

К ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ: МЕЖДУ РЕЛИГИЕЙ И ФИЛОСОФИЕЙ

В статье доказываем, что мыслитель любой ориентации – рациональной или иррациональной – всегда находится между верой и знанием – а это значит находиться по обе стороны, и там, и тут, со-держа, с одной стороны, веру, а с другой – знание. Нам представляется, что это обстоятельство и есть присутствие в духовном. Мир сложен, он сложен из разных граней, и потому он многогранен. Отделять веру от знания, религию от философии является поверхностным отделением, поскольку мир взаимосвязан. Само нахождение «между» оказывается конститутивным для генерирования смыслов вокруг веры и знания или религии и философии. Акцент на «между» – это и есть новизна нашего подхода. Это позволяет не тривиально рассматривать мистический опыт в мире, где мистика связана с глубиной нашего Я, соприкасающегося с глубиной мироздания. Констатируя связь мифа с логосом, мы приходим к тому, что общей особенностью человеческих культур является сосуществование словесно-дискретных языков и иконических. Несмотря на разность этих двух моделирующих языков, реальное человеческое переживание структуры мира строится как постоянная система внутренних переводов и перемещения текстов в структурном поле напряжения между этими двумя полюсами. Потому мы приходим к схеме «миф-логос-одно». Следуя логике «между», мы также обнаруживаем гибкую связь между знанием и верой: где «знаю», стоит между «до-стоверностью», «у-веренностью» и «верой». Здесь «знаю» – это не отстраненное знание, а знание, опирающееся на мой опыт, в которой моя у-веренность, и это мой опыт обращения с предметом. Высказывание имеет значение только в потоке жизни, а также надо не говорить, а делать добро! (Витгенштейн). В этих положениях мы подступаем к размышлениям о даваемом, о данности, о даре, смыкаясь с феноменологическими положениями (Маршон), где феномен – это данное, происходящее от давания, от которого в результате происходит дар. Между религией и философией нет непреодолимой пропасти, а есть духовная практика.

Ключевые слова: вера; знание; «между»; религия; философия; миф, логос; духовная практика

Между религией и философией

О Бытии философия говорит, что оно единичное множественное (Ж.-Л. Нанси). Традиция в этом случае отзывает Бога. И в первом, и во втором случае – это сфера у-веренности или убежденности, чего-то срединного между верой и знанием. Мыслитель всегда находится между верой и знанием – это значит находиться по обе стороны, и там, и тут, со-держая веру и знание, религию и философию. Собственно, это и есть духовное присутствие или присутствие в духовном. Мир сложен, он сложен из разных граней, он многогранен. Деление на веру и знание, религию и философию является поверхностным делением, ибо мир взаимосвязан. Интерпретируем известные слова ап. Павла: «Вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Послание к Евр. 11:1), как вера есть исполнение будущего с настоящим через прошлое и через эту убежденность в своем бытии во времени с Богом. Духовное состояние человека – это стояние между верой и знанием. Таким образом, в понятие Бога вшито множество «складок» человеческого бытия: Другое, Любовь, Путь, Прекрасное, Власть, Язык, без чего человеческая жизнь не мыслима.

В самом деле, человек немислим в не его отношении к скрытым силам мира, к тайне. Мистика буквально значит таинство или тайна. Человек определяемый как *homo sapiens*, *homo ludens*, *homo faber*, подчеркивает в нем способность к разуму, игре или делу. Но человек, прежде всего, *homo mistikus*, он тот, кто призван миром хранить или раскрывать его тайны. Мистика подразумевает подлинное отношение к миру, она имеет дело с такими явлениями, существо которых не лежит на поверхности, они как-бы таятся, и поэтому требуют особого состояния духа, его дисциплины, которая позволяет в них проникнуть.

Так и Л. Витгенштейн, как и любой другой мыслитель, находился между верой и знанием, несмотря на

его принадлежность к аналитической философии и явной тягой к рационализму. Малкольм вспоминает, что Витгенштейн ему признавался, что в молодости он был далек от веры (религии), но однажды в театре, находясь на спектакле, его поразили слова героя, который говорил: «Не важно, что происходит в мире, ничего плохого не может случиться со мной, – я не зависю от судьбы и обстоятельств» [4, с. 72]. Витгенштейн при этом ощутил чувство *абсолютной безопасности*. Малкольм прокомментировал это таким образом, что перед Витгенштейном впервые открылась возможность религии. В «Логико-философском трактате» он писал: «Мистично не то, как есть мир, но то, что он вообще есть» (6.44). Не вполне определено, но в какой-то мере, это положение говорит о наличии мистического опыта в мире, где мистика связана с глубиной нашего Я, соприкасающегося с глубиной мироздания (Э. Тугендхат). Поразительно здесь то, что мы являемся носителями непостижимой для нас глубины.

