

Б.Иноземцев

из "Феноменологической переписки"

Переписка Т.Горичевой и Б.Иноземцева посвящена религиозно-философским проблемам современной жизни. Переписка названа "Феноменологической", поскольку авторы писем относят себя к последователям Гуссерля, Хайдеггера, Шелара - к феноменологической традиции в философии. Здесь приведено лишь одно из писем - Б.Иноземцева.

Чем далее мы продолжаем нашу переписку, тем более она представляется ориентированной на вопрос о соотношении между знанием и верой. Мы говорим о феноменологии, как близкой нам философской традиции, именно в надежде найти в ее изучении новый импульс для решения этого вопроса.

Пользуясь терминологией Киркегора, можно различить "имманентную веру" и "трансцендентную веру". Имманентную веру можно определить как выбор в предельной ситуации, порожденной безосновательностью человеческого знания, — выбор принятия знания, а не его отвержения. Мы говорим в этом случае о Боге, как о последнем основании для нашего собственного знания, и спасаем этой речью наше знание, хотя, быть может, и не себя самих. Всякое онтологическое доказательство бытия Божия и любое доказательство, строящееся по его образцу, являются проявлениями имманентной веры. Наша заинтересованность в сохранении нашего мира и в нашем бытии-в-мире находит себе выражение в утверждении реальности высшего блага, т.е. господства начал, дарующих нам жизнь над началами, отнимающими у нас жизнь. Мы видим проявление начал, губящих нас, в том, что полагаем для себя несчастьями в нашей повседневной жизни: обмане, разочаровании, заблуждении и т.д. Смерть представляется нам неким наивысшим разочарованием, самым большим обманом и т.д. С другой стороны, благо, которым мы обладаем, представляется нам изображением высшего блага и наше знание — соучастником высшего знания. Бог, санкционирующий наше знание как знание, наш успех как успех и т.д., есть Бог философов в любом случае, т.е. и в случае, когда Он выступает как наивыс-

шая санкция для познавательной деятельности, и с другой стороны,- для "охваченности бытием", для "радости", для "надежды" и т.д. Имманентная вера всегда фиксирует границу, за которой она ожидает участия Бога и его санкции и всегда ориентирована на то, что служит симптомами Истины в самом человеческом опыте.

Трансцендентная вера зиждется на уверовании в то, что есть "только слово" и "обличение вещей невидимых". Она поэтому противостоит не только рациональной, но и экзистенциальной апологетике в той мере, в которой экзистенциальная философия находит в вере ответы на вопросы, возникшие внутри некоторого экзистенциального опыта. Экзистенциалистское обращение к христианству остается в рамках имманентной веры. Мы можем говорить о вере как о трансцендентной только в том случае, когда предполагаем, что она не отвечает ни на какие вопросы, но впервые их ставит. Мы должны также признать, что ни в наших знаниях, ни в наших желаниях, ни в наших экзистенциальных отчаяниях или надеждах не предвосхищено ничего из того, что сообщено нам в речи, ставшей основой и предметом нашей веры. Скорее, напротив, наши желания, надежды и наше познание являются следствием нашего уверования.

Сам Киркегор на заключительном этапе своего творчества обратился к трансцендентной вере. Он признал, что быть христианином означает уверовать в откровение, не имея никаких рациональных тому доказательств, а также не будучи склоненным к вере чувством доверия к проповедующему, красивой и убедительностью проповеди, характером содержащихся

в ней обещаний и т.д. Однако можно ли считать обращение Киркегора к трансцендентной вере убедительным? Не следует ли скорее предположить, что он остался в пределах имманентной веры? Сами его сочинения своим тоном указывают на это второе решение. Помимо того следует однако разобрать дело по существу. Киркегор считает, что подлинно трансцендентной вестью христианства является весть о посмертном суде над душой и о перспективе спасения или проклятья. Киркегору представляется, что эта весть не может быть выведена из знаний или из надежд человека на счастье в рамках его земной жизни. Она, следовательно, противостоит ему как чисто внешнее требование. Возможна двоякая причина этого утверждения. С одной стороны, легко вообразить себе рассуждение, демонстрирующее потребность быть судимым как имманентную экзистенциальную потребность, вытекающую из человеческой ситуации в мире. Такое рассуждение мы и реально слышали из уст представителей фрейдистской школы анализа, а также из уст экзистенциалистов-имманентиристов /в оговоренном выше смысле слова!/, например Сартра.

