

**Константин Пашков**

УДК 130.2 : (572 + 233)

**ДАР И БЛАГОДАРЕНИЕ  
В КОНТЕКСТЕ  
ХРИСТИАНСКОЙ И  
ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ  
АНТРОПОЛОГИИ**

**Серія «Сучасна теологія»**

**Богословський портал**

**2010**

## СОДЕРЖАНИЕ

Віктор Малахов. <b>Буття як дарунок і віддяка: замість передмови</b>	<b>с. 5</b>
ВВЕДЕНИЕ .....	10
РАЗДЕЛ 1. ТРАДИЦИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ДАРА: МНОГООБРАЗИЕ ПОДХОДОВ И КОНФЛИКТ НТЕРПРЕТАЦИЙ.....	15
1.1. Этнолого-социологическое направление в традиции исследований дара: дар как форма обмена.....	15
1.2. Лингвистическое направление в исследованиях дара: конверсная пара глаголов «давать-брать» .....	20
1.3. Культурологическое направление в исследованиях дара: от энергетизма «траты» Ж. Батая до «символического обмена» Ж. Бодрийяра .....	21
1.4. Феноменологическое направление в традиции исследований дара: Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Э. Левинас, Ж. Деррида, Ж.-Л. Марион .....	24
1.5. Пост-марксистское направление в традиции исследований дара (А. Бадью и С. Жижек) .....	32
Выводы к разделу 1.....	38
РАЗДЕЛ 2. ПРОБЛЕМА ДАРА: ФИЛОСОФСКИЙ, БОГОСЛОВСКИЙ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ .....	42
2.1. Проблематика дара в работах Жака Деррида.....	42
2.1.1. Философский контекст появления проблемы дара в творчестве Ж. Деррида .....	42
2.1.2. Культурологическая и феноменологическая критика Ж. Деррида социально-этнологической концепции дара М. Мосса .....	46
2.1.3. Философская критика Ж. Деррида метафизической обусловленности концепции «дара – обмена» М. Мосса .....	52
2.1.4. Апории дара, концепция «хоры» и этико-политическое измерение философии дара Ж. Деррида.....	57
2.1.5. «Дар смерти» и «ответственность Европы»: Ж. Деррида и Я. Паточка .....	61
2.1.6. «Дар смерти» в платонизме и христианстве: Я. Паточка и «еретическое» прочтение духовно-политической истории Европы .....	63
2.1.7. «Дар смерти», тайна и апория ответственности .....	70
2.1.8. Разработка темы «дара смерти» в философии Ж. Деррида: С. Кьеркегор, М. Хайдеггер, Э. Левинас, Ф. Ницше .....	73
2.1.9. «Христианский смысл дара» sub specie Деррида:	



и лингвистический аспекты .....	151
3.2.4. Концепция благодарения в Новом Завете: евхаристия как средоточие христианского опыта жизни в Боге ....	155
3.3. Тавматургизм, оргиазм, экономика и этика в их отношении к «христианскому смыслу дара»: критика позиций Э. Левинаса и Ж. Деррида .....	160
3.4 Антропология «пост-секулярности» .....	170
3.4.1. «Пост-секулярность» в культуре Запада и «минимальная религия» в советско / пост-советской культуре: антропологическая диагностика в «ситуации постмодерна» .....	170
3.4.2. «Богоотсутствие»: повод к «мятежу» или призыв к благодарению? .....	178
3.4.3. Прологомены к антропологии благодарения .....	186
Выводы к разделу 3.....	194
<b>ВЫВОДЫ.....</b>	<b>197</b>
<b>СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ.....</b>	<b>207</b>

## Віктор Малахов. Буття як дарунок і віддяка: замість передмови

(вперше опубліковано в книзі «Право бути собою», К.: Дух і літера, 2008, с. 235-243)

У жовтні 2006 р. в Харківському національному університеті імені В.Н. Каразіна відбувся захист, значення якого, здається, виходить за межі усталеної процедури присудження наукових ступенів. Молодий дослідник Костянтин Пашков обрав для розгляду в своїй кандидатській дисертації проблемну галузь, на базі якої формується один з принципових напрямів сучасної філософської думки і яка, разом з тим, залишається поки що майже непоміченою в українській фаховій літературі. Йдеться про так звану *постсекулярну філософію*, котра, засвоївши основні критико-аналітичні й інтелектуально-визвольні надбання постмодерністського філософування, прагне вже на цій основі переобґрунтувати й відновити у правах первинну потребу людини здобути у власному існуванні певний абсолютний вимір, відчутти, усвідомити й «зібрати» себе у стані передстояння Абсолютові. Звичайно, питання про дарунок і віддяку вже й саме по собі, у безпосередньо предметному своєму окресленні аж ніяк не є байдужим ані для філософської антропології, ані для філософії культури, ані, додам, для етики, і не можна сказати, щоб досліджень з цього питання у нас вистачало, проте тенденція думки, до якої звертає нас робота К.В. Пашкова, спонукає до чогось більшого. По суті, йдеться ось про що: чи в змозі сучасна філософія, призвичаєна загалом до зовсім інших дискурсів, прокласти для людини нинішньої доби фарватер розуміння своєї присутності у світі не як порядкування бездушними зовнішніми об'єктами і не як пасивного дослухання до «закликів» усемогутнього Буття, що владно й беззаперечно опановує нею, а як освітленого любов'ю спілкування, глибокими засадами якого саме й постають дарунок і віддяка. Чи в змозі ще ми сьогодні — і яким чином — сприйняти світ як *дарунок*? І що б це мало для нас означати? Природно, що, йдучи в напрямі цих питань, філософська думка не може зрештою не прийти на нове побачення з думкою богословською. І ця неминуха новітня зустріч двох чільних способів осмислення людського буття, своєю чергою, налаштовує на більш глибоке й ретельне з'ясування характеру їхнього переплетення, їхнього проникнення одне в одне і ролі такого взаємопроникнення в історії європейської думки, зокрема, й на сучасному етапі розвитку останньої. Наслідки, до яких спричиняється зазначений напрям філософування в галузях антропології, теорії культури і, повторюю, етики, справді важко переоцінити.

Визначаючи в окресленому проблемному полі конкретну траєкторію свого дослідження, К.В. Пашков зосереджується на постатях Ж. Дерріда й Ж.-Л. Маріона, що репрезентують відповідно постмодерністську і християнську антропологію дарунку й віддяки; дискусія між цими мислителями, що перебуває в центрі уваги науковця, розкриває основні проблемно-тематичні пункти сучасного обговорення феноменів дару і віддяки загалом.

Ознайомлення з текстом засвідчує високий рівень виконаної роботи. Автор належить до рідкісної серед нинішньої генерації молодих дослідників когорти, представникам якої вдається сполучати широку філософську ерудицію, з одного боку, здатність до самостійного послідовного мислення, з другого, і надійну духовно-ціннісну зорієнтованість, що надає думці позитивного смислового забезпечення, — з третього.

Головну ідею праці (додаючи власний варіант її осмислення до того цілком виразного філософського самовизначення, що його пропонує нам К. Пашков) можна було б, як уявляється, вбачати в репрезентації, згідно з матеріалами наявних обговорень, християнського розуміння дарунку і віддяки як смислового простору, що уможливорює відповідь на запити особистості «постсучасної» доби, яка вже не здатна знаходити себе і формувати власний досвід у вузьких межах суб'єкт-об'єктної дихотомії або у стані «одержання буттям» (М. Бахтін) і разом з тим не вдовольняється й тими парадоксальними, перехідними моделями стосунків «по той бік буттєвості», «відносин поза відносинами», які пропонують їй Е. Левінас та його постмодерністські наступники і які, попри свій етичний сенс, нічим не можуть зарадити їй у ситуації власне онтологічної невизначеності.

Зміст своєї праці Костянтин Пашков викладає послідовно, прозоро, чітко артикулюючи внутрішню деталізацію власної думки. Гадаю, в цьому зв'язку доречно згадати й ретельність автора у висвітленні поглядів тих мислителів, напрацювання яких він залучає до свого аналізу. Ця ретельність втілюється і в увазі до текстуальної та термінологічної конкретики, і в незмінній повазі до здобутків навіть критикованих у роботі філософських постатей, і в зваженості й разом з тим принциповості підсумкових оцінок. Звідси й наукова релевантність висновків, яких доходить дисертант і стосовно фундатора соціально-антропологічної теорії дарунку в економічній парадигмі «обміну» М. Мосса, і щодо відповідних аспектів творчого доробку Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, Ж. Дерріда, Ж.-Л. Маріона та ін.; запропонований у дослідженні варіант їхнього прочитання загалом створює напружений інтелектуальний ландшафт, у який власна концепція автора вписується струнко і переконливо.

З огляду на вже сказане, цілком зрозумілим є те, що своєрідною альфою і омегою роботи К. Пашкова постає спрямованість на подолання властивої сучасній свідомості «онтологічної невдячності» (яку зазначав іще Г. Батищев) — і окреслення конкретного способу такого подолання, що має впливати з оновленої, адекватної екзистенційному й мисленнєвому досвідові сучасної людини, рецепції «християнського дискурсу дарунку та віддяки». «Неможливість дарунку», якою вона постає в термінах сучасної філософії людини, долається, згідно з фундаментальним припущенням цього дискурсу, божественною ініціативою: «...Бог виходить назустріч людині й знімає усі перешкоди до цієї зустрічі, котрі існували до того, як відбулося Боготілення» (с. 195 тексту дисертації). Саме «подія Христа усвідомлюється в християнстві як «неможливий дарунок» людині Богом Самого Себе» (там само); цей «дарунок Святого Духа, дарунок Любові» постає як «дарунок людині бути причетною... до особистісного модусу *«буття-в-спілкуванні»*, який позначає буття Бога-Трійці. Відповідно, християнська «віддяка», або євхаристія, усвідомлюється як входження людини до цього особистісного модусу *«буття -в-спілкуванні»*» (там само).

Знаменно, що таке розв'язання проблеми дарунку й віддяки, якщо підходити до нього з точки зору критеріїв філософської мисленнєвої культури, аж ніяк не порушує — і це показано в роботі — ті жорсткі застереження щодо (не)можливості осягнення феномена дарунку як такого, ті «апорії дарунку» (Ж. Дерріда), які надали цій проблемі (і темі зустрічі з *Іншим* загалом) драматичної гостроти у *філософській* думці сьогодення. Вочевидь, нам тут надається певна богословська відповідь на конкретний філософський запит — відповідь, яка, природна річ, по-різному сприйматиметься представниками різних конфесій, але в будь-якому разі окреслює перспективний напрямок для сучасної філософії спілкування.

Повторюю, я не вважаю за доцільне відтворювати тут розвиток думки автора. Проте як дослідник, що мав справу з проблематикою, близькою до кола інтересів дисертанта, мушу засвідчити, що реалізований ним підхід, а також основна послідовність міркувань, яка цей підхід втілює, видаються мені слухними, адекватними непростій, але вдячній справі, котрій присвячено представлену працю.

Закономірним наслідком рівня роботи К. Пашкова слід вважати те, що її осмислення налаштовує не на висловлення тих або інших часткових зауважень, а, радше, на доброзичливий діалог з її автором, діалог, що живиться з *нюансів* його концепції — а разом з тим здатен вивести і на досить істотні подальші проблеми, які за цими нюансами постають.

Посутнім і перспективним видається, зокрема, акцентування дисертантом, слідом за Ж.-Л. Маріоном, «іконічного» характеру християнської моделі спілкування з Богом (с. 193, 196 та ін.) — і, отже, іконічного потенціалу спілкування загалом, — обґрунтоване тлумаченням віддяки як здатності «відкрити свою особистість назустріч Іншому» (с. 196). При цьому сама іконічність феноменологічно з'ясовується як «візуалізація божественного... в нередукованому вигляді», що «перевершує умови і межі будь-якої інтенційності свідомості» (с. 112). Запропоноване К. Пашковим зіставлення юдейської та християнської

моделей розуміння дарунку як налаштованих відповідно на «очікування» і «зустріч» (с. 204), цілком зрозуміло, набуває в даному аспекті особливої гостроти. (Принагідно тут можна було б згадати й розвинену на основі юдаїзму Г. Когеном — мислителем, значущим для Е. Левінаса, — інтерпретацію заповіді про несотворення кумирів саме в дусі «заборони» на образ, обмеження прерогатив мистецтва. Такий підхід, поза сумнівом, є показовим і для самого Левінаса (пор., напр., його роботу «Реальність та її тінь»); разом з тим, у відомих тезах мислителя з Ковна про етику як оптику і про «епіфанію» обличчя *Іншого* можна відчувати й деякий, сказати б, запит іконічності — запит, що зумовлює внутрішній динамізм левінасівської концепції спілкування).

Зсуваючи розгляд заторкнутої проблеми дещо в іншу площину, проте, як уявляється, не відступаючи від основної спрямованості роздумів автора, викладену в дисертації концепцію дарунку в її зв'язку з темою іконічності можна було б, вважаю, осмислити і як одну з вихідних засад для реактуалізації у парадигмі спілкування філософської естетики, котра, як відомо, перебуває нині у стані кризи.

Ще одним напрямом розгортання закладених у роботі інтенцій думки могло б стати подальше опрацювання теми буття як такого, в її не тільки гайдеггерівському, а й левінасівському контексті. Якщо вже говорити, в зв'язку з проблемою дарунку, про «онтологію спілкування» (див., напр., с. 158 та ін.), то, напевно, маючи на увазі принципово інше представлення буття, ніж те, згідно з яким воно тяжіє до самоутвердження, чинить «тиск... на себе самого» (Е. Левінас), накидає людині власний *conatus essendi*. Таке буття справді вичерпується у зверненні до *Іншого*. Звичайно, у справжній розмові про Бога пріоритетною темою і найзаповітнішим Його йменням, з християнського погляду, постає не буття, а, як слушно зазначається в дисертації (с. 152 і далі), Любов (згадаймо в цьому зв'язку дотепну репліку К.С. Льюїса у відповідь на надмірні розумування про буття Боже: «Немовби Богові тільки й справи, що бути!»). А проте, як читаємо далі, сама любов являє собою форму «жертвовного буття-в-спілкуванні» (с. 153). Тож як нам тоді осягати *буттєвість* цього буття? Як осягати буттєвість тих «дарунків» і «даностей», які — передусім саме під останнім своїм визначенням — надаються нам в особі інших людей, у вигляді феноменів культури, творів і образів мистецтва? Чи не вимагає неминуче, врешті-решт, акцентування уваги на онтологічному аспекті всього цього різноманіття дарунків якогось принципово іншого представлення буття, аніж те, що його патетично звеличував Гайдеггер і жахався Левінас? Гадаю, робота Костянтина Пашкова дає належні підстави для формулювання відповідей на ці питання — відповідей, що втілювали б специфіку власне *онтології* дарунку.

Принципово важливою тезою дисертації, яка, своєю чергою, висуває проблему, що потребує подальшого розгляду, є і твердження про те, що «християнська антропологія дарунку і віддяки не відмінняє, а доповнює левінасівсько-деррідеанську модель відповідальних стосунків з Іншим» (с. 196; пор. с. 192-193, 205 та ін.). Безпосередні підстави для такого твердження представлені в тексті роботи. Але ж як втримати цю думку про доповнювальність, зважаючи на те, що й досвід християнства «зсередили себе» базується на певному *цілісному* перетворенні життя й свідомості, і юдейська традиція (що лежить у підґрунті левінасівсько-деррідеанського дискурсу) теж, своєю чергою, актуалізує певний цілісний життєвий устрій? Кожна із зазначених цілісностей, здається, вже не потребує поруч із собою жодних «доповнень». А проте ми чудово розуміємо, що в якомусь істотному аспекті християнська філософія спілкування саме «доповнює» юдейську, Маріон «доповнює» (а не «знімає») Левінаса. І, кажучи ширше, — обидві щойно згадані цілісності, обидві традиції спілкування з Абсолютом у головних своїх проявах і вислідах доповнюють одна одну. В якому сенсі можна вести мову про це, не стаючи на позицію збайдужилого і поверхового нейтралізму?

Більш конкретний аспект загальної проблеми, яка тут вимальовується, впливає з переконливо продемонстрованої в дослідженні К. Пашкова кореляції між постмодерністськими зверненнями до теологічної проблематики з їх,

переважно, старозаповітними конотаціями, і загальним станом нинішньої «постсекулярної» культури, внаслідок якого людина, не втрачаючи загалом релігійного відчуття і певності в тому, що «щось таке є» (с. 176), губить «почуття присутності Бога у світі» (с. 204), налаштованість на відкриту зустріч із ним «вічна-віч» — а відтак залишається «нечутливою» і до «християнських сенсів» дарунку і віддяки (с. 195). В авторському розгляді даної ситуації, попри його об'єктивний характер, подекуди чуються нотки делікатного докору: «не бажають», мовляв, постмодерністи «надати Абсолютно Іншому можливість бути *Абсолютно Іншим*» (с. 191). Хотілося б, однак, звернути увагу і на інший бік справи: адже якщо постмодернізм у зазначеному аспекті *відповідає* певній загальнозначущій ситуації буття сучасної людини, то, виявляється, є в нього тут і свої підстави, *своя правда*; і ця ситуація сама по собі теж засвідчує якусь *людську правду*, хоч би якою дражливою ця правда була.

Передусім щодо «юдейських» тяжінь і впливів, безперечно, відчутних у зрілій постмодерністській думці, слід, напевно, зазначити, що після Голокосту та інших відомих подій ХХ ст., які по-новому вкарбували долю єврейства у долю людства, важко, а чи й можливо взагалі, бути європейцем, християнином, філософом, не відчуваючи — незалежно від крові — присутність єврейського начала в самих собі, в глибинах власного життєсприйняття. Та й у ширшому розумінні «старозаповітний» світогляд нагадує нині про себе, головним чином завдяки характеру реального історичного й екзистенційного досвіду, що випав на долю наших сучасників: цей досвід досі такий, що саме людині з сумлінням, з гострим відчуттям тривоги за крихкі людські долі і зв'язки в буремному, мінливому, зрадливому світі незрідка надзвичайно важко осягнути буття у модусі *обдарованості* — тієї несподіваної, непохитної, все перемагаючої радості, що її, згідно з християнським віровченням, несе з собою благодать Божа, цей «неможливий» дарунок Божественного Абсолюту. *Такий* дарунок — як він може увійти до нашого світу?

Тож не без причин відчуття *втрати* зазвичай лишається для нашого сучасника більш реальним, ніж радість «неможливого» дарунку; розставання — реальнішим за зустріч. Недаремно, зокрема, і в сучасному мистецтві, у згоді зі згаданим вище парадоксом іконічності у Левінаса, візуалізується часто-густо ніщо інше, як вичерпання самої можливості візуалізації, можливості оприявлення буття як дарунку; бачиться передусім те, що втрачається, що немовби відшаровується від сітківки нашого ока, від нашої присутності в світі.

Усупереч навіть настановам класичного юдаїзму, очікування для людей, що зросли на досвіді ХХ ст., перестає бути *реальним* очікуванням (пор. п'єсу С. Беккета «Очікуючи на Году»), надія (хоча б на прихід Месії) — *справжньою* надією. І разом з тим — саме через цей підкреслений розрив із реальністю — і очікування, і надія набувають своєрідного онтологічного статусу, що парадоксальним чином наближає їх до орієнтирів християнського світоставлення. Дозволю собі в цьому зв'язку навести кілька рядків поета, рівною мірою залежного і так само віддаленого як від юдейської, так і від християнської традиції, поета, що його з повним правом можна назвати людиною саме ХХ століття — Іллі Еренбурга:

...А мы такие зимы знали,  
вжились в такие холода,  
что даже не было печали,  
а только гордость и беда.  
И в жесткой ледяной обиде,  
сухой пургой ослеплены,  
мы видели, уже не видя,  
глаза зеленые весны...

Нічого не бачачи або бачачи власне не-бачення, по той бік будь-якої надії, у глибині будь-якої втрати ми *вже зустріли* погляд «зеленоокого» Абсолюту,



погляд, на якому тримається все. За всієї неминучості для сучасної християнської думки жорсткої і прискіпливої внутрішньої роботи самооновлення, вона зберігає за собою надзвичайно істотну в сьогоднішньому світі прерогативу — крок за кроком повертати людині наших днів налаштованість на позитивне, світле бачення буття, звичку, смак і повагу до кращого і вищого, що в ньому є, *готовність до радості* — здатність прийняти Дар і віддячити за нього. Саме у цьому аспекті представлений у дослідженні К.В. Пашкова напрямок сучасної думки, як уявляється, набуває всієї повноти свого значення.

Можна, звичайно, сперечатися стосовно того, в чому, по суті справи, полягає справжня новизна цього напрямку, наскільки й куди має він віддалятися від традиційних налаштувань філософсько-релігійного розмислу. У будь-якому разі втішно спостерігати, як мислячі представники молодого покоління філософів, урозріз вкоріненій «базаровській» звичці трошити й спалювати ідеали попередників, вкладають свою снагу в позитивну працю торування для нашої сучасності духовних шляхів. За нинішніх умов це, власне, означає *рухатися проти течії*, — що ж, той, хто береться до справи філософії, повинен виховувати в собі, зокрема, здатність рухатися проти течії, повинен мати на це міцні інтелектуальні м'язи.

...Хочу, зрештою, скориставшись нагодою, привітати з оцих сторінок Костянтина Пашкова й усіх шанованих мною філософів молодого покоління, близьких або й далеких за своїми думками і задумами героєві цього нарису, — привітати Віталія Падалку, Віталія Колоярцева, Ларису Карачевцеву, Володимира Верлоку, Володимира Єрмоленка, Євгена Проскулікова, Ганну Біловол, Катерину Малахову, Євгена Когена та інших. Це правда, що в вас — наша надія. Я віддаю належне вашій енергії, відкритості, інтелектуальній потузі, вашому знанню мов і літератури, несумірному з тим, яке мали люди мого покоління у наші 20-25-30. Аби тільки вам пощастило знайти місце в житті, аби не зламав вас ворожий до думки нинішній світ (такий ось дарунок усім нам!), аби, крий Боже, ніхто з вас ненароком не забув, що означає бути людиною. Що ж до власне філософського покликання, дозвольте зізнатися: думаючи про вас, я віднаходжу рідкісний для себе спокій. Хто б знав, як утішно, як заспокійливо відчути, що хтось бере на свої плечі тягар тієї невідступної роботи думки, котра так переймала тебе, — відчути це перед тим, як повернешся до країни своєї молодості, де тебе вже не заступить ніхто.

## ВВЕДЕНИЕ

Дар и благодарение относятся к числу универсальных антропологических феноменов, имеющих в качестве таковых почти вековую историю своего изучения в рамках различных гуманитарных дисциплин как в западной, так и в отечественной науке.

Несмотря на признание важности исследования проблемы дара и благодарения в поле наук о человеке, парадоксальной особенностью рецепции этой проблемы в отечественной гуманитаристике является не вполне объяснимое *философское молчание* на ее счет. Ни в советской, ни в украинской (пост-советской) философии, проблема дара и благодарения никогда не ставилась в центре специального *философского* исследования, а сами термины «дар» и «благодарение», возможно из-за наличия у них явных «религиозных коннотаций», в принципе не рассматривались в качестве терминов или категорий, использование которых легитимно в пространстве академического философского дискурса.

На Западе воздержание от философской проблематизации дара и благодарения изначально не было столь тотальным. Более того, в последней четверти XX столетия именно проблема дара и благодарения, актуализированная постмодернистской философией, обозначила не только один из эпицентров современных философских дискуссий, но и стала поводом к плодотворному междисциплинарному диалогу между философией (Ж. Деррида) и христианской теологией (Ж.-Л. Марион), приведя к появлению не существовавшей ранее «пост-секулярной философии». Сам же этот диалог, *de facto*, подтвердил наличие изменений в «глобальной навигации» современной философии, общий характер которых определяется западными интеллектуалами сегодня вполне однозначно как «философский поворот к религии».

Инициировало такой «поворот» отнюдь не богословие, а сама постмодернистская философия, поставив и пытаясь всеми доступными ей средствами, в том числе и путем обращения к осмыслению принципов «религиозной коммуникации», решить проблему выстраивания корректных отношений с Другим, обозначившую свою практическую актуальность сегодня одновременно в антропологической, культурной, политической, экономической и этической плоскостях.

Конкретный социо-культурный контекст философско-богословским дискуссиям о даре и благодарении конца XX столетия сегодня задают ситуация пост-секулярного состояния западного общества и факт дебатирования в этом обществе, как в философско-богословской, так и в политической плоскостях, вопроса о «христианских корнях Европы», возникшего в связи с созданием проекта «замалчивающей» христианство «Европейской конституции». Именно в данном контексте, уже в текущем тысячелетии значение вопроса о «христианском смысле» дара и благодарения приобретает не только культурно-духовное, но и прагматически-политическое измерение.

Как и в евро-атлантическом, в украинском философском сообществе сегодня наблюдается осознание необходимости исследовать феномен Другого в самом широком смысле, то есть в культурном, политическом, экономическом,

антропологическом, этическом и других аспектах, поскольку весь опыт западных демократий свидетельствует, что без генерирования в культуре уважения к «другости» Другого, невозможно построение справедливого и открытого общества.

Отсюда следует актуальность темы данной работы, настаивающей на необходимости для современной украинской философии исследовать специфику сегодняшних «живых» дискуссий о Другом на Западе, подвергнув анализу отмеченную тенденцию – ставить вопрос о коммуникации с Другим в контексте антропологии дара и благодарения и рассматривать его в междисциплинарном пространстве философско-богословского диалога.

**Степень научной разработанности темы.** Анализ современных философско-богословских исследований антропологии дара и благодарения, требует для своего развертывания учета двух принципиальных моментов: во-первых, возможно утверждать что в XX столетии в гуманитаристике была манифестирована отнюдь не однородная международная и междисциплинарная *традиция* исследований дара и благодарения; во-вторых, эта традиция может быть эксплицирована путем выделения трех заявленных в ней *подходов* к интересующей нас проблеме: научного, философского и богословского.

*Научный подход* к проблеме дара и благодарения изначально манифестирован как позитивистский проект рационального исследования объективно существующих антропологических констант и культурных механизмов, выявление и описание которых могло бы быть использовано для направленной коррекции социо-культурной ситуации современности.

В рамках научного подхода были манифестированы три направления исследований проблем дара: этнолого-социологическое, лингвистическое и культурологическое.

*Этнолого-социологическое направление* связано с именами Фр. Боаса, Э. Дюркгейма [126], М. Мосса [92], К. Леви-Стросса [78], П. Бурдьё [26], Э. Рикмана [111], Вяч. Иванова [56], В. Крюкова [65] и других. Именно в рамках данного направления было осуществлено базовое опознание дара и благодарения как универсального антропологического феномена и культурного механизма, выполняющего полифункциональную коммуникативную роль в социуме. Характерной чертой исследований дара в работах представителей этнолого-социологического направления является принципиальное сближение и даже отождествление антропологических феноменов и культурных механизмов дара и обмена, которое предложил в качестве эвристической гипотезы основатель традиции научного изучения дара М. Мосс.

*Лингвистическое направление исследований* проблематики дара и благодарения связано с именами Э. Бенвениста [20] и Вяч. Иванова [55]. Как основной вклад лингвистов в традицию научного исследования дара следует отметить осуществленную ими демонстрацию на лингвистическом материале *правдоподобия* теории «дара-обмена» Мосса.

*Культурологическое направление* в научной традиции репрезентировано в работах Ж. Батая [17] и Ж. Бодрийяра [22] которые, не подвергая сомнению идею Мосса о возможности редукции дара к обмену, начали исследовать с помощью

антропологического, психоаналитического, социологического и исторического аппаратов изменения в принципах функционирования феномена дара и благодарения («трата» у Батая и «символический обмен» у Бодрийяра) в современной культуре.

*Философский подход* позиционирует себя как автономный, по отношению к научному подходу, модус вопрошания о даре и благодарении, опознавший эвристическую ценность выделения категории «дар» в качестве философской в целях анализа познавательных способностей человека и структур его субъективности (гносеология); выявления принципов мироустройства (онтология); артикуляции законов и правил достойного человеческого поведения (этика) и построения справедливого общества (политическая философия). Философские опыты проблематизации дара и благодарения манифестированы в трудах представителей двух философских школ – феноменологической, в рамках которой различные аспекты проблемы дара исследовали Э. Гуссерль [38], М. Хайдеггер [136 – 139], Э. Левинас [69; 71; 72; 74], Ж. Деррида [40–48; 156–160; 172] и Ж.-Л. Марион [166–170; 172]; и пост-марксистской, представленной работами А. Бадью [13 – 16] и С. Жижека [52].

*Богословский подход* к исследованию проблемы дара и благодарения отличает от научного и философского подходов, прежде всего, его четко выраженный *теоцентричный*, а в случае христианства – *христоцентричный* характер. Соответственно, в контексте «*богословского подхода*» проблема дара и благодарения опознается как проблема, имеющая свой смысловой центр в области теории и практики богообщения, то есть коммуникации человека и Бога, модель которой проецируется и на межчеловеческие взаимоотношения.

В рамках богословского подхода дар и благодарение исследовали: С. Аверинцев [1–4], митрополит Антоний Сурожский (Блум) [6–10], о. Д. Станилое [174], Д. Бонхеффер [81], Т. Горичева [33], Й. Громадка [35], митрополит Иоанн (Зизиулас) [53], о. С. Булгаков [24–25], Дж. Капуто [151–153], Т. Карлсон [154], Х. Кокс [155], о. П. Флоренский [133], еп. Кассиан (Безобразов) [63], еп. Каллист (Уэр) [60–62], Ж.-Л. Марион [166–170; 172], о. И. Мейендорф [87; 88], В. Малахов [85], Ф. Реати [110], В. Синельников [118], Х. Уайбру [128], еп. Р. Уильямс [129], А. Филоненко [131], Р. Хорнер [163], С. Хоружий [140–142], о. А. Шмеман [144–145] и многие другие богословы и философы.

В контексте богословского подхода был выполнен анализ онтологического и коммуникативного измерения богословской проблематики дара и благодарения (митрополит Иоанн (Зизиулас), митрополит Антоний (Блум)); проведена аналитика соотношения теоретической и практической компонент богословия дара и благодарения в христианской антропологии (С. Хоружий); осуществлена попытка частичного синтеза философской (постмодернистской) и богословской стратегий проблематизации дара и благодарения (Ж.-Л. Марион).

В явном контрасте с очерченной выше артикуляцией проблематики дара и благодарения в рамках научных, философских и богословских исследований, абсолютно не разработанной на сегодняшний день остается проблематика антропологии дара и благодарения, возникшая в следствие недавних философско-богословских дискуссий в пост-секулярной философии. В украинской философии,

из-за отсутствия переводов *большинства* ключевых философских и богословских текстов, посвященных проблеме дара и благодарения, о работах, анализирующих данную тему, говорить пока не приходится (смелый, хотя и не всегда точный перевод работы «Дар смерти» Деррида, выполненный харьковской исследовательницей творчества мэтра деконструкции Ю. Азаровой [41–44], по причине его публикации в специальном издании, остается пока малозамеченным нашим философским сообществом). В российской философской литературе существуют лишь краткие дайджесты философии дара Деррида (Е. Гурко [37], А. Костина [64]) и случайные упоминания о ней (Н. Автономова [5], Б. Соколов [121]).

В западной философской и богословской литературе, возможно по причине стремительности развития, но не осмысления философского процесса, современные дискуссии между теологами и философами и их мотивы в достаточной мере описаны (Дж. Капуто [152–153], Р. Хорнер [163], П. Лейкленд [165], Г. Ворд [176]; Т. Карлсон [154]), однако аналитика антропологического посыла этих дискуссий также пока не осуществлялась.

**Цель и задачи исследования.** Целью данного исследования является осмысление антропологического содержания и контекста философско-богословских дискуссий о даре и благодарении в пост-секулярной философии, как пространстве диалога между христианской и постмодернистской антропологией.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие задачи:

- выявить и эксплицировать научные и философские стратегии проблематизации антропологии дара и благодарения;
- проанализировать специфику и тематическое решение деконструктивистской и пост-метафизической феноменологии и антропологии дара в отношении к философской традиции и классической антропологии дара;
- эксплицировать и проанализировать социо-культурный контекст, антропологические установки и теологические модели, обуславливающие специфику рецепции христианской проблематики дара и благодарения в деконструктивистской философии и пост-метафизической теологии;
- сравнить и проанализировать антропологическое решение проблемы коммуникации с Другим посредством дара и благодарения в постмодернистской и христианской антропологии.

**Объект исследования** – антропология дара и благодарения.

**Предмет исследования** – антропология дара и благодарения в пост-секулярной философии (постмодернистская и христианская философская антропология).

