

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

УДК 124 + 128 + 141

АПОФАТИЧЕСКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ И ГРЕХ ОТРЕШЕННОСТИ

В.Н. Дробышев

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

Эта вариация на кьеркегоровскую тему отчаяния призвана показать важность различения апофатического и негативно-теологического дискурсов в свете попыток апофатической мысли подменить собою веру или нейтрализовать ее действие через возврат к тому, что Кьеркегор называл «этическим». Такая мысль объективно способствует религиозному экстремизму в тех отношениях, в каких он, с одной стороны, повторяет это возвращение, а с другой, является реакцией на ослабление экзистенциальной напряженности жизни в ситуации толерантности, когда «невозможное» подчиняется возможному.

***Ключевые слова:** апофазис, вера, негативная теология, «слабая теология», философия Кьеркегора, хора, экзистенция.*

Кьеркегор – один из немногих философов, которого никак нельзя обвинить в метафизической идолатрии, несмотря на то, что он ни разу не обмолвился об апофатичности намеченного им пути к Богу и недвусмысленно, хотя и мимоходом, зачислил *via negationis et eminentie* в разряд мудрости, которая, как известно, ничтожна перед Богом [1, с. 342]. Поистине удивительно, как Кьеркегору это удалось, особенно в виду, с одной стороны, гегельянского контекста, явно сковывавшего (как, впрочем, и стимулировавшего) его мысль, и, с другой, того в его творчестве, что непреодолимо и всякий раз бесплодно соблазняет зачислить его в «философы абсурда». И те, кто примиряет его творчество с «объективностью» и «опосредованием», и те, кто находит у него оправдание своему бунту против рациональности в пользу субъективности, недоступной понятию, в равной мере оказываются в стороне от его мысли, которая уклоняется от подобных истолкований, продолжая жить и обличать их в идолопоклонстве.

Кьеркегора невозможно повторить, не пролагая своего пути к вере, как невозможно вписать «непрямую коммуникацию» в метафизическую концептуальность Бога и религии, т. е. продолжить «философское дело» Кьеркегора, назвав его «экзистенциализмом» или как-то еще. Однако это не превращает его философию в нечто замкнутое лишь на себе. Напротив, оно остается одним из самых живых и самых практических учений, существовавших со времен критически-любимого Кьеркегором Сократа, для которого философия также была способом осуществления

спартанской жизни в ее сущности [2]. Исходя из этого, мы позволим себе посмотреть на то, в каком практическом свете предстает современная апофатическая мысль, когда она апеллирует к Кьеркегору. Иными словами, мы попытаемся с помощью Кьеркегора начать критику «апофатического разума» или, говоря его языком, понять экзистенциальную ограниченность «апофатического мыслителя».

Вкратце мысль, которую мы будем развивать, состоит в том, что современное апофатическое умозрение, хотя оно и противопоставляет «метафизическому» восхождению к Единому «без бытия» свое вос(нис)хождение к такому же Иному, точно так же, как его предшественник, не совпадает с негативной теологией и даже прямо противоречит ей, поскольку служит не утверждению, а отрицанию веры. Бросающееся в глаза несоответствие между этим утверждением и современной постсекулярностью, которая доходит даже до проблематизации расхожего просветительского отношения к религии, низводящего ее до статуса одной из форм культуры, намекая на необходимость возврата к религиозной структурности культуры, составляет то, что в итоге здесь должно быть разъяснено.

Кьеркегор, как отмечалось, практически ничего не говорил о негативной теологии. Однако совершенно очевидно, что все его учение в своей направленности против понятия Бога соответствует отрицательному богословию. Мы не будем перечислять кьеркегоровские вопросы и парадоксы, заставляющие разум, одержимый этим понятием, умолкнуть. Они хорошо известны и каждый из них по-своему показывает невозможность создания понятия или концепта, равного Экзистенции. Поэтому сразу возникает вопрос: разве это не та же невозможность, которая имеется в отношении апофатического Абсолюта или его антипода, будь таковое Единым или же Иным? Если Бога нельзя постичь ни логически, ни исторически, ни тем более естественнонаучно, и Кьеркегор на разные лады показывает эту истину, в основании которой лежит несоизмеримость твари и творца, то это ли не апофазис?