Малкольм отмечал, что как-то Витгенштейн говорил, что как ему кажется, он вполне приемлет понятие Бога: «если оно относится к осознанию человеком своего греха и вины» [4, с. 73]. Для него было не понятно понимание Бога, как Творца. «Витгенштейн в силу своего характера и опыта был подготовлен к восприятию Бога-судьи и Спасителя. Но любое космологическое понимание Божества на основе понятий причинности или бесконечности было для него невозможно. Он не принимал «доказательств» существования Бога и отвергал любые попытки дать религии *рациональное обоснование*. Когда однажды я процитировал ему высказывание Кьеркегора на этот счет: “Как может быть, чтобы Христос не существовал, если я знаю, что Он спас меня?” – Витгенштейн воскликнул: “Вот видишь, здесь не надо ничего *доказывать!*”» [4, с. 73].

Следующие высказывания позволяют более определенно судить о том, что понимал под Богом замечатель-

ный мыслитель. «Знание того, как обстоят дела в мире, не затрагивает возвышенного, высокого. Бог не обнаруживается в мире, как не обнаруживается в нем этическое, ценностное (см. ком. к 6.41–6.422). Они характеризуются как трансцендентальное, или мистическое. Витгенштейн: Верить в Бога значит понимать вопрос о смысле жизни... понимать, что факты мира – это еще не все..., что жизнь имеет какой-то смысл... Ведь так или иначе мы в определенном смысле зависимы, и то, от чего мы зависим можно назвать Богом. В таком случае Бог был бы просто судьбой или, что то же самое, Миром, независимым от нашей воли (=пантеизм?). Себя можно сделать независимым от судьбы. Есть два божества: Мир и мое независимое Я. Можно сказать: «Действуй по совести. Живи счастливо! (Дневники, 8.VII.1916, S.75)» [1, с. 515]. Стало быть, по Витгенштейну, вера в Бога связана со сферой высокого, с предельными смыслами и силами, которые превосходят человека и, от которых он чувствует свою зависимость – это мир, независимый от нашей воли и мир моего независимого Я, который способен действовать по совести и жить счастливо!

Так, Малкольм отмечал, что доброту и участие Витгенштейн оценивал в человеке куда более важными свойствами, чем утонченный вкус или интеллектуальные способности, Он с удовольствием вспоминал случай, произошедший с ним в Уэльсе. Ему приходилось снимать комнату в доме проповедника. Когда он впервые зашел в дом, хозяйка дома спрашивала его не хочет ли он чаю, тогда ее муж, проповедник, крикнул ей из ближайшей комнаты: «Не спрашивай, а делай!» [4, с. 64]. На Витгенштейна этот призыв не говорить, а делать произвел огромное впечатление. Это вполне согласуется с его очень важным положением: «Выражение имеет значение только в потоке жизни» [4, с. 90].

Между мифом и логосом

В своем «Трактате», переполненном «логикой», Витгенштейн неожиданно пишет в 4.014. «Грампластинка, музыкальная мысль, нотная строка, звуковые волны – все это находится друг к другу в отношении взаимного отображения, которое устанавливается между речью и Миром. Все они имеют общее логическое строение. (Как в сказке о двух юношах, их лошадях, и их лилиях. Они все в определенном смысле одно.) «Речь идет о сказке братьев Grimm «Золотые дети» (№ 85). В ней говорится о том, что золотая рыбка, пойманная стариком, предложила расчленив себя на шесть частей, из них две дать съесть жене старика, две – лошади, а две – закопать в землю. От съеденных двух кусков рыбки старуха родила двух золотых близнецов (героев сказки), лошадь родила двух золотых жеребят («их лошади»), а из двух закопанных кусков выросли две золотые лилии. Когда один из братьев уезжал, то, если с ним происходило что-то плохое, лилии привядали, а если бы он умер, они увяли бы совсем, так что второй брат всегда мог узнать, как обстоят дела у первого. В этом смысле они все – одно» [6, с. 90].