**Теоретическая и методологическая база исследования.** В соответствии с целью и задачами, поставленными перед диссертацией, методологической основой исследования является междисциплинарный антропологический подход, использующий при анализе феномена человека в связи с проблематикой дара и благодарения результаты и методологические подходы различных частных антропологий.

При изложении материала используется компаративистский и системно-комплексный подходы, позволяющие совмещать экспликацию, аналитику и

критику антропологических решений проблематики дара и благодарения в научной, философской и богословской антропологиях.

При анализе фактического содержания концепций дара и благодарения в постмодернистской и христианской антропологиях, используется феноменологический подход.

В аналитике и критике теоретических установок, обуславливающих специфику постмодернистской и христианской антропологии дара и благодарения, используются методы деконструктивистского, дискурсивного и историко-культурного контекстуального анализа, метод текстуальной критики, метод социологическо-религиоведческого анализа, метод «евхаристической герменевтики».

Теоретический базис исследования составляют концепции «невозможного дара» в деконструкции Ж. Деррида; положения «теории дискурса» А. Бадью; феноменологическая философия «данности» и пост-метафизическая теология Ж.-Л. Мариона; «богословие уязвимости» митрополита Антония Сурожского; концепция «бытия-в-общении» митрополита Иоанна (Зизиуласа); социологические теории «пост-секулярности» П. Бергера, «индивидуализированного общества» З. Баумана и «общества риска» У. Бека; теория пост-секулярной «минимальной религии» М. Эпштейна.

## РАЗДЕЛ 1

### ТРАДИЦИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ДАРА: МНОГООБРАЗИЕ ПОДХОДОВ И КОНФЛИКТ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

Если факт извечного богословского интереса к дару и благодарению [174, 21] и причины этого интереса хотя бы в общем виде ясны даже без специального знакомства с трудами теологов (дар и благодарение тесно связаны с темой библейского откровения и описанного в нем характера общения Бога и человека: от того, как понимаются, как интерпретируются дар и благодарение, напрямую зависит то, во что верит человек, и наоборот – вера определяет то, как следует мыслить дар и благодарение), то философский интерес к дару, о котором заявила постмодернистская философия, отнюдь не столь очевиден. Надо полагать, что коль скоро понятием «дар» оперируют одновременно и постмодернистская философия (редуцирующая проблему «дара и благодарения» к проблеме «дара») и христианская теология, *эпистемологический статус* этого понятия достаточно широк и обоснована его широта, прежде всего, масштабностью обозначаемого этим понятием *антропологического* феномена, функционирующего в человеческой культуре. Ниже контуры антропологического феномена дара будут очерчены путем выделения и анализа существующих на сегодняшний день линий и стратегий его проблематизации, а также соответствующих им моделей концептуализации дара, манифестированных в научной и философской литературе.

#### **1.1. Этнолого-социологическое направление в традиции исследований дара: дар как форма обмена**

История целенаправленного *научного* изучения дара начинается в тот момент, когда в самом начале XX столетия в комплексе гуманитарных дисциплин, исследующих человека как творца и субъекта специфического и многообразного

мира культуры (этнология социология, антропология), от накопления и систематизации собранного в ходе десятилетий полевых и историографических исследований фактического материала, ученые переходят к выделению неких базовых антропологических универсалий, сетки инвариантных понятий, опираясь на которые можно было бы описать принципы функционирования каждой конкретной культуры в отдельности и всей человеческой культуры в целом. Впервые дар как антропологическая универсалия, феномен и культурный механизм, который имеет транс-культурный и вневременной характер, был концептуализирован в двадцатых годах XX столетия французским этнологом и социологом Марселем Моссом [59, 82-83] и именно этнолого-социологическая модель дара Мосса, репрезентированная в его работе «Очерк о даре», стала классической для всех гуманитарных наук в прошлом столетии.

Спецификой научного творчества Мосса была, прежде всего, его приверженность строго определенной исследовательской парадигме, а конкретнее – так называемой *«теории обмена»*, в контексте которой им был проблематизирован, в частности, и дар.

Стоит отметить, что авторами теории обмена были классики экономической науки XIX века – А. Смит, Д. Рикардо, Дж. С. Милль и И. Бентам, а основной ее тезис гласил: в экономических отношениях властвует принцип *«du ut des»* («Даю тебе, чтобы ты дал»), поэтому, участвуя в этих отношениях, каждый «человек рационально стремится увеличить до предела свои материальные блага, совокупность «полезных вещей» в процессе деловых или обменных операций, осуществляемых в рамках свободного или конкурентного рынка» [126, 272].

В антропологии теория обмена была опробована в 1919 году Дж. Фрезером, но именно Мосс первым среди антропологов истолковал все аспекты социального взаимодействия и культуры как процесс непрерывного и универсального обмена материальными и символическими благами, узаконив и оправдав тем самым экстраполирование экономических законов и категорий в область теоретической и практической антропологии.



Дар, согласно Моссу – одна из форм обмена, более того – древнейшая его форма, уловить природу которой возможно путем проведения этнологических и сравнительно-социологических исследований на материале архаических обществ и древних правовых и экономических систем. На основе анализа *«потлача»*, обычая циклической и безостановочной раздачи, получения и возвращения даров и угощений у американских индейцев, описанного Францом Боасом, Мосс пришел к выводу, что в архаическом обществе господство обмена в форме дара имело тотальный характер: «все – пища, женщины, дети, имущество, талисманы, труд, услуги, религиозные обязанности и ранги – составляет предмет передачи и возмещения. Все уходит и приходит так, как если бы между кланами и индивидами, распределенными по рангам, полам и поколениям, происходил постоянный обмен духовного вещества, заключенного в вещах и людях» [92, 103]. Из трех взаимосвязанных обязанностей, которые составляют обмен в форме дара – *давать, брать и возмещать*, последняя является наиболее важной. Будучи формально добровольными, и дар и взаимное компенсирующее дарение, на самом деле, являются строго обязательными, и любое нарушение экономии и этики дара, как правило, неизменно приводит к конфликтным ситуациям. Причина конфликта – *активность дара*: «подарить нечто кому-нибудь – это подарить нечто от своего «Я»...в этой системе идей считается ясным и логичным, что надо возвращать другому то, что реально составляет частицу его природы и субстанции, так как принять нечто от кого-то – значит принять нечто от его духовной сущности, от его души. Задерживать у себя эту вещь было бы опасно, смертельно, и не просто потому, что морально, но и физически и духовно эти идущие от личности вещи, эта сущность, пища, движимое и недвижимое имущество, женщины или потомки, обряды или союзы обладают над вами религиозно-магической властью»[92, 100].

С подачи Мосса, в антропологии закрепилось в качестве «классического» следующее определение дара: «дар (подношение, подарок) или жертва – это предмет, который один субъект, своим волеизъявлением, обусловленным исторически и социально, передает навсегда другому...Жертва и дар содержат общий смысл: в обоих актах обычно реализуется принцип «*du ut des*» («даю тебе,

чтобы ты дал мне», «дар должен быть вознагражден»)... принцип обмена реализуется обычно материальными ценностями, но в актах дарения или жертвоприношения утверждается также принцип взаимного доброжелательства в отношениях людей и божеств»[111, 173].

Стоит отметить, что, с одной стороны, «дар» трактуется здесь как *нечто «опредмеченное»*, вещественное и конкретное, с другой стороны, акцентируется способность «дара» функционировать в качестве *особого культурного механизма*, поддерживающего социальные взаимодействия между людьми в обществе, хотя конкретика понятия «дар» все же значительно размывается указанием на факт его семантической близости с понятиями «жертвоприношение» и «обмен». В рамках данной концепции, в триаде «обмен – дар – жертвоприношение», «дар» занимает во всех смыслах срединное, подчиненно-функциональное положение. Он сохраняет возможность в каждом конкретном случае быть истолкованным, в зависимости от контекста, не только в качестве прецедента явной формы экономических отношений (обмен), но и в качестве религиозного феномена (жертвоприношение), в котором, однако, «экономическая» компонента постулируется также обязательно присутствующей, хотя и в латентном виде.

После прорыва Мосса и вплоть до наших дней в этнологическом направлении исследований дара можно констатировать относительную стабильность, отсутствие радикально новых идей и лишь раскачивание гармоничной, с точки зрения *учета в ней диахронического и синхронического аспектов*, формулы дара Мосса этнологами и социологами (акт дара, рассмотренный в синхроническом аспекте, предстает у Мосса как обмен, тогда как его диахронию составляют операции «давать», «брать» и «возмещать»).

Так, в 60-х годах, сохраняя неизменным основной тезис Мосса, гласящий, что дар генетически вписан в механизм обмена, создатель структурной антропологии К. Леви-Стросс, предложил исключить из моссовской формулы дара «логический» («надуманный», по его мнению – *К.П.*) конструкт фактора времени, на основе которого различались «частные» моменты дара, заявив, что только «обмен, а не отдельные операции, на которые раскладывает обмен социальная жизнь,

конституирует примитивный феномен» [78, 426]. Редукция диахронии дара сделала концепцию Леви-Стросса невосприимчивой к конкретной ситуативной реальности манифестаций феномена дара в культуре, выхолостив любые намеки на очевидную сложность обуславливающего его функционирование социальных мотивов, ценностных ориентаций и поведенческих стратегий.

В 80-х годах XX столетия «детемпорализующая» дар концепция Леви-Стросса, в свою очередь, была подвергнута критике французским социологом Пьером Бурдьё. Бурдьё заявил, что отрицая дискретность акта дара, его диахронию, Леви-Стросс подменяет «непосредственно переживаемую последовательность даров объективной моделью взаимобменного цикла» [26, 205], в рамках которой реальная практика обмена дарами замещается таким описанием этой практики, «какой она предстает при единовременном взгляде извне, а не такой, какой она переживается и совершается (этот последний опыт безоговорочно отбрасывается как чистая видимость)» [26, 205].

Для самого Бурдьё реальной представлялась, прежде всего, «субъективная» суть дара, т.е. необозримый круг опосредованных «фактором *отсрочки*» [26,207] (отмеченным уже у Мосса [92, 125; 130]) всевозможных ситуативных стратегий «субъективного» (т.е. «выражающего собой коллективное и даже официальное понимание субъективного опыта [26, 206]») разрешения *ситуаций вызова и ответа*, предполагающихся актом дара: «здесь все зависит от манеры, то есть, от своевременности и уместности; одно и то же слово, жест, поступок – преподнести или вернуть дар, нанести или отдать визит, послать или принять приглашение и т.д. – совершенно меняют свой смысл в зависимости от момента, т.е. от того, приходится ли они вовремя или не вовремя, кстати или некстати; а дело все в том, что время, *отделяющее*, как говорят, дар от ответного дара, делает возможным коллективно поддерживаемый и апробированный самообман, составляющий предпосылку функционирования обмена» [26, 207 – 208].

Поскольку индивид может и уклониться от принятия дара (если считает его недостойным себя), и промедлить с его возвратом, Бурдьё настаивает на том, что при анализе культурного механизма дара надо всегда помнить о *диахронии* дара и

проявляющемся в ней субъективном факторе, так как в реальном обществе, как архаическом, так и современном, все пронизано *отношениями власти и чести*, и дар включен в этот сложно ритмизированный процесс, от чуткости человека к которому зависит устойчивость его социального положения.

## **1.2. Лингвистическое направление в исследованиях дара: конверсная пара глаголов «давать-брать»**

Для научного изучения дара большое значение имел тот факт, что интерпретация дара как формы обмена, данная Моссом, стимулировала «прорыв» на союзном фронте смежных с этнологией, этно-лингвистических исследований.

Этнологический и лингвистический материал, накопленный к середине XX столетия, свидетельствовал, что в индоевропейских языках слова со значением «дар» являются производными от глагола «давать», основу которого составляет индоевропейский корень *\*do = (<\*doH)*. Однако в некоторых индоевропейских языках для производных из этого корня слов со значением «давать» существовало также значение «брать», убедительно объяснить причины появления которого лингвистике первой половины столетия не удавалось. Именно вокруг объяснения и изучения этого языкового парадокса оформилось лингвистическое направление в традиции исследований дара.

Сосуществование конверсных значений «давать» и «брать» у слов, производных от индоевропейского корня *\*do = (<\*doH)*, в середине 60-х годов XX столетия «разгадал» французский лингвист Эмиль Бенвенист: конверсия «давать» и «брать», согласно Бенвенисту, – это сохранившаяся в языке память об архаических принципах функционирования культурного механизма дара, предполагавшего *обязательность* осуществления в акте дара обменной операции, т.е. даяния и принятия ответного воздаяния, о котором говорил Мосс. Выбор значений «давать» или «брать» для одних и тех же производных, по Бенвенисту, определялся синтаксическим контекстом, что может быть доказано благодаря

фиксации в материалах источников наличия такого контекста, где их противопоставление нейтрализуется [20, 70].

Таким образом, после работ Бенвениста концепция Мосса получила серьезное лингвистическое подтверждение, а сама лингвистика, признав успех осуществленной Бенвенистом корреляции этнологического и лингвистического материала, продолжила расшифровку и реставрацию семантических полей слов, обозначающих дар и обмен в более узких культурно-языковых ареалах, в частности, германском, где слово «Gift» использовалось одновременно и для обозначения «дара» и для обозначения «яда» [20, 63], и славянском, где были отмечены «глубокие семантические связи» между словообразованием существительных \*darЭ, \*pirЭ, \*mirЭ и \*ZirЭ [55, 56].

### **1.3. Культурологическое направление в исследованиях дара: от энергетизма «траты» Ж. Батая до «символического обмена» Ж. Бодрийяра**

Если «культурология» – это «наука, формирующаяся на стыке социального и гуманитарного знания о человеке и обществе и изучающая культуру как целостность, как специфическую функцию и модальность человеческого бытия» [66, 248], то именно «культурологическими» можно назвать стратегии проблематизации дара, которые были манифестированы в работах, исследующих дар на стыке этнологии, социологии, философии и психоанализа, Жоржа Батая и Жана Бодрийяра.

Жорж Батай, сняв статус локальности с концепции дара-обмена Мосса, описывающей, на примере анализа потлача, в первую очередь, закон функционирования архаических культур, развил *общекультурную* и вневременную «энергетическую» концепцию «дара-траты», в соответствии с которой человек любой культуры онтологически предрасположен к дару в виде «траты» (по типу потлача) окружающей человека природой, а сама культура именно в трате и жертве приобретает свой смысл: Солнце с преизбытком дарит энергию миру и, поэтому все живое в этом мире устроено таким образом, что время от времени оно

*должно* предаваться бесполезной, произвольной и безудержной трате энергии (богатств), чтобы сохранить необходимый энергетический баланс. В капиталистическом обществе (в отличие от древних и средневекового обществ) все ориентировано на накопление, а не на трату, но это противоречит «экономике вселенной» и это – «проклятие», с которым безуспешно пытается справиться человечество в XX столетии.

Батай отмечал, что для культуры огромное созидательное значение имеют не только непроизводительные *реальные* траты (покупка драгоценностей, человеческие жертвоприношения, ставки в азартных играх), но и траты *символические* (искусство, поэзия) [17, 190], однако акцент на культурной роли именно *своеобразно* понимаемой символической траты, в большей степени, был сделан в концепции уже не самого Батая, а его постмодернистского последователя – Жана Бодрийера.

В «культурологии подозрения» Бодрийера эпохи «революционного 68-го года», в первую очередь, анализировались принципы функционирования механизма дара в современной культуре, а затем на основе этого анализа ставилась под вопрос научная ценность результатов исследований дара у классиков этнологии (посредством развенчания «мифологичности», содержащейся в их базовых теоретических установках).

Бодрийер отмечает, что в современной культуре механизм дара служит «дубинкой», с помощью которой система властных отношений, пронизывающих общество, выколачивает из сознания индивидов любые сомнения в легитимности и вневременной самоценности искусственно созданного ею континуума симулякров, заменившего некую «подлинную реальность». «Система обладает исключительным правом на дарение без отдаривания» [22, 98], – поясняет Бодрийер свою мысль, имея в виду, что в современном обществе все устроено таким образом, чтобы у человека навсегда исчезло сомнение в том, что как говорят функционеры Системы, все, что у него есть, дано ему, а точнее, – подарено «просто так». Но опасность, как отмечает Бодрийер, состоит в том, что обратная коммуникация с Системой невозможна, а отказ от ее услуг опознается не как акт

свободы, а как акт произвола и деструкции, требующий немедленного порицания и наказания.

В качестве примеров «скрытого» подавления индивида Системой Бодрийяр приводит «дарение труда, на который невозможно ответить разрушением или жертвоприношением, разве что в ходе потребления, которое само вписывается новым витком спирали в систему одаривания, откуда нет выхода, новым витком спирали господства; или же дары средств массовой информации, на передачи которых невозможно ничего возразить в силу их монополии на код; или повсеместные и ежеминутные дары *социальной* системы, всех этих инстанций защиты, страхования, жалования и заботы, от которых уже никому не уйти» [22, 98-99].

Бодрийяра интересует возможность выхода из Системы, и он предлагает искать этот выход в создании такой конфигурации общественных отношений, форма которой, «не отдает преимущества ни политической экономии, ни либидинальной экономике и которая уже здесь и теперь очерчивает контуры чего-то запредельного ценности, закону, вытеснению, бессознательному» [22, 43].

Искомая «форма грядущего», по мысли Бодрийяра, может быть конкретизирована при условии, что «в контексте ценности существует схема такого социального отношения, которое строится на истреблении ценности». В своей радикально-утопической форме, это «истребление ценности» уже «развивается на всех уровнях нашего общества», но идеальный образец такового, согласно Бодрийяру, находится все же не в настоящем, а в прошлом (!) – «лежит в первобытных формациях» [там же].

«Худшей из всех возможных мистификаций» [22, 98], нашим «идеалистическим мифом соотносящимся с нашим материалистическим мифом», называет Бодрийяр московский и производные от него проекты, в рамках которых наше знание о «первобытных формациях» было основательно фальсифицировано в тот момент, когда «дар понимаемый в смысле дара-обмена, объявили характерной чертой первобытных «экономик», а заодно и альтернативным принципом к закону ценности и политической экономии» [там же].

Критикуя московскую схему дара-обмена «давать-брать-возмещать», Бодрийяр указывает на то, что только *наши* (капиталистический), а не первобытный «общественный строй основан на возможности разделить и автономизировать два полюса обмена: отсюда вытекает либо эквивалентный обмен (договор), либо неэквивалентный обмен без возмещения (дар)» [22, 98]. На архаической же стадии развития культуры дар встроен в систему «*символического обмена*», т.е. дарение и отдаривание в первобытной культуре совпадают символически. «Первобытный символический процесс не знает бескорыстного дара, ему известны лишь дар-вызов и обращение обменов», подчеркивает Бодрийяр и, идя по пути, намеченному Батаем, делает вывод о том, что смысл архаических ритуалов связанных с обменом дарами (потлач), составляет обратимая *трата* сама по себе. «Когда эта обратимость нарушается (именно в силу одностороннего одаривания, каковое предполагает возможность накопления и одностороннего перемещения ценностей), то собственно символическое отношение гибнет и возникает власть; в дальнейшем она лишь разворачивается в экономическом механизме договора» [там же]. Возродить и узаконить символический обмен как «организующую форму» [22, 43] общества, вопреки господству повсюду отношений «необратимости» и порождаемых ими симуляций, возможно только революционным путем – именно фундаментальным жестом революционной активности, опрокидывающим один из догматов системы власти, догмат о «необратимости дара», предлагает считать Бодрийяр свое «символическое насилие» [22, 48] над классической «обратимой» концепцией дара. Мосса.

#### **1.4. Феноменологическое направление в традиции исследований дара:**

**Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Э. Левинас, Ж. Деррида, Ж.-Л. Марион**

Этапы философской проблематизации дара в XX столетии могут быть реконструированы, отталкиваясь от замечаний, сделанных по этому поводу в ходе дискуссии «О даре» между Деррида и Марионом.



Так, и постмодернистский философ Деррида, и философ и теолог Марион однозначно признали, что в философии XX столетия проблема дара была локализована в рамках конкретной философской традиции, а именно – феноменологической традиции, в творчестве таких ее представителей, как Э. Гуссерль, М. Хайдеггер и Э. Левинас. Сами Деррида и Марион обозначили себя как продолжателей этой феноменологической линии исследований дара, предлагающих ей несхожие интерпретации и альтернативные пути развития и углубления.

Несколько обобщая, можно сказать, что Гуссерль, Хайдеггер и Левинас, как феноменологи, специализировались на исследовании достаточно узких областей философского знания: Гуссерль уделял преимущественное внимание *гносеологии*, Хайдеггер – *онтологии*, а Левинас – *этике*. Вследствие такой специализации, тема дара у этих философов-феноменологов, получила, соответственно, гносеологическое, онтологическое и этическое измерения.

Феноменология Гуссерля *изначально* позиционировалась как *гносеологический проект*, в котором ставятся и решаются «проблемы природы познания и его возможностей, отношение знания к реальности, исследуются всеобщие предпосылки познания, выявляются условия его достоверности и истинности» [125, 678]. Центральной «предпосылкой познания» в феноменологии, делающей его возможным, согласно Гуссерлю, является совершенно особый факт того, что познающему сознанию в исходном моменте акта познания (делающего возможным направленное созерцание) всегда *дается* некий первичный материал (феномены), с которым сознание в последствии работает.

Признавая важность для феноменологии вопроса о «предпосылках познания», Гуссерль попытался решить этот вопрос, сформулировав свой знаменитый «принцип принципов»: «всякое оригинально *дающее* созерцание есть правомерный источник познания, все, что нам оригинально предлагается в «интуиции» (так сказать, в жизненной действительности), необходимо просто принимать так, как оно себя *дает*, но только в тех границах, в которых оно себя здесь *дает*» (Husserl E. «Ideen I») [108, 105]

Сделанный Гуссерлем акцент на изначальной *данности* (Gegebenheit) феноменов сознанию и, в то же время, его нежелание углубляться в исследование того, что конкретно представляет собой эта *данность*, стали предметом пристального внимания ученика Гуссерля, Хайдеггера, попытавшегося осмыслить проблему *данности* путем введения в проблематику *данности* темы *дара*, что обусловило признание западной философской традицией одновременно Гуссерля и Хайдеггера «предтечами» современной *феноменологии дара*.

Хайдеггер, который «эмигрировал» в философию из теологии, где он достаточно долго и серьезно, но с все большим разочарованием изучал мысль схоластов [112, 80], сумел «свежим взглядом» увидеть главную «слабость» западной философской традиции – ее *метафизическую обусловленность*, выразившуюся, по его мнению, в том, что все представители этой традиции, от Платона до, отчасти, даже Гуссерля, тем или иным образом проблематизировали в своей мысли разноликое *сущее*, но не ставили вопроса о его *бытийных основах*.

Хайдеггер, соответственно, вошел в историю философии как мыслитель, все творческие усилия которого были направлены на ниспровержение метафизики и реализацию одного поставленного им перед собой и перед философией фундаментального требования: «возобновить бытийный вопрос» [136, 4].

Для нашей темы в проекте «фундаментальной онтологии» Хайдеггера интерес представляют следующие два момента: *во-первых*, Хайдеггер показал, что глухо проговоренный у Гуссерля тезис о *данности* феноменов сознанию может быть рассмотрен как *онтологический вопрос* о механизме манифестации *бытия* в его связи со *временем*: «бытие лежит в том, что оно *есть* и *есть так*, в реальности, наличии, состоянии, значении, присутствии, в «*имеется*» ('*es gibt*')» [136, 7]; «О сущем мы говорим: оно *есть*. Вглядываясь в эту вещь, «бытие», вглядываясь в эту вещь, «время», сохраним осмотрительность. Будем говорить не: бытие *есть*, время *есть*, но: бытие *имеет место* и время *имеет место*. На первый взгляд, введением этого оборота мы изменили только словоупотребление. Вместо «это *есть*» мы говорим это «*имеет место*» ('*gibt es*')» [137, 393] (оборот '*es gibt*', часто встречающийся в текстах Хайдеггера, не вполне корректно переводить как

«имеется», скорее, в контексте хайдеггерианской мысли значение *'es gibt'*, – точнее будет переводить как «дается» или «дарится» [166, 334], [148, 167]); *вторых*, Хайдеггер сделал вывод о том, что: а) это дарение бытия имеет отношение к процедурам истины («Бытие-не сущее-«имеется» (*'gibt es'*) лишь поскольку есть истина» [136, 231]); б) постановка вопроса о манифестации бытия, имеет *антропологически* значимые следствия – бытие *дарит* себя, «обретает» себя в человеке и с человеком («лишь пока присутствие, т.е. онтическая возможность бытийной понятности, *есть*, бытие «имеет место» (*'gibt es '*)» [136, 212]), и уже само бытие человека, в онтологическом плане, определяется как бытие «существа принимающего дар и дарящего»: «человек – устоявший в захваченности присутствием, однако так, что он принимает присутствие, имение Места, как *дар (Gabe)*, воспринимая то, что являет себя во вмещении присутствующего. Не будь человек постоянным приемником *дара* от «присутствие имеет место», не вынеси он того, что несет ему *дар*, – тогда при не явлении этого *дара*, бытие явилось бы не просто потаенным и не просто всего лишь за замком, но человек оказался бы исключен из поля досягаемости этого: «бытие имеет Место». *Человек не был бы человеком* (курсив – *К.П.*)» [137, 398].

«Поздний», послевоенный Хайдеггер, в отличие от чурающегося «антропологизма» «раннего» Хайдеггера, уже откровенно избегает быть чистым «философом бытия, но не человека» [104, 34]. Вопрос о бытии у него все чаще и чаще стал рассматриваться как вопрос, к которому имеют отношение человек как «личность» и «любовь», как «личностное» проявление истины бытия, связка, позволяющая из бытия рождаться сущему: «привязаться к какой либо «вещи» или личности в ее существе значит: любить ее быть расположенным к ней. Это расположение бытия, если его продумать глубже, означает *дарение (geben)* существенности. Расположение бытия – собственное существо возможности, могущее не только производить то или это, но и о-существлять что-либо в его изначальности, т.е. *дарить (geben)* бытие» [138, 194].

Фактически, *дар, способность дарить*, были здесь осмыслены Хайдеггером как связующее звено между онтологией и едва намеченной «персонологией»,

проект которой, по разным причинам, не получил дальнейшего развития в его философии. Одной из таких причин было явное нежелание Хайдеггера спускаться с высот мышления о Бытии и о человеке вообще (*das Man*), к конкретике человеческого существования в качестве «особого рода сущего» – уникальной и неповторимой личности. Проблема личности и проблема межличностного общения, ядро которых составляет *этический* вопрос о Другом, сознательно игнорировались Хайдеггером, полагавшим что «такие термины как «логическое», «этическое», «физическое» появляются только в моменты, когда изначальная мысль начинает двигаться к своей гибели» [138, 215].

О том, что движение в сторону *этического* несет с собой не гибель мысли, а необходимую ей *глубину ответственности*, понимание которой имеет непосредственное отношение к проблеме дара, после лично пережитого опыта страданий в немецких «лагерях смерти», того «уникального опыта абсолютной покинутости» [73, 329], который был неизвестен Хайдеггеру и который не был осмыслен в рамках его «фундаментальной онтологии», заявил французский философ и специалист по иудейскому богословию, Эммануэль Левинас [114, 341].

В вопросе о даре этически ориентированная мысль Левинаса разворачивается, практически, только в негативном аспекте – как критика с позиций развиваемой Левинасом «феноменологии инаковости Другого», той онтологии дара и данности, которые были манифестированы в философии, в какой-то мере учителя Левинаса – Хайдеггера.

Если дар, как это утверждает Хайдеггер, дает о себе знать в тот момент, когда человек переживает опыт сопричастности Бытию, которое безлично «дается» (*'es gibt'*) человеку и в которое он «автоматически» ввергается, будучи «машинной–ретранслятором» неких универсальных принципов мироустройства, то Левинас однозначно и категорически заявляет: в *его* философии *такому* дару нет места. Переводя на французский хайдеггерианское *'es gibt'* как безличное *'il y a'* («имеется», «есть», «существует») [148, 167], Левинас интерпретирует его с позиции человека, которому известен *ужас* «опыта тотальной пассивности, опыта Страстей» [73, 329] в этом, навязанном ему через *'es gibt'* – *'il y a'* бытии –

нескончаемом бытии, которое не может ничем, даже смертью, быть разорвано: «по Левинасу, ужас перед бессмысленностью бытия, которое нельзя разорвать, из которого нельзя уйти, есть ужас более первичный и более безысходный, чем ужас рождающийся из постижения ничто по Хайдеггеру» [148, 168]. В обычных условиях (не в ситуации, где есть жертва и палач, не в ситуации страдания от невозможности умереть), первичное состояние *'il y a'* преодолевается в акте сознания, овладевающего опытом *'il y a'* и конституирующего, тем самым, субъективность – *ипостась*, в терминологии Левинаса. Однако, истолковывать *'il y a'* как дар, зная о том, что несет с собой опыт потенциальной возможности «искусственного» погружения в чистое «досознательное» состояние *'il y a'*, который нацисты осуществляли в концлагерях «третьего рейха», обращая миллионы людей в вещи, которым было отказано в праве быть *ипостазированными*, было бы, по мнению Левинаса, просто кощунственным и неверным использованием философской метафоры дара.

Обретая в акте сознания ипостась, человек, по Левинасу, становится в тот же момент, с одной стороны, существом совершенно одиноким, с другой – существом свободным. Избежать злоупотребления свободой и «псевдо-преодоления» одиночества (это пытался сделать тоталитаризм, «выключающий» одиночество человека путем инкорпорирования индивида в «тотальность сообщества избранных», противопоставляющих себя «абсолютному врагу» – еврею, коммунисту, не пролетарию и т.п.) возможно только в том случае, если вопрос о человеке будет поставлен и продуман не только в связи с существованием рядом с ним особого рода феномена – феномена Другого, но с пониманием бесконечной ценности этого Другого, заключающейся в его инаковости, в которой Другой опознается как сокрытый в тайне Лик. Насилие над человеком, которое творилось в центре «просвещенной Европы» в середине XX столетия, свидетельствует о том, что в европейской мысли не была, по сути, проблематизирована тема ответственности человека за сохранение Лика Другого («Ответственность – это индивидуация, сам принцип индивидуации» [74, 359]), позволяющая удерживать народы и конкретных людей от беспрецедентного насилия друг над другом.

По мнению Левинаса, «этика – это оптика» [73, 335], позволяющая, разглядеть то, что «в этическом отношении другой предстает в то же время абсолютно иным; но эта радикальная инаковость не разрушает, не отрицает моей свободы, вопреки мнению философов» [73, 335]. Задача философии, по мнению Левинаса, соответственно, – понять, как возможна встреча с Ликом Другого в том случае, когда «положив другость другого как тайну...я не полагаю ее как свободу, тождественную моей и находящуюся в борьбе с ней; я полагаю не иного существующего, противостоящего мне, но другость» [69, 95].

Специфика отношения к Другому у Левинаса определяется следующим образом: «чрезвычайно важно для меня, что отношение к Другому, вопреки Мартину Буберу, не симметрично: когда я, согласно Буберу, говорю Ты другому Я, то передо мной предстает такое Я, которое также говорит мне Ты; здесь мы имеем отношение взаимности. Я же, напротив, считаю, что отношение к Лицу асимметрично: мне с самого начала не важно, как Другой относится ко мне, это его дело; для меня же он прежде всего тот, за кого я ответствен» [74, 357].

Другость другого – это тайна, которую надо хранить, уклоняясь от попыток «объяснить» Другого как подобного себе и, пожалуй, именно пытаюсь понять, какой механизм делает возможным встречу в искомым им «отношениях без отношений» с Другим Левинас лишь намекает, но не проговаривает, что таким механизмом мог бы стать «мета-хайдеггериански» понятый дар.

По крайней мере, именно таким образом, как форму отношений с Другим, позволяющую сохранить тайну его другости, интерпретировал дар толкователь мысли Левинаса, Жак Деррида, в творчестве которого опыт исследований проблемы дара, наработанный к концу XX столетия этнологами, социологами, культурологами, лингвистами и философами, был подвергнут серьезной ревизии и подробному философскому анализу.