Более существенным кажется, однако, другое возражение. Своей формулировкой трансцендентного смысла христианской вести Киркегор предопределяет границы той части вероучительного дискурса, содержанием которой трансцендентная весть является. Эти границы, однако, могли быть определены и фактически были определены в рамках имманентной веры. Только имманентным исследованием человеческой ситуации могло быть выявлено, что является "человеческим, слишком человеческим" в христианской проповеди, а что, напротив,

"вторжением Абсолюта". Как в Священном Писании /в Ветх. и Нов. Завете/, так и в Предании несомненно содержится более, чем сформулировано Киркегором. Церковная, а в большей части и протестанская, традиция считала и считает богоизбранными все тексты, принадлежащие к длинному корпусу текстов. Выделение какой-то части этого дискурса, вообще говоря длящегося под водительством Св.Духа и до настоящего времени и посейчас, т.е. прямо в настоящем времени, предполагает некоторый метаязык, на котором можно сформулировать правила "доверия" или "недоверия" к чему-то высказанному и претендующему на богоизбранный статус. Такой метаязык на деле и предлагается Киркегором. Это "непрямой" язык, который "ничего не хочет сказать", но все же "делает ситуацию иной и диалектически неравен невысказанности." Т.Е., как сказал бы Витгенштейн, этот метаязык подобен лестнице, которая отбрасывается после того, как по ней поднялись наверх. Однако следует наперед знать, к чему приставлять лестницу и куда она ведет, чтобы иметь потом право ее отбросить. В данном же случае создается впечатление, что характер и направление подъема указывает именно лестница и только лестница. Мы идем туда, куда она ведет, и едва ли можно когда-нибудь сказать, что мы добрались достаточно высоко, т.е. так, что она оказалась целиком под нами, и, следовательно, мы можем ее отбросить. Покуда мы идем по ней, мы всегда на ней, какова бы ни была достигнутая высота. Киркегор полагает, по-видимому, что человек естественно стремится к счастью. Желая сделать свою веру не имманентной, а трансцендентной, он видит в

Боге не наивысшее оправдание этого стремления, но, напротив, источник противоположного стремления - к страданию, - не могущего возникнуть "естественно". Ранее такую же линию проводили те, кто видел в Боге источник стремления к незнанию, в противоположность "естественному" стремлению к знанию.

Однако, какое бы решение не выбрал верующий после анализа своей ситуации - избрать Бога как санкцию своему благополучию или как угрозу ему - он в обоих случаях делает имманентный анализ своей ситуации критерием получаемого откровения, т.е. понимает откровение как ответ на заранее поставленный вопрос. Характерно, что Киркегор идет в своем анализе вслед за Кантом, предполагавшим, что готовность отвечать перед судом и признать вину за содеянное, т.е. раскаяться, повиниться и пострадать, свидетельствует о свободе человека, т.е. о его способности быть хозяином своим "естественному" устремлению". Очевидно, что такой взгляд предполагает некоторое изначальное представление о "человеческом естестве". Киркегор идет дальше Канта только в той мере, в которой выполнение моральных норм, требуемое Кантом, может базироваться не только на готовности к страданию, но также и на тяге к довольству и самодовольству, т.е. на "естественному" основании. Теории, предполагающие в человеке "естественную" тягу к мазохизму, подрывают такое рассуждение в корне.

Если не пытаться проводить насильтвенных разграничений и не предлагать искусственных интерпретаций, а отнестись с доверием к 2000-летней истории христианской мысли, то становится очевидным, что все попытки анализа в

рамках имманентной веры оказываются тщетными и не удается отделить в христианской проповеди божественного от человеческого. Христианскую проповедь следует принимать целиком. Но взятая целиком она означает лишь одно: полную оправданность имманентной веры во всех ее проявлениях. Ибо смысл Воплощения едва ли может быть дан иначе, нежели как через снятие преград на путях, ведущих от наличного опыта к Богу. Христианская весть - радостная весть, освобождающая весть. И христианский дискурс, понятый трансцендентно, т.е. как приходящий извне и апеллирующий только к доверию, не может вследствие самой ~~природы~~ природы Воплощения не покрывать всех возможностей имманентной веры. В частности вопрос: является ли вера чем-то подрывающим все земные уверенности или, напротив, чем-то санкционирующим их, - вопрос, встающий в пределах имманентной веры и являющийся, в некотором смысле, ее крайним выражением, - находит себе ответ в виде двойной роли христианской проповеди - предостерегающей и утешающей.

