа». Чтобы скорее достичь здесь требуемого нам понимания, обратимся к Э.П. Смиуту, который, развивая идеи Ларюэля в этом направлении и действуя более ясно, определяет религию через ересь, которая подрывает Власть ортодоксии в интересах Единого, вследствие чего религия оказывается всем тем, что отрицает еретическое меньшинство [23]. О способности веры здесь речь идти уже не может, что довольно ясно демонстрирует страсть не-философии к обезвериванию. «Будущий Христос», или Еретик, реализующий его, призван реанимировать видение-в-Одном изнутри всякой Ортодоксии подобно тому, как действуют «ложные претенденты» Делёза, – не важно, в чём ересь противоречит её встраиванию в Истину, важно, что она высвобождает Единое из Решений и обеспечивает слияние с ним в мистическом экстазе.

---

«Никакая ситуация не является более отвратительной по своей сути, чем ситуация загробного мира».

Не-философия по-своему высказала нужду атеистической имманентности в религиозном откровении, но её пример подтверждает, что никакая мифология, утверждающая имманентность, заведомо не способна произвести догматику, в рамках которой атеист мог бы *исповедовать* совершенное уничтожение своей личности, скажем, на буддистский манер, а не топить свою религиозную потребность в апофатических наставлениях.

\*\*\*

Экзистенциальная избыточность абсолютной имманентности может быть устранена только соответствующим ей трансцендированием. Содержание веры, которая могла бы его осуществить, должно обеспечить уничтожение не только всего бывшего, но и самой бывшести, поскольку иначе существование обречено бесконечно умножаться в себе самом виртуально и бесконечно же отрицать себя материально. Требуемое здесь небытие нельзя ни вообразить, ни помыслить, поскольку оно не является диалектической отрицательностью бытия и не может быть отринуту в пользу «(?)бытия» (Делёз), «пустоты» (Бадью) и подобных им концептов, как нельзя его вывести ни из какой конфигурации имманентности, зажатой между Материей, которая, будучи простым отрицанием всякого существующего нечто, не имеет насыщения для своего ничтожества, и виртуальностью Памяти, которая, напротив, не имеет механизма «забвения забвения», доступного пониманию. Однако свою потребность в этой вере мифология имманентности не замечает и продолжает конфигурировать бытие так, чтобы убедить себя в его объяснимости до конца из него самого.

С другой стороны, непреодолимость трансцендентного не означает правоту утверждающих его мифологий. Для философии, усвоившей школу Критики, «иллюзии» вечной жизни и абсолютной смерти в равной мере не являются ни содержательными концептами, ни реальными мифологемами. Несмотря на их присутствие в философских дискурсах, они никак не участвуют в определении условий реальности или возможности опыта, поскольку задаваемая ими перспектива являет собой невосполнимую феноменологическую недостаточность. Поэтому то, что здесь говорится об имманентирующих (как и о трансцендирующих) мифологиях хотя и можно рассматривать как опыт их преодоления в лоне Критики, но саму её нельзя осуществить как (мета)философскую теорию по образу, например, «не-философии» или «синергийной антропологии», поскольку указанное преодоление означает имманентное каждой мифологии разоблачение её претензий на то, чтобы отменить веру.

### **3. Мотив имманентности и конец философии**

Философствование есть движение по пути Критики, на протяжении которого способности состязаются в том, чтобы «торжественно приподнять завесу над тайной» [4, с. 603] ради убеждения веры, пробуждающей их от умствующей, эстетствующей и прочей бессознательности<sup>10</sup>. Во всех других ипостасях философия не принадлежит себе, служа многообразным интересам иных способностей, когда осуществляется, например, как абстрактная любовь к мудрости, «языковая игра», моральная проповедь или суррогат теологии. Это могло бы означать, что Критика есть конец философии, если бы такой конец мог принадлежать ей самой, то есть мог бы осуществиться как теория или концепт, что, как было отмечено, противоречит сущности Критики.

---

<sup>10</sup> «Творчество концептов» вместе с критикой интенциональности (Делёз) задают чистую стихию этой бессознательности – высвобождение творчества, пробужденного безликим «повелением внешнего», из-под власти веры, которая венчает реактивность субъективаций, чтобы мелькание порождаемого им многообразия не давало ей поднять голову и предьявить счет по поводу цели.