Развивая деконструктивистский проект критики метафизических основ западной мысли, их «общего смещения» [40, 90], Деррида обнаружил таковые, в частности, и в классической концепции дара-обмена Мосса, базовой для этнологического и культурологического направлений в традиции исследований

дара. Масштаб претензий Деррида к Моссу предварительно и лаконично (более подробно мы остановимся на изучении этого вопроса в разделе диссертационного исследования, посвященном непосредственно Деррида) можно охарактеризовать следующим образом: при той редукции дара к обмену, которую осуществил Мосс, «дар, подарок как таковой остается не уловленным в ее (теории Мосса) концептуальные конструкции» [37, 76]. Переходя от критики социальной антропологии к построению своей оригинальной философии и антропологии дара, Деррида, как было отмечено, увязал анализ проблематики данности-дара у Гуссерля и Хайдеггера с поставленным у Левинаса этическим вопросом о возможности встречи между «Я» и сокрытым в тайне его инаковости «Другим». Результатом работы в этом направлении стал опыт осмысления дара как исключаящего насилие и произвол механизма культуры, позволяющего через генерирование в человеке и в культуре чувства ответственности создавать условия для осуществления заявленной у Левинаса культурной коммуникации. Ниже мы подробно обсудим, как именно Деррида производит свой синтез в вопросе о даре, пока же отметим, что «невозможный» (не вписанный в экономический цикл) дар Деррида полагал необходимым искать в европейской культурной, философской и религиозной традициях, и в частности, *в христианстве*, признавая, в этой связи, что его очень «интересует христианская теология, хотя сам он абсолютно в ней не компетентен» [172, 58].

Философская феноменология дара младшего современника Деррида, Жан-Люка Мариона, характеризуется, с одной стороны, значительным вниманием и даже заимствованиями дерридианских ракурсов при анализе и концептуализации дара, с другой стороны – резким разрывом с апофатическим абсолютизмом концепции дара у Деррида (дар в качестве феномена у Деррида парадоксальным образом «невозможен») и продумыванием условий некой пред-возможности появления возможности самого «невозможного» дерридианского дара, преодолевающей апофатику Деррида еще до того, как разворачивающаяся ее деконструкция начинает свою работу. Марион своеобразным образом переосмысливает комплекс гуссерлевских наработок относительно *данности*

феноменов сознанию, выстраивая такую философскую и антропологическую перспективу, в которой *дар* опознается как особый, вторичный по отношению к *данности*, уровень явленности феноменов сознанию, ставя в связи с этим вопрос о многообразии мира феноменального (феномены религиозного опыта – особый класс феноменов) и возможности «подвешивания» вопроса об антропологических границах человека (евхаристическая перспектива Евангелий против «бытия-к-смерти» Хайдеггера-Деррида).

Для нашей темы концепция дара-данности Мариона интересна именно своим положительным пафосом – утверждением возможности «невозможного» дара и, соответственно, возможности еще более «невозможного» (для Деррида) благодарения. Подробнее о Деррида, Марионе и невнимании к «фактору благодарения», как слабом месте дерридианской попытки концептуализировать «христианский смысл дара» мы скажем в дальнейшем, пока же необходимо отметить, что Деррида был лишь первым и наиболее последовательным, но не единственным, из представителей не имеющей прямого отношения к христианской Церкви западной мысли, кто ведомый исключительно внутренней логикой своей философской работы, заговорил о необходимости реактивации для нужд современной, нечуткой к религиозным ценностям культуры, вытесняемых их из нее «христианских смыслов». Два современных философа пост-марксистского направления – Ален Бадью и Славой Жижек, параллельно с Деррида пришедшие к необходимости «обогащать» свою мысль за счет христианского материала, выступили с принципиальной и резкой критикой как самой деконструкции, так и попыток Деррида применить ее для экспликации «христианского смысла дара».

## **1.5. Пост-марксистское направление в традиции исследований дара:**

### **А. Бадью и С. Жижек**

Классик пост-марксизма, французский философ Ален Бадью пришел к необходимости высказаться относительно важности для современной культуры актуализации проблемы дара, причем проблемы дара в ее христианской



постановке, в процессе манифестации своего амбициозного проекта «восстановления философии», оспаривающего содержательность популярной среди постмодернистов философской установки о давно наступившем «конце философии» как подразумеваемой точке любого актуального сегодня «пост-философского» размышления. Для того чтобы эксплицировать комплекс идей, в контексте которых Бадью проблематизирует дар, необходимо кратко очертить суть его претензий к постмодернистам, в частности, к Деррида как символической для Бадью фигуры «врага» подлинной философии *par excellens*.

С точки зрения Бадью, вопреки постмодернистскому философскому финализму и разглагольствованиям о некоей „постфилософии” [86, 18] сегодня существует ситуация *не* завершения, а «паралича философии, ее зигзага между историографией и делокализацией» [13, 144] (т.е. – смешение задач философии с задачами политики, литературы, истории и т.д.), ситуация искусственного забвения ключевых философских понятий, «каковыми являются бытие, истина и субъект» [15, 13]. Фактически, постмодернистская критика этих понятий обоснована лишь тезисом о невозможности сохраняя заявленную в них проблематику эффективно генерировать и пестовать всевозможные различия, необходимые, по мнению постмодернистов, для эффективного функционирования современной культуры. По Бадью же, манифестация постмодернистского «дискурса о различиях», объявляющего снятыми вопросы об универсальном измерении истины, бытия и субъекта, является не философским и культуртрегерским жестом, а чистой воды *маркетинговым* ходом, обосновывающим бесконтрольное расширение пространства рыночных отношений в современном пост-капиталистическом мире. Дело в том, что, по мнению Бадью, любая чистая культивация различий, так или иначе, приводит к необходимости все новых идентификаций внутри этих различий, а «всякая идентификация (творение или конструирование идентичности) создает фигуру, выступающую как объект рыночных инвестиций...капитал, принцип движения которого гомогенизирует пространство его действия, требует постоянного порождения субъективных и

территориальных идентичностей, которые притязают только на равное с прочими подчинение единообразным правилам рынка» [14, 12].

В контексте подобного рода критики постмодернизма тема дара возникает у Бадью в тот момент, когда он заявляет, что в высшей степени опасным для судьбы философии фактом является наметившаяся в последние годы тенденция подпитывать стратегии постмодернистского размывания рационального ядра философии частыми экскурсами постмодернистов в область иррационального в религии и, в первую очередь, – в христианстве, «деконструируя» которое, постмодернисты надеются обрести дополнительный уровень легитимности для их скрыто-коммерческого, «псевдо-философского» предприятия.

Интерес к «христианскому смыслу дара» со стороны Деррида, если следовать логике Бадью, чреват встраиванием одной из ключевых для христианства категорий, категории «дара», в систему деконструктивистской апологии различий, а значит, – и укреплением иррациональной власти рынка, нейтрализующего, посредством деконструкции, мощный идейный очаг антикапиталистического сопротивления, каковым, по мысли Бадью, может стать «христианское наследие», если революционный потенциал, который таится в нем, будет «правильно» реактивирован и использован в борьбе против заинтересованного в бесконечном разделении и властвовании капитала.

Бадью как философа, по его утверждению, в отличие от постмодернистов, интересуется именно тот момент, когда огромное множество различий, которыми культура никогда особо не бывает обделена, может быть «снято» посредством некоего интеллектуального синтеза, осуществляемого отдельным субъектом, после того, как он опознает себя «стоящим» перед свершением некоего *события*, способного *post-factum* быть проинтерпретированным этим субъектом таким образом, чтобы стать универсальным основанием для *субъективации всего человеческого множества*, вне зависимости от его историко-культурной обусловленности. Бадью, которого вполне можно назвать в этой связи «философом события, субъективности и универсальности», обращаясь к христианским текстам, подмечает, прежде всего, открытие «главным теоретиком» христианства,

апостолом Павлом, *универсальной* и «*лучевой природы*» субъективности, открытие того факта, что превращение индивида в субъект предполагает, в определенном смысле, внезапность его возникновения, подобно лучу, «в» и «из» некоей универсальной точки субъективации, обусловленной и созданной единственно предшествующим ее появлению уникальным событием.

Для апостола Павла условием появления точки субъективации является «баснословное», по мнению Бадью, событие Христа, которое «сводится к тому, что Иисус умер на кресте и воскрес. Это событие есть «благодать» (*haris*). Нет ни наследия, ни традиции, ни проповеди. Все они излишни для события, предстающего как *чистый дар*» [14, 55].

Бадью восхищается тем, насколько гениально Павел уловил то, что в его время истина, понятая как *чистый дар*, может и должна быть универсально истолкована: «неординарный жест Павла состоял в том, что он избавил истину от воздействия сообщества (идет ли речь о народе, городе, империи, территории или социальном классе)» [14, 8]. Собственно, именно проповедуя универсальность *выдуманного*, согласно Бадью, события Христа, «Павел обнаружил, что изучение некоторого закона может структурировать субъект, лишенный всякой идентичности и «подвешенный» на событие, единственным «свидетельством» которого как раз и является то, что субъект его декларирует» [14, 8].

Поскольку, как уже было отмечено, для корифея французских левых главной проблемой современности является не отсутствие культурного разнообразия, а напротив, его переизбыток и отсутствие истинной, а не ложной (капитал, потребление) *универсальной сингулярности*, которая могла бы послужить основой к снятию существующих в обществе и культуре противоречий, то именно обнаружение прецедента конструирования такой сингулярности, описанного в посланиях апостола Павла, удачно реперзентировавшего две тысячи лет назад христианство в качестве революционного универсалистского проекта, становится исходной точкой в дальнейшей пост-марксистской рецепции проблемы «христианского наследия» и *чистого дара* у словенского философа Славоя Жижека, самого известного философского соратника Бадью.

Солидаризируясь с критической позицией последнего относительно вопроса о характере современного диалога между философией и религией, Жижек акцентировал тот факт, что, по его мнению, «одна из наиболее прискорбных особенностей эпохи постмодернизма и ее так называемой «мысли» заключается в возвращении в нее религиозного измерения во всех его самых разнообразных проявлениях, от христианского и прочего фундаментализма, через множество спиритуалистических тенденций «нью-эйджа», до возникающей религиозной чувственности в пределах самой деконструкции (так называемая «постсекулярная мысль»)» [52, 31], в которой Жижеком критикуется, в частности, пагубная, по его мнению, и для культуры и для философии «постмодернистская стратегия деполитизации и/или виктимизации, превращения человека в жертву» [52, 103]. Посему, как это следует из общего тона комментария Жижека на появление работы Бадью об апостоле Павле, на повестке дня стоит и уже решается вопрос о *философской реконкисте* в вопросе о даре и «христианском наследии». Жижек вознамерился не только не игнорировать интерес постмодернизма к христианству, но напротив, вступить на «христианскую территорию», на которой уже вполне вольготно расположилась деконструкция, и «отвоевать» эту территорию как у постмодернистов, так и у исторического христианства. При этом принципиальное значение имеет тот факт, что теоретико-политический базис философской реконкисты Жижека обеспечил довольно изощренный пост-классический марксизм (сдобренный значительными заимствованиями из психоаналитической теории называемого Бадью «антифилософом» Лакана), позиционируемый им, в качестве серьезной философски-содержательной альтернативы «либеральному пустословию» [52, 31] теоретиков постмодерна.

К теме *чистого дара* (неназванной Жижеком, но подразумеваемой альтернативы культурному механизму обмена, «опрокинутому», но не поверженному христианством и гипертрофированно разросшемуся сегодня в форме *капиталистического обмена*) Жижек подходит проблематизируя те очевидно христианские тенденции, «которые сегодня представляют собой угрозу для собственно христианской позиции» [52, 127], определяясь, в этой связи,

относительно того, «на каком именно уровне христианство придает основания правам и свободам человека» [52, 127].

Христианство, признает Жижек, открылось миру как вызов идее космической гармонии, вводя в культурный оборот совершенно чуждый язычеству «принцип, согласно которому у каждого индивида есть доступ к универсальному (Святому Духу или, сегодня, – к свободам и правам человека)» [52, 128], вне зависимости от того, какое место конкретный индивид занимает в социальной или космической иерархии, к какому народу он принадлежит.

Однако в историческом христианстве высокий посыл христианского универсализма был значительно замутнен тем, что можно было бы назвать «богословием ненависти»: почему-то оказалось, что «всеобъемлющий подход (вспомним знаменитые слова Святого Павла «нет ни мужчины ни женщины, ни эллина, ни иудея») строится на исключении тех, кто не принадлежит христианской общине...христианский универсализм исключает неверующих из самой человеческой универсальности» [52, 153-154].

Такое искажение, по мнению Жижека, возникло по причине не правильного отношения к *событию* Христа, истолкованию этого события исходя не из *паулианских* категорий «дара», «веры», «надежды» и «любви», а из племенных языческих категорий «платы» и «воздаяния», создающих из христиан новую партикулярную группировку, а не универсальное сообщество.

Развивая тему события Христа как манифестации *чистого дара* у Бадью, Жижек следующим, «анти-капиталистическим», образом анализирует теологему о казни Бога: «в некоем радикальном смысле жертвоприношение Христа – *бессмысленно*: не акт обмена, но ненужный, лишний, неоправданный жест, направленный на показ его к нам, павшему человечеству, любви» [52, 159]. Более того, «Христос не «платит» за наши грехи, как показал Святой Павел; сама эта логика платы, обмена, можно сказать, *является* грехом; а ставка деяния Христа – показать нам, что цепь обмена может быть прервана» [52, 159].

В конечном счете, согласно Жижеку, между *истинным* христианством и *подлинным* марксизмом не только есть нечто общее, как это утверждают все

критики Маркса, но более того, «от христианства к марксизму ведет прямая линия наследования...христианство и марксизм должны быть по одну сторону баррикады, сражаясь с рвущимся в бой неоспиритуализмом» [51, 31]. При этом, как и деконструктивисты, не признающие ценным для современности исторически сложившееся христианство, Жижек весьма двусмысленно, как это и положено завоевателю-конкистадору, заявил, что с одной стороны, он и Бадью не склонны присоединяться к тем редуccionерам христианства, кто «фетишизирует «настоящих» последователей Христа, отрицая церковную институализацию от имени Святого Павла» [51, 31] (!) но, с другой стороны, он обесценил эту церковную институализацию, сразу же оговорившись, что «подлинное христианское наследие слишком драгоценно, чтобы оставлять его на съедение фундаменталистским выродкам» [51, 31].

### **Выводы к разделу 1**

1. Было установлено, что характерной чертой всех стратегий проблематизации антропологической проблематики дара и благодарения в рамках научного подхода в XX столетии является стремление рассматривать дар как антропологическую универсалию, феномен и культурный механизм, который имеет транс-культурный и вневременной характер.

2. Анализ литературы, посвященной проблематике дара и благодарения, позволил сделать вывод о том, что история целенаправленного *научного* изучения дара началась в двадцатых годах XX столетия, когда французский этнолог и социолог М. Мосс инкорпорировал в антропологию экономическую «теорию обмена» и сформулировал на ее основе признанную со временем классической, теорию «дара-обмена». Согласно этой теории, дар есть не что иное как древнейшая форма обмена, культурный механизм, хотя и сопутствующий обмену, но им целиком детерминируемый и, потому – вполне условный. Стратегия, которую предложил в своем исследовании проблематики дара Мосс, сводилась к проведению этнологических и сравнительно-социологических исследований различных практик обмена дарами на материале архаических обществ и древних

правовых и экономических систем. Было отмечено, что после Мосса в этнолого-социологических исследованиях его концепция «дара-обмена» не подвергалась кардинальной критике, а сами эти исследования были ориентированы на изучении либо синхронии (К. Леви-Стросс) либо диахронии (П. Бурдьё) внутри механизма дара-обмена, в котором еще Мосс выделил обязательное наличие трех операций: «давать» – «брать» – «возмещать».

3. Было показано, что концепция «дара-обмена» Мосса имела эвристический потенциал, позволяющий использовать ее при решении конкретных исследовательских проблем в рамках многих граничащих с антропологией и социологией дисциплин. Одной из таких дисциплин была лингвистика, в которой в работах Э. Бенвениста была манифестирована стратегия исследования дара, работающая с языковым материалом терминологии, имеющей отношение к дару и обмену. Теория Мосса позволила объяснить лингвистам сосуществование конверсных значений «давать» и «брать» у слов, производных от индоевропейского корня  $*do = (<*doH)$ , что явилось весомым доводом в пользу легитимности этой теории в мировой гуманитаристике.

4. Было установлено, что в рамках культурологического направления в научной традиции исследований дара на основе теории «дара-обмена» Мосса были разработаны стратегии изучения принципов функционирования феномена дара в современной культуре капиталистического обмена (Ж. Батай и Ж. Бодрийяр). Было показано, что спецификой культурологических стратегий исследований дара стали их разоблачительный пафос по отношению к современности и ориентация на возврат к тем моделям функционирования дара-обмена, которые подразумевались существовавшими в архаике.

5. Было определено, что в философии появление темы дара никак не связано с направлением исследований дара как формы обмена у М. Мосса. В философии к теме дара своеобразным образом обратился основатель феноменологии Э. Гуссерль, который, попытавшись описать специфику работы человеческого сознания с миром феноменов, указал на то, что исходный горизонт, на котором происходит манифестация феноменов, – это горизонт «данности», подробно

анализировать который, однако, сам Гуссерль не посчитал необходимой задачей своей мысли. После Гуссерля проблематику «дара-данности» исследовал М. Хайдеггер, в работах которого понятием «дар» стал описываться момент прихода (данности) бытия в явленность, а «местом» осуществления дара бытия, был признан человек, который, именно из-за способности принимать дар бытия был опознан как универсальный медиатор всего мироздания. В дальнейшем, концепцию Хайдеггера, подчиняющую человека бытию посредством дара, с позиций своей этической философии Другого подверг критике Э. Левинас, что повлияло на формирование постмодернистской версии философии дара, манифестированной в философии деконструкции Ж. Деррида.

6. Была выделена наиболее влиятельная современная концепция дара, развитая Деррида, в целях создания постмодернистской коммуникативной антропологии Другого. Было отмечено, что пытаясь мыслить дар в координатах этики Левинаса, Деррида критически переосмыслил как научные, так и философские опыты исследований дара, продемонстрировав тот факт, что теория «дара-обмена» Мосса не может объяснить то, каким образом возможны отношения с Другим по левинасово́й модели. Результатом работы Деррида явилась теория «невозможного дара», то есть такого дара, который не имеет никакого отношения к обмену, но несмотря на это конституирует как культуру в целом, так и межчеловеческие коммуникации. Найти свой «невозможный дар» Деррида попытался в европейской культуре и в христианстве, обратившись к исследованию которого, он в дальнейшем посчитал необходимым проводить консультации с теологами. Показано, что таким образом, сама внутренняя логика развития постмодернистской антропологии дара приводит к необходимости разработки теологической проблематики, что, в свою очередь, приводит к актуализации пространства философско-богословского диалога.

7. Показано, что в феноменологической традиции идеи Деррида о «невозможном даре» получили развитие в феноменологической философии «данности» Ж.-Л. Мариона, который предложил интерпретацию дерридианского невозможного дара на пути переосмысления философии данности Гуссерля и имел



возможность, как в качестве философа, так и в качестве теолога вступить дискуссию о проблеме дара и благодарения с Деррида.

8. Установлено, что еще одной позицией, заявленной в вопросе о даре, которую необходимо отметить, чтобы дополнить философский контекст дискутирования проблемы дара в современной западной философии, стала позиция пост-марксистов А. Бадью и С. Жижека. Пост-марксисты критически отнеслись к идее Деррида развивать философию Другого путем продуцирования уважения к культурным различиям и резко негативно отреагировали на желание Деррида инкорпорировать в его философию Другого какие бы то ни было «христианские смыслы». Показано, что спор о даре, таким образом, стал спором о «христианском наследии» в философии.

## РАЗДЕЛ 2

### ПРОБЛЕМА ДАРА: ФИЛОСОФСКИЙ, БОГОСЛОВСКИЙ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

#### 2.1. Проблематика дара в работах Жака Деррида

2.1.1. Философский контекст появления проблемы дара в творчестве Ж. Деррида.

Постановка Деррида вопроса о философской проблематизации дара имеет свой повод и свою причину: повод – критика в начале 80-х годов Ю. Хабермасом деконструкции Деррида за «отсутствие в ней разумно-практического интереса» [5, 67], причина – необходимость ответить на критику и давнее желание Деррида углубиться в этико-социальную и культурную проблематику дара, навеянное изучением в 60-х годах работ писавшего о даре Ж. Батая [132, 174].

«По видимому, – как пишет по этому поводу Н. Автономова, – ответом Деррида на критику со стороны сторонников философии социального консенсуса (Ю. Хабермас) или адептов теории речевых актов можно считать проработку (им) особых объектов (это, например, справедливость, вера, дар, дружба, гостеприимство), которые выделяются среди других парадоксальных апоретических объектов тем, что поддерживают своей притягательной невозможностью социальный мир и человеческие взаимодействия» [1, 67].

В общих чертах, можно сказать, что Хабермас выступал за социально-ответственную позицию философа в современном мире, подчеркивая, что практический смысл и, соответственно, легитимность, имеет не всякая философия, а лишь та, которая осознает, что выполняет определенную терапевтическую роль в обществе – создает условия для успешной рациональной коммуникации между людьми.

Не удивительно в этой связи, что «невосприимчивость Деррида к напряженному противостоянию поэтически-мирооткрывающей функции языка и прозаических внутримировых функций языка» [135, 212], приводящая к размыванию дифференцированных отношений между, с одной стороны, сферой искусства и литературы, наделенной *«способностью к открытию мира»* а, с другой – сферой науки, морали и права, обладающей *«способностью решения проблем»* [135, 214], критиковалась Хабермасом как явно неспособствующая повышению коммуникативной прозрачности в социуме. Отмечая, что «Деррида холистически нивелирует эти сложные отношения для того, чтобы сделать философию равной литературе и критике» [135, 214], Хабермас выражал сомнение в том, что находимое им у Деррида *непризнание «своеобразной значимости дискурсов, которые выделяются из повседневной коммуникации и приспособлены к измерению значений (истинность или нормативное правосудие) или нацелены на комплекс проблем (вопросы истинности или справедливости)»* [135, 213], может претендовать на право именоваться ответственной философской позицией.

Вынужденный объяснить с коллегами по поводу обвинений в философской недобросовестности и безответственности, Деррида вполне охотно согласился продемонстрировать совместимость своей мысли с тем критерием легитимности в философии, который был предложен немецким профессором. В работах 80-х и 90-х годов, не изменяя своему деконструктивистскому методологическому кредо, Деррида попытался доказать, что он отнюдь не отрицает факта существования самостоятельных дискурсов, нацеленных на практическое «решение проблем». Скорее, напротив – он пытается найти им убедительные обоснования, радикализируя и проблематизируя именно для этой цели не только концептуальную базу и контекст, в котором эти дискурсы разворачиваются сегодня, но и историю их формирования и функционирования в рамках породившей и «проживающей» их европейской культуры.

По мнению Деррида, внутри хабермасова «ньютоновского» макро-анализа структур и механизмов, задействованных в коммуникативных практиках, возможно выделить еще один, «квантовый» горизонт анализа, в рамках которого

*обычная* оптика социальной философии обнаруживает свою ограниченность, тогда как отшлифованная в процессе деконструкции литературных и философских текстов оптика филигранного микро-анализа «следов» *недоступной и невозможной реальности*, скрытой, по Деррида, не только в текстах, но и в целом культуры, наоборот, – находит свое законное применение и оправдание.

Объекты, наполняющие искомую Деррида «невозможную» реальность, стары как мир и, казалось бы, хорошо известны – «смерть», «время», «дружба», «любовь», «вера», «справедливость», «гостеприимство», «другой» и т.п. Уместен вопрос: зачем же нужно переориентировать взгляд на них таким образом, чтобы эти универсальные общечеловеческие феномены вдруг потеряли свою само-собой-разумеющуюся, по крайней мере, для «дискурсов решающих проблемы», прозрачность и безусловность, и причем тут дар? Как полагал Деррида, это необходимо для того, чтобы адептам социального конструктивизма стало сложнее забывать о том, что человек, и тем более, человек в культуре – это не абстрактный социологический факт, а рана, та рана, которая возникает в момент встречи с данной, конкретной своей или чужой смертью, дружбой, любовью, предательством, верой, временем...даром, рана, которую наносит что-то по своим масштабам избыточное, выходящее за пределы близкого и конкретного, что-то, о чем мы можем думать, но не можем знать, разве лишь признавая, что в момент встречи с этим «нечто» имело место *событие дара неизвестного*, воззавшего к нам из какого-то не дискурсивного, запредельного места, «хоры», которая есть сама беспредельность. Ранящее нас имеет нестабильную, энергичную а не сущностную природу, оно оставляет «следы», трассы, траектории, но пути его неисповедимы. Трезвость мысли, по Деррида, состоит как раз в том, чтобы прагматика социальных коммуникаций стала чувствительной к хрупкости подлинной человеческой реальности, очень легко поддающейся разрушению и деформациям, при попытках освоить ее в рамках различных стратегий, устанавливающих жесткий порядок, легитимирующий сам себя претензией на обладание истинным и универсальным знанием человеческой природы.

Из работ позднего Деррида можно сделать вывод, что *дар* не случайно был избран в качестве категориальной квинтэссенции того альтернативного языка, который он попытался интегрировать в пространство традиционного языкового континуума как теоретической, так и практической философии. Имеющийся терминологический аппарат западно–европейской философии (за исключением некоторых наработок в философии Гуссерля, Хайдеггера и Левинаса, о которых мы выше упоминали и скажем еще ниже) не содержал полностью адекватного концепта, необходимого Деррида, для экспликации его точки зрения на проблематику социальной и политической философии, этики и религии. Деррида пришлось такой концепт найти «на стороне» – в социальной антропологии М. Мосса, полемика с работами которого, стала элементом критики Деррида экономической модели описания культуры, несомненно, преобладающей в мысли XX столетия.

Как следует из приведенного в первой части настоящего исследования обзора традиции исследований дара в XX столетии, попытки обратиться к проблематизации дара, нырнув по направлению, указанному в качестве области его локализации Моссом (таковой, напомним, является архаика) с целью найти там и актуализировать для нужд коррекции современности «отношения, в основе которых лежал принцип траты, уничтожения, отторжения, отчуждения и дарения – принцип, чуждый идеям эквивалентности, составляющим основу буржуазной экономики» [64, 129], предпринимались, не раз и не два, к примеру, еще Батаем, или современником Деррида, Бодрийяром. Однако опыт концептуализации дара у Деррида, хотя и может быть назван, *в каком-то смысле, «симптоматичным»* и «вписанным» в одно из магистральных направлений развития западной мысли прошлого столетия, все-таки, является явно маргинальным, парадоксальным опытом, поскольку Деррида, *de facto, разрывает линию преемства* между своей и *всеми* прочими стратегиями исследования дара. При этом интеллектуальным жестом, в котором манифестирован этот разрыв с традицией (как модернистской, так и постмодернистской), является революционное решение оспорить догмат о функциональной, а не смысловой разнице между даром и обменом,

сформулированный в работах М.Мосса и так или иначе вошедший в «символ веры» всех, кроме Деррида, исследователей, писавших о даре после Мосса.

### 2.1.2. Культурологическая и феноменологическая критика

Ж. Деррида социально-этнологической концепции дара М. Мосса.

О том, что под именем «дара» в культуре скрыто функционирует особый механизм, способствующий поддержанию «социального мира и человеческих взаимодействий», как уже было отмечено выше, впервые серьезно заговорил, конечно же, не Деррида, а французский этнолог и социолог начала века М. Мосс, посвятивший исследованию антропологии дара свою знаменитую работу «Очерк о даре: форма и основание обмена в архаических обществах» (1925 г.). Стоит еще раз подчеркнуть, что теория дара Мосса базировалась на тезисе о несамостоятельности дара как культурного механизма и о его генетической связанности и фактической управляемости другим культурным механизмом, а именно – механизмом обмена, по пресловутому принципу «ты мне – я тебе». Мосс взял эту схему в качестве основы своей теории дара и просто сделал ее обратимой, то есть, циклически замкнул дар в круг взаимности, предполагаемой обменом (по модели потлача), что показалось весьма спорным Деррида [99], который, пожелав получить определенность в вопросе о природе дара, обратился в поиске такой определенности к исследованию Мосса как к *базовому тексту*, задающему тон и горизонт осмысления дара в антропологии XX столетия.

Результат дерридианского прочтения моссовского «Очерка о даре» хорошо схватывает следующая реплика Деррида, высказанная им по поводу подхода Мосса к анализу потлача, на основании которого последний сформулировал главный теоретический принцип своего исследования – принцип, постулирующий наличие гомологии и взаимоперехода между даром и обменом: «Мосс описывает потлач, – констатирует Деррида, – он с воодушевлением говорит о потлаче как об «обмене дарами». Но он никогда не задавался вопросом, могут ли дары оставаться дарами, коль скоро они обмениваются?.. Вывод Мосса гласит: «Сам потлач феномен столь типичный (в русском переводе этого места из «Очерка о даре»

Мосса [92, 138] слово «феномен» по непонятным причинам исчезло – *К.П.*), и столь характерный для исследуемых племен, есть не что иное, как система взаимообмена дарами»...[Но] Мосс не беспокоится в должной мере о несовместимости дара и обмена, или о том факте, что обменный дар – это всего лишь «tit for tat» («зуб за зуб», т.е. – отплата – *К.П.*), уничтожение (аннулирование) дара. Нельзя отрицать того, что феномен (потлача), или того, о чем говорит Мосс, является точной репрезентацией феноменального аспекта взаимообмена дарами. Но явная, видимая противопоставленность этих двух ценностей – дара и обмена – должна быть проблематизирована» [157, 37].

Проблематичность блестящей работы Мосса, рассмотревшего вопрос о даре в этнолого-социологическом ракурсе, не чутком изначально к двусмысленности, сквозящей в выражении «обмениваемый дар», по мнению Деррида, становится очевидной, если взглянуть на ее содержание с позиций культурологии и деконструктивистской феноменологии.

Свою критику Мосса Деррида начинает с того, что формулирует следующий, вполне резонный вопрос: «Как оправдывается та переводческая щедрость, с которой перемещаясь «по кругу» от одной культуры к другой, Мосс идентифицирует в них то, что он понимает под даром? Что именно он называет даром?» [157, 25].

Мосс, – отмечает Деррида, – описывает под именем дара «большое количество феноменов различного рода, принадлежащих разным культурам, манифестирующих себя в различных языках, под одной, *приблизительно* (курсив – *К.П.*) определенной категорией дара, под знаком «дар»...(но)...что остается проблематичным – так это не только *единство* этого семантического горизонта, но предполагаемая идентичность значения, которым оперируют в качестве основы для перевода и эквиваленции, само существование чего либо подобного *дару*, общий референт этого знака, который, сам по себе, не определен» [157, 26].

В поисках определения «дара» Мосс исследует латинскую лексику, говорит о римском, индийском и германском праве, спокойно упоминает непроясненность этимологии немецкого *geben* и странную полисемию Gift – gift (дар – яд) в

германских языках. Но, в конечном счете, проблематика различия между фактом знания *о том*, что дар «существует» и тем, *что же имеется в виду*, когда говорится: «это – дар», «никогда, как мы знаем не привлекает внимания Мосса и им не ставится, на мой взгляд, – подчеркивает Деррида, – так же обстояли дела и у антропологов пришедших после Мосса, и у его предшественников» [157, 28].

Отметим, что о честности Мосса как исследователя, видящего ограниченность своих усилий по созданию на материале кросс - культурных лексикологических штудий, понятийного аппарата для анализа дара и обмена в архаике, свидетельствуют его собственные слова, сказанные в заключительной части «Очерка о даре», относительно корреляции между феноменами, описанными в «Очерке», и использованной для их описания терминологией: «употребляемые нами термины «подношение», «подарок», «дар» сами по себе не очень точны, мы не нашли других, вот и все» [92, 210].

Деррида полагает, что отмеченная самим Моссом терминологическая нечеткость, неминуемо возникающая даже при очень добросовестной попытке «научно» описать дар, весьма показательно свидетельствует о том, что *сам предмет* описания отнюдь не так прост, как кажется на первый взгляд. Пытаясь более артикулировано обозначить характер его сложности, Деррида отмечает тот любопытный факт, что заканчивающаяся извинениями по поводу невозможности терминологически зафиксировать концепт дара научная работа Мосса начинается эпиграфом – *поэтическим* фрагментом из скандинавской «Эдды». С точки зрения Деррида, данный факт вызывает еще один вопрос к Моссу: «Почему надо начинать с поэмы, когда кто-то хочет говорить о даре?» [157, 40]. Сам Деррида прежде чем дать ответ на этот вопрос, отмечает следующее: поэзия, по-видимому, не случайно является некоей торной дорогой в направлении к осмыслению дара, ведь «дар дает, требует и берет *время*. Вещь дает, требует или берет время. Это одна из причин того, что такая вещь как дар, может быть внутренне привязана к необходимости определенного нарратива, или определенного поэтического нарратива» [157, 41].