Миф, по Голосовкеру, Леви-Строссу и Лотману, состоит из целостных объектов, которые: а) не интегрируются в иерархии, б) не существуют без структурных особенностей и в) в единственном числе. В таком мире знаки являются аналогами имен собственных. Эти име-

на не обладают семантическими особенностями и просто обозначают объекты. Однако мир мифологии ни на какой стадии существования человечества, по Лотману, не мог быть единственным организатором человеческого сознания. Мир эксцессов, случайных происшествий, человеческих деяний, не имеющих параллелей в глубинных циклических законах, накапливался в виде рассказов в словесной форме, текстов, организованных линейно-временной последовательностью. Универсальной чертой человеческих культур является сосуществование словесно-дискретных языков и иконических. Несмотря на антагонистичность этих двух моделирующих языков, реальное человеческое переживание структуры мира строится как постоянная система внутренних переводов и перемещения текстов в структурном поле напряжения между этими двумя полюсами. Заключаем: миф-логос-одно.

Между верой, уверенностью, достоверностью и знанием

Наибольший интерес для Малкольма, по его признанию, имели его дискуссии с Витгенштейном, посвященные разбору работы Дж. Мура «Доказательство внешнего мира». Они подробно обсуждали тезис Мура, что действительно правильным использованием языка будет сказать, вытянув руку перед собой: «Я знаю, что это моя рука», или, показывая на дерево поблизости от себя: «Я точно знаю, что это дерево». Употребляя глагол «знаю», Мур хотел тем самым утвердить мысль о том, что он имеет дело в этих высказываниях абсолютно «точно» с подлинной «реальностью». По Малкольму, в подобных случаях имеет место бессмысленное употребление глагола «знаю». Витгенштейн утверждал, что в данном случае имеет место излишнее употребление глагола «знаю» и, что здесь существует стремление представлять знание в качестве ментального состояния. Такие ментальные состояния, как страдание или беспокойство имеют степени. Имеет степени и уверенность, что можно судить по, например, следующему вопросу: «на сколько вы уверены?». А раз уверенность имеет степени это заставляет полагать, что знание является ментальным состоянием.

Витгенштейн полагает, что Муру хотелось бы сосредоточено смотреть на дом недалеко от себя и произносить с подчеркнутой интонацией: «Я знаю, что здесь дом», чтобы вызвать в себе чувство знания. Он хочет тем самым показать, что он знает точно. Он полагает, что таким образом может утверждать, что подобного рода примеры повседневного знания, аналогично знанию того, что в соседнем доме пожар, в строгом смысле слова *знанием* не являются. На этой стадии дискуссии Витгенштейн пришел к выводу, что употребляется тогда, когда не надо ни в чем «убеждаться». Например, человек может употребить это выражение в разговоре со слепым, который спрашивает: «Ты уверен, что это дерево?». И также, когда мы закончим исследование, мы можем сказать: «Сейчас я знаю, что это дерево». Другой пример: мы с тобой пробираемся через лес к дому, и вот я вышел на расчищенный участок, где прямо перед собой увидел дом. В этом случае я мог бы воскликнуть: «Здесь дом», а ты, все еще находясь позади, в зарослях, мог бы спросить с сомнением: «Ты, уверен?» – и я мог бы ответить: «Я знаю это». Здесь использование выражения «Я знаю

это» было бы естественным и характеризовалось бы «самой высокой степенью» достоверности, то есть я не смог бы рассматривать что бы то ни было как свидетельство в пользу того, что здесь нет дома.

Мур должен был бы привести подобные примеры, то есть такие примеры использования выражения «я знаю», когда оно действительно употребляется в естественной стихии языка, в «потоке жизни». Но он не приводит подобных примеров: он предпочитает «буравить» взглядом дерево и говорить при этом: «Я знаю, что это дерево». И все оттого, что он хочет убедиться в *ощущении* знания.

«Сомнение, вера, уверенность в достоверности сообщаемого – подобно чувствам, эмоциям, страданию и т. д. – сопровождаются у человека соответствующим выражением лица. Знанию не соответствует никакого особого выражения лица. Существует интонация сомнения, убеждения, но нет интонации знания» [4, с. 87]. Витгенштейн говорит: «Я знаю, что это моя рука» [4, с. 53]. Здесь мое «знаю» – это не отстраненное знание, мы так понимаем, что здесь рука это та рука, которая тянулась к матери, к любимой игрушке, рука имеющая исторический опыт, поэтому я могу сказать, что я у-верен, что это моя рука, это не результат измерения прибора, это не знание анатомии руки и тела человека вообще, это мой опыт обращения с рукой, практика употребления руки в собственной жизни, это не результат доказательного знания, за словом «знаю», стоит «у-веренность», «верой» здесь вполне можно заменить одно слово на другое, здесь имеет место смысловая взаимозаменяемость слов. Выражение: «Я знаю, что это моя рука». Здесь «знаю» – это не отстраненное знание, здесь рука – это та рука, которая тянулась к матери, к любимой игрушке, поэтому я у-верен, что это моя рука, это не результат измерения прибора, это не знание анатомии руки, это мой опыт обращения с рукой. «Знаю», стоит между «достоверностью», «у-веренностью», «верой».