С другой стороны, философия не может быть закончена и теологически. Мифогония, поскольку она исключает философское переприсвоение религии на манер нынешнего «теологического поворота», обнаруживает право веры судить философию так же, как та судит дела веры, то есть обосновывает правомочность *теологии философии*, христианское содержание которой до сих пор пока ещё ограничено вариациями на тему высказывания ап. Павла о безумии мирской мудрости перед Богом<sup>11</sup> и не развёрнуто в вопросах о том, как христианская вера преодолевает свою уверенность, что заставляет её воскресать из забвения вопреки ученым демифологизациям, на утверждение которых она сама до этого тратила силы, и в чем смысл этой мудрости в определяющей её трансцендентной перспективе, поскольку очевидно, что её назначением не может стать ни пустая тщета, ни уверение веры. Несомненно, у каждой теологии найдутся ответы на подобные вопросы, однако та теология, чья вера не страдает гипертрофией уверенности, не станет, отвечая на них, мнить себя ни госпожой философии (Ц. Бароний), ни её слугой в деле её же исправления (Ж.-Л. Марион).

Итак, ни Критика изнутри, ни догматика извне не заканчивают философию, а любая её декларация о собственной смерти отрицает себя саму. И тем не менее, философия может закончиться. Но только этот конец имеет смысл лишь как сознание непреодолимости основного критического вывода, состоящего в том, что в своей основе философия являет собой дискурс, мотивированный верой, стремящейся к самоуничтожению, который способен привести её лишь к сознанию своей неуничтожимости. То есть конец философии, каким он только и может быть, не принадлежит ей самой, поскольку происходит как событие с конкретной экзистенцией и является абсолютно непредметным и неконцептуализируемым. Очевидно, что этот конец необратим, даже если приведшая к нему вера впоследствии изменится или извернется, как необратим и неповторим путь, на котором он случился. Но пока он не наступил, философия сохраняет указанный мотив, заслоняемый многообразной мотивацией её воспроизводства.

Идеология имманентности реализует этот мотив, скрывая его от себя на путях редукции экзистирования к безличию и, шире, освобождения различий от оков субъективации. Её мифологические механизмы уже давно опираются на иллюзию разрешения этой мотивации в экзистентной «материи» радости, поднятой на щит ещё Монтенем и Спинозой и подменившей внешне схожую с ней радость мистических экстазов, соединявших верующего с Истиной поверх всех тех мук, которые испытывала его вера. Эта радость, поскольку она очевидно осуществляет цель экзистирования в нём самом, лишая трансцендентное претензий на его восполнение, укрепляет и укрепляется сама расхожим отождествлением веры с уверенностью: «Ибо Вера – это не какое-то меньшее знание, лишенное собственной позиции и, следовательно, любого возможного оправдания. Это просто имя для непоколебимой уверенности, что жизнь жива, и для её гиперзнания. Вера происходит не из того, что мы верим, а из того, что мы живем жизнью» [18, р. 227]. Трудно не заметить в этих словах радующуюся себе уверенность, как если бы шекспировская «неизвестность после смерти» вдруг исчезла перед открывшим наконец-то себя растворением в Жизни, которое всех нас «там» ожидает.

Трансцендирование тоже не лишено радости, но в нём она обусловлена неуверенным предвосхищением недоступного блаженства Жизни или Не-былшести, призванных

---

<sup>11</sup> В лице Д.К. Барбера [10] идеология имманентности пытается задать прямо противоположное направление – к ликвидации «остатков» трансцендентного, заключенных в различении секулярного и религиозного дискурсов, которое он считает порождением универсалистской парадигмы христианства. Ясно, что эта ликвидация утверждается в интересах другого универсального господства – дискурса имманентности, секулярность которого, как заявляет Барбер, стирает саму себя.

завершить экзистирование вопреки его «ещё-не», которое, как показал Хайдеггер, смерть не способна ни наполнить, ни устранить [7, с. 241–246]. И только это сознание своей сущностной не-целости – только сам факт существования веры – даёт экзистенции надежду на то, что абсурдность трансцендирования будет разрешена вместе с её смертью, а бытие-в-мире явит свою недостаточность, делавшую трансцендирование абсурдным. Вся радость верующего возможна лишь из этой надежды, состоящей из кратких моментов субъективной гармонии, как об этом говорил С. Кьеркегор применительно к «абсолютному решению» [4, с. 523], – в момент, когда радость касается верующей души, та всегда уже сдвинута вперёд и никогда не имеет её данной раз и навсегда, ибо что в следующий момент помешает смерти оставить абсурд надежды только лишь абсурдом?