Собственно же, ответ Деррида на им же сформулированный вопрос, наверняка, очень бы удивил Мосса. Дар и поэзия, по мнению Деррида, имеют



некую общую «точку схождения», и определить ее можно вполне конкретно: такой точкой является присутствующий и в поэзии, и в глубине дара *элемент безумия*, в том смысле, что и при поэтической речи, и при попытке говорить о даре «разумных» слов, с их традиционными смыслами (прозрачными, само собой разумеющимися, без тени сомнения в связи между знаком и его референтом) и привычных (бессознательно-метафизических) схем мышления явно не хватает – предмет речи превосходит нашу возможность высказывания о нем, рождает «бред» поэтических метафор, концентрирующих и смещающих смыслы языка, состоящего из стремящихся к однозначности рациональных концептов.

Поясняя свою мысль и продолжая открытое наступление на концепцию дара у Мосса, Деррида указывает на то, что и поэтический зачин «Очерка о даре» и его «странный» финал, становятся понятны в свете того очевидного для Деррида, но не для Мосса, факта, что слово «дар» в западной культуре может функционировать в очень *разных модальностях*: один «семантический порядок управляет логикой дара, функционирующей в режиме *быть*, иной – в режиме *иметь*» [157, 48]; «некоторый порядок управляет локализацией, предполагающей, что «кто-то» дает «нечто» (определенный объект, либо материальный, либо символический, при условном использовании этого различения) и тем случаем, когда данное в дар не является объектом или материальной вещью, но символом, личностью, или дискурсом» [157, 49]; кроме того, существует вопрос о различимости смысла в *идиомах, структурно схожих между собой* – «давать время» и «давать цену», «давать скидку» и «давать порядок», «давать информацию», «давать курс, класс, семинар», «давать урок» и «давать шанс», «давать знак», и т.д.» [157, 49].

Развивая свою мысль о многообразии манифестаций форм дарения в западной культуре, Деррида замечает, что это только первая сложность из числа тех, которые надо иметь в виду при любых попытках разговора о даре. Но есть еще и вторая сложность – внутри западной культуры существуют *одновременно* различные ракурсы и различные способы вопрошания о «даре».

Во-первых, можно, как в аналитической философии, обратиться к языковому анализу и спросить, «каковы условия (конвенциональные, контекстуальные, интенциональные, и т.п.) функционирования...выражений или речевых актов... и что предполагается в каждом случае в качестве дарения?» [157, 51]. Такой мыслительный ход выводит вопрошающего на предшествующий речевым актам уровень анализа – на уровень постановки вопросов в феноменологическом стиле, т.е. на уровень интенционального анализа феноменологии Гуссерля с его «предельным ракурсом, феноменологического «принципа принципов», подразумевающим, что единственно данность (дарность – donaiting) исходной интуиции (gebende Anschauung), позволяет получить доступ к вещам, к собственному смыслу личности или, как говорится, «плоти и крови» в их непосредственной сути» [157, 50-51]. Результатом этого обращения станет подробная феноменология дара.

Во-вторых, можно спрашивать о «даре», предполагая существование некоего «предельного гомогенного семантического круга» [157, 52], в котором снимаются все различия, связанные с многообразием «дарения». Играя роль трансцендентально данного, он будет ориентировать многообразие и изобилие такой трансцендентальной категорией, в которой все прочие категории дарения (быть/иметь; вещь/личность; чувственное, естественное / символическое; и т.п.) окажутся частными определениями или метафорико-метонимическими подразделами» [157, 52–53] некоей тотальности. Именно в таком модусе существует великая трансцендентальная традиция, описывающая трансцендентально данное как присутствие: «наличное является как то, что появляется благодаря свету, или как сотворенное бытие, первоначально данное в дар, которое затем возвращается назад, приходит по направлению к Природе, Бытию, Богу, Отцу или Матери, или же к фаллосу, как истоку» [157, 53].

В-третьих, можно озадачиться проблемой различения в рамках определенных идиом (к примеру, французских) синтаксиса «давания», как глагола, и «дара», как существительного. Тогда вопрос будет формулироваться следующим образом: «Есть ли логический переход между идиомами со значениями «давать» и «дар»?»

[157, 53]. К примеру, «можно сказать на французском, что окно «donner sur la rue» – «дарит улицу»...но никто и никогда не убедит меня (и почему?), что то, что мы здесь имеем, – и есть дар...почему «сдать кого-либо в полицию», не равнозначно жертвенному дару, героическому дару кого либо полиции (хотя позже, ситуация, пожалуй, может превратиться и в такую), тогда как родители, которые дали родине или друг другу ребенка в браке, могут легко говорить о даре, поскольку, могут думать, что они уверены в том, *что* именно они дали?» [157, 53-54].

В-четвертых, можно сосредоточить внимание на анализе упомянутого выше *безумия*, присущего дару изнутри, о котором свидетельствует факт функционирования в европейской культурной традиции «парадоксальных», по своей сути, формулировок высказываний о таких опытах дара как «дар (давание) времени», «дар (давание) смерти», «дар (давание) рождения, любви, дружбы, жизни» и т.д., при размышлении над которыми, становится ясно, что в них идет речь не о некоем данном и «обналиченном даре», в смысле ««естественной» или символической вещи, предмета или знака, будь он дискурсивным или не дискурсивным и т.п.» [157, 54], а о «даре, который дает не некую данность, но само *условие* дара в его истоке, дает элемент исходного уровня этой данности. Таким образом, к примеру, «дар (давание) времени» означает не дар «чего-то», а условие того, что вообще что либо может быть подарено; в «даре (давании) рождения» – ничего не дается (даже жизнь можно рассматривать как то, что дано, только «метафорически»), но лишь *условие*, для того, чтобы изначально, что бы то ни было могло быть подарено» [157, 54].

В дополнение к сказанному о парадоксальности дара можно упомянуть и об инверсии, которая предполагается во многих опытах дара: «Дар жизни отсылает к дару смерти, дар дня к дару ночи, и т.п. Это...обращает нас и к иному измерению вопроса о странном пересечении идиом, возникающих при переводе, к примеру, «se donner la mort» («дарить (дар) смерти») как «to take one's life» («взять чью-то жизнь»). Эта инверсия следует из великого закона Gift – gift (дар – яд)» [157, 54], забывать о котором в любом размышлении о даре просто непростительно.

Вывод Деррида после такой прорисовки спектра возможных нюансов в вопрошании о даре звучит не очень утешительно для Мосса: «все эти вопросы касаются определенно *безумия дара*, которое есть, в первую очередь, *безумие растворения значения «дара»*... Мосс ничего не знал об этом безумии. Его «Очерк о даре», по большому счету, вырисовывается *не* как очерк о даре, но как очерк о *слове «дар»* [157, 54].

После вышеописанной культурологически-феноменологической «артподготовки», выявившей масштаб концептуальной несостоятельности первого ключевого термина, опираясь на который выстроен антропологический дискурс «Очерка о даре», начинается, собственно, настоящее философское наступление Деррида на Мосса. Цель этого наступления – демонстрация условного характера той концептуальной цепочки, которая связывает, согласно Моссу, дар и обмен.

### 2.1.3. Философская критика Ж. Деррида метафизической обусловленности концепции «дара–обмена» М. Мосса.

Выше мы уже упоминали о теоретической ангажированности теории «дара–обмена» у Мосса заимствованиями основных положений «теории обмена» из полит-экономики в антропологию. Деррида не останавливается особо на факте этого заимствования, задавая сразу вопрос о том, *почему* способ мыслить дар в антропологии исключает возможность создания некоего пространства напряженности между чистой экономикой и пытающейся избежать тотальной редукции к ней антропологией. Чтоб ответить на этот вопрос, он обращается к анализу того пред-концептуального «образа» дара, который в антропологии предлагается принять в качестве базового, вследствие отмеченной выше теоретической зависимости.

Конфигурацию этого «образа» Деррида очерчивает в следующем пассаже: «дар, если он есть, несомненно имеет отношение к экономике. Нельзя иметь дело с даром, пытаться это делать, без обсуждения, без приведения этих отношений к экономике, даже к денежной экономике» [157, 7]. Но всякая «экономика предполагает идею обмена, циркуляции и возвращения (возмещения). Фигура цикла очевидно

*центральна*, если сам разговор о цикле полагается уместным. Она находится в центре любой проблематики *oiconomia*, в любом экономическом поле: кругового обмена, циркуляции благ, продуктов, монетарных знаков или товаров, амортизаций или трат, пошлин, замещений при использовании или обмене ценностей» [157, 7].

Как показывает опыт Мосса, попытка антрополога рефлексировать по поводу данного пред-концептуального основания его собственного, рожденного в парадигме «экономического нарратива», «объективного» дискурса о даре [157, 7] подводит его к предчувствию вопроса о градусе *безумия* в его «научном» предприятии (Мосс: наши термины «сами по себе не очень точны» [92, 210](!?)»), но вопрос этот в рамках классической антропологии поставлен в принципе быть не может, и причина этому методологическому бессилию вполне прозрачна: в тылу «...всех антропологий, на самом деле, имеется определенная *метафизика дара* (курсив - *К.П.*), позволяющая им вполне справедливо и законно объединять в единое целое, как систему, дар и долг, дар и цикл реституций, дар и заем, дар и кредит, дар и контр-дар» [157, 13].

Метафизика входит в антропологические модели осмысления дара разными путями, но одним из магистральных направлений ее экспансии является то понимание времени, которое эти модели унаследовали от «естественным» образом использующей циклическую модель времени экономики: «цикл, – отмечает Деррида, – уже погружает нас в сеть времени и того, что на круговом пути курсирует между даром и временем. Одна из могущественнейших и неизбежных репрезентаций, по крайней мере в истории метафизики – это репрезентация времени как цикла. Время желает быть представленным процессом или движением в форме круга или сферы» [157, 8]. Как показал Хайдеггер, именно как круг мыслили время и Аристотель и Гегель, на уровне онтологии импортировавший аристотелевскую модель осмысления времени в свою логику [157, 8], откуда, можно с уверенностью полагать (Деррида этот момент не обговаривает), концепция времени-цикла перешла сперва к отцам основателям политэкономии, а затем и к антропологам.

Однако если время понимается как цикл, коррелятом к такой концепции времени становится экономический круг, предполагающий возможность обменов во времени, идущем по кругу, но делающий невозможным дар: «дар мог бы стать возможным, дар был бы там и только в то мгновение, когда вся циркуляция будет разрушена и только при условии такого мгновения. Более того, это мгновение эфракции временного круга не должно быть более точкой времени... Это условие касается времени, но *не принадлежит* ему, оно до-бытийно, причем, прежде всего, более логически, нежели хронологически» [157, 8].

Следует сказать и о еще одном, наряду с циклической концепцией времени, наследием метафизики, которое, по мнению Деррида, отягощает антропологические модели дара – это определенные, опять же, Аристотелем «условия дара», заявленные в сформулированной им «схеме дарения»: «говорят о дарении чего-то и кому-то, и о давании чего-то и кому-то, ведь дарение есть давание вещи, не подлежащей возврату» (Аристотель, «Топика», 125а, 17-20) [11, 420].

Мы, – подчеркивает Деррида, – транслируем эту схему Аристотеля, мягко говоря, некритически, воспринимая аристотелевские «условия дара» – «дарителя», «дар» и «получателя», как «три элемента, идентичные себе... выглядящие так, как будто они предполагаются в каждом событии дара... так, как будто я предполагаю, что я знаю, и что вы знаете, что «даритель», «дар» и «получатель» значат в обыденном словоупотреблении в языке, так же как «хотеть», «желать», «намереваться»» [157, 11]. Даже считающиеся «посвященными» в тайны языка – лингвисты (возможно, Деррида намекает тут на Бенвениста? – *К.П.*), уверены, что они знают, о чем говорят, используя существительное «дар» в своих реконструкциях его «смыслов» в различных культурно-языковых ареалах. Но на *самом деле*, изначально, они «знают» о «даре» лишь то, что сказал о нем Аристотель, обозначивший метафизическую схему «даритель-дар-получатель», в качестве непоколебимого основания всякого «научного» опыта постижения дара, и они мыслят дар исключительно в рамках этой схемы.

Но схема Аристотеля, эти «универсальные» условия возможности дара (то, что «кто-то» дает какую-то «вещь» «кому-то») обозначают, одновременно, условие невозможности дара. Иначе говоря – эти условия возможности дара ограничивают или продуцируют аннулирование, аннигиляцию, разрушение дара... для того, чтобы дар состоялся, не должно быть отдачи, возвращения, обмена, контр-дара, долга» [157, 12].

Если «классические» условия дара, на самом деле, не позволяют ему состояться как таковому, то, значит, в отношении них он является в полном смысле слова «невозможным объектом», о котором с самого начала мы можем говорить лишь в апофатическом ключе – подступаясь к нему по пути отрицания тех «предикатов дара», которые ему предписывают совокупно метафизика и экономика.

Идея мыслить дар вне метафизической схемы Аристотеля разрабатывается Деррида в модусе оппозиционности по отношению к элементам московской концепции дара: по Моссу, отсрочка при возвращении дара безусловно гарантирует его подлинность, а присутствие в даре возможной опасности признается на поверхностном, а не на глубинном уровне; по Деррида, напротив, даже отсрочка, не говоря уже о ситуациях немедленного реагирования на дар, его убивает, а опасность дара, при его явленности в любом виде, становится неотвратимой.

Так, «если другой дает мне нечто в ответ или вознаграждает меня, или хочет отдать мне назад то, что я дал ему или ей, то дар неминуемо исчезает, будь эта реституция немедленной или программируемой комплексом калькуляций, причем – даже долгосрочно разнесенных во времени. Дар также аннигилируется, если другой, получатель дара, отдаст мне немедленно вещь аналогичную моему дару. Еще одно измерение проблемы – если давание непроизвольно оценивается как благо (давать – *хорошо*, и давание, дар, сам по себе – *благо*). В данном случае остается возможность, что это «благо» может легко быть обращено в свою противоположность, ведь мы знаем, что нечто может быть одновременно и благом и злом, пропитанным ядом (Gift–gift; дар–яд). [Такой реверс возможен], в случае,

если подаренное ввергает другого в долг, в результате которого, возникает боль, наносящая вред» [157, 12].

Важным дополнением к этому пункту дерридианской стратегии негативного выстраивания «границ» дара, является учет того факта, что в анализируемой «логике долга, циркулирования блага или благ, участвуют не только «вещи», которые мы будем жертвовать друг другу, но также ценности, или символы, сюда вовлеченные, и даже намерение давать, сознательное и бессознательное» [157, 13] (возможно, тут Деррида проводит демаркацию между своей позицией и позицией Леви-Стросса, с его структуралистским пафосом изучения дара как структуры, укорененной в бессознательном – *К.П.*).

Еще одну отповедь Деррида дает, по всей видимости, Бодрийяру, с его идеей мыслить дар в рамках «символического обмена». Деррида утверждает, что если некто просто опознает нечто как дар и кажется, что он ничего не дает в ответ на этот дар, это, не совсем соответствует действительности. В этой ситуации, получивший дар все же «отдает обратно символический эквивалент... а символическое открывает и конституирует порядок обмена и долга, закон или правило циркуляции, в котором дар аннулируется» [157, 13-14]. Но в ситуации, где есть «невозможный» дар, «нельзя даже сказать, что символическое переутверждает обмен и аннулирует дар в долге. Здесь более нет обмена, так как уже нет места обмену вещами или благами, могущими быть трансформированными в символический обмен» [157, 13].

Как мы пытались выше показать, намерение освободить антропологию дара из пут «экономического нарратива» и легитимирующей «экономическую» интерпретацию дара метафизической схемы составляет критический пафос собственно дерридианской программы исследования дара, однако, Деррида дерзает не только критиковать, но и нечто утверждать о своем «невозможном даре»: «говоря «невозможное» мы нечто наименовали. Не для представления некоей вещи, невозможной здесь, но пытаясь с ее именем, или с неким именем, достичь понимания или продумать эту невозможную вещь, само это невозможное» [157, 9].



Обозначенная позиция Деррида в вопросе о даре выглядит предельно парадоксальной и требующей дальнейших уточнений и комментариев. Ниже мы рассмотрим, каким образом Деррида полагал возможным концептуализировать свой «невозможный» дар и какое отношение «невозможный» дерридианский дар имеет к области прагматики человеческих коммуникаций, в сфере которой, как было отмечено, Деррида намеривался дать ответ на критику его философии со стороны Хабермаса.

2.1.4. Апории дара, концепция «хоры» и этико-политическое измерение философии дара Ж. Деррида.

Деррида следующим образом обозначает исходную позицию, отталкиваясь от которой выстраивается его оригинальный дискурс о даре: «мы имеем слово «дар» в нашей культуре, мы его получили; оно функционирует в западном лексиконе, западной культуре, религии, экономике и т. д. Я попытался справиться с *апориями* (курсив – *К.П.*), которые имеют место в этом наследии...я просто захотел понять – что есть событие дара, а что – есть событие вообще» [172, 67].

Как многообразно, с точки зрения Деррида, может функционировать слово «дар» в западной культуре, мы показали выше. Теперь же следует очертить ход мысли Деррида после того, как он, критически оценив труд Мосса, попытался дать образец того, как же именно, по–настоящему корректно, следует концептуализировать дар.

Результирующим аккордом всех вышеперечисленных демаркаций, которые Деррида проводит между его позицией в вопросе о даре и теми позициями, которые в течение XX столетия были манифестированы различными направлениями в традиции исследований дара, становится формулировка знаменитых дерридианских апорий о даре:

1) *«В пределе, дар, как таковой, не должен быть явлен как дар: ни получателю, ни дарителю... чтобы дар состоялся, даритель и получатель не только не должны давать или получать дар как таковой, но и не должны осознавать его, помнить или признавать; он или она должны также забыть его*

совершенно и более того, это забывание должно иметь столь радикальный характер, что превосходить даже психоаналитическую категорию «вытеснения» [157, 14-16];

2) «Если дар является или обозначает себя, если он существует или наличествует как дар, как то, что есть, – тогда его нет, он себя аннулирует. Позвольте нам определиться точнее: истины дара (его бытия или его явления, «как такового», коль скоро оно влечет интенциональную означенность или смысло-проговаривание) достаточно, чтобы его аннулировать. Истина дара эквивалентна не-дару или не-истине дара» [157, 27].

Апории, связанные с даром, по мнению Деррида, свидетельствуют не столько о том, что дара «как такового» не существует, сколько о том, что «дар не может быть познан как таковой, но о нем можно мыслить» [172, 60], в этом дар подобен событию, о котором в момент его совершения нельзя сказать, что оно познано.

Тема *событийности* в связи с даром – это тот момент, где Деррида напрямую производит прививку к своему дискурсу проблематики «Ereignis» (События) Хайдеггера, у которого, как отмечает Деррида, «есть движение в сторону осмысления *es gibt*, лежащего за пределами вопроса Бытия, или составляющего подоснову данного вопроса» [132, 172].

Требует пристального внимания тот факт, отмечает Деррида, что «Хайдеггер иногда говорит, что Бытие...это *Ereignis*. Именно в смысле, намечаемом этим движением к тому, что Бытия – нет, что оно не существует как бытие наличное, присутствующее, бытие выступает на базе дара» [157, 19].

В философском плане, точкой опоры для опознания «невозможного» дара как события, подразумевающего «выведение дара из присутствия» [172, 59] (то есть, из сферы того, о чем можно знать, в сферу того, о чем можно лишь мыслить) у Деррида сыграл комплекс идей, высказанных им по поводу платоновской *khora* (букв.: «место», «площадь», «область», «край»; метаф.: «мать», «кормилица», «восприемница», «матрица»), переосмысление которой он полагает несомненной заслугой своей деконструктивистской философии. Если Аристотель трактовал *khora* Платона как бесформенную потенциальную материю (*hyle*) [48, 185], а

Хайдеггер – как «место между сущим и бытием» [48, 155], то Деррида, почти на языке мистики, говорит о *khora* как о некоем глубинном мета-хайдеггерианском месте «возможности невозможного», памятование о котором, по его мнению, открывает новые перспективы для переосмысления и философии, и религии, и политики, а последнее для позднего Деррида имеет принципиальное значение. Так, в философии *khora* становится плацдармом для критики любой метафизики, в религии – главным аргументом в пользу экуменизма, а в политике – «если вы рассмотрите странную структуру *khora*, – места, которое открыто для любой инспирации, любой случайности или любого события, тогда вы сможете не только деконструировать традиционное понятие о политике, но и прийти к мысли о другом пути ее интерпретации, отталкиваясь от места, которое дает место, места для гостеприимства (*hospitality*), места для дара. Вы сможете осмыслить политику по иному» [159, 18].

Воспользовавшись неоднократными указаниями Деррида на то, что вопрос о даре имеет непосредственное отношение к политическому самосознанию западной демократической культуры («в последние годы я сделал определенное число жестов в сторону деконструкции политической традиции, но не в направлении деполитизации, а в усилии перетолковать по иному понятие «политического» и понятия «демократии», артикулировав эти понятия в соответствии с тем, что я сказал о даре» [159, 18]), можно сделать вполне законный вывод о том, что деконструкция теории дара Мосса для Деррида не является самоцелью. Скорее, правильной будет рассматривать ее как необходимый методологический маневр в его более масштабном, «этико-политическом» проекте, направленном, ни много ни мало, на предупреждение кризиса демократической культурной модели на Западе.

Философский диагноз, который ставит Деррида сегодняшней рыночной, высоко-технологичной, одновременно глобальной и плюральной, рожденной в катастрофах XX века культуре, примерно следующий: культура требует заботы. Основная проблема человека западной (глобальной) культуры – неумение сохранять и культивировать «различия внутри идентичности» [159, 13], т.е., по сути дела, – актуализировавшаяся в XX столетии проблема «Другого», решать

которую сегодня надо, причем немедленно и по-новому, прежде всего, для «предупреждения тоталитаризма, национализма и эгоцентризма» [159, 13], тень которых периодически накрывает то отдельных людей, а то и целые народы и не где-то в Африке или Азии, а в самом центре современной Европы.

«Справедливость – это отношение к другому», – цитирует Деррида Левинаса [159, 17] в одном из своих публичных выступлений, и далее поясняет суть работы, за которую он чувствует себя ответственным: «то, что я пытаюсь осмыслить или то, на что я намекаю – это концепт политики и демократии, который будет совместим, будет артикулирован в соответствии с предложенным понятием невозможного дара и справедливости. Демократия или политика, которая строится единственно на расчете, без дара и справедливости, была бы чем-то ужасным и таких примеров множество» [159, 19].

Важность дара для Деррида, проистекает из его посреднической роли в конституировании отношений с Другим, которые он предлагает строить как «отношения без отношений» (Левинас), т.е. «отношения, в которых другой остается для меня абсолютно трансцендентным» [159, 14], и если выходит мне на встречу, то только по правилам невозможного дара, исключая возможность насилия или голого расчета. Вслед за Левинасом, Деррида настаивает на опасности любых проектов тотализации, искушающих сегодня западную культуру: «предпочтение отдаваемое единству, тотальности, органическому ансамблю, обществу как гомогенному целому, – опасны для ответственности, для решения, для политики» [159, 13], тогда как «противоположности, различия, диссоциация абсолютно необходимы для отношений с Другим» [159, 13].

Деррида уверен, что только допуская динамическую природу идентичности, допуская необходимость непрерывного генерирования различий внутри того, что традиционно считается неделимым ядром, «самостью» личности или культуры, допуская что «я» не сводится к своей «идентичности», но предполагает в себе бездну, которая свидетельствует о том, что подобная же бездна скрыта и в другом, также не поддающемся тотальной и всевременной безусловной идентификации, отношения с другим возможны.

Подлинная дорога к «идентичности культуры состоит в том, чтобы ей быть отличной от самой себя; языку – быть отличным от него же; личности – дифференцировать себя в себе» [159, 13] – таков рефрен политической и социальной философии Деррида.

Именно в рамках намеченной Левинасом этической проблематики Другого, а не в рамках скрыто-капиталистической пиар-компании по генерированию «новых рынков потребления», как это пытаются представить пост-марксисты, Деррида вел свою борьбу за многообразие культурных различий всех уровней.

Не отрицая того, что «рынок» имеет отношение и к тому, «что» и «как» говорил он сам, Деррида весьма последовательно пытался внутри рыночной культуры бороться с ее тотальностью с не меньшей силой, нежели критикующие его пост-марксисты, забывающие об а-экономической, «спасающей» экономию, природе дерридарского «невозможного» дара: «но знай же, что *хочешь сказать, дая*, умеешь дать, что ты хочешь и знай, что ты хочешь сказать, когда даешь, знай, что ты имеешь в наличии, знай и как аннулировать дар, включив в него себя, даже если это самовнушение разрушит дар посредством дара, ты дашь экономии шанс» [157, 30], – призывал Деррида читателя своих работ.

Отдельной задачей в рамках центрированного вокруг проблемы дара этико-политического проекта Деррида, особенно в последнее десятилетие его жизни, стала попытка понимания того, на что именно в *европейском человеке*, на что именно в *культурной истории Европы* (Европе у Деррида, похоже, отведена роль мессии Запада) можно опереться, чтобы выстраивание по принципу дара отношений с Другим стало действительно реальностью, а не мечтой одиночек от философии.

Ниже мы переходим к рассмотрению того, что конкретно опознал Деррида в качестве таких базовых, универсальных антропо-культурных «столпов» Европы.

#### 2.1.5. «Дар смерти» и «ответственность Европы: Ж. Деррида и Я. Паточка.

Вполне логично, что для спасения будущего Запада, Деррида представлялось

необходимым сначала разобраться с его прошлым – «понять, откуда мы пришли» [159, 10], иначе говоря, проанализировать историю перетекания античных истоков Европы в историю двадцативекового существования религиозно-культурного проекта иудео-христианской цивилизации, завершившегося сегодня торжеством культуры, в рамках которой христианство является уже не ее доминантой, а одной из многочисленных культурных маргиналий.

К решению поставленной задачи Деррида подошел со стороны неожиданной, как для смущенных адептов деконструкции, недоумевающих по поводу «поверхностности» поднятых в последние годы жизни метром постмодернизма проблем («...обвинения в поверхностности Деррида...иногда совершенно справедливы... [коль скоро речь идет]... о поздних работах, где он отходит от тех сущностных вопрошаний, которые являлись предметом его более ранних (текстов) [121, 6]), так и для возмущенных провокационным, на их взгляд, новым направлением экспансии деконструктивистского проекта, пост-марксистов, «ужаснувшихся», как мы ранее уже отмечали, опознанному ими в жесте обращения Деррида к религиозной проблематике, факту «возникающей религиозной чувственности в пределах самой деконструкции (так называемая «пост-секулярная» мысль» [52, 31]).

Несколько упрощая, можно сказать, что если первых («ревнителей чистоты деконструкции») Деррида насторожил самим желанием продолжать линию исследований дара в философском и этико-политическом ключе, то у вторых («санитаров философии» и критиков капитала и религии) он вызвал негодование, вpletением в контекст поздних исследований дара религиозной проблематики и апелляцией при этом к языку феноменологии религии, который Деррида инсталлировал в контекст деконструктивистских этических и политических вопрошаний.

На самом деле, однако, Деррида вряд-ли хотел кого-то «разочаровать» или «оскорбить», скорее – озадачить, но это, собственно, и есть «работа» философа, которая ему несомненно, удалась. Продолжая проект более ранних исследований дара, в рамках которых им были выделены парадоксальные формулы дара,

функционирующие в языках западной культуры, Деррида обратился к анализу одной из таких формул – выражению «дарить смерть» (выше мы уже рассмотрели теорию, метод опознания и цель деконструктивистского анализа подобного рода формул), а в качестве материала для своего анализа, взял в разработку существующие в европейской культуре «модели» опыта восприятия смерти как дара, манифестированные не только в европейской философской, но и в европейской религиозной традиции, то есть – в христианстве.

В западной философской традиции опыт исследования не просто «дара смерти», а «дара смерти» в интересующих Деррида контекстах – в контексте исторического осмысления европейской философии, религии и политики, наличествовал задолго до того, как о чем-то подобном попытался помыслить он сам. Выполнен этот опыт был чешским «христианским философом» и трагически погибшим другом Деррида, Яном Паточкой. Суть посвященной проблеме «дара смерти» работы Паточки («*Еретические эссе о философии истории*» (1975 г.)) сводилась к попытке осмыслить историю Европы, европейской философии и политики, как историю, начавшуюся в тот конкретный момент, когда в европейской культуре появилось *осознание смерти в качестве дара*, или, точнее, когда в европейской культуре дискурс о *даре смерти* стал конституировать себя как дискурс *ответственности «Я»* за смысл своей жизни, свои слова и поступки перед Ликом Абсолютно Другого.

Серьезность, с которой Деррида отнесся к размышлениям Паточки, и учет того факта, что в концепции Паточки присутствует элемент анализа антропологического измерения проблемы дара и «дара смерти», оправдывает то внимание, которое мы уделим изложению его взглядов в рамках данной работы.

2.1.6. Дар смерти в платонизме и христианстве: Я. Паточка и «еретическое» прочтение духовно-политической истории Европы.

Паточка выделяет две фундаментально значимые для европейской культуры «модели» отношения к смерти как к дару, призывающему к ответственности – смерть Сократа и искупительная смерть–жертва Христа.

Так, с Сократом, согласно Паточке, в европейской культурной традиции впервые появляется попытка мыслить смерть как дар: смерть интерпретируется у Платона как стимул к обретению человеком чувства индивидуальной ответственности «я» за самого себя и за свое место в обществе, что становится возможным благодаря платоническому отторжению исходно присутствующего в античной культуре тавматургического оргиазма, стирающего «границы между животным, человеческим и божественным» [158, 2], то есть, «типа секретности, – (комментирует Деррида, вводя в комментарий свой термин – «секретность»), – отнюдь не единственного из существующих, но ассоциирующегося с сакральной мистерией, которую Паточка регулярно называет демонической» [158, 2]. Платоновский Сократ привносит в культуру осознание неполноты и неистинности привычной для античности оргиастической (не-рефлексивной) модели предполагаемого оргиазмом антропологического «синкретизма». Он выдвигает в качестве альтернативы ей антропологию, постулирующую дуализм тела и души и, в этой связи, идею *melete tou tanatou*, заботы о смерти, о которой идет речь в платоновском Федоне: «допустим, что душа разлучается с телом чистою и не влачит за собою ничего телесного, ибо в течение всей жизни избегала любой связи с телом, остерегалась его и *сосредотачивалась в самой себе*, постоянно в этом упражняясь, иными словами, посвящала себя истинной философии и, по сути дела, *готовилась умереть* легко и спокойно. Или же нельзя это назвать *подготовкою к смерти?*» (Платон, «Федон» 80e) [103, 37].

По мнению Паточки, именно этот призыв к бдению в ожидании смерти способствовал «конституции *psyche* в качестве индивидуального и ответственного «я»» [158, 15], и поэтому, можно сказать, что платоническая «забота о смерти это пробуждение внимания к смерти, наблюдение смерти и ее сознание, смотрящее смерти в лицо, есть другое название свободы» [158, 15].

Однако кризис полисной жизни в эпоху эллинизма и триумф идеи пестования индивидуального «я» как предельной степени свободы, доступной подданному империй и деспотий, сопровождались в поздней античности невиданным ренессансом оргиазма всех оттенков и мастей, продемонстрировав слабые места



концепции ответственности у Платона: оказалось, что направленная на оргиазм «репрессия не разрушает, но перемещает нечто с одного места на другое в пределах системы» [158, 7], а «подчинение ответственности объективности знания» [158, 24] вовсе не исключает для «знающей», «заботящейся о смерти» культуры возможности быть «ответственно–безответственной», на всех уровнях ее функционирования. В «платонизме, как и в неоплатонизме, всегда остается нечто от тавматургии, а также часть соответствующего политического измерения ответственности... платонический *анабасис* не обеспечивает принципиальный вывод оргиастического из его мистериальной оболочки» [158, 7-8].

Христианство, с вестью о жертве Богочеловека–Христа, с его акцентом на факторе *веры* в событие Его Воскресения, с *откровением, а не знанием о, с одной стороны*, масштабе свободно принятой Христом на себя, как «парадоксальный дар», смерти, ужасной для человека и заставляющей умолкнуть перед опрокидывающим сознание фактом того, что произошло *распятие людьми Бога, а с другой стороны* – утверждением, как следствия из смерти Христа, некоей *обдарованности* Его смертью всего человечества, привносит в европейскую культуру более глубокое понимание (в свете переосмысления дара смерти) ответственности, нежели платонизм, значительно дискредитированный уже самим ходом ближайшей, после Платона, истории.