Между данностью и даром

Для Витгенштейна важными оказываются следующие положения: высказывание имеет значение в потоке жизни, и, если нельзя сказать, надо смотреть, вслушиваться, а также надо не говорить, а делать добро! Рискнем предположить, что в этих положениях Витгенштейн подступает к размышлениям о даваемости, о данности, о даре, смыкаясь с феноменологическими положениями Ж. – Л. Мариона, для которого феномен – это данное, происходящее от давания, от которого в результате происходит дар [5, с. 144–171].

Феномены не есть, но они являются, поэтому суть феномена не в том, чтобы быть, а в том, чтобы являться. Это со-бытие, которое случается в качестве данного сознанию, данного мне. «Моя догадка, замечает Марион, – состоит в том, что конечная суть, определенность феномена состоит не в том, чтобы быть, а в том, чтобы являться как *данное*» [5, с. 147]. В качестве примера из религиозного опыта Марион приводит такие *данные, даваемые, дары* как – Евхаристия, Слово, которое дано, прощение, жизнь в Духе, даваемое в Таинстве и т. п. Явление дара возможно только вне экономических отношений.

Но мы можем вообразить дар без какого-либо дающего, такой акт дарения, который будет вполне осуществившимся. Возьмите пример наследства, когда дающего предположительно уже нет в этом мире и он, возможно, никогда не встречался с получателем и не знал его... Именно в горизонте этих отсутствий может появиться, если появляется, феномен дара. Так, из того, что дающий отсутствует, нельзя, разумеется, заключить, что он есть. Но это отсутствие означает, что мы можем спросить: есть ли дающий? – что уже помещает нас в горизонт данности [5, с. 153–154].

При этом представления Мариона являются исключительно философскими и никакой богословской предвзятости не несёт в себе. «Мы можем, – подчеркивает Марион, – вообразить и сказать, что нечто дано и являет себя как данное безотносительно к другой вещи, или существу, или предмету, который был бы причиной его данности. Это очень важно, что вы можете описывать феномен как данный, не задаваясь вопросом о дающем... Я не стремлюсь придать дающего данному феномену. Я пытаюсь сказать, что наш глубочайший и наиболее подлинный опыт феномена не связан с каким бы то ни было предметом, которым мы могли бы владеть, который могли бы производить или конституировать, равно как и с каким бы то ни было существом, принадлежащим к горизонту Бытия, где возможна онтология и где Бог может впервые и прежде всего играть роль первопричины. Напротив, существует множество ситуаций, в которых феномены являют себя как данные, то есть без какой-либо причины или дающего. Когда они являются нам как данные, мы, разумеется, должны принимать их, но из этого не следует, что мы должны объявлять Бога причиной того, что мы принимаем. Заметьте, что в философии и феноменологии мы уже имеем опыт того, что субъективность – не деятель, а получатель, так что изначальная пассивность субъективности есть возможность, радикальная возможность, деконструировать трансцендентальную амбицию Я» [5, с. 162]. Феномен – это не предмет, не сущее, но данность или дар!

Витгенштейн: между Толстым и Достоевским

Но вернемся к Витгенштейну и к тому, кто на его взгляды оказал влияние – это русские мыслители Л. Толстой и Ф. Достоевский. Витгенштейн вспоминал, что во время Второй Мировой войны, он носил в своем ранце «Евангелие Льва Толстого» (как известно, Витгенштейн выучил русский язык, чтобы читать Толстого и Достоевского). Малкольм рассказывал, что однажды Витгенштейн обрадовался, узнав, что ему знакомы «Двадцать три сказки» Толстого. Витгенштейн очень высоко оценивал их. Он задал Малкольму несколько вопросов, чтобы выяснить, понял ли он мораль притчи «Много ли человеку земли нужно?». Витгенштейн восхищался также произведениями Достоевского. Он читал «Братьев Карамазовых» много раз, но однажды заметил, что самым выдающимся произведением Достоевского являются «Записки из мертвого дома» [4, с. 56]. Мышление имеет место, и имеет его располагаясь в памяти и восприятии народа. Это относится как к индивидуальному, так и к социальному мышлению, в рамках которого рождается мышление каждого из нас. У общества есть