Есть, однако, то, что отличает его мысль от апофатического восхождения. Суть этого отличия лежит в понимании экзистенции, которая уже не только достигла союза с вечностью («религиозность А»), но и увидела ничтожность этого достижения, осознала провал своего опыта встречи с *Numinosum*. Возможность такого понимания определяется не тем, что Бог открыл себя как Личность (персонификация Божественности известна и язычеству), а тем, что Он ступил в экзистирование, т. е. совершил нечто противоречащее самой сути Божественного, которое до того было апофатически заковано в свою трансцендентность. «Религиозность В» основывается на абсурде, который не имеет ничего общего и с «трансцендентностью в имманентном» современного богословия, оп-

ределяя экзистенцию как задачу, которая уже не является задачей разума, стремящегося «снять» нуминозность в апофатической перспективе, поместить Бога в «глубину бытия» и т. п. Вера «религиозности А» всегда рискует соскользнуть обратно, в этическое, поскольку оставляет экзистенцию в объективности, т. е. в ее природной данности, которая никак не изменяется в рефлексии. Вера «религиозности Б» не есть природная способность экзистенции. Она дана человеку Богом, его Воплощением, в котором Он вовсе не прикрывал Божественность земными одеждами, а реально был человеком, оставаясь Богом. С этой верой человек обретает субъективность уже не просто как способность рефлексии в себя, обретения себя как момента объективности, восходящей к Единому или Иному, а как невыразимой индивидуальности, которая не определяется никакой объективной сущностью.

«Объективная» истина, являясь истиной греха (т. е. «чистого разума», который возник из «практического» – из падения в различие добра и зла), не способна подвести индивидуальность под понятие Экзистенции. Этим нисколько не оправдываются релятивизм и скептицизм. Если против скептицизма Кьеркегор выдвинул волю, принимающую решение о себе на всю вечность, то против релятивизма говорит уже то, что экзистенция не отрицает объективность, в которую она «брошена» и которая составляет внешние условия ее решимости. Истина, которая «лишь моя», не включается в рациональное обоснование, т. е. никак не может его нарушить. Просто само это знание ничего не дает для экзистенциальной решимости, поскольку в противном случае ее вообще бы не было. Спор о том, какая истина – объективная или субъективная – лежит в основании, т. е. является собственно Истиной, экзистенциально бесплоден. Он получает свой смысл только с точки зрения объективности, которая невозможна без «снятия» экзистенции. Поэтому у объективной истины есть предел, и это предел ей не принадлежит, то есть не является апофатическим, имманентным разуму.

Путаница по вопросу об апофатичности Кьеркегора возникает именно из смешения апофазиса как предела объективности и негативной теологии как горизонта экзистенции. В его мысли совершенно нет ничего апофатического, но она вся пронизана теологической негативностью, которая делает невозможным философского или экзистенциального бога. Она, перефразируя В.В. Библихина, касается философии, чтобы уйти из нее и тем сбечь все ее дело, в том числе апофатическое. Сбечь – значит избавить от рационального богостроительства и от навязывания экзистенции какого-либо выбора, поскольку это всегда лишь рациональный выбор.

Может показаться, что «слабая теология» вполне реализовала этот проект, показав, что человек обречен верить и что никто за него не решит, во что верить и как строить свою жизнь согласно этой вере. Но не ведет ли она к релятивизму тем, что ставит субъективную истину на

место объективной, рационально её обосновывая, т. е. превращая во всеобщность? Ведь пустая форма веры, возникающая из этого наставления, ничего не дает для экзистенциальной решимости кроме убеждения в том, что никто и никогда не достигнет объективного критерия для проверки правильности субъективных решений. В то же время «слабая теология» утверждает свою философскую решимость на месте религиозного догматизма, т. е. отрицает религиозную катафатику в виду того, что она возможна лишь в адресации к апофатической хоре, являя собой примерно то же, чем был чувственный образ по отношению к понятию в гегелевской системе.

О том, что деконструкция повторяет структуру религии, и в то же время исключает религиозный догматизм, сказано достаточно много. Но все сказанное не идет дальше концепта «невозможного», теологичность которого кажется очевидной в виду того, что разум всякий раз терпит неудачу, когда пытается охватить его какой-то теорией. Воплощения «невозможного» не только не несут в себе никакой печати вечности, но и всегда оказываются непредвиденными без всякой возможности списать их неожиданность на «хитрость» мирового разума. Самые лучшие демократические побуждения могут привести к жесточайшему террору, дарящий всегда может быть уличен в корысти, а гостеприимство рискует оказаться самоубийством. И все это не потому, что мы не можем достичь правильной идеи дара или справедливости, а потому что сами эти идеи являются невозможными. Отсюда следует, что нам остается верить в «возможность невозможного» и действовать соответственно этой вере.

Однако эти свойства «невозможного» создают лишь видимость «повторения религиозного» [3], стягиваясь к тому, что Деррида назвал хорой. Этому его концепту также посвящено множество исследований, но для нас представляет важность то практически не раскрытое в них обстоятельство, что хора имеет все признаки апофатического Иного. Хора является адресатом всякого усилия, т. е. как бы бесконечным и равнодушным вместилищем, позволяющим состояться всему, что найдет в себе силы для реализации, включая и саму Божественность. Поэтому, вопреки мнению Деррида [4, с. 182], она оказывается симметричным антиподом Единого, т. е. вполне повторяет его апофатическую структуру, обеспечивая бытие принципом умножения различий вместо былого принципа единства. В противном случае Капуто не сказал бы, что отказывается доверять любому дискурсу, если он не заражен «негативной теологией» [5, р. 28].