По мнению Паточки (в изложении Деррида), в принявшем «событие креста» христианстве «осознание своей ответственности оказывается внутренне связанным с подлинно-христианским событием *другого секрета* (не платонического – *К.П.*), а точнее, – тайной *misterium tremendum*; тайной, которой может быть передан страх и трепет верующего при переживании священного дара. Ощущение подобного трепета человек обнаруживает лишь в момент сознания себя личностью» [158, 6]. Собственно, в *приглашении стать личностью* заключается основной пафос принятого Христом дара смерти и принесенного, в Его смерти, дара человеку. Принципиально важно при этом, что в христианской перспективе человек может *ипостазировать* себя, согласившись принять радикально иную, нежели у Платона, оценку и себя, и своей жизни, и своей смерти. Христианину важно уже не

утвердить собственное «я» перед лицом приближающейся смерти, но сумеет принять свою жизнь, свою смерть, свою личность, как дар Абсолютно Другого, дар Бога, предлагающего в качестве условия этого принятия модель *межличностного* общения, в которой постулируется *радикальная асимметрия между взглядом на человека Другого и его невозможностью увидеть этого Другого, скрывающегося в тайне и распоряжающегося ею*. Стать личностью можно только пав ниц под взглядом Божиим, осознав, что на тебя взирает Другое «высшее, абсолютно недоступное и непостижимое существо, которое держит нас в своей руке не внешней, а исходящей изнутри силой» [158, 6].

«Еретизм» Паточки, который провозгласил он сам и по поводу которого Деррида высказался, в том смысле, что «ересь всегда означает отличие или отклонение, отделяя себя от того, что заявляется публично или народно, являясь... важным условием ответственности» [158, 26], начинается как раз с этого момента, – в точке, где с расстояния в две тысячи лет, отделяющих нас от события Христа, делается попытка анализа того, насколько историческому христианству удалась рецепция этого события, насколько удалось христианской культуре ответить на призыв, обращенный к ней *даром крестной смерти*.

Христианство, отмечает Паточка, манифестировало себя, пытаясь навсегда дистанцироваться от ценностных установок платонизма: «в христианской мистерии, душа, в завершающей стадии концептуализации, не вступает в связь с *объектом*, даже с таким возвышенным как платоновское Благо [в отличие от платонизма, «где душа есть отношение к трансцендентному Благоу, с которым сообразуется идеальный порядок греческого polis или римского civitas»], но с личностью, которая фиксирует ее в своем взгляде, оставаясь, в то же время, вне поля зрения этой души» [158, 25]. О *характере* этого «дистанцирования», однако, надо сказать и в более точном смысле – в истории христианства имел место *не* разрыв с платонизмом, а событие «*обращения*» Платона: «ответственная жизнь была задумана в этом событии как *дар* чего-то, что обладая характеристиками Блага, обладало бы также свойствами недоступности [чьим рабом человек навеки остается] (*ремарка Деррида в тексте Паточки – К.П.*)], свойствами тайны, за

которой последнее слово. Христианство понимает добро иначе, нежели Платон, а именно – как благо самозабвения, как неоргастическую любовь, которая отрицает себя и забывает о самой себе» [158, 30]. Христианский поворот, таким образом, «предусматривает вхождение в сферу дара. Это событие и подарило «дар», который смог бы преобразить Благо в Благодать, в забвение себя в самоотречении любви» [158, 40].

Но опасность, как оказалось, заключалась в том, что в результате описанного выше «обращения» историческое христианство чересчур уверилось в том, что механизм «подчинения» платонизма христианству сработал безотказно и наверняка, тогда как *на самом деле*, он оказался, по сути, идентичным тому неэффективному опыту Платона, осуществляя который, он в свое время «якобы» подчинил своей философии античный оргиазм.

То есть, фактически, сработал механизм «двойной репрессии», следствием которой стало присутствие в христианстве неотрефлексированного и, поэтому, подрывающего идею христианской ответственности элемента: «христианское понимание ответственности (будь она этической или политической) неспособно анализировать платоновское знание, которое она подавляет, точно так же, как полностью не способно размышлять над тайной оргиазма, поглощенной платоническим учением» [158, 24].

Реванш платонизма, согласно Паточке, выразился внутри традиционного церковного сознания в виде поддержки им в самом себе безответственного убеждения, будто христиане действительно «достаточно знают» и все сказали миру о Личности обратившегося к ним Бога.

Но, вопрошает Паточка, разве упадок христианской культуры и общее развитие ориентированной на знание цивилизации не свидетельствуют о том, что «знание того, что представляет собой эта Личность, еще не получило адекватной тематизации в христианстве» [158, 25]?

А одержимость европейцев от древности и до наших дней страстью к *polemos* – войне [158, 16-17]? Рецидивы возвращения демонического сакрального в страшных опытах создания богов революционерами Новейшего Времени, когда

«под влиянием общего энтузиазма, вещи чисто светские по своей природе становились священными *под действием общественного мнения, к примеру – Родина, Свобода, Разум*» [158, 22] – как в эпоху Французской революции (можно также к месту вспомнить в этой связи о возврате сакрально-демонического, продуцируемого в рамках нацистского и коммунистического проектов – *К.П.*); или рудименты тавматургических практик, обнаруживаемых, даже в самом христианском культе – это ли не следы оргазма, никуда не ушедшего с исторической сцены и находящего поддержку в душах людей?

Примечательными представляются те антропологические выкладки, которые делает Паточка (и которые фиксирует Деррида, анализирующий в этой связи одно из «еретических эссе» Паточки – «*Обречена ли техническая цивилизация на упадок?*» – *К.П.*), пытаясь локализовать рудименты оргазма, конституирующие современную техногенную цивилизацию, приписывающую, однако, себе лавры окончательной нейтрализации демонического: «...техническая цивилизация, вопреки общепринятому мнению, ничего не нейтрализует, поскольку приводит к повторному появлению форм демонического... поощряя *безразличие и тоску* (курсив – *К.П.*), что ведет к возврату демонического. Существует едва уловимая близость, или, по крайней мере, параллельная связь между цивилизацией скуки и оргазмом. Диктат технологии всегда поощрял демоническую ответственность, сексуальный посыл которой общеизвестен. Она возникает на фоне скуки, сопровождающей эффект технологического выравнивания и всеобщей стандартизации» [158, 35]. Скука и сопутствующая ей идеология «индивидуализма» продуцируют такую перспективу самосознания человека, в которой он рассматривает себя и другого как *роль, маску или персонаж*, а не как уникальную личность и это – антропологическая реалья эпохи техногенной цивилизации: «пресловутое «равенство для всех» – лозунг буржуазной революции – превращается в измеримое и исчислимое равенство ролей, а не людей» [158, 36]. Такая деперсонализация человека привела к тому, что «человек более не связан с Бытием. Вместо этого, он стал мощной силой, одной из наиболее могущественных... будучи социальным существом, что весьма немаловажно, он

стал огромным передатчиком, источающим космические силы, которые хранились взаперти целую вечность... и сам он измеряется и эксплуатируется подобно любой другой системе сил» [158, 37] – с тревогой отмечает Паточка.

Видеть проблему в таком свете (т.е. – признать, что христианство «проморгало» персонологию и само виновато в антропологическом кризисе, накрывшем техногенное общество – *К.П.*), ставить перед собой *такие* вопросы и пытаться на них ответить историческое христианство, *по мнению Паточки, с которым солидарен Деррида*, откровенно не желает, по крайней мере, пока, и это трагедия как христианства, так и Европы с ее «невежеством в отношении своей истории, неспособностью Европы осознать свою ответственность, то есть осмыслить свою историю как историю ответственности» [158, 4]. И все же, вывод, который делает из своего экскурса в историю ответственности и христианства Паточка, можно назвать оптимистичным и для христианства, и для Европы: «есть что-то еще не постигнутое христианством или в христианстве. То, что еще не постигнуто или не произошло с христианством это-то и есть христианство. Христианство еще не пришло к христианству. Ведь еще не произошло событие ответственности, – в рамках истории и в политической истории, а также (это самое важное), в европейской политике – событие новой ответственности, засвидетельствованной в *misterium tremendum*» [158, 28]. Только если Европа покончит «с греко-римской, платоновской политикой, чтобы наконец осуществить *misterium tremendum*... Европа будет иметь будущее и будущее будет вообще» [158, 28] – таков окончательный, звучащий призывными фанфарами к христианскому действию вердикт, который выносит Паточка относительно возможного будущего Европы.

Вне всяких сомнений, Деррида воспринял мысль засвидетельствовавшего *собственной смертью* ответственность своих слов Паточки (Паточка скончался от побоев, после допроса в чешской полиции в 1977 году – *К.П.*), как, возможно, опыт встречи с искомой им тайной «дара смерти» [158, 10], как, в хорошем смысле слова, провокацию, приглашение к диалогу или даже полилогу с другом, оставившим ему заботу своей мысли как свое *завещание*.

Деррида, как это следует из его слов, прежде всего, *захвачен* возможностями работы критической мысли деконструкции над темой дара смерти внутри горизонтов, которые открывают исторические медитации и эсхатологическая перспектива, намеченная в свете проблемы будущего христианства в Европе у Паточки: «взрывоопасность текста Паточки, – отмечает Деррида, – пока лишь имплицитная, может быть развернута *радикальным образом* в ее еретичности и по отношению к конкретике христианства, и по отношению к конкретике хайдеггерианства, но, также, – по отношению вообще, ко всем важнейшим европейским дискурсам» [158, 29].

#### 2.1.7. «Дар смерти», тайна и апория ответственности.

Сразу же конкретизируя начальный уровень своего присутствия в тексте и в мысли Паточки, Деррида заявляет, что развитие его собственных мыслительных вариаций внутри этого текста, среди прочих, допускает использование и психоаналитической стратегии, особенно, при деконструкции тех мест в работе Паточки, в которых идет речь о «разрыве», «репрессии» и «подавлении», имеющих место при переходе от оргазма к платонизму и от платонизма к христианской *mysterium tremendum*: «нам ничто не помешает апробировать психоаналитическое прочтение этих понятий» [158, 7] – замечает Деррида и реализует это свое намерение в развитии темы «секрета», «секретности» и «секреторности», поясняя, что если одним из значений «секрета», в его представлении, можно назвать тайну души или тайну личности в ее уникальности, то второе значение «секрета» и «секреторности» приходит из физиологии, где оно обозначает «выделение» или «отделение». В качестве аналога «секретирования», которое он находит у Паточки, Деррида предлагает использовать «секреторность», которая имеет место в «работе поминовения», в скорби живых по умершему: «все описываемое здесь (в ситуации «репрессии», о которой идет речь у Паточки – *К.П.*), возможно понимать и так, как если бы оно относилось к ситуации оплакивания умерших, скорби живых перед лицом утраты близких, необходимости удержать в себе груз переживаний, важности сохранить для себя то, что «отделяется» в этот момент от самого

скорбящего, а именно, «ту часть его мира», которой был для скорбящего умерший» [158, 9].

Именно в таком, психоаналитически–секреторном ключе, Деррида определяет горизонт для готовимого им дальнейшего вопрошания: «наиболее радикальное влияние *misterium tremendum* будет оказывать на Европу столь новую (или столь старую) тогда, когда она будет свободна от греческих или римских упоминаний, к которым прибегают, говоря о ней; свободна в достаточной мере, чтобы разорвать все связи с этой памятью, относясь к ней как к инородности» [158, 29]. Но, в таком случае, – задает Паточке свой конкретный и фундаментальный вопрос Деррида – «каков будет секрет Европы, освобожденной от Афин и Рима?» (курсив – К.П.) [158, 29].

У Деррида, который, надо полагать, принимает, Паточкину перспективу в осмыслении Европы как достаточно трезвую позицию, поставленный вопрос переходит в констатацию того факта, что в такой перспективе «прежде всего существует загадка невозможного и неизбежного перехода от платонизма к христианству» [158, 29].

Сам Деррида полагает, что различие между платонизмом и христианством может быть описано, в частности, через их отношение к *секретности* и к тайне как фундаментальному, по мнению Деррида, не только философскому, а вообще, – общечеловеческому, принципу отношения к миру и человеческому бытию, наиболее корректному в качестве исходной установки для дерзающей высказываться на их счет и делать после этого политические выводы мысли: «попытка платонической инкорпорации демонической мистериозности, уподобленная *polis* и отсылающей к нему греческой политике, остается тщетной; платонизм вводит или *представляет* себя как опыт вне тайны. То, что отличает платонизм и *polis* одновременно и от оргиастической тайны, поглощенной им, и от «подавившей» его христианской *misterium tremendum*, так это факт того, что в первом случае открыто объявляется, что тайна больше не нужна. Место тайне, таинству или мистике в том, что предшествует платонизму или в том, что за ним следует (демонические оргиастические мистерии или *misterium tremendum*); но в

политике и философии платонической традиции, согласно Паточке, все это просто отсутствует. Политика исключает мистическое. Следовательно, в Европе и даже в современной Европе, унаследовавшей эту политику греко-платонического происхождения, пренебрегается, подавляется либо исключается любая возможность тайны и любая связь между ответственностью и хранением секрета» [158, 34].

В этом месте дерридианского анализа, для того, чтобы стала ясна интенция, сподвигающая Деррида позиционировать установку мысли на чуткость к «тайне» в качестве оппозиционной, или дополнительной, к установке на использование единственно «знания», в контексте рассуждений о связи «секретности», политической ответственности и дара смерти, стоит указать на формулировку им очередной апории (ранее апории были сформулированы относительно «невозможности» дара), *апории ответственности*. Отметив, что согласно Паточке, подчинить ответственность объективности знания непременно значит отнестись к ней с недоверием, Деррида заявляет о своем полном согласии с такой постановкой вопроса и развивает мысль Паточки следующим образом: «утверждение о том, что ответственное решение должно быть принято на основе знания, очевидно, определяет *условие возможности ответственности* (нельзя принять ответственное решение без знания, не зная, что ты делаешь, ради чего, по каким причинам или исходя из каких обстоятельств), определяя тем самым и *условие невозможности этой же самой ответственности* (если принятие решения сводится к знанию, которому необходимо следовать, то это уже не ответственное решение, а использование когнитивного аппарата, простое механическое применение теоремы). Эта апория ответственности определила отношение между платоновской и христианской парадигмами на протяжении всей истории морали и политики» [158, 24].

В этой связи, по мнению Деррида, страшно то, что при забвении апории ответственности, в случае полной потери «вкуса к тайне» у твердящей о своих греко-римских корнях Европы, ей «остается лишь шаг от *демократии* (в греческом понимании) до *тоталитаризма*, и столь простой переход неизбежно произойдет,



если допустить подобное (утрату чувства тайны – *К.П.*), а последствия могут оказаться самыми серьезными» [158, 34].

Оттолкнувшись от слов Деррида о том, что намеченный им «вопрос требует детальнейшего и подробного рассмотрения» [158, 34], мы ниже проанализируем, как в контексте дерридианского вопрошания об ответственности и всего того, что мы выяснили относительно концепции дара в философии Деррида, проблематизируются интересующие этого постмодернистского философа дар смерти и христианский смысл дара.

#### 2.1.8. Разработка темы «дара смерти» в философии Ж. Деррида: С. Кьеркегор, М. Хайдеггер, Э. Левинас, Ф. Ницше.

Переход от темы ответственности к теме дара и теме дара смерти, или, точнее, сплетение этих тем, логически распадается у Деррида на два этапа: сначала он отмечает, что сам Паточка «косвенно ссылается на нечто, что не является вещью, но что составляет, возможно, само поле важнейшего парадокса (тайны ответственности – *К.П.*), а именно *дара*, как того, что остается недоступным, невидимым и, следовательно – секретным. Событие этого дара уже связывает дар с секретностью... Тайна есть последнее слово дара, который является последним словом тайны» [158, 29-30]. Затем Деррида указывает на присутствие так понятого дара в пространстве *misterium tremendum* христианской ответственности, каковая «есть не что иное как сама смерть, новое значение смерти, новое понимание смерти, новый способ дать себе смерть или предать себя смерти [se donner la mort]» [158, 31]. Дар, таким образом, находится, по Деррида, в центре всех поднятых Паточкой и развитых им самим тем – темы смены модусов ответственности и отношения к секретности при переходе от платонизма к христианству, темы судьбы современной Европы и, наконец, темы смерти, которую европейская *философская* и *религиозная* традиции всегда пытались осмыслить *именно как дар*.

Взяв в качестве исходной точки для развития своего собственного исследования дара смерти базовый тезис Паточки: «кажется необходимым

приложить усилия на том пути мысли, который берет в разработку, как абсолютно уникальное, событие христианской мистерии – религии *par excellence*, несводимого условия для состыковки истории субъекта, ответственности и Европы» [158, 2], – Деррида сгенерировал в пространстве *своего* дискурса *не ответ*, но свободную философскую *импровизацию* на тему намеченных выше вопросов. Полилог между мыслью Деррида на эту тему и мыслью Паточки, Платона, Кьеркегора, Ницше, Фрейда, Хайдеггера и Левинаса продемонстрировал, с одной стороны, широту и витиеватость мышления, а с другой – пределы и границы (по крайней мере, в отношении рецепции христианства) того философского направления (постмодернизм), ярчайшим представителем которого можно назвать Деррида.

Как Деррида принимает в свой дискурс о даре смерти медитации на эту тему у Паточки и Платона, и где он обращается к помощи психоанализа, мы, в общих чертах, выше уже показали. Отметим далее, как у Деррида в дискуссию о даре смерти вступают остальные приглашенные им к ней собеседники – Хайдеггер, Левинас, Кьеркегор и Ницше.

Деррида отмечает, что Хайдеггер, философия которого является для него «постоянным предметом анализа» [132, 174], одновременно и близок, и далек той постановке проблем ответственности и дара смерти, которые были заявлены у Паточки: «тема аутентичности, связи между заботой, приближением к смерти, свободой и ответственностью, сама идея генезиса или истории эгологической субъективности – все это несомненно идеи в духе Хайдеггера. Но эта идея вряд ли хайдеггерианская по стилю в том месте, где она рассматривает поглощение тех или иных мистерий, размывающее границы каждой эпохи» [158, 19]. Кроме того, если у Паточки, ведущего явно анти-хайдеггерианскую полемику «ответственность состоит не в сущности доступной человеческому взгляду, а в...отношении к высшему, абсолютному и недоступному существу» [158, 31], то у Хайдеггера *Dasein*, прежде всего, означает «неответственный перед каким либо существом, которое смотрит на него или говорит с ним» [158, 32]. Концепция *Dasein* как

бытия-к-смерти, с присущим ей пониманием свободы и ответственности, скорее близка платоновской философии дара смерти, нежели чему бы то ни было [158, 15], – полагает возможным констатировать Деррида.

Левинас, еще один постоянный собеседник Деррида, выведен в контексте дискуссии о даре смерти как прямой оппонент Хайдеггера, упрекающий последнего в том, «что используя существование Dasein, он проблематизирует только собственную смерть «Я», но не смерть другого» [158, 45]. Что такое смерть – человеку знать не дано. Смерть – «тайна» [69, 68], но у Хайдеггера, по мнению Левинаса, тайна смерти в значительной степени нивелируется тем, что Dasein «дает себе смерть как простой переход в небытие, а это, по сути, равнозначно вписыванию дара смерти в бытие-к-смерти, т.е. – намерению ввести смерть в горизонт бытийственности, сделать ее вопросом бытия» [158, 47].

Голос Кьеркегора в контексте конструируемой Деррида философской дискуссии важен как голос философа и, одновременно, *богослова*, на основании позиции которого Деррида, при рассуждении о даре смерти, сформулировал ту апорию ответственности, о которой мы упоминали выше (чтобы быть ответственным, необходимо знание, но если есть знание, то ответственность становится простой условностью). В работе «Страх и трепет» Кьеркегор на примере жертвоприношения Авраамом Исаака, пытается реконструировать парадоксальное мгновение принятия ответственного решения Авраамом, согласившимся вступить в область апорий, связанных с «даром смерти», взяв на себя риск отстранения от всеобщности этического знания о «правилах ответственности» (жертвоприношение собственного сына = убийству!), доверившись, отнюдь не на основе знания, а только лишь на основе веры, голосу обратившегося к нему и призвавшего его к ввергающей в «страх и трепет» запредельностью своего требования ответственности Бога. Чему учит нас Авраам? – спрашивает Деррида – «не тому ли, что всеобщее этики вовсе не укрепляет ответственность, а напротив, побуждает к неответственности?... Этическое вовлекает меня в бесконечные субституции. А отсюда дерзкий парадокс: для Авраама, – по мнению Кьеркегора, – этическое является соблазном, Авраам

должен противиться соблазну, он молчит, дабы не быть искушенным моралью, которая якобы призывает его к ответственности, но в действительности лишает этой ответственности, лишает тайной, секретной и абсолютной ответственности перед Богом» [158, 61].

Фигура Авраама, согласно Кьеркегору, с которым полностью солидарен Деррида, конституируется его отношением к дару смерти, с одной стороны, как к дару смерти, который заключается в его решении дать смерть любимому сыну (и этот дар смерти в то же мгновение становится еще и даром-жертвой Богу, который, однако, согласно Деррида, не включается в «логику жертвоприношения» по принципу «ты мне – я тебе»). С другой же стороны, – тем даром смерти, который возник уже после того, как Бог в последний момент остановил руку «идушего до конца» в своей доверии к Нему Авраама, даром смерти как признанием Богом Авраама достойным встречи с Ним, вопреки или благодаря существующей асимметричности в отношениях между человеком и Богом как Абсолютно Другим.

Ниже мы еще коснемся важности для Деррида той позиции по отношению к дару смерти, которую аккумулирует в себе фигура кьеркегоровского Авраама, пока же скажем кратко о мотиве, который периодически появляется в дискурсе Деррида в те моменты, когда он дает возможность прозвучать в нем авторитетному для его мысли голосу Ницше.

Можно легко догадаться, что в контексте рассуждений о даре смерти Ницше для Деррида интересен, прежде всего, как самый последовательный критик христианского понимания дара смерти, разоблачитель, если называть вещи «своими именами» (именами, данными им самим Ницше, претендующим на роль «одинокого борца за подлинность»), мифа о христианской *mysterium tremendum*. «Моя культура, мой философский опыт, мой опыт критики религии происходит от Фейербаха и Ницше» [160, 30], признавался Деррида и, соответственно, именно некоторую корреляцию между рецепцией христианства у «антихристианина» Ницше и «еретического христианина» Паточки, заявившего о присутствии рудиментов платонизма внутри христианства [158, 19], он попытался продумать в

своем исследовании. Следствием прививки нищезанятия к дерридианскому анализу христианства стало сформулированное Деррида «кредо», учитывать которое необходимо для трезвого отношения к характеру его «теологических медитаций»: «платоническая мистерия инкорпорировала в себя оргиастическую мистику, а христианская мистерия «подавила» платоническую мистику – это и есть то, что должно быть «признано», принято нами в качестве исповеди» [158, 9-10]. Другими словами, христианство, как это сказал уже Ницше, есть «платонизм народа», что пытается, как мы покажем далее, утверждать и Деррида.

Очертив имена участников и общий характер спровоцированного Деррида диалога вокруг проблемы дара смерти и ответственности, мы можем перейти непосредственно к изложению дерридианского участия в наметившемся виртуальном диалоге.

Пожалуй, можно вполне определенно утверждать, что интерес Деррида к смерти и попытка осмыслить смерть как дар свидетельствуют, сами по себе, не об оригинальности мысли Деррида, а о ее включенности в магистральное русло европейской философской традиции, в которой свойство смерти дарить человеческой жизни уникальность самой ее обращенностью к данному конкретному человеку было проблематизировано еще у Платона (выше об этом подробно говорилось), являясь, на сегодняшний день, неким «общим местом» философии, и даже компонентой ее «школьных» определений, гласящих, что философия есть «искусство умирать».

Как известно, философия, это еще и искусство ставить все новые и новые вопросы. Оригинальность позиции Деррида в контексте прочих мыслительных построений о даре смерти, следовательно, может быть выявлена не столько посредством нахождения у него отсылок к «общим местам» философии, сколько в попытке понять, как меняется классическая постановка вопроса о даре смерти в свете постмодернистской постановки вопроса о даре как парадоксальном и апоретичном объекте.

Деррида свои вопросы относительно «невозможного» дара смерти сформулировал исходя из того интереса к «секретности», о котором шла речь

выше и о котором он сказал также следующее: «история секретности как история ответственности, связана с культурой смерти, иными словами, с различными образами дара смерти или предания смерти, но разве мы знаем, что такое «дар смерти?»: «что значит французское «donner la mort? ». Как можно дать себе смерть [se donner la mort]? Как человек дает себе смерть, если предать себя смерти означает: умереть, взяв на себя ответственность за свою смерть; совершить самоубийство; принести себя в жертву ради другого, умирая ради другого и, возможно, тем самым, отдавая жизнь и принимая смерть, принимая дар смерти так, как это сделали Сократ, Христос и другие, но по разному? Возможно, и Паточка сделал это по своему? Как можно дать себе смерть в том, другом значении, согласно которому «se donner la mort» также означает толковать смерть, сформировать у себя представление о ней, ее фигуре, смысле и предназначении? Как может кто-то дать себе смерть в простом, исходном смысле, отсылающем к самой возможности смерти (на основе заботы ли, страха ли, предчувствия?), ведь, согласно Хайдеггеру, это означает обращаться к возможности невозможного? Какая зависимость между «se donner la mort» и жертвоприношением? Между преданием себя смерти и смертью за другого? Какие зависимости существуют между жертвоприношением, самоубийством и экономией дара?» [158, 10].

Попробуем в целом, не следуя *буквально* последовательности вопросов намеченных Деррида, концептуализировать суть данного им на них ответа. Прежде всего, Деррида соглашается с Хайдеггером в том, что попытка мыслить смерть, для человека есть попытка мыслить «возможность невозможного» [158, 10] и, поэтому говорить о смерти, пытаться мыслить дар смерти возможно только через осмысление того, что является «приближением» к ней: «Приближение» или «apprehension» смерти (...) всегда способ увидеть то, что увидеть нельзя, и сказать то, что несомненно никогда скромно и просто сказать нельзя. И каждый раз «Я» бежит своей смерти благодаря тому, что оно придает ей другое значение, благодаря тому, что оно в действительности отдает то, что *обратно* присваивает, что не может обрести простым путем» [158, 40]. Поясняя, что концепт «приближение-к-смерти», с точки зрения методологии, носит характер некоей культурологической

и антропологической универсалии, Деррида конкретизирует, в каком виде этот концепт работает в качестве категории деконструктивистского анализа: «то, что мы здесь называем «приближение-к-смерти», относится в равной степени к озабоченности, встревоженности, заботе о душе (*epimeleia tes psykhes*) в *melete thanatou*, но также и к той интерпретативной практике, исходя из которой в различных культурах и в разное время, скажем, вначале – в *оргастических мистериях*, затем – в платоновском *anabasis*, а позднее – в *misterium tremendum*, иначе понимали и ожидали приближение-к-смерти, давая ему каждый раз новое истолкование. «Приближение-к-смерти» всегда подразумевает некий опыт ожидания смерти, ее предвидение или предвосхищение; но осмысление того, «что есть этот опыт», определялось именно тем, какой смысл вкладывался в понятие «смерть» в каждой конкретной традиции» [158, 39-40]. Хайдеггер говорит в этой связи о незаменимости опыта собственного «приближения-к-смерти», Левинас – о первичности опыта встречи со смертью Другого, как условия сознательности, в опыте встречи с собственной смертью. Деррида, фактически, согласен с Хайдеггером, когда тот настаивает на том, что «смерть, поскольку она «есть», по существу всегда моя» («Бытие и время», § 47) [136, 240], отмечая при этом, как важный поворот мысли в исследуемой им теме дара смерти, характер сопряжения у Хайдеггера темы смерти за другого и темы жертвоприношения: «кто-то, наверное, способен «пойти за другого на смерть». Но это всегда значит *пожертвовать собой* (курсив – *К.П.*) за другого «в определенном деле». А такое умирание за... не может подразумевать, что с другого, тем самым, хотя бы в малейшей мере снята его смерть» («Бытие и время», § 47) [136, 240]. В то же время, Деррида отмечает важность для его мысли также решения темы смерти и жертвоприношения у Левинаса, замечая, что «возможность смерти другого позволяет узнать о смерти нечто особенное, так как она институализирует ответственность как возможность предать себя смерти или пожертвовать жизнью в *этическом* срезе жертвоприношения» [158, 47] (фигура Авраама – *К.П.*).

В собственном анализе проблематики смерти и жертвоприношения Деррида использует ранее сформулированную им концепцию а-экономического дара. В ее

контексте, с одной стороны, негативно оценивается «экономия жертвоприношения», которая «сохраняет для себя то, чем жертвует» [158, 8] и которую, по мнению Деррида, Паточка в ходе своего анализа перехода от платонизма к христианству, фактически, обнаружил в последнем, а, с другой стороны, признается успешным решение вопроса о смерти, даре и жертвоприношении, манифестированное Хайдеггером, мысль которого, в этой связи, Деррида понял следующим образом: «я могу отдать свою жизнь другому или же принести в жертву другому свою смерть, но, поступая так, я не могу с него снять его смерть до конца (тогда здесь будет иметь место некий бесконечный обмен или некая экономика жертвоприношения). Я никогда не отлучу другого от его смерти, от смерти, влияющей на *все* его бытие, на фундаментальную *целостность* его бытия» [158, 42].

Вывод, который делает Деррида, констатировав, что «идеи подводящие его к такому суждению, не находят дословного подтверждения ни у Паточки, ни у Левинаса, ни у Хайдеггера» [158, 44], сводится к следующему: «умирание нельзя взять, одолжить, передать, обещать или отдать. Умирание может служить только возможностью дарить дар и принимать его, которая высвобождает себя из вышеупомянутой сферы возможного, институализируемой понятиями *давать* и *брать*. Но утверждая так, мы вовсе не противоречим тому положению, что только во имя смерти и благодаря ей становится возможным «дарить дар» и «принимать его» [158, 44].

2.1.9. «Христианский смысл дара» *sub specie* Деррида: невозможная этика и банальная экономика.

Последний вопрос, который нам осталось рассмотреть для того, чтобы завершить экскурс в философию дара Деррида, касается концептуализации в ее рамках «христианского смысла дара», то есть того комплекса мыслей и идей, которые Деррида высказал на эту тему под впечатлением работы Паточки и в результате собственного анализа проблемы «дара смерти».

Для начала Деррида предпринимает попытку реконструкции «христианской»,



аксиологии и антропологии на основе следующей цитаты из Евангелия от Матфея: «не собирайте себе *сокровищ на земле*, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут; но собирайте себе *сокровища на небе*, где ни моль ни ржа не истребляет и где воры не подкапывают и не крадут; ибо *где сокровища ваши, там будет и сердце ваше*. Святильник для тела есть *око*. Итак, если око твое будет чисто, то и все тело твое будет светло; если же око твое будет худо, то все тело твое будет темно» (Мат. 6, 19-23).

Выводы, к которым приходит Деррида в ходе анализа этой евангельской цитаты можно суммировать следующим образом: в рамках «христианской картины мира» у человека существует конкретная система ценностных ориентаций, а именно – ценности утерянного когда-то, но обетованного «мира небесного» позиционируются как ценности неизмеримо высшего порядка, нежели привычные человеку, посясторонние ценности земного мира. В самом человеке возможно локализовать «орган»(!), ответственный за воспроизводство «чувства виновности» (за разрыв связи с небесами), без которого невозможна подобная ценностная ориентация в «мире сем», и «орган»(!) отвечающего за контроль и критериологию чистоты этого «чувства виновности». Органом (конечно, не в физиологическом смысле слова, а в «духовном»), воспринимающим «виновность», является сердце, а органом контроля – «орган зрения [точка, откуда взирают]... око, как святильник, излучающий свет» [158, 99].

Взаимодействие между «небом» и «землей», между Богом и человеком происходит благодаря открытию человеком внутри самого себя этого интериорного, критического «духовного ока» («оно не воспринимает Благо внешним образом, как, скажем, солнечный свет, но напротив, излучает свет изнутри. Вот почему Благо становится благодатью» [158, 99]), которое, в свою очередь, дает человеку представление «о том, что такое сердце, а точнее, о том, чем оно должно быть» [158, 98].