своя коллективная память, равно как и свое восприятие и, следовательно, свое мышление. Например, Достоевский указывает на то, что в народной памяти у русских имеется такая черта как щедрость, которая является результатом ответственного и жертвенного отношения к Другому. Интересно, что для Бахтина, а потом и для Левинаса стало ключевым этическое положение Достоевского: «все люди ответственны один за другого, и я – больше всех». В этом высказывании обнаруживается возведение Другого в абсолют, в чем сказывается жертвенное отношение к Другому. Такое отношение рушит всякий эгоцентризм, оно выливается в поступок, в котором движение от Я к Другому никогда не возвращается к нему. Поэтому в такого рода поступке прослеживается «щедрость», как подлинное движение к Другому. Это движение безучастно к благодарности Другого, поскольку в благодарности виделось бы обратное движение к исходной точке. Абсолютно жертвенная направленность на Другого возможно только при условии «терпения», что в конечном итоге вело к тому, чтобы быть современниками завершения своего дела. При этом действие завершается без ожидания награды. Та жертвенность, которая заключена в таком отношении находится по ту сторону смерти. Отречься от того, чтобы быть современником завершения своего деяния, – значит быть для времени, которое переходит во время Другого. Мыслить – это значит идти путями удивления, сомнения и пограничных положений. Тот экзистенциальный потенциал православного исихазма, который открыл Достоевский, написав роман «Братья Карамазовы», оказался, как мы видим, необычайно востребован в современную эпоху.

Между логикой и духовной практикой

Убедительными интонациями подлинности овеяны заключительные положения Логико-философского трактата Л. Витгенштейна: 6.54. Мои Пропозиции для того, кто понял меня, в конце концов истолковываются как усвоение их бессмысленности, – когда он с их помощью – через них – над ними взберется за их пределы. (Он будет должен, так сказать, отбросить лестницу после того, как взберется по ней наверх). Он должен преодолеть эти Пропозиции, тогда он увидит Мир правильно». Таков «дзен» Витгенштейна: «Кто хочет меня

понять, тот должен убить «Будду» и т. п. (Судзуки). Лестница организует модель мира по вертикали, это одновременно путь наверх, путь познания, и возможность сорваться вниз, в пучину зла. Лестница – символ креста и крестных мук, а также символ ступенчатости познания.

Мотив отбрасывания ненужной лестницы, в духовных практиках говорит: обратной дороги нет, мы уже достигли совершенства, а то, при помощи чего мы его достигли, нужно отбросить. В ходе духовной практики происходило формирование целостного человека в единстве тела, души и духа, посредством чего он получал науку выживания. П. Адо показывает, что у древних греков философия играла роль духовной практики, дававшей уроки жизни, а не какие-то отвлеченные знания, представленные в качестве интеллектуального учения. Во всех философских школах главная причина страдания, беспорядка, бессознательности для человека виделась в страстях – беспорядочных желаниях и необоснованных страхах. И философия выступала в качестве врачевания души: мобилизация энергии и согласие с судьбой у стоиков, разрядка и отрешение у эпикурейцев, умственная концентрация и отказ от чувственного у платоников. То же в своем существе мы обнаруживаем и в йогической, буддистской или исихастской духовных практиках.

Заключение

Поздний Витгенштейн времени «Философских исследований» вводит понятие языковой игры. До него полагали, что язык происходит в результате обозначения. Он же утверждал, что язык порождается в практике взаимодействующих людей, в игре. Язык – это то «между», что устраивает взаимодействия между людьми. С его точки зрения нет никакой сущности игры, а существуют различные игры, как – то: игры с правилами, игры без правил, игры с мячом, игры с шайбой и т. д. Для понимания той или иной игры нужно искать контекст её употребления. Религии относятся также к языковым играм. Освоить язык той или иной религии – это значит овладеть тем или иным вероучением, а с другой стороны, подступиться к философии в качестве духовной практики.

Литература

1. Витгенштейн Л. Философские работы. М.: Гнозис, 1994. 612 с.
2. Левинас Э. Время и Другое // Патрология. Философия. Герменевтика. СПб.: «Высшая религиозно-философская школа», 1992. С. 89–138.
3. Левинас Э. Избр.: Тотальное и бесконечное. М.: СПб.: Университетская книга, 2000. 359 с.
4. Малкольм Н. Людвиг Витгенштейн: воспоминания // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1993. 352 с.
5. О Даре. Дискуссия между Ж. Деррида и Ж. – Л. Марионом / пер. В. Р. Рокитянского // Логос. – 2011. – № 3. – С. 144–171.
6. Руднев В. Комментарий // Витгенштейн Л. Избранные работы / Логико-философский трактат. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. 440 с.