Абсурдное чаяние не имело бы никакого смысла (кроме смысла «излишка» или эксцесса рациональности), если бы не ужас, размыкающий экзистирование. Но сказать, что «от-чего» ужаса есть само бытие-в-мире [7, с. 186], еще не значит выявить сущность того «ничто и нигде», которым оно ужасает. Выше существо ужасающего было обозначено как бесконечное умирание, которое теперь следует прояснить, – ужасание было бы случайным делом той или иной «уединенной, чистой, брошенной способности быть», если бы речь шла только о том, что она сознаёт свою смертность, поскольку это же сознание вполне примиряет её со своей конечностью при помощи, например, известной эпикуровской мудрости. И только через сознание невозможности этого примирения, – когда ужасающее раскрывает себя в том, что видимая в смерти пустота несуществования точно так же неисполнима, как и бытие-к-ней, что брошенность в круг существования-несуществования не обнаруживает путей, которые вели бы к спасению для вечности или *от* неё, – ужас являет своё исходное значение.

Фундаментальная онтология, как известно, поворачивает дело иначе. В её горизонте изначальной временности Бытие отличается от «онто-теологической» Идеи тем, что временности, в которых оно сбывается, не составляют моментов, снимаемых в перспективе высшей конкретности, вследствие чего и они, и само Бытие демонстрируют свободу от всякой «эссенциальной» вечности, которая нуждается в высшем Сущем. Вера в бесследность прохождения заслоняется здесь кажущейся очевидностью абсолютной уничтожимости всякого сущего, ведущей не к абсурдной надежде на преодоление бесконечности умирания, а к уверенности<sup>12</sup>, которая в порыве воодушевления «бесстрашно» противопоставляет ужасу «мужественную веру» в «последнего Бога», знаменующего «Начальнейшее», которое «исторгает себя из любого фиксированного и бытийствует лишь в превосхождении всего того, что в качестве будущего уже уловлено в него и препоручено его определяющей силе» [8, с. 445], то есть знаменующего «обожествлённое» Бытие, недвусмысленно обещающее бесследное растворение в Себе. Таким образом, фундаментальная онтология явила ужас, размыкающий экзистенцию, и она же создала иллюзию его философского преодоления, повторив мифологему мистического слияния с Началом, которая всегда очаровывала немецкий дух.

---

<sup>12</sup> Хайдеггер прямо говорит о том, что сущность веры усматривается из сущности истины как её принятие: понимание веры следует избавить от оппозиции знанию как восполнение незнания, поскольку сущность знания непредметна, т. е. не сводится к известному, которое никогда не закончено и обременено предположениями, а есть пребывание в истине как открытости Бытия, пусть даже в предметном отношении знание, в котором содержательно реализуется это пребывание, потом окажется ошибочным. Знание всегда есть знание истинного, а вера – согласие на пребывание в этой истинности [15, с. 368–370]. Очевидно, что такая вера не способна на неуверенность, хотя бы она и отрицала «доморощенную» [selbstgemachten] уверенность знания, которое мнит себя *предметно* истинным.

Что же до останков религии, укоренённой в «забвении бытия», то душа, пока она захвачена мифологической истиной временения, еще ожесточена борьбой с нею, отчего мифу, которым для неё стала эта религия, пока далеко до того ностальгического облика, сквозь который душа станет вглядываться в утверждавшуюся ею когда-то истину и обнаруживать вместе с ней свою никуда не девшуюся неуверенность, как и тогда, в мифическом теперь уже прошлом, окутанную безверием.