Присутствие Бога *внутри*, а не *вне* человека опознается как присутствие Того, кто, как выражается Деррида, «видит в секрете»: «...и Отец твой, видящий тайное воздаст тебе явно»(Мат. 6, 4). Такая «интериоризация источника света знаменует

конец секретности как таковой; но именно это и служит толчком к разворачиванию парадоксальной секретности, не редуцируемой к какой-либо интериорности вообще. «Никакой секретности» значит на самом деле – «еще больше секретности» [158, 101]. Именно таким образом, нейтрализуя секретность и тем самым создавая новые условия для гипер-парадоксальной «секретности», «Бог-Отец» восстанавливает ту экономию, которая была прервана разделением земли и небес» [158, 99], – заключает Деррида. Далее он пытается выяснить, как, в связи с намеченной им «кардиотопологией» и «фотологией» [158, 100], решается «вопрос о правосудии и справедливости, особенно в сфере, связанной с экономикой (долг, задолженность, пожертвование, обязанность, хранение ценностей), поскольку, – поясняет он, – линия демаркации между божественной и земной экономикой есть то, что позволяет нам обозначить точное место /рас/ положения сердца» [158, 97].

Другими словами, Деррида теперь интересуется вполне определенный вопрос: как христианство, утверждающее «экономику приходящей в свете благодати», коль скоро оно предлагает человеку ориентироваться на «накопление богатств» не в этом, земном мире, а в мире небесном, «деконструирует» традиционную логику экономического обмена, логику жертвоприношения, конвертирующую все «небесное» в «земное» и тем самым убивающую дар? Как христианство предлагает включить «божественный дар» в существующую до него структуру живущей по законам экономического обмена культуры, и насколько это ему удастся?

Деррида отмечает, что проповедь Христа «построена вокруг вопроса о бедности, нищете, подаянии и благотворительности, о том, что значит подать Христа ради, о том, что значит «жертвовать во имя Христа», то есть совершить это ради Него, в новом, братском (кровном) союзе с Ним, на этих условиях; а также о том, что значит быть справедливым, подавая ради Христа, во имя Него, во всем следуя ему» [158, 99]. Подающим ради Христа *обещано небесное воздаяние*, равно как и кротким, страждущим, чистым сердцем, миротворцам и праведникам – за их земные страдания и муки, но если основу этой *новой экономики, жертвенной экономики*, составляет спиритуализация «внутреннего света», видение Богом «кто есть кто в секрете», «то это означает не просто разрыв со всем земным, но и отказ

от какого-либо обмена, обмена как самой формы взаимности» [158, 101].

Традиционная для древнего мира этика и экономика всегда предполагала попытку «купить» благорасположение богов всеми возможными для человека способами, в частности, подаванием милости просящим. Христос же, – отмечает Деррида, – опротестовывает «экономику жертвоприношения» уже на этом, элементарном уровне: «у тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая твоя рука не знает, что делает правая» (Мат. 5, 6). Деррида вновь цитирует Евангелие от Матфея: «вы слышали, что сказано древними: «не прелюбодействуй». А Я говорю, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с ней в сердце своем. Если же правый глаз соблазняет тебя, вырви его и брось от себя; ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну. И если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну»(Мат. 5, 27-30), а затем комментирует этот отрывок следующим образом: «такой экономический расчет уже предполагает определенную потерю: он отвергает симметрию и взаимный обмен... здесь имеет место торг, если не сказать торговля; имеет место оплата, но это уже не просто взаимный обмен одной платы на другую. Асимметрия предполагает иную экономику жертвоприношения» [158, 102].

В сильном смысле слова, данная асимметричность подтверждается парадоксальным преодолением Христом этических установок, руководствоваться которыми, в случае нужды, допускалось правоверным иудеям: «вы слышали, что сказано: «око за око» и «зуб за зуб». А Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую»(Мат. 5, 38-39). Тут, отмечает Деррида, «речь идет о разрыве с самой экономикой взаимных обменов, экономикой, «где одно, взятое в доле, оплачивается тем же, принимаемым взамен», с той неизменной формой циркуляции, которая включает в себя ответные меры, т.е. месть, нанесение пощечины за пощечину, сведение счетов» [158, 102].

Еще более провокационно для иудейской традиции, да и вообще, для «здорового смысла», звучат слова Христа: «Вы слышали, что сказано: «люби

ближнего твоего и ненавидь врага твоего». А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящих вас и молитесь за обижающих и гонящих вас» (Мат. 5, 43-44). Если для иудея ближний – это сородич, «т.е. кто-то из моего окружения, из моего народа (Левит. 19, 15-18), то тот, кто может быть ему противопоставлен ( в Евангелии, а не в Левите) – это не-ближний, не личный враг (как в иудаизме, призывающем к прощению личных врагов – *К.П.*), а иностранец, член другой нации» [158, 105]. Это, отмечает Деррида, уже «*политическое*» заявление, оно «поднимает вопрос о христианской политике, то есть политике, соответствующей христианству... (вопрос)... обоснования политики или обоснования четкой концепции политического посредством разрыва, разрыва не только между публичной и частной сферой, но также между существованием публичного как такового и самой принадлежностью к определенной группе, которая связывает каждого ее члена с другим (как с членами одной семьи, нации, народа, этноса)» [158, 103-104].

Вопрос Христа: «ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари?» (Мат. 5, 46) и предшествующий этому вопросу призыв: «Да будете сынами Отца вашего Небесного; ибо Он повелевает солнцу своему восходить над злыми и над добрыми, и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мат. 5,45), поясняют, по мнению Деррида, в каком контексте в рамках христианской политики выстраиваются отношения с другими «расами», «народами» или «язычниками»: такие отношения выстраиваются по принципу «дара, любви без ограничений. Если ты любишь только тех, кто любит тебя... если ты строго придерживаешься этой симметрии, то тогда ты не отдаешь ничего, никакой любви более и поэтому, твоя награда будет равноценна выплачиваемому тобой долгу, окажется чем то вроде механизма списания долга... столь бескорыстная, ассиметричная экономика создает контраст экономике книжников и фарисеев, прежнему закону в целом, закону других рас, закону язычников, противопоставляя, с одной стороны – христианское иудейскому, а, с другой стороны, иудейско-христианское всему остальному» [158, 106].

Полагая, что характер отношений божественной и обычной экономик достаточно эксплицитно был выявлен в исполненном им анализе евангельских текстов, Деррида дополняет этот анализ рассуждением об *Имени Божьем*, которое, как свидетельствует негативная теология, «называет неназываемое, т.е. одновременно то, что нельзя и не должно называть, определять или знать, поскольку то, что прозывают, при этом скрывается, не содержась в этом прозвище, уходит по ту сторону бытия» [47, 10]. Такое свидетельство об имени Бога «есть история самого Бога, как история секретности...(но)... такая история *также является и экономией* (курсив – *К.П.*)» [158, 109].

Ситуация с Именем Бога, по мнению Деррида, косвенно подтверждает правильность его интерпретации христианского опыта встречи с Богом, в которой призывание Божьего Имени «вновь будет похоже на что-то вроде тайного расчета, согласно которому ставка, как и прежде, будет поставлена на сам взор Божий, который проникает всюду и видит невидимое, узревая в моем сердце то, что я не показывал моим братьям» [158, 109].

Уже здесь, по ходу рассуждения об Имени Божьем, «феноменологический» дискурс описания христианства и христианского смысла дара, постепенно дополняется у Деррида «*дискурсом подозрения*», в качестве повода для манифестации которого вытупает следующее, довольно курьезное его заявление о «природе Бога»: «мы не должны думать о Боге, как о ком-то, кто находится далеко наверху от нас, кто трансцендентен... то, что я называю Богом, реально существует, равно как и реально существует то, что я называю Богом во мне; а следовательно, *получается, что я называю себя Богом* (даже если это и так, то эту фразу трудно отличить от «Бог призывает меня»)....Бог во мне – это абсолютное «Я» или «меня», которое является той инстанцией незримой интериорности, которая, с точки зрения Кьеркегора, и есть субъективность» [158, 109].

Оставим на совести Деррида адекватность его рецепции мысли Кьеркегора, который вряд ли бы позволил себе высказывания типа «я называю себя Богом», и не будем углубляться в изучение слышимых в выше приведенном замечании Деррида о «природе Бога» отголосков идей того этапа в истории философии,

который ограничен, с одной стороны, Гегелем и Фихте, а с другой – Фейербахом с его атеистической антропологией; перейдем к демонстрации Деррида «слабостей» вполне апологетически описанной им христианской этики и экономики дара и жертвоприношения.

«Существует некая опасность, – предупреждает Деррида, – что ставки евангелического спиритуализма, которые непомерно возросли, вскоре будут разоблачены как блеф» [158, 111]. Дело в том, поясняет он, что в изложенной выше христианской асимметричной экономике есть один слабый пункт, а именно – тезис, гласящий «о том, что Бог воздаст в бесконечно большем объеме; секрет, который мы принимаем легче из-за того, что Бог остается свидетелем любого секрета. Он в доле и Он – знает. Мы должны верить, что Он – знает» [158, 112].

Разрушителем и ниспровергателем бастиона базирующихся на «видении Богом в тайне» христианских концепций ответственности и справедливости, «разоблачителем блефа» был, конечно же, Ницше, и именно его критика христианства, по мнению Деррида, остается и на сегодняшний день все еще актуальной проблемой для так и не «услышавшего» ее христианства. Ницше в «Генеалогии морали» «описывает историю морального и религиозного сознания как историю жестокости и жертвоприношений... утверждает *вину* (курсив – *К.П.*), в качестве обязанности... постулирует мораль, как банальную историю экономики договорных отношений между кредиторами и должниками» [158, 112].

Собственно, критика Ницше – это критика, направленная на историческое христианство, критика того, что *фактически называло* себя христианством, демонстрация того, что в истории христианства имел место момент самоуничтожения справедливости: «справедливость, начавшая с того, что «все может быть и все должно быть оплачено», кончает тем, что смотрит сквозь пальцы и не трогает несостоятельного должника, – она кончает, как все хорошие вещи на земле, *самоуничтожением*. Известно, каким прекрасным именем зовется это самоуничтожение – *милосердием*: оно остается, само собою понятно, преимуществом наиболее сильных, лучше того, их потусторонностью права» [96, 56-57].

Деррида вынужден признать, что ракурс, в котором видится христианство Ницше, ракурс, в котором христианство подозревается в плутовстве, именуемом Ницше «гениальной проделкой *христианства*» [96, 75], суть которой поясняет его восклицание: «Бог, сам приносящий себя в жертву за вину человека, бог, заставляющий себя платить самому себе, бог, как единственно способный освободить от грехов человека, что стало неразрешимо для самого человека, кредитор, жертвующий собою за своего должника из любви ( можно ли поверить этому?), из любви к своему должнику!» [96, 75], – аннигилируют его собственную попытку описания «христианского смысла дара», как «невозможной», а-экономической и асимметричной структуры.

Не пытаясь ни подтвердить, ни опровергнуть мнение Ницше, Деррида лишь замечает, что подозревая *все* христианство в лицемерии, «Ницше должен действительно верить в то, что он знает, что значит «верить», если он, конечно, не станет утверждать что все это (сказанное Ницше о христианстве, как *знающим* его изнутри, т.е. *умеющим верить* – К.П.) фикция» [158, 115], и констатирует, что то, о чем говорил Ницше, и то, о чем говорит Паточка, возможно пересекается [158, 114] и, надо полагать, из этого следует, что христианство все-таки находится на пути к преодолению критики Ницше, к осознанию и превосхождению своего «подавленного», но от этого отнюдь не действительного «подсознательного» (оргазма, тавматургизма и платонизма).

Можно, пожалуй, поверить Деррида, когда он замечает, что все, что он говорил относительно христианства, относительно «христианского смысла дара» «является, возможно тем, что изменит основы современной теологии» [160, 48], стоит прислушаться также к его словам, когда он говорит, что, рассуждая на христианские темы, он а priori «подразумевает, что христианство – наиболее пластичная, наиболее открытая религия, наиболее подготовленная, лучше всех готовая взглянуть в лицо непредсказуемым трансформациям. Возможно, поэтому, если деконструкция христианства будет развиваться, но мы будем сомневаться, признать ли нам глубины, в которые уходят корни христианской религии, мы все – таки будем готовы сказать, что это-то и есть христианство» [160, 33].

Позиция Деррида в отношении христианства и в отношении «христианского смысла дара», таким образом, казалось бы, становится ясной и прозрачной. Он как бы говорит христианам: «я хотел быть вашим собеседником, у меня есть свои мысли на ваши темы – возможно, они будут полезны вам, если вы, конечно, готовы говорить с посторонним о том, что вы сами понимаете под «христианством»»...

Нам, в свою очередь, как это и предполагается жанром диссертационной работы, выпала честь быть «посторонним» по отношению к самому Деррида и к проблематизации христианства и «христианского смысла дара» в его дискурсе. Воспользуемся правом «постороннего» удивляться тому, что он видит и слышит, и попробуем сформулировать, что же именно удивило нас в попытке Деррида феноменологически описать «христианский смысл дара».

А удивил, изумил и насторожил нас всего один, но зато принципиальный момент, который заключается в следующем: ни в одном из доступных нам текстов Деррида, посвященном *феноменологическому* анализу и деконструкции христианской тематики, ни в одном из пассажей на темы религии или теологии, достаточно густо разбросанных по разным работам Деррида, ни в одной строчке анализируемого нами текста «Дара смерти», в котором делается прямая попытка концептуализации «христианского смысла дара», нет даже упоминания о центральном, краеугольном и нередуцируемом христианском понятии, христианской категории, в которой, как нам кажется, аккумулируется суть христианской новации, суть «события Христа», суть «христианского смысла дара», – категории «благодарения» или, если использовать греческий термин Евангелий – *εὐχαριστία* εὐχ ρι-σ «евхаристии», опознание которой *необходимо* (по внутренней логике христианства) при любых попытках анализа или реконструкции, в первую очередь, *христианской антропологии*, без внимания к которой разговоры о *христианской* этике и «экономии» дара, да и о *христианской* ответственности и политике выглядят искусственными и поверхностными.

В дальнейшем мы еще будем говорить о Деррида и специфике рецепции в философии деконструкции религии вообще и христианства в частности, сейчас же,



мы переходим к анализу точки зрения на проблему дара и «христианского смысла дара» в творчестве оппонента Деррида, французского философа и католического теолога Жан-Люка Мариона.

## **2.2. От дара к «данности»: философия и богословие Жан-Люка Мариона**

### 2.2.1. Ж.-Л. Марион pro et contra Ж. Деррида.

В изданной в самые последние годы критической литературе, посвященной анализу рецепции в западной мысли постмодернистской философии Деррида, его западные коллеги отмечают наличие двух дискуссионных моментов, ставших для них предметом «важных дебатов» сразу после выхода работ Деррида, посвященных дару: «Во-первых, они (эти работы о *даре* – *К.П.*) сфокусировали современную философскую дискуссию о природе и границах феноменологии» [163, 326], поскольку запрет на феноменологическое описание «невозможного» дара обернулся постановкой вопроса о том, «является ли феноменология изначально метафизически обусловленной, как попытался показать Деррида» [163, 326]; во-вторых, «полемика о даре развернулась в теологической плоскости... ведь христианская теология, преимущественно используя именно категорию дара, высказывается о Боге и Его благодати как само-данности Божией, что, собственно, и позволяет ей говорить о даре и жертвоприношении, о дарах Духа и о многом подобном. Но если мы будем обсуждать *благодать* только лишь как идею (Деррида), мы сразу же окажемся перед апорией... – условия возможности взаимоотношений с Богом окажутся, одновременно, условиями их невозможности» [163, 327-328].

После анализа имеющей отношение к проблеме пост-дерридианских дискуссий о даре литературы приходится признать, что среди тех, кто с «интересом и несогласием» прочитал работы Деррида о даре, ответить достойно на них сразу на двух обозначенных выше «дискуссионных фронтах» – феноменологическом и теологическом, смог только *один* западный интеллектуал, *Жан-Люк Марион*, работы которого пока мало известны украинскому

философско-богословскому сообществу.

Профессор философии Сорбонны и Богословской школы при Чикагском университете, руководитель исследований по истории классической философии Ecole Normale Supérieure, Жан-Люк Марион (р. 1946 г.) давно и целенаправленно изучает проблематику дара в междисциплинарном пространстве на стыке философских и богословских исследований. Многие годы он вел относительно проблемы дара дискуссию с Деррида, и, что примечательно, и за что его можно назвать человеком мужественным и неординарным, – ему не один десяток лет удавалось делать это оставаясь одновременно и философом и богословом, причем, не в условиях толерантного к исследователю, декларирующему свою «религиозную ответственность», университетского сообщества Северной Америки, а в условиях воинственно-секулярных академических структур Французской Республики. Ричард Керни, назвав Мариона «гипер-католическим феноменологом» [172, 55], довольно точно подметил своим определением суть удивительного бинарного характера творчества этого французского мыслителя: Марион и в самом деле является одновременно и воцерковленным католиком, принятым в Ватикане, где с интересом и вниманием следят за его богословскими трудами, и оригинальным философом-феноменологом, работы которого высоко котируются среди западных последователей философии Гуссерля.

Для того, чтобы сразу же демаркировать позиции Деррида и Мариона как феноменологов, вспомним, в чем именно состоит суть претензий Деррида к феноменологии Гуссерля, для чего обратимся к работе Деррида «Голос и феномен», где он вполне эксплицитно формулирует свою позицию по этому вопросу. Для начала Деррида дает в этой работе описание философского «механизма», который работает внутри гуссерлианской феноменологии: «...Гуссерль принимается за то, что, в сущности, является феноменологической редукцией: он выводит из игры все конституированное знание, он настаивает на необходимости отсутствия исходных предпосылок (*Voraussetzungslosigkeit*), независимо от того, откуда они исходят: из метафизики, психологии или естественных наук. Точка отправления от *Factum* языка не является предпосылкой,

при соответствующем внимании к случайности примера. Так, анализ направлен на сохранение их «смысла» и их «эпистемологической ценности» – их важности для теории познания (*erkentnistheoretischen Wert*)...» [45, 12-13]. Далее Деррида локализует своими вопросами тот конкретный момент в смоделированной им логике развития феноменологического анализа, где, по его мнению, Гуссерль потерял феноменологическую бдительность: «существует ли в этом отношении ( в отношении *Factum* языка – *К.П.*) какие-нибудь языки; действительно ли их используют такие существа, как люди; реально ли существует человек или природа или они существуют только в «воображении и в соответствии с формой возможности? »» [45, 13]. Претензии, которые формулирует Деррида исходя из вышеозначенной экспозиции феноменологического метода и вопросов к нему, отражены в следующих, взятых нами из дальнейших вопрошаний Деррида и данных тут в модусе утверждения, пассажах: «...феноменологическая необходимость, строгость и пронизательность гуссерлевского анализа, нужды, на которые он отвечает и которые мы прежде всего должны распознать... дают... убежище догматическому или спекулятивному действию, которое не просто не позволяет феноменологической критике осуществиться и было не просто незамеченным остатком наивности, но *конституировало* феноменологию изнутри... это произошло как раз в том, что сразу получило признание как исток и гарантия всех ценностей, как «принцип принципов», т.е. в подлинной самоочевидности, в настоящем или в присутствии смысла для полной и изначальной интуиции» [45, 13]. Вердикт Деррида в результате его предварительной ревизии феноменологии можно назвать окончательным, поскольку во всех его многочисленных работах, посвященных феноменологической тематике, этот вердикт только уточняется и конкретизируется: «...Гуссерль, непрерывно критикуя метафизические спекуляции, в действительности отвечал только на извращение и вырождение того, во что он продолжал верить и что желал восстановить как подлинную метафизику или *philosophia prima*» [45, 14].

Поскольку Марион никогда не отрицал того факта, что он признает

некоторую правоту критики Гуссерля со стороны Деррида, а в исследованиях дара он, до определенного момента, даже является учеником Деррида, то будет уместно сказать несколько слов о характере, прежде всего, философского интереса Мариона к творчеству Деррида, для того, чтобы интеллектуальное противостояние между Деррида и Марионом, о котором ниже пойдет речь в связи с богословской проблемой «христианского смысла дара», обрело некий связный контекст и перспективу и стала ясна та точка бифуркации, в которой пути исследователей, в философском решении вопроса о даре расходятся.

Хотя Марион согласен с Деррида в том, что феноменология Гуссерля метафизически обусловлена, характер этой обусловленности и пути ее преодоления, предложенные Марионом, значительно отличаются от дерридианских (у Деррида, «извращениям» феноменологического анализа была противопоставлена неуловимость деконструктивистской *différance*).

Ниже мы обращаемся непосредственно к экспликации феноменологического проекта Мариона, в котором мы попытаемся выделить как критические, так и конструктивные компоненты.

2.2.2. «Третья редукция» как путь к феноменологическому описанию дара: феноменология данности Ж.-Л. Мариона.

Прежде всего, Марион обратился к той ревизии феноменологии, которую провел в свое время Хайдеггер, и уже на этой основе использовал в своем проекте критики феноменологии, развенчания ее скрытой метафизичности, заявленные у Деррида. Результатом этой работы стало утверждение Марионом того факта, что феноменология действительно метафизически обусловлена, но заключается эта обусловленность *отнюдь не в исходной ошибочности «принципа принципов» Гуссерля*, а в том, что Гуссерль ориентировал свой проект на редукцию феноменов только лишь одного уровня – онтического, горизонтом которого является объектность, или наличность. Уже Хайдеггер, по мнению Мариона, произвел не одно, а двух-этапную редукцию: он вышел за горизонт онтического, на уровень, где уже нет наличного, но есть только чистое Бытие, которое все привнося-в-

присутствие, остается, в то же время, сокрытым.

Следуя по пути Левинаса, критикующего абсолютизацию Бытия у Хайдеггера, Марион признал хайдеггерианскую двойную редукцию *неспособной* эффективно описывать те феномены, которые не поддаются исчерпывающему описанию в свете Бытия (к примеру, феномен Другого – *К.П.*), и предложил дополнить хайдеггерианскую редукцию *редукцией третьего уровня*, намекая тем самым, что сам Левинас только тематизировал поле феноменов, подавляемых в дискурсе Хайдеггера, но оставил при этом *незыблемыми* исходные гуссерле-хайдеггерианские границы феноменологии.

Чтобы уточнить более подробно что же именно имеет в виду Марион, говоря о *третьей редукции*, надо отметить, что сама идея третьей редукции во многом возникла у Мариона под влиянием тех исследований дара, которые осуществил Деррида. Характер этих влияний и направление философской мысли Мариона мы попытаемся ниже вкратце очертить.

Марион, собственно, позиционирует себя как феноменолог, который более последовательно, нежели Деррида, проводит деконструкцию самих основ феноменологии, остающихся для Деррида, при всей провокационности его мысли, «святая святых». Определяет «эту «деконструкцию» внутри феноменологии то, что она стремится к ее предельным возможностям» [168, xxii], что фактически выражается в том, что Марион предлагает последовать «убедительному анализу Деррида, проникающему в апорию дара, а также в акт данности» [170, 123], чтобы уже на базе этого анализа дара, вновь вернуться к данности: «новая модель данности (givenness) придет из дара» [166, 74].

Марион полностью согласен с Деррида в том, что все антропологии дара и, прежде всего, таковая Мосса, выстроены на метафизической цепочке «даритель-дар-получатель». Он даже предлагает усилить тезис Деррида замечанием о том, что эта метафизическая цепочка предполагает вписать «принцип данности» в метафизический принцип «достаточного основания», с его стабильно четырехчленной схемой, по которой «даритель дарит дар, как «действующая причина», используя «формальную причину» и «материальную причину» (чему

уподобляется дар), преследуя «финальную причину» (благо получателя и / или слава дарителя)» [166, 123].

Марион признает «убедительной» [170, 123] дерридианскую демонстрацию внутренней противоречивости этой схемы осмысления дара, но с выводами, которые делает из своего анализа Деррида, Марион решительно расходится. Анализ дара у Деррида, с точки зрения Мариона, выглядит чересчур негативным по причине своей незавершенности и фактического *зависания* на им же критикуемом уровне экономики: Деррида показал условия, в каких дар перестает быть даром и становится обменом, но одновременно поставил на пути у дара неразрешимую апорию (если дар явлен, он *уже* включен в экономический цикл, если он не явлен, у нас нет данных, чтоб говорить о том, в чем заключается феноменальность дара). Однако, по мысли Мариона, надо идти дальше этой точки в анализе и выяснить те условия, которые дают дару, *несмотря* на всю его «апофатичность», способность все-таки явиться *как таковому*.

Учитывая все предостережения против описания дара как формы обмена, которые привел, опротестовывая концепцию дара-обмена Мосса, Деррида, Марион выдвигает тезис, гласящий, что *дар можно описать феноменологически, если редуцировать его к данности (givenness) путем выведения из триады «даритель-дар-получатель» «по крайней мере одного или даже время от времени двух агентов дара»* [172, 62]. Во время дискуссии с Деррида в университете Вилланова Марион, стараясь сделать свою мысль максимально понятной для не являющихся специалистами в области феноменологии студентов и преподавателей, приводит в качестве иллюстрации к ней следующие, сопровождаемые комментариями, примеры: нередки ситуации, когда есть дар, но он остается анонимным или у него нет заинтересованного получателя (дар врагу, пожертвование какой-либо ассоциации и т.п.): «это отсутствие получателя не запрещает описание дара, но напротив, именно это отсутствие и позволяет дару явиться как таковому» [172, 62].

Возможна также ситуация, когда есть дар, но нет никакого дающего (к примеру, история Робинзона Крузо [172, 63], или ситуация, когда дается на самом деле «ни-что»: «когда мы дарим время, нашу жизнь, когда мы даем смерть,

в строгом смысле слова, мы даем «ни-что» [172, 63]).

Мы должны идти дальше дара к *данности*, – подытоживает свою точку зрения Марион, и именно через *данность*, которую можно артикулировать во всех приведенных примерах, выведение дара за пределы экономии и его описание возможно. Конечно, есть еще вопрос о том, «как мы можем редуцировать дар к данности без того, чтобы не впасть в некую тавтологию (не является ли данность просто эквивалентом дара?), или в противоречие (не заключает ли данность в себе обязательность некоей трансцендентности?)» [170, 131].

На этом этапе нашего изложения взглядов Мариона мы вновь возвращаемся к поставленной им задаче – найти путь к *третьей редукции*, и, коль скоро мы выяснили, какой дорогой Марион, через критику философии дара Деррида, выходит на необходимость постановки вопроса о проблеме *данности*, рассмотрим как именно он совершает концептуализацию этой проблемы.

Марион описывает направление своего исследования от дара к данности следующим образом: «вопрос о даре был развернут и глубоко модифицирован мной в сторону открытия проблемы данности, *Gegebenheit* в феноменологии раннего Гуссерля времен «Логических исследований». Из работ Гуссерля следует, что наиболее продуктивной и глубокой дефиницией того, что есть феномен, в языке является выражение «пребывающее в данности», или *Gegebensein* на немецком» [172, 56]. Сам Гуссерль, однако, как показывает внимательное прочтение его текстов, поставив вопрос о «данности», не нашел места для его экспликации в рамках своего феноменологического анализа. «Но почему Гуссерль, который не переставая давал все новые и новые определения редукции, никогда не пытался дать дефиницию данности?» [166, 26], – спрашивает Марион.

Ответ на данный вопрос от самого Гуссерля получить не представляется возможным, и потому можно лишь констатировать, что после Гуссерля мы знаем о «данности» следующее: 1. Данность сама все определяет. 2. В феноменологии – все акт и данность тоже. 3. Гуссерль осмыслил базис данности, но пойти за горизонт этого базиса не посчитал необходимым: «данность остается мыслить точно там, где Гуссерль оставил ее как таковую. Я не претендую начинать там, где

Гуссерль остановился, но просто думаю о том, чего он совершенно достиг и что ясно без слов» [166, 27] – итожит Марион свой краткий экскурс в историю феноменологической проблематизации «данности» у Гуссерля.

Уместно привести в этой связи поясняющий позицию Мариона ответ, который он дает на ранее сформулированный им вопрос о гипотетической тавтологичности и противоречивости предлагаемого им разделения дара и данности: «если мы должны провести редукцию, то это подразумевает, даже в случае, если редукция к данности уподобляется тому типу редукции, который традиционно работает в феноменологии, ликвидацию всех возможных отсылок к трансценденции. Редукция дара к данности означает, таким образом, следующее: мыслить дар как дар надо абстрагируясь от тройной трансценденции, которая довлела над ним до сих пор – отбрасывая трансцендентность дарящего, трансцендентность получающего дар и трансцендентность объективности, которая предполагается объектами обмена. Если *эпохе* удастся выйти за пределы дара, оно освободит себя в освобождении дара от терминов и статуса объекта, всего трансцендентного, экономического обмена. Так *эпохе* утвердит дар в чистой и простой данности, если, конечно, такая данность будет достигнута» [170, 131].

«Феноменология, – продолжает Марион, явно оппонируя в этом, как и выше приведенных пунктах своих рассуждений, Деррида, – начинается не с очевидности или явленности (тогда она бы оставалась идентичной метафизике), но с изумительного и трудного открытия того, что очевидность, сама по себе слепая, может стать экраном для явления – местом для данности. Место данности поэтому не в начале очевидности, но скорее в точке ее возникновения: истоком данности остается «самость» феноменов, не имеющих никаких других принципов или начал вне себя... Конечно, эта замена мертвой очевидности на очевидность данности происходит только через операцию редукции...» [166, 20].

«Данность», по мнению Мариона, можно локализовать лишь учитывая все этапы критики феноменологии – и хайдеггерианский и дерридианский – «данность» уходит от определений в категориях «сущности» / «существования» и предшествует постановке вопроса о *Factum* языка: «...надо подчеркнуть: данность



не размножается и не дублируется. Нет сначала данности явленного, а затем того, что является, или сначала объекта, а затем его способа данности... Данность не играет некоей частной роли в корреляции: скорее она инвестирует во все термины, поскольку она одна коррелятивна себе, она берет имена и одна делает все возможным... поэтому оппозиции метафизики и, в первую очередь, оппозиция между сущностью и существованием (эссенция – экзистенция) в лице данности упраздняются» [166, 20].

Данность, таким образом, «детерминирует все уровни феноменального. Она последовательно вступает в игру в редукции, которая получает свое значение только от нее; она утверждает корреляцию между двумя полюсами феномена; она расширяет имманентное до сферы интенциональности; наконец, и что важнее всего, она фиксирует единственный феноменологически корректный статус наличия вещей самих по себе в их «персональности»: отныне они (наличествуют) в соответствии только градуса их абсолютной интуитивной данности» [166, 26].

Утверждение о том, что мы можем говорить о наличии некоей **градации «данности»**, – очень важный и принципиальный и с философской, и с богословской точки зрения пункт в концепции «данности» у Мариона, апеллирующего в этом своем заявлении непосредственно к авторитету Гуссерля: «проект Гуссерля в целом может быть даже определен как классификация градусов данности» [166, 29].

Еще один принципиальный момент, который мы хотим подчеркнуть и которого мы еще коснемся при разборе богословских взглядов Мариона, касается, на сей раз, критики того факта, что «у Гуссерля... феномены дают себя как бытие и в бытийности» [166, 29]: «то, что объект также может давать себя, не предполагает, что данность должна всегда или прежде всего быть объективирована... то, что данность задает предельные нормы феноменального, напротив, принципиально исключает то, что объективация может ее суммировать, стандартизировать или измерить» [166, 32].

Гуссерль, – окончательно конкретизирует свою мысль Марион, – «блокировал свою основную победу – [открытие того], что «в» и «через» редукцию данность

предопределяет феноменальное, подчинив его безвопросной парадигме объективации. Утверждая их эквиваленцию, он никогда не ставил под вопрос их сущностную контрастность: феноменальность данности позволяет феноменам показывать *себя из себя и через себя* потому, что они дают себя, но феноменальность объективации может только конституировать феномены на базисе *ego*, сознания, которое их интендирует в качестве нозэм» [166, 32].

Завершая наш анализ философского опыта осмысления проблемы «дара-данности» как пути к «третьей редукции» у Мариона, надо сказать несколько слов относительно тематики марионовой версии феноменологии, в ее соотнесенности с другими версиям феноменологической философии. С точки зрения Мариона, эта тематизация может быть очерчена следующим образом: *данность* – т.е. способность являться – это глубинное свойство *всех феноменов*, позволяющее феноменологически описывать не только объекты, как это делал Кант и отчасти Гуссерль и не только бытие, как это было у Хайдеггера, но и такие открытые Левинасом, Рикером, Гадамером, Деррида и другими поздними феноменологами феномены, как «этика другого, историческое событие, нарратив, *différance* и т.п., о которых трудно сказать, что они являются объектами, равно как и сказать, что они «есть» вообще» [172, 57].

Ниже, мы переходим к анализу теологической компоненты мысли Мариона, в рамках которой, также как и в рамках дискуссии о границах феноменологии, он дает бой Деррида, выводя «христианский смысл дара» из-под «огня» деконструкции.