Но как раз негативной теологии во всем этом нет, и не случайно Деррида настаивал на этом вопреки доводам его оппонентов о том, что деконструкция повторяет отрицательное богословие. Последнее, дейст-

вительно, коренным образом отличается от апофатической отрешенности, но не тем, что якобы неизбежно удваивает бытие и ведет к Сверхсущему, а своим отношением к вере. «Слабая теология» утверждает «веру без веры» или «веру без догмы». Можно ли считать, что во времена господства «метафизического» поклонения Единому, вера была испорчена этим господством, а Иное принесло ей освобождение? И можно ли утверждать, что Единое вело веру к смерти через уверенность, тогда как Иное обеспечило ей, говоря хайдеггеровским языком, вхождение в своё собственное, т. е. в непрерывно преодолеваемую неуверенность?

Вернее всего, о вере не приходится говорить в обоих случаях, как не говорили о ней ни Будда, ни Плотин, поскольку все, на что они дают возможность надеяться, не способно выйти за апофатические пределы разума, а в реальности даже не доходит до этих пределов, оставаясь нередко на уровне воображения. «Вера без догмы» является апофатическим конструктом, логически следующим из рационального разрешения экзистенциального парадокса. Но дело в том, что этот парадокс не может быть решен ни в какой апофатической перспективе.

Поначалу кажется, что «невозможное» возрождает экзистенциальную абсурдность, следуя за батаевской проповедью безумной траты жизни, на которую идут не ради того, чтобы потом наслаждаться господством над рабами. «Невозможное» к тому же отнюдь не является подобием недостижимого идеала «метафизики». Это должно быть особенно хорошо видно из невозможности веры, ведь для Деррида заменить «невозможное» Богом значило бы сделать веру возможной, т. е. уничтожить ее на тех же путях, на каких экономика обмена уничтожает всякий дар [6, р. 28]. Чтобы быть собою, вера должна освободиться от Бога, для которого нет ничего невозможного. «Невозможное» квазитрансцендентально, оно относится к богам примерно так же, как к ним относились греческие мойры, но только уже без того, чтобы властно предопределять судьбу или задавать какие-то иные границы их сущности и существования, не говоря уже о творческой мощи.

Кажется, что Кьеркегор таким образом превзойден, поскольку его требование абсурда строится на обратном – на возможности невозможного для Бога, на абсолютной мощи Божественного, стоящей выше всего эстетического и этического. Но возможна ли «невозможная» вера? Не пустое ли это слово? Предположим, что Бог возможен лишь в «адресации» к хоре. Безумие веры в таком случае означает не столько ее неуверенность в своем экзистенциальном решении, сколько совершенную уверенность в том, что всякое ее решение питается иллюзией. Даже абсурдное воплощение вечного во временном не может спасти ее от того, чтобы избежать этой уверенности. Апофатическая негативность здесь как бы надстроена над теологической, чтобы нейтрализовать ее, «снять» ее внутри своей рациональности. В результате «невозможная» вера ста-

новится пустой интенцией веры, непременным атрибутом понимания, которое никогда не может состояться вполне, но при этом не мыслит себя без рационального обоснования. Вера как бы сохранена в качестве знака неизбежного провала предельного понимания, но она уже ничего не решает, поскольку всякий утверждаемый ею абсурд является лишь образом этого провала, и каждый такой образ должен быть (вполне по-гегелевски) преодолен, чтобы достичь чистой мысли о «невозможном».

Какое тогда экзистенциальное решение заключено в том, чтобы верить вопреки невозможности веры? Содержательного решения здесь нет, а есть только чистая решимость, которая обеспечивает уход от релятивизма и особенно, скептицизма. В то же время за этой решимостью кроется догматическая по своей сути уверенность в неопределенном будущем. По тому же принципу, по которому платоновское припоминание давало повод для уверенности в бессмертии души, хора уверяет в бесследной смерти экзистенции, без которой «вера без догмы» не имела бы никакого смысла. Однако ни то, ни другое не может стать апофатической идеей и, стало быть, за «верой без веры» скрывается религиозная абсурдность. Этот апофатический провал неизбежен и рано или поздно становится очевидным, а апофатическая отрешенность сменяется отчаянием.