В связи со сказанным встают два вопроса: 1. Существует ли вообще имманентная вера /т.е. не является ли она просто не понявшей самое себя философской философской рефлексией?/ и 2. Каков статус самой гарантии открытости всех путей к Богу? т.е. смысла Воплощения, раскрытоего в истории христианства?

Христианская традиция как таковая, видимо, отрицает наличие имманентной веры. Все попытки отрезать Ветхий Завет от Нового были отвергнуты Церковью. До всякой извещенности имелась предизвестенность человека о Боге с момента самого акта творения. Более того, вначале эта извещенность

отличалась полнотой, впоследствии утраченной самим человеком и восстанавливаемой в течение человеческой истории лишь по частям, вплоть до последнего откровения, существующего человеческую историю окончить.

Многие атеистические учения также отрицали и отрицают имманентную религиозность и приписывают факт наличия веры лишь доверчивости людей, обманутых извне пришедшими демагогами.

Вместе с тем в европейской истории доминируют учения, предполагающие наличие имманентной религиозности, т.е. предполагающие способность человека "изнутри" и без "указания извне" выйти к своим границам и зафиксировать разрыв между желаемым и возможным /будь то в позавательной, эмоциональной сфере и т.д./ Эти учения обычно занимают по отношению к христианству герменевтически-истолковательную позицию: улучшения, "очищения", избавления от предрассудков, экзистенциального раскрытия, символического понимания, преодоления и т.д. Между ними и христианством всегда имеется определенная напряженность. Эта напряженность приводит к впечатлению, что Воплощение подлинно не имело места, и что имманентно-религиозные поиски стоят к христианской традиции в отношении противоположности, иногда диалектически преодолеваемой.

"Лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать", - эта пословица довольно точно передает соотношение между значением, придаваемым традицией знанию, полученному через язык и, с другой стороны, посредством зрения. Вместе с тем доверие к увиденному в противовес услышанному все бо-

лее подрывалось веками христианской истории. Доверие к увиденному основывалось у Платона на изначальном видении идей душой в их чистоте перед земным рождением. В земной жизни люди узнают сходное и несходное посредством припоминания. Аристотель впервые сформулировал некоторые принципы, равно относящиеся ко всем идеям, т.е. говоря современным языком, сформулировал правила языковой игры, оперирующей в сфере умосозерцаемых идей. Эти правила в дальнейшем были применены к языковой игре совершенно иного рода — языку, порожденному Откровением. Вся средневековая догматика базируется на некоторой иллюзии. Правила созерцания идей, т.е. возможности комбинирования идей — совместность, несовместность и т.д. — превратились в законы логического вывода из аксиом, данных Откровением. Результат некоторого интеллектуального усмотрения превратился в бессодержательный логический аппарат для получения новых содержательных высказываний.

Следующим шагом можно считать включение всего зрительного опыта в язык, совершенное Кантом. Вместе с тем язык оказался разграничен внутри себя самого. Гегелевская диалектика определенным образом стерла эти границы, используя следующий прием: язык "внутренний" на каждом из диалектических этапов сопоставлялся с поведением его носителя и таким образом "овнешнялся". Затем "овнешление" формулировалось в виде нового закона "внутренней" речи и т.д. Сама возможность такого приема основывается на полученном Кантом эквивалентном преобразовании совокупности всего зрительного опыта в речь. Здесь встает вопрос: Как определяются моменты времени, в которые совершается наглядное

усмотрение "овнешленной" речи, и как фиксируется конец всего процесса? Конец наступает, когда становится ясным весь механизм процесса. Абсолютный Дух есть сфера свободы в том смысле, что все возможности в нем предвидимы, т.е. не сулят неожиданностей. Здесь реализуется понятие свободы как знания о том, "на что ты идешь". Мы видим, что у Гегеля кантовский прием перевернут: не зрительный опыт превращается в речь, а, напротив, речь через зрительный опыт приходит к возможности сформулировать свой собственный закон. Тем самым устанавливается приоритет речи. Моментыialectического перехода отмечаются высказываниями типа "становится ясно, что..." Очевидное в этот момент наступление ясности представляется как результат отказа от ослепленности страстью /поглощенности естественной установкой/. Вместе с тем такое объяснение само не является "овнешленным" объяснением. Закон наступления ясности не раскрыт. В этом смысле нельзя считать, что механизм dialectического процесса окончательно описан, и, следовательно, рефлексия достигла конечного результата.