### 2.2.3. «Постметафизическая теология» Ж.-Л. Мариона: «Бог без бытия» как Бог-Любовь.

Прежде чем мы непосредственно перейдем к анализу того, каким именно образом философия «дара-данности» Мариона находит свое преломление в его теологических работах, необходимо кратко, но емко охарактеризовать *масштабность осознания* проблемы дара христианскими церквями Запада, от

лица которых, фактически, ведет *философско-теологическую* полемику о даре с Деррида Марион.

Церковь на Западе сегодня вынуждена признать, что нападки на нее со стороны современной философии, утверждающей, что «христианство еще не состоялось, так как оно не смогло осознать и воплотить христианский смысл дара», в *чем-то* правомерны. Один из самых авторитетных богословов современности, архиепископ Кентерберийский Роуэн Уильямс (вполне возможно, знакомый с работами Деррида), формулирует суть проблемы «христианского смысла дара» для современной церкви следующим образом: «на протяжении всей истории христианства церковь постоянно стремится оградить веру от суда и *отодвинуть Крест и преображение на задний план*. Однако тем самым она *отрезает себя от дара*, лежащего за темной пропастью Креста, заточает себя в порочном круге *отношений повиновения и господства*» (курсив – *К.П.*) [129, 104].

У Жан-Люка Мариона, как теолога, важность верности христианства *подлинному смыслу дара Христа* и затененность смысла этого дара в христианском богословии не вызывают сомнения. Марион – католический теолог, причем теолог «пост-метафизического» направления, т.е. он, во-первых, видит основную причину искажения в историческом христианстве христианского смысла дара в том, что богословы, по крайней мере, со времен поздней схоластики, пытались концептуализировать дар в рамках метафизической парадигмы (*«повиновения и господства»*), принятой в качестве основы для развертывания всего богословского дискурса в Западной Церкви (пресловутая онто-теология, раскритикованная Хайдеггером). Во-вторых, выход из создавшейся ситуации Марион усматривает в выстраивании «не-метафизического» богословского дискурса о даре, который он предлагает создать, опираясь на альтернативные онто-теологии богословские построения, присутствующие в самом христианстве и на внутри-философскую критику метафизической традиции в философии XX столетия, интегрированную в его собственную версию феноменологической философии данности, о которой мы говорили выше.

Стремясь философски обосновать возможность создания «не-метафизического» богословского дискурса о даре, Марион, как мы уже отмечали, приветствует демонстрацию Деррида метафизической обусловленности антропологических попыток концептуализации дара. В то же время он как философ и как богослов, не принимает (и философски обосновывает свое неприятие) жесткую апофатическую позицию Деррида относительно принципиальной невозможности дара присутствовать в реальности на правах феномена, поскольку это исключает возможность для прямого общения с Богом, встреча с которым в христианстве описывается в категориях дара. Кроме того, отвергается Марионом и дерридианская редукция «христианского смысла дара» к «еще одной экономике», поскольку, с его точки зрения, очевидно, что такая редукция пытается «отодвинуть Крест и преобразование» в не меньшей мере на задворки христианства, нежели это было в эпоху господства метафизики.

Поскольку целью нашего дальнейшего экскурса в мысль Мариона является экспликация комплекса идей, высказанных им относительно дара в качестве теолога, мы полагаем уместным, учитывая внутренние правила выстраивания всякого теологического дискурса, в том числе – и дискурса Мариона, подойти к проблеме дара проанализировав сначала собственно бого-словскую составляющую позиции сорбоннского философа и богослова. Ниже мы рассмотрим предметно ту оригинальную «пост-метафизическую» концепцию осмысления Бога, которая позволяет западным исследователям однозначно заявлять, что ««пост-метафизическая» теология ассоциируется сегодня с именем французского мыслителя Жан-Люка Мариона» [154, 58].

Как и у всякого крупного богослова, у Мариона есть одна «фирменная» формула, в которой, в принципе, в аккумулярованном виде содержится все его богомыслие и боговидение, и в комментариях по поводу которой разворачивается его богословский дискурс. У Мариона весьма не случайно эта формула звучит следующим, парадоксальным образом: «*Dieu sans l'être*» – на французском; «*God without being*» – на английском; или «Бог без бытия» – на русском. Именно под таким заглавием вышло и его программное богословское сочинение – «Бог без

бытия» (1982 г.) [168].

Автор данной работы был свидетелем той потрясающей реакции, которую вызывает упоминание формулы Мариона «Бог без бытия», не особо режущей ухо тем, кто профессионально интересуется теологией в наших широтах, у *классического западного католика-томиста*: в рамках Киевской летней богословской школы, в июле 2005 года, состоялись лекции о Патрика де Лобье, почетного профессора социологии Женевского университета и одновременно – богослова неотомиста, который, будучи спрошен о его отношении к теологии Мариона очень выразительно всплеснул руками в жесте удивления, возвел глаза к небу и на чистом английском языке сказал: «Бог без бытия... разве такое возможно?»...

Да, такое возможно, говорит Марион, и такая формулировка не является ни «а-теистической», ни «анти-томистской» (скорее – «альтернативно-томистской»), ни, тем более – «анти-христианской», хотя она и рождает постоянно вопрос: «Если Бог «без бытия», то Его нет? Он не существует?» [168, xix].

Нет, «конечно же, нет, – отвечает Марион смятенным неотомистам, – Бог существует, и вопрос Его существования вообще не обсуждается. Под вопросом тут не Божья возможность достигать Бытия, но ровно противоположное – возможность Бытия достигать Бога» [168, xix-xx].

Если задать самый фундаментальный богословский вопрос, – поясняет Марион: «Бог – Он кто? То разве «Бытие» определяет первое и высшее из Имен Божьих? Когда Бог предавался созерцанию и когда Он молился, Он обращался в первую очередь к Бытию? Когда он явился «как» и «в» Иисусе Христе, умершем и воскресшем после смерти, Тот, кто умер и воскрес после смерти, разве имеет в первую очередь отношение к Бытию? Вне всяких сомнений, Бог может и должен, в конечном счете, *быть*; но разве его отношение к Бытию столь радикально определяет Его, как оно определяет все остальное бытийствующее?» [168, xx]. «Не надо путать Господа и Принца Датского!» – призывает Марион: ««To be or not to be» – это и в самом деле первый и обязательный вопрос для всего, что существует, главный вопрос, в том числе и для человека в его единичности. Но, при всем

уважении к Бытию, – разве Бога можно уподобить Гамлету?» [168, хх].

Это для нас, «как и для всего прочего бытийствующего в мире, первой необходимостью является «быть», предполагающее «жизнь и движение» (Деян. 17, 28), и уже потом, видимо, – любить. Но как быть с Богом, если уж мы попытаемся втиснуть Его в наши собственные мерки? Работает ли эта схема по отношению к Нему?» [168, хх]. Вот *такое*, вряд-ли возможно – полагает Марион.

О Боге надо говорить в «обратной перспективе», не в перспективе Бытия, а в перспективе *Любви*: «если начать с того, что «Бог есть любовь», тогда Божья любовь предшествует бытию, Он есть именно Тот, Кто воплощает в себе любовь, такую любовь, которую нельзя найти ни в ком и ни в чем из того, для кого «быть» является предельным условием всего» [168, хх].

Собственно, именно этот «радикальный оборот отношений между Бытием и Любовью, между именем открытым в Ветхом Завете [«Я есмь Сущий»] (Исх. 3, 14), и именем, открытым более глубоко, хотя и не несовместимо с прежним, в Новом Завете [«Бог есть Любовь»] (1Иоан. 4, 8), может быть положен в основание вполне конкретной философской и богословской позиции» [168, хх].

2.2.4. Философско-богословский диалог в ситуации постмодерна: «опыт невозможного» и пост-секулярная философия.

Все, и критики Мариона, и апологеты его мысли, да и он сам однозначно признают, что к формированию описанной выше позиции в его дискурсе прямое отношение имеет «та мыслительная конфигурация, которую достаточно условно именуют «постмодернити»» [168, хх]. Правда, у Мариона и его критиков степень и локализация «постмодернистскости» в философской и богословской частях его дискурса определяется совершенно по разному: если Марион утверждает, что его *философский* дискурс, там, где в нем идет речь о Боге, частично может быть назван постмодернистским, но в богословском дискурсе он покидает пределы постмодерна, то критики, в частности, кембриджский философ и теолог Грэхам Вард, полагают, что в проблематике теологии Мариона манифестирован именно «теологический горизонт постмодернизма как такового, то есть интерес к

проблеме Другого... и нам нет нужды углубляться в работы Левинаса, Кристевой, Иригари или Деррида, чтобы открывать важность этого горизонта и сопутствующий ему интерес к утверждению новой этики, «этики самой этики», «анализа любви»»[176, 229].

Коль скоро в изложении богословских взглядов Мариона мы коснулись проблемы постмодернизма, нам представляется необходимым сделать небольшую ремарку относительно общего характера отношения к теологии той части западного философского сообщества, которую у нас, да и на Западе, именуют «постмодернистами». Попробуем понять, что именно делает возможным сегодня существование так называемой «*пост-секулярной философии*», *философии встречи*, между постмодернистами и теологами.

С точки зрения западных интеллектуалов, одной из характерных черт современной философской ситуации на Западе сегодня является то, что «в ней «преодоление метафизики», характеризующее континентальную философию со времен Хайдеггера и вопрошания, глубоко религиозные по характеру, стремительно и удивительно сблизилась» [152, 1].

Конструктивным общим моментом, который делает в этой связи возможным диалог между религией и главным философским направлением современности – постмодернизмом, признано то, что и постмодернисты, и теологи полагают, что «модернити и его Просвещение навязывают определенные ограничения нашему мышлению, жесткие «условия возможности», говоря словами Канта, подобные пограничному контролю, выставленному на границе и патрулирующему пределы возможного опыта» [152, 2]. Именно «*желание опыта невозможного*» [152, 3], т.е. – желание «идти туда, куда мы идти не можем, как сказал Ангелус Силезиус, идти туда, куда «метод», предписанный модернити, идти запрещает – к пересечению его границ, бросая вызов пограничному патрулю и мысля немислимое» [152, 3], обуславливает сегодня возможность партнерских отношений между философией и теологией.

То, что чаяния и теологов, и философов-постмодернистов можно описать как *желание опыта невозможного* (т.е. лежащего по ту сторону всех канонов

Просвещения), можно признать вполне достаточным поводом для перемирия, «прекращения огня» между ними, но остается еще вопрос – для чего сейчас нужно это перемирие теологам и философам? Ведь *невозможное* христианской теологии и *невозможное* постмодернистов, хотя и проникнуто духом оппозиционности просвещенческим интеллектуальным и духовным идеалам, но и противостоит разному, да и взыскует, вряд ли одного и того же?

Попробуем разобраться в этом вопросе более предметно, для чего вновь обратимся к мысли Мариона, и зададим в более развернутой форме тот же вопрос ему: как Марион для самого себя определяет ценность «постмодернистской философии» и какое определение он ей дает? Что именно в философии постмодерна интересует Мариона как богослова? Какова логика рецепции философии вообще и постмодернистской философии в частности, именно в его «*пост-метафизической*» теологии?

2.2.5. Богословская интерпретация перехода от модерна к постмодерну: онто-теология и «теологическая миссия» Ф. Ницше, М. Хайдеггера, Э. Левинаса и Ж. Деррида.

Прежде всего, надо отметить, что Марион – это не тот философ и богослов, который в ужасе, как от огня, бежит от одного слова «постмодернизм», или, в лучшем (худшем?) случае, высокомерно заявляет, что вся постмодернистская философия – это «литературщина, недостойная внимания серьезно-мыслящего человека» (таких «философов» и «богословов» тьмы и тьмы как на Западе, так и у нас). Для Мариона «постмодернизм», возможно, и страшен и тенденциозен, но он, несмотря на все это, *работает* с постмодернистской мыслью, поскольку знает, с чем имеет дело и какова его *цель*.

Так, Марион-теолог сразу же *проблемно* размечает для себя поле оппозиционных историко-философских концептов «модерн – посмодерн», которое далее он намеревается разрабатывать: «если мы будем понимать под «модерном» совершенную, и потому, законченную фигуру метафизики, так, как она развивалась от Декарта до Ницше, тогда «постмодерн» начинается в тот момент,



когда среди прочего, метафизическая детерминация Бога была поставлена под вопрос» [168, ххi].

Отталкиваясь от критики метафизического концепта Бога у Хайдеггера, который в эссе «Онто-тео-логическая конституция метафизики» (1957) отмечал, что коль скоро «отдельно Бытие всего прибывшего в бытии, фундаментально представлено в смысле основы, единственно как *causa sui*, то это, собственно, и есть метафизический концепт Бога...Причина [*Ur-Sache*], как *causa sui* – это и есть имя бога философов» [168, 35], Марион предлагает «детально проэкзаменовать конструкцию системы метафизических имен, наложенных на «Бога», поскольку они *неминуемо*, хотя это и оставалось незамеченным целых три столетия, отражали чисто метафизические функции «Бога» и скрывали нечто гораздо более важное – тайну *самого Бога*» [168, ххi].

Свой анализ Марион начинает, как он и обещал, с Декарта, определенную двусмысленность фундаментального философского жеста которого – «разрыва» с онтологизмом схоластики, предполагаемого, согласно Декарту, формулой «*cogito ergo sum*», отметил, опять-таки, еще Хайдеггер в «Бытии и времени»: «Декарт, кому приписывают открытие *cogito sum* как исходной базы новоевропейского философского вопрошания, исследовал *cogitare* своего *ego* – в известных границах. Напротив *sum* он оставляет полностью неразобранным, хотя оно и вводится с той же исходностью, что и *cogito*» («Бытие и время», §10) [136, 46].

Согласно Мариону, замечание Хайдеггера вполне справедливо – Декарт, пытаясь радикально де-онтологизировать свой проект, действительно не стал проблематизировать характер отношения *cogito* и *sum*: «если Декарт позиционирует исходность *ego sum* как первого бытия, хитро уклоняясь от вопроса о бытии самого *sum*, мы немедленно опознаем, что он при этом, в первую очередь, хотел вывести свою мысль из пространства вопроса тематизирующего и осмысляющего все, исходя из «бытия от которого все получает бытие»...*формально*, его философия после этого конституируется как не-онтологическая» [167, 69].

Однако реально, как отмечает Марион, у Декарта все-таки присутствует

«серая онтология», то есть, у него подвергается онтологизации на метафизический манер само *ego*: «...*ego* существует, *par excellence* и прежде всего, только потому, что все остальное бытие существует только как объект *cogitatio*... Картезианская мысль благоприятствует идентификации бытия *par excellence* с *ego*, то есть, уже с бытием конечным, а не с Богом» [167, 79-80]. Это, в свою очередь, ведет к утверждению дистанции между человеком и Богом: «глубинная причина, побудившая Декарта не идентифицировать это бытие *par excellence* с Богом, является следствием его оригинального решения вопроса о сущности Божьей; Бог не присутствует в чем-либо поддающемся пониманию... Бог не может более быть предметом внимания *cogito*, поскольку он им не схватывается. Упражнение в *cogitatio* никогда не достигнут Его и не определяют Его...» [167, 82]. Все, что у Декарта поддается рассмотрению как *ens qua cogitatum*, – отмечает далее Марион, – определяется им как «*ens*, заявляющее о себе в своем бытии через *qua causatum*» [167, 84], но Бог у Декарта «не имеет *causa*, отличную от него самого и это отсутствие гетерогенной *causa* проистекает из особого превосходства Божественной сущности (ее неисчерпаемой власти), по новому полагающей *causa sive ratio*...» [167, 84]. Бог, таким образом, осмысляется Декартом, прежде всего, как непостижимая *причина себя*, действующая *causa sui*, приобретая «статус *causatum*, *idea Dei*, идеи, которую как он говорит, «я никаким образом не могу постичь и, возможно, не могу даже направить в ее сторону мою мысль»» [167, 88].

*Cogitatum* и *causatum*, таким образом, выделяются Марионом в качестве двух картезианских онто-тео-логических фигур, которые в дальнейшем, получают свою прописку в мысли Лейбница (*ens ut causatum*) и Гегеля (*ens ut cogitatum*).

Так, Лейбниц, окончательно превращает Бога в некоего идола, уподобляющегося мере, служащей на потребу человеческого мышления: в «принципе достаточного основания» Лейбница *causa sui* получает свое полное метафизическое обоснование – Бог здесь служит принципом для нашего постижения всего бытийствующего. Гегель же, «суммировавший метафизику» [168, 189], «полагает (Бога) как момент абсолютной свободы под защиту концепта картезианской метафизики, в которой бытие и мысль – одно и то же - *daß an sich*

*Seyn und Denken dasselbe» [167, 92].*

Пришедший уже после Гегеля Ницше, по мнению Мариона, не просто заявил о «смерти Бога», но он, тем самым, выполнил по истине «теологическую миссию» – вывел на свет тот факт, что в теологии «под концептами, именуемыми «Бого», скрывались только метафизические «идолы», подменяющие Бога, который все еще остается неизвестным» [168, ххi].

Если посмотреть на атеистические выступления Ницше с точки зрения Мариона, то критика христианства у Ницше, действительно может быть понята, как критика «бога философов» и тогда ««смерть Бога» немедленно предполагает и смерть самой «смерти Бога»» [168, ххi].

Однако, отмечает Марион, «освобождение Бога из пут онто-тео-логии, означает и то, что Бытие, мысль, как таковая, уже без метафизических фигур, но на том пути, который обозначил Хайдеггер, все еще довлеет над Ним. Вторая идолатрия, – «Бог согласно мысли о Бытии», – возникла незамедлительно после того, как была низвержена первая, – «Бог согласно онто-тео-логии».

Отсюда, собственно, становится понятно, чем именно Мариона привлекает постмодернистская критика вообще, в чем заключается его собственное понимание функции *постмодернистской теологии* и почему формула предложенная им в качестве «девиза» современной теологии, звучит как «Бог без бытия». Дело в том, что постмодернистская критика еще более углубляет критику метафизики и одновременно – разворачивает критику «критиков метафизики». «В работе «Бог без Бытия», – поясняет Марион, – я не столько подыгрываю Хайдеггеру и Ницше в их выступлениях против метафизики, сколько выступаю против самого Хайдеггера и примата *Seinsfrage*, я воюю за Бога, поднимая на знаменах Его теологичнейшее имя – милость. Мое предприятие остается «постмодернистским» именно в *таком* смысле, и *именно в этом, точном смысле, я остаюсь закрытым для Деррида»* (курсив – К.П.) [168, ххi].

Как уже было отмечено выше при разборе философской позиции Мариона, его *открытость* по отношению к Деррида, которой, по его мнению, и ограничивается его «постмодернистскость», относится как раз к опытам

последнего на nive выявления и деконструкции остатков метафизики в феноменологии Гуссерля и онтологии Хайдеггера (опыт Деррида интересует Мариона как трамплин для «преодоления границ феноменологии», которые Деррида значительно расширил, но не преодолел), а также, что для нас особенно интересно, – к критике Деррида экономически обусловленных и а-религиозных антропологий дара. Но, как отмечает Марион, «мой проект не остается «постмодернистским» от начала и до конца – «постмодернизм» уходит из него в тот момент, когда я обращаюсь к милости, к *agape*, открытой, собственно, в Христе и через Христа, как некой сущностной вневременности: милость не принадлежит ни к пре-, ни к пост-, ни к просто «модерну», скорее, она отбрасывает все исторические и временные ограничения и довлеет любой мыслительной ситуации» [168, xxii].

Зная характер философской борьбы за право существования «тайны Бога», которую ведет Марион, попробуем далее очертить уже не философский, но богословский горизонт этой борьбы, выявив, с кем и с чем борется Марион внутри богословия, и в работах каких богословов он находит себе поддержку.

Мы уже упоминали о настороженном отношении к богословию Мариона со стороны католиков – томистов, тревогу которых вполне можно понять, – формула «Бог без Бытия» кажется вызовом определению Бога через Его *esse* у Фомы Аквинского: исходя из самоопределения «Я есмь Сущий» (Исх. 3, 14), данного Богом Моисею, Фома определяет Божественную сущность как «чистый акт существования, характеризуемый совпадением сущности и существования», в отличие от которой тварный мир наделен бытием лишь по аналогии, то есть, не определяется своей собственной сущностью, будучи только «образом и подобием Бога».

Марион оговаривает, что он осведомлен об отмеченном Э. Жильсоном *различии* между пониманием Бога через его *esse* у Фомы и через концепт Бытия в метафизике, но претензии к Аквинату у него все-таки есть, и «конфликт будет разворачиваться внутри обширного пространства теологических дебатов о Божественных Именах» [168, xxiii]. Так, в традиции Дионисия Ареопагита и его

комментаторов, первое и высшее Имя Божье обозначалось как «благо» (*bonum, summum bonum*), Фома же, „в противоположность большинству своих предшественников (включая Св. Бонавентуру), равно как и некоторых своих последователей (включая Дунса Скота), заменил благо на *esse*» [168, xxiii].

Правомерность такой замены, требует продумывания, даже если она и не является в действительности первым шагом к Богу-Бытию метафизиков. В любом случае, формула «Бог без бытия» не направлена непосредственно против томизма, она направлена против метафизических концептуализаций Бога, и должна восприниматься с пониманием, равно как формула Дионисия Ареопагита, говорившего о «непостижимом и невыразимом «*Боге за бытием*»» [154, 58].

Отметив, что кроме Дионисия Ареопагита Марион активно использует в своей теологии идеи, высказанные такими католическими богословами, как Ханс Урс фон Бальтазар и Анри де Любак, рассмотрим, каким образом философия «дара-данности» Мариона интегрируется в его «пост-метафизическую» теологию.

2.2.6. Ж.-Л. Марион о факторе откровения в феноменологии дара и данности.

Одно из направлений такой интеграции, согласно Мариону, возникает при попытке продумать в контексте намеченной им феноменологии дара-данности, возможность описания феноменов, о которых свидетельствует религиозный опыт. В основе такого опыта всегда полагается некое откровение, и именно корректное описание откровения *как такового*, может служить ключом к выстраиванию в дальнейшем полномасштабного богословского дискурса.

Спецификой концептуализации откровения у Мариона становится не только то, что он пытается описать его как дар (это общее место многих религиозных дискурсов), но как «невозможный дар», отвечающий всем требованиям дерридианских критериев дара и, в то же время, преодолевающий наложенный этими критериями горизонт обязательной неявленности дара *как такового*: у Мариона «невозможный дар» откровения и полностью «невозможен», и полностью явлен. Надо только корректно опознать дар как дар – редукция к

данности, как мы уже отмечали, – путь к описанию дара по Мариону.

Есть два аргумента, отмечает Марион, которые свидетельствуют в пользу того, чтобы мыслить в паре дар и откровение. *Первый* из этих аргументов инспирируется самим откровением: то, что мы знаем об откровении, свидетельствует о том, что феномен откровения не похож на все прочие, «обыденные» феномены, схватываемые интуицией, упаковываемые в консервы «объективного» знания, воспроизводимого и предсказуемого – «феномен откровения (если он существует) характеризуется избытком интуиции, насыщающим понимание и благодаря такому избыточному насыщению порождающим событие, невозможность предсказать которое, исключает возможность его конструирования и воспроизведения» [170, 122]. Откровение, подчеркивает Марион, «приобретает статус *дара*, возникая в явленность «из себя», свободно и внезапно. Таким образом, феномен откровения открывает себя «из себя» в модусе «дарения» или «давания» себя. Другими словами, откровение является всегда только как дар» [170, 122].

*Второй аргумент* в пользу того, чтобы связка «дар – откровение» получила свою аккредитацию в философско-богословском дискурсе, приходит непосредственно из феноменологии: коль скоро в феноменологическом «принципе принципов» заявлено, что все региональное разнообразие феноменов осмысливается исходя из точки данности их интуиции (чтобы явиться, феномены должны дать себя), а радикальность этого требования у Гуссерля не ограничена одной лишь интуицией, а распространяется даже на конституирование объектов, как данных сознанию, то «данность, таким образом, не связана отнесенностью единственно к феномену откровения (как это может следовать из первого аргумента – *К.П.*), но намечает универсальный путь для всего феноменального» [170, 123].

Вывод, который Марион предлагает сделать из своего пассажа об исходной данности всех феноменов у Гуссерля, можно было бы назвать провокационным и эпатажным, если бы он не базировался на тех его философских изысканиях, о которых мы писали выше: хотя обычно «рефлексия не принимает во внимание откровение, когда мыслит дар, возможно, все надо делать ровно наоборот,

*возможно, откровение – это и есть единственный путь по направлению к дару: данность как первый уровень всего феноменального, дар – финальный горизонт, на котором все феномены открывают себя (курсив – К.П.)» [170, 123].*

Теологически оправданные вопросы, которые естественно возникают после того, что мы сказали относительно концепции Бога у Мариона (Бог = любовь, милость, Агапе, но *не* Бытие – К.П.) и после того, как мы продемонстрировали, как, по мнению Мариона, философия данности–дара интегрируется в теологию откровения, могли бы быть следующими: как осуществляется коммуникация между человеком и Богом, как Бог открывается человеку в даре и через дар? По какой модели? Что мешает и что способствует такой коммуникации?

2.2.7. «Идол» и «икона» как парадигмы религиозной коммуникации: конституирование христианского «теологического субъекта» в условиях перехода от модерна к постмодерну.

Как мы ранее выяснили, метафизика исказила, по мнению Мариона, то, что можно назвать условиями христианской «религиозной коммуникации», в двух пунктах: во-первых, была создана чрезмерная искусственная *дистанция* между Богом и человеком (в результате, Супер-Бытие (Бог) и недо-бытие (человек) так и не смогли никогда встретиться); во-вторых, было элиминировано «чувство субъекта встречи» – теологические субъекты, Бог и человек, были заменены некими условными схемами и «Бога» и «человека», в результате чего, Бог, как сказал Ницше, – просто «умер», и этим завершился девятнадцатый век христианской эры, а потом, во второй половине XX столетия, философия заявила также и о «смерти человека»...

У Мариона критическая работа вокруг первой проблемы, проблемы *дистанции* между человеком и Богом, которую *предполагает* и которую *преодолеывает* «религиозная коммуникация», разворачивается посредством выделения им двух манифестированных в европейской культурной традиции типов такой коммуникации, экспликация которых производится им с привлечением категорий визуальности, таких как «идол» и «икона».

«Идол» и «икона» – это вполне феноменологические категории, поскольку они отсылают к двум различным *модусам визуализации* божественного. В «идоле» божественное становится видимым, только лишь согласно предварительным условиям и границам человеческого субъективно-интенционального сознания, в «иконе» – напротив, визуализация божественного представлена в нередуцированном виде и при этом она превосходит условия и границы любой интенциональности сознания. То есть, внутри идолопоклоннического модуса видение божественного конституируется как некое косвенное или невидимое зеркало собственного человеческого мышления, затемняя, тем самым, определенность *другости* и *непостижимости* божественного. В *иконическом же типе видения* не «я» конституирует божественное в его визуальности, но скорее имеет место радикальная инверсия интенциональности – взгляд изначально направлен на «я», конституирующим это «я» божественным, чья *другость* превосходит интенцию и понимание самого этого предстоящего «я». «Икона – добавляет Марион, – имеет теологический статус, отсылку видимого лица к интенции, которая рассматривается как получающая свое завершение в отсылке от Христа к Богу-Отцу: то есть, формула *eikōn tou theou aoratou* («образ Бога невидимого» – *К.П.*), касается, прежде всего, Христа. И это (аналогия с отношением Христа к Богу-Отцу – *К.П.*) – специфическая черта, мера, которая имеет нормативную ценность, выделяющая «принцип работы» иконы, среди всех прочих» [168, 23].

Метафизический концепт Бога, по Мариону, является не чем иным как рафинированным образом библейского *идола*, а не библейского Бога. С одной стороны, в метафизике вообще снимается вопрос о дистанции между человеком и Богом, поскольку Бог, как *causa sui*, сконструирован по «подобию человека» и *de facto* здесь уже нет теологии, но есть одна антропология. С другой стороны, этому сконструированному Богу, который на самом деле является всего лишь идолом, «рационально поклоняются» как чему-то «трансцендентному», провозглашая его «недостижимость» и «максимальную отдаленность» от мира: Бог деистов – «действующая причина» – выдворен в некое около-мирное пространство, и о нем



лишь до поры упоминают, а затем и вовсе забудут, «как о ненужной гипотезе».

Но критика метафизического концепта Бога у Ницше и Хайдеггера, затем – критика самого Хайдеггера Левинасом, переосмыслившим понимание *дистанции* между Богом и человеком, в свете его проблематизации инаковости человеческого Другого, перед ликом которого, в присутствии которого впервые возникает «я», и развивающие идеи этики Левинаса размышления о *différance* у Деррида свидетельствуют, по мнению Мариона о том, что сегодня может и должно быть актуализировано и *собственно христианское, иконическое* понимание дистанции между Богом и человеком, предполагаемое в христианской, а не в секулярной или квази-иудейской «религиозной коммуникации».

«Изъятие божественного, возможно, конституирует предельную фигуру откровения» [154, 62], – отмечает Марион в своей книге «Идол и дистанция», намекая на то, что если мыслить «откровение», согласно сказанному им о «третьей редукции» в феноменологии (см. выше разбор феноменологии данности Мариона), то именно такую, «третью редукцию», высвобождающую откровение из метафизических цепочек, можно угадать в истории концептуализаций божественного, манифестированной в момент перехода от модерна к постмодерну. Фактически, в такой перспективе, по Мариону, наше незнание Бога, даже в современной мысли и культуре может сигнализировать, ни много, ни мало, о такой форме дистанцирования, в которой предполагается *всеохватное присутствие Бога здесь и сейчас*, и, возможно, это потому, что полнота и нехватка могут совпасть в само-откровении Божиим, чья любовь «опрокидывает» понимание. Такая любовь будет реализовываться исходно, через «дистанцию отцовства», в которой отделенность задается единственно отношениями «сыновства». Таким образом, любовь, в которой нехватка и сверхизобилие совпадут, общение в любви, которое только и возможно из-за отделенности любящих, должно быть осмыслено в христологических и тринитарных терминах как «нехватка и сверхизобилие в божественном, поскольку Бог допускает (как о том засвидетельствовало само появление Духа Святого) дистанцию по отношению к Сыну» [154, 62].

Подобное осмысление Марионом проблемы дистанции между Богом и

человеком приводит его и к переосмыслению теории субъекта, а точнее, к переосмыслению той модернистской модели субъекта, которая была заявлена еще Декартом, редуцировавшим субъекта к *cogito*, развита в теории «воли к власти» у Ницше и в концепции *Dasein* у Хайдеггера.

Автаркии субъекта модернистской философии, конституируемого в многообразии дискурсов о власти, Бытии, желании, силе, воле и тому подобном, у Мариона противопоставляется «теологический субъект», конституируемый согласно «иконическому принципу» христианской «религиозной коммуникации»: такой субъект рождается, реализуя парадигму «иконического откровения» Бога-Отца, образец которой дает то *смирение*, которое характеризует *субъективность самого Христа*.

Феноменологически, «теологический субъект» может быть описан как субъект, возникающий «в ответ» на обращенный к нему *призыв* безусловной и непостижимой Божьей любви, которая открывается без- или вне-Бытия, по ту сторону всех прогнозов или калькуляций, *согласно горизонту «дара»*, который дан «как» (или «в») дистанции «отцовства» [166, 283].

Чтобы пояснить свою мысль о «призванности» человека к богообщению, Марион заостряет внимание на том факте, что эта «призванность» уже наличествует в самом факте «дара» человеку языка, в потенциальной возможности, благодаря языку, человеку быть существом осознающим дар и «отвечающим на дар»: «призыв (в вокативе или аккузативе) предшествует самому появлению «я» (как сознанию или само-сознанию), «я» всегда уже отвечаю с запозданием на дар, который дает «мне» мое «я»» [154, 65].

2.2.8. Христианская апофатика не равна деконструкции: Ж.-Л. Марион о «третьем пути» в богословии и тайне Божией анонимности.

Анализируя обозначенный «лингвистический аспект» христианской «религиозной коммуникации», Марион исследует механизмы, предотвращающие появление идолатрии в лингво-теологическом пространстве тех путей

богопознания, которые были манифестированы в христианском богословии, определяя *спекулятивный коридор*, в рамках которого возможно выстраивание корректного христианского дискурса «по направлению» к сохраняющей «чувство дистанции» христианской коммуникации между человеком и Богом (демаркация осуществляется тут между, с одной стороны, мистическим богословием Дионисия Ареопагита, а с другой стороны – метафизикой Аристотеля и деконструкцией Деррида).