Совершенное небытие, которое скрыто присутствует за деконструктивной «верой», отвечает всем требованиям религиозной абсурдности, но «слабая теология» в своем апофатическом воодушевлении не желает этого замечать. Единственным ее оправданием в этом отношении могла бы стать фундаментальная конечность бытия, которая открывается в экзистенции и рушит привычную пугающую бесконечность, свойственную порядку сущего. Но мышление о бытии в конечном счете не может выдержать эту конечность, которой и само бытие противится хотя бы тем, что ищет себе «дом». Небытие не может не быть абсурдным. Это сразу видно, если подойти к нему не с обычным опытом разрушения или забвения, хотя бы и возведенным в степень «забвения забвения», а с таким экзистенциальным «утяжелением», в которое Кьеркегор превращает различие основания и причины, или с его учением о возможности, сохраняющейся во всем, что стало достоянием истории. Ничто не способно ни совершенно исчезнуть, ни перестать быть возможностью. Откуда взяться забвению, если бытие не в силах уничтожить себя, как не было оно способно себя сотворить? «Забвение забвения» – лишь апофатическая иллюзия, которая относит его в бесконечность, подобную бесконечности буддистских миров. Но здесь и сейчас экзистенция решает о себе на всю эту бесконечность, поэтому «благородное молчание» Будды ее никак не может удовлетворить.

Апофатическим мыслителем движет двуединый мотив, на одной стороне которого – чаяние абсолютной свободы, а на другой – желание соответствовать реальному опыту, который считается адекватным бытию, покуда он не сбивается на условия своей возможности и не идет

далее к полаганию трансцендентного ради собственных иллюзий и из страха смерти. В своем увлечении этот мыслитель не заботится о том, чтобы как-то обосновать «растворение во внешнем» (Делёз), которое избавило бы экзистенцию от ужасающего ощущения того, что она оказалась посреди бесконечности. Повторим – это обоснование не способно дать никакой апофазис. Бесследное исчезновение, которое рушило бы бесконечность в каждый момент, когда от экзистенции или любого сущего вообще не остается никаких следов, не усматривается ни в порядке сущего, ни в порядке бытия. И главное – нет такого опыта (в том числе ментального), который давал бы хотя бы какие-то намеки на то, что такое абсолютное забвение возможно. Иными словами, небытие, на которое здесь надеется экзистенция, является чисто религиозной идеей, причем идеей не менее абсурдной, чем вечное блаженство души.

Указанный мотив кажется весьма далеким от отрешенности, какой она видится в приложении к мыслителю, восходящему к пределам понимания бытия. Но посмотрим, что об отрешенности говорит Кьеркегор.

Когда индивид не желает быть собой, рассеиваясь во внешнем, он обречен отчаяться во временных вещах. Затем приходит его отчаяние в себе относительно вечности. Здесь человек хочет выступить творцом своего «я» из ничто, из пустой формы самости, чтобы стать таким «я», которое соответствует его образу вечности. Он отказывается принять свое «я», «увидеть свою задачу в этом Я, которое выпало ему на долю» [1, с. 299]. Иными словами, болезнь отчаяния состоит в том, что «я» желает абсолютно утвердить себя, но не видит способа сделать это иначе, как посредством «концентрации» в себе всеобщего, истина которого выстраивается в том или ином апофатическом горизонте. Это «я», как говорит Кьеркегор, похищает у Бога мысль, с которой Он на нас глядит. Вместо того чтобы принять всю свою конкретность и понять ее как задачу, поставленную на всю жизнь, экзистенция отказывается от нее в пользу вечного идеала, в перспективе которого она только и согласна жить, стоически перенося ниспосланные ей страдания, источник которых она категорически не желает искать в себе самой, поскольку «не желает самоуничтожиться перед страданием, как это делает верующий» [1, с. 301]. Пустая форма веры и форма отрешенного «я» экзистенциально тождественны.

Нетрудно заметить, что мы ухватились только за один момент из учения Кьеркегора об отчаянии, касающийся отрешенности, и даже его взяли не во всей полноте. Читателю, который станет негодовать на слишком вольное отождествление субъекта этой отрешенности с «апофатическим мыслителем», мы не сможем возразить. Но нам важно понять, почему речь апофатического мыслителя в защиту веры обращивается против нее. Из изложенного выше можно предположить, что апофатический разум стремится вернуть экзистенцию на стадию этического, вписывая ее в сконструированный им порядок вечности, который в

деконструкции определяется Иным, как до этого он определялся Единым. Отчаяние этого апофатического сознания, как и его предшественника, неочевидно, а само оно считает себя радостным, поскольку утверждаемой им «вере» уже не противостоит никакой грех, тем более первородный. Такой «вере» вообще не может найтись никакого антипода. Лишь в себе самой она способна оказаться удачной или неудачной, подобно «плохим» и «хорошим» встречам, о которых говорил Делёз-как-Спиноза. Вся «тяжесть» экзистенции сводится здесь к тому, чтобы нести ответственность за свою «веру», т. е. за ту всеобщность, в которую она так или иначе вовлекает других, и эта ответственность бесконечно далека от упомянутого уничтожения перед страданием, поскольку она оказывается следствием внешнего, от которого спасает не уничтожение, а отрешенность, одним махом соединяющая экзистенцию с вечностью, т. е. уничтожающая само экзистирование. Апофатическое покорение нуминозного повторяет тот обморок сознания, в состоянии которого, как утверждал Кьеркегор, и совершается грех.