Момент "наступления ясности" был интерпретирован Киркегором как вторжение свободы, более глубинной, нежели свобода "знать, на что идешь". Различного рода натуралистические школы /марксизм, фредицизм и т.д./ отвергли презумпцию искренности "внутренней" речи, лежащую в основе гегелевской системы, и превратили речь в один из наблюдаемых симптомов поведения, не обладающий никаким приоритетом. Моменты перехода объяснились тогда с помощью некоторых предположений о поведении человека как

внутриприродного существа, т.е. целиком наблюдаемого, но обладающего некоторой скрытой "натурой". Эта "натура" в свою очередь эксплицировалась посредством речи, что создало методологический разрыв. Гуссерль превратил переход от поглощенности естественной установкой к ее описанию в лозунг своей философии. Дескриптивный анализ получил у Гуссерля прескриптивное основание. Сам момент воздержания от естественной установки по-прежнему остался не описан и в этом смысле открыт для натуралистической интерпретации. Эпоха Гуссерля также может быть натуралистически понята, как воздержание Канта и отчаяние Киркегора. Все они, в конечном счете базируются на императиве. Движение к истине представляется результатом некоторого решения, которое само может быть истолковано в терминах некоторой теории о природе человека. Это обстоятельство долгое время маскировалось лишь отсутствием в европейской традиции такой теории.. Выбор ответственности и воздержания вместо стремления к счастью и успеху сам по себе считался долгое время симптомом преодоления человеческой природы вообще.

Экзистенциальная аналитика, предложенная Хайдеггером, является по существу натуралистической теорией, обосновывающей возможность принятия "правильной познавательной установки". Она натуралистична в той мере, в которой предполагает, что (а) человеческое существование конечно во времени, и (в) что знание о конечности своего существования предраскрыто для человека в некоторой фундаментальной настроенности- ужасе перед возможностью собственного небытия. Оба эти предположения /как и связь между

ними/ являются некоторым знанием о человеке, предшествующем анализу. Хайдеггер протестует против такой интерпретации речи, которая представляет каждое высказывание в виде некоторого "изображения" ситуации, могущего быть сопоставленным с "оригиналом". Эта интерпретация представляется ему характерной для обыденного сознания, поскольку она не различает фиктивного от подлинного, создает иллюзию зрительной однородности пространства, формируемого речью. Хайдеггер пользуется в своей критике обыденного сознания тем, что Витгенштейн назвал "одновременным представлением / .

Т.е. он демонстрирует несводимость различных значений слова, соответствующих различному его употреблению к одному значению, распознаваемому внешним наблюдением. Такое сведение оказалось возможным у Гегеля благодаря способности охватить весь контекст каждого употребления в царстве Абсолютного Духа. У Гуссерля предполагался эйдос- инвариант всех значений- как результат раскрытия всех познавательных возможностей /в ренессансно-гуманистическом духе/ .

У Хайдеггера /как и у Витгенштейна/ единство значения оказывается невозможным вследствие изначально постулируемой конечности человеческого существования. Его заменяет призыв к "забегающей вперед решительности", берущий на себя исторически предраскрытие возможности существования". Т.е. призыв к некоторому тоталитаризму, некоторой неизменности способов существования, гарантирующей (а) свободу как "знание наперед, на что идешь" и (в) сферу ясного понимания значений в Сфере устойчивого

совместного существования. Ужас перед небытием становится здесь в духе "философии жизни" основой истинного созерцания. Как истинное созерцание Хайдеггер определяет усмотрение и того, что истинно, и того, что должно. Подлинная скрытость у Хайдеггера заменяется забытостью. Здесь нет достаточно места, чтобы развернуть в достаточной мере аналогию с "потерянным раем". Достаточно сказать, что рассматривая ценности, высказывания и вещи на одном уровне как "внутримирские сущие", Хайдеггер на деле восстанавливает платоновский миф о воспоминании, но имея в виду не созерцание и созерцаемое, а некоторый модус /модусы/ существования, изначально раскрытый, забытый, и которого следует держаться /обнаружив посредством "одновременного представления"- пример, глагола "быть"/. Здесь ужас небытия выступает в роли палки, гонящей к непониманию. Невозможность раскрыться во всех возможностях существования /прах гуманистических иллюзий/ переживается как изначальная виновность. /В "Бытии и времени" еще выдвигается лозунг "стремиться к новым возможностям существования", , затем Хайдеггер от него отказывается/ .