### **Список литературы**

1. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; изд-во Олега Абышко, 2002. 854 с.
2. Гогтишвили Л.А. Имманентное, трансцендентное и дуальное в не-философии Ф. Ларюэля // Синий диван. 2013. № 18. С. 31–47.
3. Губман Б.Л. Теория идентичностей Ф. Ларюэля // Философские науки. 2017. № 9. С. 129–143.
4. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. 679 с.
5. Кьеркегор С. Философские крохи, или крупички мудрости. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 173 с.
6. Плотин. Первая эннеада. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. 317 с.
7. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
8. Хайдеггер М. Очерки философии. О событии // Историко-философский ежегодник. 2000. М.: Наука, 2002. С. 432–452.
9. Эпштейн М.Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013. 416 с.
10. Barber D.C. Secularism, Immanence and the Philosophy of Religion // Smith A.P., Whistler D. (eds.) After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne. 2010. P. 152–171.
11. Conradie E.M. A semiotic notion of transcendence, *Studia Historiae Ecclesiastica*. 2013. Vol. 39. Supplement. P. 39–54.
12. Crosby D.A. Transcendence and immanence in a religion of nature // *American Journal of Theology & Philosophy*. 2003. Vol. 24, № 3. P. 245–259.
13. Fergusson D. Faith and Its Critics: A Conversation. Oxford: Oxford University Press, 2009. 204 p.
14. Hägglund M. Radical Atheism: Derrida and the Time of Life. Stanford: Stanford University Press, 2008. 272 p.
15. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) // Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. Bd. 65. 529 S.
16. Henry M. Essence of Manifestation. Hague: Martinus Nijhoff, 1973. 764 с.
17. Henry M. The Genealogy of Psychoanalysis. Stanford: Stanford University Press, 1993. 253 p.
18. Henry M. Speech and Religion: The Word of God // Janicaud D. (eds.) Phenomenology and the Theological Turn: the French debate. New York: Fordham University Press, 2000. P. 217–243.
19. Laruelle F.A. Summary of Non-Philosophy // *Pli*. 1999. № 8. P. 138–148.
20. Laruelle F.A. Identity and Event // *Pli*. 2000. № 9. P. 174–189.

21. Laruelle F.A. Dictionary of Non-Philosophy. Minneapolis: Univocal, 2013. 171 p.
22. Mullarkey J. Post-continental philosophy. An outline. London; New York: Continuum, 2006. 260 p.
23. Smith A.P. What Can Be Done with Religion? Non-Philosophy and the Future of Philosophy of Religion // Smith A.P., Whistler D. (eds.) After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2010. P. 280–298.
24. Stoker W. Culture and Transcendence. A Typology of Transcendence // Stoker W., van der Merwe W.L. (eds.) Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art and Politics. Amsterdam; New York: Rodopi, 2012. P. 5–28.
25. Verhoef A.H. Transcendence and Atheism // Veldsman D.P., Steenkamp Y. (eds.) Debating Otherness with Richard Kearney: Perspectives from South Africa. Cape Town: AOSIS, 2018. P. 87–111.
26. Ward G. De Certeau and an Enquiry into Believing // Boeve L., Brabant C. (eds.). Between philosophy and theology: contemporary interpretations of Christianity. London: Routledge, 2010. P. 73–85.
27. Watkin C. Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. 281 p.
28. Zarader M. Phenomenality and Transcendence // Faulconer James E. (ed.) Transcendence in philosophy and religion. Bloomington: Indiana University Press, 2003. P. 106–119.

## **MYTHOGONY, OR THE ABILITY TO DISBELIEVE**

**V.N. Drobyshev**

Russian Christian Academy for the Humanities, Saint-Petersburg

The article examines faith, taken in the mode of unbelief, in relation to modern philosophies of immanence (J. Deleuze, M. Henry, A. Badiou, F. Laruelle). The thought that determines this study is that the only basis for recognizing the significance of transcending is its very implementation by faith, while philosophical or practical, including scientific, its refutation, like assertion, contradicts its essence. The philosophies of immanence, insofar as they deny the transcendent conceptually, that is, without relying on the faith that defines them, which they deny or do not see, commonly identifying all faith with certainty, fall into the category of mythological philosophies, that is, those that explicitly or implicitly affirm this or that theory of myth and push into the realm of the mythical beliefs and speculations that contradict them. But the philosophies that affirm the transcendent conceptualize it in exactly the same way, ending up just as mythological in the end. The mythogonic approach proposed in the article, based on the idea of Kantian Criticism, is aimed at revealing the faith that determines the philosophical myth generation, and the essence of the transcendence produced by it, which realizes the absolute existential positing that caused it beyond any conceptualization.

**Keywords:** *apophasis, faith, philosophies of immanence, myth, mythogony, negative theology, existence.*

*Об авторе:*

ДРОБЫШЕВ Виталий Николаевич – доктор философских наук, научный сотрудник, ЧОУ ВО «Русская христианская гуманитарная академия», г. Санкт-Петербург, Россия. E-mail: v.drobyshev@mail.ru.

*Author information:*

DROBYSHEV Vitalii Nikolaevich – PhD (Philosophy), research associate, Russian Christian Academy for the Humanities, Saint-Petersburg, Russia. E-mail: v.drobyshev@mail.ru.