Вернемся к различению апофазиса и негативной теологии. По мнению Д. Кангаса, мысль Кьеркегора допускает апофатическое истолкование, поскольку она утверждает апофатическую по своей сущности «негативную диалектику», противостоящую гегелевской «положительной диалектике» [7, р. 119, 122]. Кангас видит сходство между Кьеркегором и Экхартом в том, что касается «удвоения» Божественности и «опустошения ума», а также показывает, что кьеркегоровская Божественность свободна от «метафизических» определений вроде субстанции и находится вне оппозиций трансцендентного и имманентного, субъекта и объекта, сущности и существования. Кроме того, для него несомненна апофатичность «косвенной коммуникации», поскольку в ней речь о Боге становится не-высказыванием, образующим «ученое незнание», и самоотрицанием, в котором повторяется «удвоение» Божественного.

По мнению Д.Р. Лоу, «возможно не только понять Кьеркегора как негативного теолога, но и показать, что он более апофатичен, чем негативные теологи» [8, р. 36], поскольку он «не ступил на *via mystica*, а остановился на *via negativa*» [8, р. 217]. Лоу скрупулезно анализирует все признаки апофазиса, которые можно найти в учении Кьеркегора, и прежде всего отмечает его противопоставление сущности и существования, которое служит основанием для отрицания возможности рационального постижения Бога. Если Бог – абсолютная Экзистенция, то даже приблизиться к Нему с тем, что не становится, а всегда уже есть (т. е. понятием), невозможно. Однако уже здесь Лоу приходится обойти молчанием ключевое апофатическое отрицание – отрицание бытия, – которое становится невозможным, но без которого Бог оказывается «низведенным» до уровня второй гипотезы «Парменида».

На не-отрицании бытия следует задержаться, поскольку оно весьма значимо для различения апофазиса и негативной теологии. Экзистирование несет в себе ничто, без которого оно не было бы движением. Однако это присутствие ничто является необходимым атрибутом тварности, и о нем – «ставшем быть» и не имеющем бытия ни в Боге, ни «рядом» с Ним, – Кьеркегор говорит как об условии возможности греха. В этой связи абсолютная (безгреховная) жизнь Бога оказывается чем-то совсем не апофатическим, а попросту абсурдным. С высоты апофазиса она предстает нелепостью ничуть не меньшей, чем Воплощение, относительно которого Кьеркегор не устает повторять, что оно – не премудрость, а совершенное безумие, поскольку не «актуализирует» никакого понятия (вечности, не имеющей истории) и исключает любое истолкование, которое намекало бы на его нереальность или символичность, чтобы в конце концов привести к докетизму, «снятию» экзистенции в вечности. Апофазис, замкнутый лишь на себя, заключает Бога в трансцендентность или, как теперь, растворяет его в имманентности, не выдерживая абсурдного соединения этой трансцендентности с временным (или временного с трансцендентным – откуда и возникает деконструктивная «квази-трансцендентальность»). Негативная теология, напротив, основывается на этом абсурде и поддерживает апофатическую отрицательность лишь до тех пор, пока она ему не противоречит.

Отсюда можно увидеть искомое различие в самом общем виде, а также понять, почему апофазис интересовал Кьеркегора не больше, чем спекулятивное богословие. Кьеркегор, таким образом, – совсем не апофатический мыслитель, а попытка сделать его таковым на путях «анти-метафизики» обречена на неудачу, точно так же как рассудочная страсть не способна осмыслить (присвоить) парадокс экзистирования, «на какие бы вылазки *via negationis* или *via eminentiae* она ни отваживалась» [9, с. 38]. Отсюда мы возвращаемся к тому, что «вера без догмы» – не столько вера, сколько иное выражение апофатической непознаваемости (анти)Абсолюта.