Но как же получить онтическую истину для высказываний, отличных от тех, которые поддаются сравнению с фактами? Только сравнением с другими высказываниями. Возникает некоторый поиск прадискурса. Этот поиск напоминает поиск идеального общества до формализации общественных отношений и превращения их в орудие господства иексуальных отношений до введенияексуальных запретов и т.д. Хайдеггер дает парадигму натуралистического анализа. Такой анализ всегда предполагает некоторую неформулируемую

в его собственных терминах верность самого исследователя определенному способу существования /в доктринах типа кантовской или гуссерлианской указываемому явно/. Это скрытое требование, вторично возникающее внутри самой системы /вследствие ужаса перед небытием, например, или из-за угрозы невроза/ на деле ей предшествует.. Принятие или непринятие требования образует ускользающее от анализа поле онтологической дифференции.

Итак, после нашего затянувшегося экскурса вернемся к вопросу об имманентной религиозности. Речь и опыт образуют два источника наших жизненных уверенностей. Ни один из них не может быть основой для другого. Каждый из путей ведет к иллюзиям и подменам. Знание же "наперед" оказывается сомнительным. На что же следует надеяться, чтобы не дать увлечь себя на ложный путь? После краха средневекового метода вывода ~~или~~ из аксиом намечается два пути: (а) доверие к предостерегающему человека страху и к разочарованиям и (в) следование некоторому императиву "правильного" усмотрения. Эти два пути оказываются взаимосвязанными, т.к. критерием "правильного" усмотрения выставляется жизнь в страхе, и призыв "доверять" оказывается императивом. Не следует ли отказаться от поставленной задачи вообще? Т.е., не признать ли, что очевидность границы между нами и миром, между фальсифицируемым и нефальсифицируемым является исходной для нашего мышления, т.е. является чистым фактом, как говорилось в предыдущих письмах? Фактичность здесь следует из внутримирского характера этой границы. Мы не только заботимся о нашем бытии-в-мире и, следовательно, о внутримирских сущих.

Но и эти сущие и, в первую очередь, ценности- заботятся о нас. Вопрос об истинности того или иного факта есть не только "объяснение" его роли в нашем бытии-в-мире, но и вопрос о времени и, соответственно, ценности нашего собственного существования, предопределенный в натуралистической аналитике с самого начала.

Итак мы можем следующим образом ответить на вопрос об имманентной вере. Только определив некую "внутреннюю" область, можно говорить о выходе за ее границы. Такую область однако определить не удается. Ни императив "правильного, непредвзятого знания", ни апелляция к страстям и нуждам человека не представляет той "внутренней" позиции, с которой можно выйти к Богу философов или к Богу Авраама, Исаака и Иакова или к какому-то новому откровению. Любое высказывание обнаруживает свою двойную природу: элемента визуального опыта и, шире, мирского опыта и, с другой стороны, элемента речи, т.е. исторически данного Откровения. Деление речи на "имманентную" и "трансцендентную" часть, на "слишком человеческое" /привязанности, социальные детерминации и т.д./ и "чисто божественное" /ужас перед небытием, чистая дескриптивность и т.д./ - столь же наивно, как были наивны старые философские системы, делившие высказывания на "принципы" и "следствия".

Очевидность границы, т.е. очевидность понимания говоримого в эмпирическом, проверяемом или, напротив, в смыслообразующем, трансцендентном смысле- является исходной и не может быть получена ни критикой веры с позиций здравого смысла как фантазии, лежащей по ту сторону опыта, ни критикой здравого смысла с позиции некоторого "избранни-

чества" /экзистенциального или научно-методологического-
все равно/. Граница не может быть объяснена, не будучи
преодолена. Именно это имелось в виду в теории прираще-
ний /см.предыдущие письма/.

Сфера очевидности есть сфера, исследуемая феномено-
логией. Связывая творчество в области веры с ~~и~~ обнару-
жением упомянутой границы, мы открываем тем самым поле
для феноменологического исследования. Т.е. вместо готовых
структур так называемого "религиозного опыта", сомнитель-
ного с точки зрения его чистоты и не ведущего, собственно,
к Богу, если брать его именно как опыт, мы указываем на
иную область очевидностей, нуждающуюся в феноменологичес-
ком описании. Область тех очевидностей, которые фундируют
и религиозный и эмпирический опыт и впервые их различают,
т.е. впервые противопоставляют знания- вере.

Но этот вопрос должен быть темой наших следующих
писем, которые, как я надеюсь, не замедлят появиться.