Большинство моментов кьеркегоровской мысли, которые Лоу в дальнейшем анализирует, также испытывают тот или иной «апофатический недостаток». Например, кьеркегоровское отрицание тождества мышления и бытия или подчинения бытия сущности (что по сути одно и то же), которые делают индивидуальное существование моментом всеобщего, как и вообще вся борьба Кьеркегора с «опосредованием» в пользу «или–или», чреваты подозрением по поводу самой возможности апофазиса, который теперь должен оперировать сущностью как «предикатом» бытия, тогда как само оно не может стать Абсолютом, поскольку «если бы бытие просто было, то ничего не было бы» [10, с. 260]. Да и что это за абсолют, заключенный в рабство у своей сущности, состоящей в существовании. Апофазис, который останавливался бы на бытии, противоречил бы самому себе. Поэтому в экзистенциальной диалектике, которая «рабо-

тает как пограничник, позволяющий мысли устремляться вперед к ее законным границам, но удерживающий ее от вторжения в само существование» [8, р. 51], больше абсурдности, чем апофатичности.

То же можно сказать о противопоставлении Кьеркегором основания и причины или имманентности и трансцендентности, в котором видны следы кантовского учения о ноуменальности свободы и о самости, не сводимой к трансцендентальной субъективности, где свобода определена лишь негативно, а единственный предикат самости – «многоскладчатость» – не ведет ни к какому ее понятию. Отсюда можно вернуться к платоновским эйдосам и вспомнить проблему эйдоса индивидуальной души, где сложность заключалась в том, что индивидуальность никак не может возникнуть ни из апофатического восхождения, ни из «обратного движения» диалектики, о которых говорил Плотин (Enn. 1.3.4). В итоге станет ясно, что апофазис не может привести к самости, не «запачкав» себя абсурдом, и что предметом кьеркегоровской мысли является именно эта абсурдность, а не сама по себе отрицательность свободы или «внутренней глубины» (где, по мнению Лоу, неявный апофатизм Кьеркегора становится явным [8, р. 112]), в отношении которых Кьеркегор, апофатичен не больше любого другого философа, который ими занимался. Если его цель заключалась «не в том, чтобы развить эпистемологию ради нее самой, а в том, чтобы положить основание вере» [8, р. 85], то говорить об апофатичности этого «прыжка» уже не приходится. Поэтому вопреки мнению Лоу, мысль Кьеркегора о парадоксальности Боговоплощения кажется нам настолько же близкой к негативной теологии, насколько она далека от апофазиса, и, надо полагать, такой же она была бы, если бы ему пришлось размышлять о творении мира из ничего. Думать иначе – значит подменять его движение к вере апофатическим восхождением (религиозность «В» религиозностью «А»).

Вместе с тем мы не можем не согласиться с Лоу в том, что Кьеркегор, утверждающий радикальную трансцендентность Бога, более «апофатичен», чем «негативные теологи», если к таковым относить Экхарта и Николая Кузанского [8, р. 211–217], но согласиться лишь в том смысле, что «искорка» и «ученое незнание» только апофатичны, тогда как «прыжок веры», которому они не оставляют места, негативно-теологичен.

Во всех тех случаях, когда религиозное подменяется этическим, предполагается, что вера является модусом разума. «Слабая теология» хотя и возвысила значимость веры, сохранила в себе эту предпосылку. Апофатический мыслитель признает теперь незнание как границу рациональности, помня о неудачах предшествующих попыток, когда незнание провозглашали от имени какого-то превышающего разум опыта, или когда оно по сути оставалось знанием, включающим в себя собственные границы [11, р. 115–116]. Он уже не позволяет никакому опыту

шагнуть за это незнание, но именно поэтому вера остается для него «практическим» или «желающим» разумом.

Против догматизма у Капуто имеется серьезный аргумент, состоящий в том, что превосходство религиозного над этическим может начисто лишить смысла либо экзистенцию, либо мир, в котором она осуществляет себя, как если бы Бог намеренно сотворил его юдолью скорби. «В конечном счете является ошибочной убежденность Кьеркегора в том, что временное существование не имеет материи [stuff], субстанции, средства противостоять вечности, если когда-нибудь вечность предъявит ему безоговорочное требование, подобное тому абсурду, которого Бог потребовал от Авраама» [12, р. 52]. По сути этот упрек означает, что религия, если она не боится признать за временным право на то, чтобы обладать собственным смыслом, а не служить только лишь субстратом для самораскрытия трансцендентного, должна сохранить и этическое и эстетическое как собственное достоинство временности. Поэтому Капуто призывает следовать за Деррида, который утверждал, что «позиция Кьеркегора лучше послужит тому, чтобы вместо защиты религиозного исключения этики само это исключение было защищено как этическая категория. Этика может быть реинтерпретирована таким образом, чтобы никакое этическое обязательство нельзя было свести к механическому применению универсального правила, как если бы совершение этического выбора было подобно работе компьютерной программы» [12, р. 55].

Этическое «переприсвоение» религиозного в апофатической перспективе Иного поддерживается всей бездной просвещенного здравого смысла и, в частности тем, что религиозное не дает критериев, позволяющих отличить встречу с «высочайшим избытком» от «вторжения хоры». Это тот же здравый смысл, который озаботился возвращением человеку его собственной сущности, которую он трансцендировал, осознав ее абсурдность. Конечно, деконструкция не копирует пути этого здравого смысла, которые проложили Гегель, Фейербах, Ницше или теологи прошлого века, но суть ее проповеди та же – утверждение имманентности. Ее способ приручения религиозного может быть изощреннее своих предшественников, но с поправкой на «возможность невозможного» в отношении него остаются актуальными слова Шестова о том, что «философия, видевшая свою задачу в борьбе, хотя и безумной, за “возможность”, превращается в назидание, оно же, по существу своему, сводится к готовности примириться с теми ограниченными возможностями, которые находятся в распоряжении “разумного” и “этического”» [13, с. 112]. И это потому, что рассудок пытается помыслить неведомое, следуя безумию упряма, «которое про себя-то хорошо знает, что это оно само произвело Бога на свет» [9, с. 48].

Возвращаясь к аргументу Капуто, отметим, что Бог конечно мог бы потребовать от верующего чего-то крайне неразумного, противоречащего порядку мира, чтобы подвинуть его на расставание со всем тем,

что он нажил и выстрадал, во имя высшего порядка, утраченного вместе с грехопадением. В таком требовании не было бы ничего абсурдного, но было бы много нравоучительного. Абсурдна же сама экзистенция, поскольку ее временность заключает в себе вечность, даже если сама она не вечна. Вера реализует этот парадокс, утверждая абсолютный разрыв трансцендентного и имманентного вместе с их единством. Этим она, как мы помним, отличается от апофазиса, который не допускает разрыва в порядке рациональности.

Действительно, Кьеркегор утверждает абсурд там, где его можно и даже нужно было избежать, поскольку жертвоприношение Авраама не было чем-то необычным в те времена (см.: 4 Цар., 3:27). Его вполне можно истолковать как предвестие Креста, поскольку заклятие овна, «усмотренного» Авраамом после того, как ангел его остановил, намекает на грядущее крестное искупление греховности мира, которую олицетворяла сама аврамова жертва. Но для Кьеркегора поступок Авраама – не символическое предсказание и не пример Божественного поучения, т. е. не объективность, а образец экзистенциальной решимости. Авраам поступает соответственно решению, принятому им относительно себя на всю вечность, хотя бы речь и не шла о его вере в бессмертие души. Ни одно толкование аврамовой истории не может выразить эту решимость до конца, поскольку она не существует вне исторической конкретности как какое-то чистое событие столь же чистой веры. Не столь важно, ожидал ли Авраам чуда воскресения Исаака, был ли он уверен, что Бог отменит свое повеление, или счел, что неверно понял данное ему обетование, – важно, что он «выковал» вечность из своей временности не опосредованно через других или даже через мир в целом, а в непосредственном отношении к Богу, внутри Субъективности, над которой не властна никакая необходимость.

Такое соделывание себя составляет суть повторения, которое Кьеркегор противопоставляет греческому восстановлению самости из забытья. Капуто находит, что оно – «первая “постмодернистская” попытка схватиться с потоком, первая попытка не отрицать или “усмирить” его метафизическим способом, но пребывать с ним, иметь “храбрость” для потока. Кьеркегор хочет решительно избежать превращения мира в замороженный *eidos*, останавливая его движение, задерживая его игру, и таким образом смягчая наши страхи. Он хочет остаться открытым для *ébranler*, волнения и колебания, и сохранить готовность к страху и трепету, к тревоге, сотрясающей экзистирующего индивида» [14, р. 12]. С этим нельзя не согласиться, как и не увидеть того, что кьеркегоровский «вызов Гераклиту» не предназначен для этого мира, который только и живет тотализациями, субъективациями и унификациями, тогда как «радикальная герменевтика» утверждает повторение в качестве имманентного миру смысла, каковой смысл формально повторяет структуру религиозного: «Подлинное религиозное повторение отличает-откладывает [*keeps deferring*] себя. Оно нигде не может быть найдено

ни в этой книге [“Повторение”], ни в любой иной книге» [14, р. 26]. В этой связи деконструктивное освобождение веры от трансцендентного как от «лишней сущности» предстает радикально-герменевтическим очищением Кьеркегора, т. е. гегелевским по сути «снятием» абсурдной религиозности на пути к «абсолютной конкретности» веры, которая становится «верой без догмы». Задача экзистенции оказывается разомкнутой в апофатическую бесконечность Иного, она не может и не должна быть решена в виду «неисчерпаемости» хоры, которая определяет сингулярность в качестве принципа бытия и обеспечивает «колебание» этического, лишая его универсальности. Таким образом, повторение оборачивается «вечным возвращением» или многоголосием унивокального Бытия, бесконечным воспроизводством Различия. Но, как мы уже видели, эта апофаза не решает экзистенциальный парадокс, а лишь на свой лад рассеивает «иллюзию я», тогда как подлинным религиозным истоком решимости, на которой она держится, является небытие, уверенность в котором мешает увидеть его абсурдность.

Кьеркегор по-разному разделяет греховность отчаяния, различая отчаяние объективное и субъективное, «женское» и «мужественное», но во всех этих различениях сохраняется последовательность эстетической и этической стадий жизненного пути. На этической стадии, где, как он говорит, в противовес «низшему синтезу» господствует дух, отчаяние становится совершенным высказыванием греха, т. е. учением, прямо противостоящим вере. Сущность такого учения Кьеркегор определяет как докетизм и рационализм. Не составляет особого труда увидеть, что современные «теологии после смерти Бога» идут именно по этому пути, «честно» (Дж. Робинсон) заявляя, что картины Писания уже не волнуют их просвещенное воображение, и растворяя Бога в «глубине Бытия» (см.: [15, с. 242–244]). И «слабая теология» в числе других теорий имманентности способствует подобной защите достоинства «земного града». Проблема этих воззрений состоит не только в забвении того, что человеку нужно не «благоразумно-выгодное», а самостоятельное «хотение», ради которого он готов столкнуться «все это благоразумие с одного разу» (Достоевский), но и в том, что «глубина Бытия» оставляет человека наедине с этим хотением (каким бы возвышенным порою оно ни было), в котором он хоронит весь смысл своего существования. Служа «многоголосию Бытия» или «неопределенному будущему», экзистенция уже не принадлежит себе точно так же, как в гегелевской системе, и потому лишается веры, благодаря которой она только и может *стать* экзистенцией, т. е. вечным решением во времени.

Список литературы

1. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 251–350.
2. Светлов Р.В. Сократ в спартанском камуфляже // Логос. 2012. № 6 (90). С. 16–28.
3. Caputo J.D., Scanlon M.J. Apology for the Impossible: Religion and Postmodernism // God, the Gift, and Postmodernism. Bloomington: Indiana University Press, 1999. P. 1–19.
4. Деррида Ж. Хора // Ж. Деррида. Эссе об имени. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 192 с.
5. Caputo J.D. The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion. Bloomington: Indiana University Press, 1997. 379 p.
6. The Becoming Possible of the Impossible: An Interview with Jacques Derrida / M. Dooley (ed.). A passion for the impossible: John D. Caputo in focus. Albany: State University of NY Press, 2003. P. 21–33.
7. Kangas D. Kierkegaard, the Apophatic Theologian // Enrahonar: quaderns de filosofia. 1998. № 29. P. 119–123.
8. Law D.R. Kierkegaard as Negative Theologian. NY: Oxford University Press, 1993. 242 p.
9. Кьеркегор С. Философские крохи, или Крупицы мудрости. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 192 с.
10. Нанси Ж.-Л. Неожиданность события // Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004. С. 235–260.
11. On the Power of the Powerless: Dialogue with John D. Caputo // After the Death of God. John D. Caputo and Gianni Vattimo (ed. Jeffrey W. Robbins). NY.: Columbia University Press, 2007. 204 p.
12. Caputo J.D. How to Read Kierkegaard. NY; London: W.W. Norton & Company, 2008. 132 p.
13. Шестов Л.И. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М.: Прогресс–Гнозис, 1992. 304 с.
14. Caputo J.D. Radical Hermeneutics Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. Bloomington: Indiana University Press, 1988. 336 p.
15. Губман Б.Л. Современная философия культуры. М.: РОС-СПЭН, 2005. 536 с.

APOPHATIC THINKER AND THE SIN OF DETACHMENT

V.N. Drobyshev

Russian Christian Academy for the Humanities (Saint-Petersburg)

This variation on the Kierkegaard's «despair» is an attempt to prove the importance of distinction of apophatic and negative-theological discourses in view of efforts of apophatic thought to replace faith by itself through the returning one to the Kierkegaard's «ethical». Such thought objectively promotes religious extremism in those relations in which it, on the one hand, repeats this return, and, on another, constitutes the reaction on easing of existential intensity of life in the modern situation of tolerance when «impossible» submits to the possible.

Keywords: *apophasis, faith, negative theology, «weak theology», Kierkegaard's philosophy, khora, existence.*

Об авторе:

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

Author information:

DROBYSHEV Vitalii Nikolaevich – Ph.D., Doctoral candidate, PIHE Russian Christian Academy for the Humanities, Saint-Petersburg. E-mail: E-mail: v.drobyshev@mail.ru