*Традиционно* (не в богословской, а в «секулярной» гуманитарной традиции – К.П.) считается, что в христианском богословии, по крайней мере, со времен Дионисия Ареопагита (кон. V – нач. VI вв.), утверждается возможность существования двух независимых путей богопознания: пути *апофатического* (отрицательного) богословия, в котором «познание Бога основывается на предпосылке, что Бог совершенно несоизмерим со всем, что есть в тварном мире и поэтому все наши слова, имена, представления и понятия, относящиеся к жизни твари, непригодны для понимания Бога» [28, 16] и пути *катафатического* (утвердительного) богословия, исходящем из того, что «Бог непостижим по сущности, но открывает себя в своих действиях в мире...» [28, 95].

В современной философии и катафатический, и апофатический пути богопознания подверглись жесткой редукции и беспощадной критике: катафатика была осмыслена как метафизический дискурс онто-теологии, над разоблачением которого изрядно потрудились и Ницше, и Хайдеггер, и Деррида, а апофатика, получив наименование «негативной теологии», была «опознана», прежде всего в деконструкции того же Деррида как своего рода «крипто-онто-теологический дискурс», стремящийся, выходя за пределы всех позитивных предикаций и всех негаций при именовании Бога, сохранить даже «по ту сторону Бытия» некую гиперэссенциальность, бытие вне пределов Бытия, что, по мнению Деррида, «свидетельствовало не об освобождении Бога из Бытия, а утверждало превосходство Бытия Бога, Его несравнимый способ *быть*» [154, 70].

Как мы уже отмечали при анализе дерридианской рецепции «христианского смысла дара», именно этот аспект концепции об Именах Божьих у Ареопагита

критиковался Деррида не только как рудимент греческой метафизики, ассимилированный в христианстве, но и как свидетельство *скрытой «экономичности»* апофатического дискурса: «негация была нацелена на сохранение некоей формы присутствия Бога, не разрушая ее или полагая ее затемненность, и в этом смысле, негативный момент в языке Дионисия остается «экономическим»: он отбрасывает ограниченный язык, описывающий Бога только лишь в порядке сохранения бесконечного Божьего присутствия» [154, 70].

Марион, надо это отметить сразу, принципиально не согласен признать корректность вышеописанной философской рецепции и катафатического, и апофатического путей богопознания: онто-теология никак не связана с литургической практикой, единственно на основе которой возможно подлинное христианское катафатическое богословие, а концептуализация у Деррида «негативной теологии» имеет лишь поверхностное отношение к тому осмыслению апофатической теологии, которое манифестировано у Дионисия Ареопагита, являясь, по сути, сконструированным Деррида анти-подом его собственной *différance* – внутренним продуктом самой деконструкции, *другостью* оригинального дерридианского мыслительного проекта.

Уже само словосочетание «*негативная теология*», употребляемое в работе Дионисия всего один раз, в заглавии третьего раздела трактата «Мистическое богословие», по мнению текстологов, является редакторской вставкой в оригинальный текст, а кроме того «и более важно, что [употребление этого сочетания], в точном смысле, не является определением отдельного пути богопознания. В тексте Дионисия заглавие третьей главы обещает познание того, «в чем суть катафатического и апофатического методов в богословии» [49, 7] – «*τίνες αἱ καταφατικαὶ Θεολογίαι, τίνες αἱ ἀποφατικαί*» [169, 21], посему, древнее понимание субстантивации (апофатики – *К.П.*) должно быть «пере-утверждено при передаче этого текста, в порядке не отбрасывания факта параллельности с «утвердительной теологией», но прежде всего в осознании того, что для Дионисия, термин *Θεολογία* утверждается в том, что через выраженное в Писании хотел сказать (или не сказал) Бог, что указывает на огромную дистанцию [такого ее

понимания] по отношению к метафизическими концептам» [169, 21].

Констатировав, что «ни александрийские, ни каппадокийские Отцы, ни Ириней, ни Августин, ни Бернард, Бонавентура или Фома Аквинский – все, кто обращался к отрицанию, когда именовал Бога и строил теорию такого апофазиса – никто из них не использовал формулы «негативная теология» [169, 21], Марион предлагает «в конце концов, резонно предположить, что формула «негативная теология» есть не что иное нежели [богословский] модерн» [169, 21] (активно применять эту формулу стал впервые Николай Кузанский [169, 25]).

Собственная точка зрения на вопрос о путях богопознания у Мариона разворачивается в процессе формулировки и комментария им следующего тезиса: возможно утверждать, что в христианской теологии, кроме вышеозначенных двух путей – апофатического и катафатического, может быть обнаружен и венчающий их «*третий путь*», о котором, вполне эксплицитно, говорит уже сам Ареопагит.

Локализуя богословский источник концепции «третьего пути» в богословии, Марион цитирует трактат Дионисия «Божественные Имена», в котором Ареопагит отмечает, что познание Бога доступно нам в «созерцании устройства бытийствующего, поскольку оно произошло от Него и содержит определенные образы и виды Божественных парадигм, могущие вывести нас за пределы всего бытия столь далеко, насколько нам позволяют наши способности (*путь утверждения*); и в отрицании и отвлечении от всего (*путь отрицания*); и в причине всего (*третий путь*) – «ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει, καὶ ὑπεροχῇ, καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτία» («БИ» VII. 3. 869 D) [169, 24] (доступный нам русский перевод трактатов Дионисия Ареопагита сглаживает нюансы греческого текста, которые принципиально важны для Мариона, фактически, *искажая* оригинал, по этой причине, мы даем *свой* перевод данной и последующих цитат, опираясь на английский текст прочитанного Марионом в Университете Виллановы доклада о богословии Имени – *К.П.*).

Выявляя взаимозависимость трех путей познания Бога у Дионисия, Марион дает следующую цитату из «Мистического богословия»: «необходимо прежде [*καὶ*] свести и утвердить [*καταφάσκειν*] все установленное о бытии, так как его положила

причина всего [ὡς πάντων αἰτία], затем [καὶ], – отвергнуть все это еще более радикально [χυριώτερον ἀποφάσκειν], поскольку она (причина) превышает все, и, конечно [καὶ], мы не должны верить, что утверждения исключают отрицания, поскольку [причина], что превышает любое отрицание равно как и любое полагание – [τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν],– превосходит даже любое отсутствие» («МБ» I. 2. 1000 В) [169, 24].

Именно следуя по пути этого тройного разделения: 1) ἡ πάντων θέσις 2) ἡ πάντων ἀφαίρεσις 3) τὸ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν - говорит и мыслит о Боге Дионисий. Это тройное разделение, похоже, не принимается во внимание деконструкцией, проблематизирующей диадку апофатика – катафатика и мгновенно обнаруживающей внутри апофатика «онто-теологию» [169, 25], но на самом деле, именно существование трех, а не двух модусов богопознания у Дионисия, нейтрализует сам принцип работы метафизики: триада свидетельствует, «что произошло освобождение из бинарной терминологии метафизической (фактически, аристотелианской) доктрины мнения и истины: третий путь направлен на выход за пределы оппозиции между утверждением и отрицанием, синтезом и разделением, или коротко, – между истинным и ложным» [169, 26].

Ни размышление о первейших Божьих Именах, ни тотальное их отрицание сами по себе не могут называться подлинным богословием. В результате начальных операций утверждения и отрицания богослов вступает на третий путь – путь анонимности: «Он, кого многообразно славят в бесчисленности многоименности [τὸν πολύμνον καὶ πολυώνυμον], назван в Писании непостижимым и анонимным [ἄρρητον καὶ ἀνώνυμον] («БИ» VII. 1. 865 С) [169, 26], – подчеркивает Марион, вслед за Дионисием.

Модус анонимности конституирован как модус «де-номинации, опирающейся на двойную функцию говорения (утверждать отрицая), уничтожающей и самое проговаривание имен. Он обозначает форму речи, которая уже более не говорит «нечто о чем-то» (или об имени кого бы то ни было), но которая отказывает всем уместным утверждениям, отбрасывает наименовательную функцию имен и приостанавливает правило истинности двух ценностей» [169, 27].

Причина, *αἰτία*, о встрече с которой в этом, *прагматическом*, измерении языка говорит Дионисий, «не метафизическая «causa»... *αἰτία* не имеет иных функций, нежели отсылать по ту сторону утверждений и отрицаний»: «*αἴτιον* всего сущего, само по себе не есть нечто сущее в силу его пресущественного отстранения от всего сущего» («БИ» I. 5. 593 С), поскольку «запредельная *αἰτία* приходит из тотальности любви, по ту сторону вещей» («БИ» IV. 16. 713 С).

Каким же образом, зная о возможности для человека посредством «третьего пути» выйти в пространство Божьей анонимности, Бог как субъект способствует структурированию человеческой «теологической субъективности»? Согласно Мариону, на это может пролить свет анализ того, что он называет «даром Имени».

2.2.9. Дар Имени Бога и воплощение Бога-Слова: анонимность и подлинность как атрибуты личностного модуса бытия Бога и человека.

Выражение «дар Имени» можно понимать одновременно в основном его значении – как отсылку к факту именованию человеческой субъективности, так и более специфически – как формулу, относимую к Имени Бога и христологической рецепции этого Имени. Какое отношение имеет человеческое «я» к своему «имени собственному?» – спрашивает Марион. Ответ, который он дает на этот вопрос, можно назвать парадоксальным: «имя которое я к себе отношу (то имя, которым я себя зову, которое именуется меня и идентифицируется со мной), просто воспроизводится после того, как другие так впервые меня назвали. Посему, опыт имени собственного – полученного или данного – никогда не сможет до конца зафиксировать сущность индивидуальности в настоящем, но всегда намекает на то, что, в принципе, индивидуальное не связано с его сущностью, или на то, что настоящее подавляет его сущность» [169, 29]. Другими словами, *имя как дар* не схватывает сущность человеческой субъективности в рамки неких предикаций, но лишь *сигнализирует о ее наличии*, обозначая тем самым некую фундаментальную анонимность, присутствующую в «настоящем» субъекта.

То же самое, отмечает Марион, можно сказать и об Имени Бога:

«предположив, что *атрибуты хвалы* (курсив – *К.П.*) возможно использовать для именованя Бога, можно также сделать вывод, что это не Его имя собственное, относящееся к Его сущности, не то, что действительно именуется то «Кто и что Он есть», но то, что *намекает* (курсив – *К.П.*) на его отсутствие, анонимность и сокрытость – точно так же, как каждое имя скрывает каждую индивидуальность, которую оно только обозначает, но не манифестирует» [169, 29].

Что же, собственно, мы можем сказать о природе человеческой субъективности, зная о механизме генерирования анонимности, который включается всякий раз, как мы используем имя собственное, будь то по отношению к человеку или Богу, в свете евангельской вести о пришествии Бога в мир, пришествии Христа, парадоксальным образом явившего тайну анонимности Бога?

Неименуемое имя, откровение сокрытого в его *полной сокрытости*, пришло к нам как невысказанное внутри пространства мыслимого, сохраняя при этом свою асимметричность, потому что невысказанное именно в *личности* принесло, *подарило*, нам себя. В личности Христа одновременно сохраняется дистанция по отношению к Отцу и преодолевается дистанция между речью и говорящим, между знаком и референтом: «христианская теология говорит о Христе. Но Христос называет себя Словом. Он не говорит ничего о боге метафизики и не утверждает такого бога, но он отменяет в себе разрыв между позицией говорящего (пророчество или письмо) и знаком (речь или текст); Он отменяет этот первый разрыв только отменив второй, более фундаментальный разрыв в нас, людях: разрыв между знаком и референтом. Если кратко – Христос не сказал слово, он назвал Словом себя. Он сказал – Я есмь Слово!» [168, 140].

Откровение о Боге-Слове задает уникальную христианскую модель конституирования субъективности как *личности*, сохраняющей в ее асимметричности по отношению к Творцу свою анонимность, но в то же время имеющей возможность обрести свою *подлинность*, преодолев бесконечность игры знака и означаемого, постулируемую дерридианской *différance* в качестве *естественного закона*, довлеющего над человеком как «пользователем и



выразителем языка»: «персональная явленность немыслимого – воплощенное Слово, Христос как икона невидимого Отца, таким образом, становится основанием для понимания целого человеческой субъективности» [154, 66].

Отметив, что, согласно Мариону, пришествие Слова-Христа влечет за собой некий не-сосюрровский взгляд на проблему семиозиса, по крайней мере, в контексте дискурса «богословия личности»; его указания на то, что христианский «теологический субъект» возникает в момент ответа на «призыв», обращенный к нему Богом и на тот факт, что откровение о Боге-Слове перетекает и раскрывается в откровении о Боге-Троице («Слово, как Сын, получает от Отца мандат, или предписание (*entolē*) говорить...Когда Он говорит слова Отца, Он утверждает Сам, посредством проговаривания Отцом, в качестве Его Слова. Таким образом, Слово сказано так, как оно дается: начинаясь из Отца и возвращаясь к Отцу. Этот предельный перенос указывает на Духа Святого...Троица, дышащая из бытия, оживотворяет нас» [168, 143]), рассмотрим, что же именно в условиях постулирования анонимности и асимметрии в отношениях между Богом и человеком, позволяет, вопреки всему, состояться акту понимания, акту встречи человека как личности с Богом-Троицей.

2.2.10. «Евхаристическая герменевтика» Ж.-Л. Мариона: рождение теологии из дара любви и благодарения.

Откровение об Иисусе Христе имеет свою текстуальную фиксацию в корпусе евангельских текстов – констатирует Марион. «Научная» экзегеза, – продолжает он далее, – настаивает на «самодостаточном чтении этих текстов, исходно предполагая, что они не несут никакого иного значения, нежели то, которое в них является полностью очевидным («историческое понимание»)... в случае такого чтения единственное событие, которое тут вообще возможно опознать в качестве события, будет сводиться к простому столкновению текста и его читателя» [168, 145].

Богословская экзегеза рассматривает евангельские тексты диаметрально

противоположным образом – Евангелия опознаются тут как тексты, возникшие из «усилия понимания и памятования свидетельств о невозможном, неслыханном, непредвиденном» [168, 145] – *событии* смерти и Воскресения Иисуса Христа, события, которое может и должно быть актуализировано в каждый момент заново, вне зависимости от временной и исторической обусловленности читающего эти тексты.

Но каким образом Евангелия предлагают преодолеть эту временную и историческую дистанцию между событием Христа и нашими попытками понять, в чем именно заключалась суть этого события?

С точки зрения Мариона, пытаясь ответить на этот вопрос, мы автоматически попадаем в сферу того, что можно назвать *«евхаристическим измерением теологии»* [168, 139], или, если использовать не греческую, а церковно-славянскую богословскую терминологию, мы попадаем в *«измерение богословия благодарения»*.

Будет ошибкой, – отмечает Марион, – утверждать, что *только* «научная экзегеза» слепа к событию Христа. В Евангелии есть поразительный пример, ясно демонстрирующий, что, вообще говоря, даже непосредственные слушатели проповеди Христа, Его ученики, возможно и не присутствовавшие при Его Страстях, но точно оповещенные о том, что запечатанный гроб, в котором покоилось Его тело, по прошествии трех дней после казни оказался пуст, были *до определенного момента настолько слепы* в отношении «события Христа», что даже не смогли узнать Воскресшего, когда Он сам предстал перед ними и вступил с ними в беседу о «происшедшем в Иерусалиме». Речь идет о сюжете, который в богословской литературе именуется «явление Воскресшего на пути в Эммаус» и помещен в самом конце Евангелия от Луки ( Лук. 24, 13-49 ).

Марион отмечает, что для учеников (как и для нас), когда они через три дня после распятия идя по пути в Эммаус обсуждали «что было с Иисусом Назарянином, Который был пророк, сильный в деле и слове пред Богом и всем народом; как предали Его первосвященники и начальники наши для осуждения на смерть и распяли Его... и некоторые женщины из наших изумили нас: они были

рано у гроба и не нашли тела Его и, придя, сказывали, что они видели и явление Ангелов, которые говорят, что Он жив. И пошли некоторые из наших ко гробу и нашли так, как и женщины говорили, но Его не видели» (Лк. 24, 19-24) – «событие Христа» уже кажется более не принадлежащим настоящему: «нечто произошло и все, что от этого осталось – лишь слова: для нас – остался текст Нового Завета, тогда как для учеников осталась только молва или «хроника» печальной смерти» [168, 147].

Истолковывая событие Христа таким образом, отмечает Марион, мы находимся на уровне «внешней» по отношению к нему герменевтики, уподобляясь ученикам, которые толковали смысл «происшедшего», и «им казалась корректной интерпретация, основывающаяся на его единственном понимании – понимании события как отошедшего, чья наглядная одновременность даже не смогла быть замечена ими: «глаза их были удержаны, так что они не узнали Его» (Лк. 24, 16)» [168, 147].

Но далее в тексте Евангелий сообщается о новом событии – «Пасхальном событии», – создается момент, когда «референт удваивает, дополняет и дисквалифицирует герменетику, которой мы первоначально следовали, исходя из «понятной» нам стороны текста, вводя другую герменетику, которая, так сказать, обтекает этот текст извне и разворачивает себя на открытую нам сторону» [168, 147]. Референт (Христос) сам интерпретирует в новой герменевтике событие, отсылая при этом только к себе: «и Сам Иисус, приблизившись, пошел с ними... Тогда Он сказал им: о, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки! Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою? И, начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании» (Лк.24, 15; 25-27).

На основании вышеприведенного анализа текста Евангелия от Луки Марион формулирует «первый принцип для *тео*-логии: «...герменевтика библейского текста нацелена не «на» сам текст, но «сквозь» текст, на событие, на референт. Текст не являет исток веры, потому что он не конституирует исток. Только Слово может дать авторизованную интерпретацию словам (написанным или

сказанным) «согласно Христу»» [168, 148].

Переходя непосредственно к «евхаристическому измерению теологии», к описанию «евхаристической герменевтики» [168, 149], Марион, анализируя далее текст Луки, замечает следующее: «даже *после* само-референциальной герменевтики текста Словом, мы все равно остаемся «слепыми», «непонимающими», причем неважно, «...идем ли мы при этом по пути в Эммаус, или по пути к концу Второго тысячелетия... никакая герменевтика не может нам открыть глаза на экзегезу Отца (Иоанн. 1, 18)... абсолютная герменевтика анонсирована, но она не только ничего не открыла, но сияет в своем отсутствии; едва поименованная, она исчезает, подводя к евхаристическому моменту (Лк. 24, 28-33)» [168, 149].

Собственно, отмечает Марион, проблематичной такая герменевтическая ситуация становится только в том случае, если герменевтика и праздник Евхаристии, в котором возникает понимание, рассматриваются порознь. При корректном анализе проблематичность снимается: «немедленно после того, как ученики приняли хлеб от Христа, они не только «узнали Его, но «тогда открылись у них глаза» (Лука. 24,31), ибо сверх того [что было ранее] герменевтика пришла из текста, как и из референта: «И они сказали друг другу: не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге и когда изъяснял нам Писание?» (Лк.24, 32) [168, 150]. Евхаристия, таким образом, опознается у Луки как центральный герменевтический момент: «...Слово интерпретируется как личность... во-первых, там где Слово говорит о Писании, о тексте (Лук. 24, 27-28), во-вторых, где Он предлагает непроницаемую речь, абсолютно сыновью по отношению к Отцу – «преломив хлеб, благословил...»(Лук. 24, 30).

На основе анализа «евхаристического момента», о котором выше шла речь, Марион формулирует *второй принцип*, утверждаемый им как базовый для подлинной *тео-логии*: «теологически надежной будет только та герменевтика, которая идет от текста к Слову-референту на базе Слова-интерпретатора исключительно в Евхаристии, где Слово, как Личность, тихо говорит и благословляет, говоря передает (человеку) то, что Он благословляет» [168, 151].

Именно о евхаристической герменевтике свидетельствуют, прежде всего, ученики перед апостолами по своем возвращении в Иерусалим: «и они рассказывали о происшедшем на пути, и как Он был узанан ими в преломлении хлеба» (Лк. 24, 34). «Описывая евхаристическую герменевтику, – комментирует Марион, – повторяя ее, как и в первый раз, как некое вновь открытое искусство, новую мысль, новый модус реальности, в то самое время, как они совершали это, им явилось подтверждение их слов: «когда они говорили о сем, Сам Иисус стал посреди них и сказал им: мир вам» ( Лук. 24,37) дав Дух и повторив как абсолютное Слово «это Я», но еще и «это Я Сам, *ego eimi autos*» (Лк. 24, 38-39)» [168, 152].

Итак, – подводит Марион итог своему экскурсу в библейскую экзегезу, – «круг замкнулся: божественная герменевтика предполагает, что ученики приняли евхаристическую сторону Слова, но и их герменевтика, в ответ, движется сквозь любой текст и любую речь, в направлении снова, к абсолютному референту («это – Я» (Лк.24,39) = (Иоан.8,24;58) = (Исх.3,14))» [161,152].

Завершая наш анализ теологии Мариона вообще и его теологии дара и данности в частности, очертим еще один ее немаловажный аспект.

Как мы уже отмечали при разборе феноменологии дара-данности Мариона, один из выводов, который он делает при анализе феноменологии Гуссерля, утверждает неоднородность мира феноменального – различные феномены имеют различный «градус данности». Немного повторяясь, отметим, что наряду с «обычными феноменами, которые доступны интуиции и допускают о себе получение прогнозируемого и воспроизводимого объективного знания» [170, 122], Марион отмечает факт существования исключительных феноменов, «данных в большей и высшей степени, чем другие, которые уместно поэтому называть парадоксальными или избыточными феноменами» [172, 57].

Среди парадоксальных феноменов Марион выделяет два уровня. На нижнем расположены феномены «идола», «иконы», «события» и «телесности» (два последних Марион вводит в поздних своих работах), а на высшем – «феномен откровения... характеризующегося избытком интуиции, насыщающем понимание и

благодаря такому избыточному насыщению порождающий событие, невозможность предсказать которое исключает его конструирование и воспроизведение» [170, 122].

Марион приводит замечательный пример такого гипер-насыщенного явления – Преображение Христа, – ведь именно на Фаворской горе все четыре выделенных класса насыщенных феноменов первой ступени (Преображение – *историческое событие*, в котором принимает участие *человеческое естество Христа*, приковывающее к себе *взгляд* (подобно идолу) учеников, но не вбирающее этот взгляд в себя, не поглощающее их личность, а *выходящее к ним на встречу* в неизреченном свете, исходящем от преобразенного Богочеловека (икона)) были явлены одновременно и переросли в насыщенный феномен второго порядка – откровение [166, 235].

Именно в ключе «евхаристической герменевтики» Преображение трактуется Марионом как антропологический ориентир, состояние телесно-духовного инобытия, к которому человек призван как «сын Божий», причастный Ему благодаря дару любви, данному человеку через Духа Святого во Христе, встреча с которым возможна *в* и *через* дар Евхаристии.

Более подробно об антропологическом измерении темы дара и благодарения и их связи с евхаристической практикой, а также о роли и месте сюжета о Преображении внутри данной тематики мы будем говорить в третьей части нашей работы, сейчас же, в самых основных моментах (учитывая предшествующий подробный разбор), обозначим контуры дискуссии «О даре» между Деррида и Марионом, выявив точки наибольшей напряженности и наибольшего согласия в позициях оппонентов.

2.2.11. Дискуссия «О даре» между Ж. Деррида и Ж.-Л. Марионом: краткий обзор и комментарий.

Дискуссия «О даре» между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом состоялась в сентябре 1997 года в университете Виллановы (Пенсильвания, США),

в рамках проходившей там первой, ставшей затем ежегодной, международной конференции «Религия и постмодернизм» [172].

Полагая, что позиции сторон в дискуссии о даре, в общем и целом, достаточно эксплицитно можно себе представить, ознакомившись с вышеприведенным анализом философских и богословских взглядов Деррида и Мариона, ниже мы повторим только принципиально важные сюжеты, характеризующие точку зрения оппонентов и коснемся наиболее полемически острых моментов этой, с философской точки зрения, замечательной схватки [100].

В ходе дискуссии Деррида выразил целый ряд недоумений в связи с той редакцией и редукцией феноменологии дара, о которой заявил Марион: «я не уверен, что между использованием *Gegebenheit* в феноменологии и проблемой, которую мы обсуждаем, то есть даром, существует семантическая связь» [172, 58]; «если вы утверждаете, что логика дара не требует обязательности присутствия дарителя, дара или получателя, то какова тема такой феноменологии?» [172, 64]; «мне трудно понять, каким образом избыток интуиции может быть описан феноменологически?» [172, 71].

С точки зрения семантики, как заметил сославшийся на тексты Гуссерля Марион, *данность* имеет непосредственное отношение к дару, поскольку любой дар может быть феноменологически описан как энтелехия имплицитно присутствующей в нем *данности*. Наглядно, это демонстрируют ситуации, в которых событие дара возникает в условиях фактического отсутствия того или иного агента трехчленной метафизической схемы дара.

Мы должны идти по ту сторону дара, к *данности*, подытожил свою точку зрения Марион, и именно через *данность* описание дара возможно.

Относительно тематики своей феноменологии данности и дара и ее соотнесенности с другими версиями феноменологической философии (повторим, как важный для нашей работы принципиальный момент – *К.П.*), Марион отметил следующее: *данность*, т.е. – способность являться – это глубинное свойство всех феноменов, позволяющее феноменологически описывать не только объекты, как это делал Кант, и отчасти, Гуссерль и не только бытие, как это было у Хайдеггера,

но и такие открытые Левинасом, Рикером, Гадамером и другими поздними феноменологами феномены, как «этика другого, историческое событие, нарратив, *différance* и т.п., о которых трудно сказать, что они являются объектами, равно как и сказать, что они «есть» вообще» [172, 57].

Феномены, относимые к сфере религиозного опыта, такие как «Евхаристия, пришедшее Слово, прощение, жизнь в Духе в таинствах и все другие, также могут быть описаны как «данные». Предметы теологического интереса допускают свою явленность нам в качестве феноменов, поскольку, по меньшей мере, имеют нечто объединяющее их с со всеми прочими феноменами – они *даны* также как все прочие феномены, только в иной, большей степени» [172, 57], что, добавим от себя, давно известно феноменологии религии, занимающейся описанием характеризующих «избыточностью» феноменов, по крайней мере, со времен Мирча Элиаде, который, собственно и ввел термин «избыточный феномен» в своей работе «Сакральное и мирское».

Выслушав Мариона, Деррида опротестовал его слова следующим образом: «Для вас все, что дано в феноменологическом смысле, *gegeben, donné, Gegebenheit*, все что дано нам в перцепции, в памяти, в феноменологическом восприятии есть в конечном счете дар конечному творению, и в конце концов дар Бога... конечный субъект не творит его объекты, он их получает... мир сотворен, и все в нем есть дар» [172, 66-67].

«Ошибаетесь, – ответил Марион, – я утверждаю, что мои положения остаются чисто философскими и они никак теологически не предопределены... я говорю о том, что наш глубочайший и наиболее подлинный опыт встречи с феноменом не связан с каким-либо объектом, который мы можем создать, произвести или конституировать, не в большей мере он связан и с бытием, которое принадлежит к тому пресловутому горизонту Бытия, в котором возможна онто-теология и где Бог находится в начале времени и пространства, играя роль первопричины. Скорее, я говорю о том, что есть много ситуаций, где феномены являются как данные, без какой-либо причины или дающего» [172, 71].



В завершении дискуссии Деррида и Марион пришли к общему выводу о том, что обсуждение ими проблематики дара ведется на самых крайних границах феноменологии, на перекрестье философского и теологического дискурсов, которые совместными усилиями ставят под вопрос саму феноменологию, а более конкретно – феноменологический концепт горизонта, в котором ранее не сомневался даже Левинас, сказавший как-то Мариону в частной беседе, что «без горизонта феноменологии не бывает» [172, 66].

Марион не согласился с Левинасом и поставил вопрос о границах феноменологии установленных Гуссерлем, о преодолении этих границ за счет критики «трансцендентальных амбиций эго» [172, 70], стремящегося объективировать или описать как бытие все, что его окружает, обосновавшись в уютном горизонте «возможного в пределах разума», «откровения в пределах разума» и т.п. По его мнению, пришло время ввести феноменологию в сферу невозможного, недоступного и а priori игнорируемого ранее: «Мы должны признать, что мы имеем перед нами опыт того, что я называл избытком интуиции, или, более точно – избытком данности, которая достигает некоего вида невозможного. В более широком смысле, мы должны спросить себя, как возможно то, что кажется нам невозможным (т.е. то, что противоречит априорным условиям опыта) и никогда не случается в границах нашего опыта? Осмыслив это, мы должны деконструировать все понятия, согласно которым действительный опыт, имеющий место время от времени, объявляется невозможным и иррациональным, и подвергнуть критике наши понятия, даже в философии, возможно, – именно и по преимуществу в философии. В этом пункте мистическая теология и философия согласны с деконструкцией» [172, 74].

Деррида признал, что он «также не против подвесить горизонт феноменологии, но тогда вряд ли можно сказать, что он останется в этом случае феноменологом» [172, 66]. Пожалуй, настаивает Деррида, только в найденном им в связи с проблемой дара решении *мыслить* дар феноменологически как невозможный апоретический объект, без претензии на то, чтобы *знать*, что он есть

на самом деле, горизонты феноменологии ставятся под вопрос (*khora*), без потери требуемой Гуссерлем и прочими феноменологами строгости понятий.

Диалог между Деррида и Марионом, как этого и следовало ожидать, закончился апоретическим даром, объединившим позиции спорящих сторон: отметив, что о переходе оппонентов на противоположные для них точки зрения речь не идет, Деррида и Марион признались, что несмотря на это, *дар* возник во время их беседы и стало возможным взаимное благодарение философа и богослова. К сожалению, смерть Деррида в значительной степени прервала работу в направлении совместного философско-богословского исследования дара...

### **Выводы к разделу 2**

1. Установлено, что для Деррида исследование дара стало одновременно поводом к ответу на внутри-философскую критику со стороны Хабермаса и логичным развитием его деконструктивистского проекта в пространстве этико-политической проблематики. Мотивом для анализа дара у Деррида послужило его желание продумать вопрос о возможности выстраивания по «принципу дара» корректной коммуникации с Другим в современной культуре, поставленный Левинасом.

На материале текстов Деррида показано, что концепция «дара-обмена» Мосса не может быть, по его мнению, использована при продумывании условий неподавляющей дружость Другого коммуникации с ним, по критериям Левинаса, по причине ее культурной (условность терминологии, неоправданность кросскультурных обобщений) и метафизической (идея дара как цикла обменов базируется на аристотелианской «экономической» репрезентации времени как цикла) обусловленности.

2. Результатом критического анализа концепции «дара-обмена» Мосса у Деррида стала формулировка его собственной формулы дара: для того, чтобы дар состоялся, о нем не должен знать ни даритель, ни получатель дара, а сам дар не должен быть опознан в качестве такового. Именно такой «а-экономичный» дар, который может быть помыслен, но не явлен, он назвал «невозможным даром». Было показано, что «невозможный дар» у Деррида опознан как механизм

опосредующий отношения «Я» с «Другим», которые, в соответствии с формулой Левинаса, он предлагает строить как «отношения без отношений», т.е. отношения, в которых «Другой» остается для «Я» абсолютной тайной в его дружости.

3. Было установлено, что христианство интересует Деррида как возможный носитель информации о специфическом «невозможном даре», который конституирует чувство *«ответственности»* в европейской культуре. С целью локализовать свой интерес в пространстве христианской проблематики, Деррида ввел формулу *«христианский смысл дара»*. Было показано, что христианство анализируется Деррида в контексте его работы посвященной «дару смерти». Деррида отмечает, вслед за Я. Паточкой, что в европейской культуре есть две фигуры, «дар смерти» которых имел огромное значение для воспитания ответственности в европейском человеке – Сократ и Христос. Смерть Христа, согласно Деррида – это тот «дар смерти», который мог бы способствовать генерированию ответственности в культуре современной Европы. Анализ «христианского дара» и «христианской ответственности» сосредотачивается у Деррида в пространстве христианской этики, которая, однако, будучи проанализирована им с использованием ницшеанских установок и безотносительно к богословскому контексту Евангелий, приобретает черты банальной экономики, не имеющей отношения к искомому им *«невозможному дару»*.

4. Было установлено, что идеи Деррида о «невозможном даре» послужили толчком к появлению оригинальной концепции феноменологии «данности» Жан-Люка Мариона, в которой получила свое развитие принципиальная, для гуссерлеанской феноменологии идея об изначальной «данности» всех феноменов сознанию.

Марион предложил пойти в феноменологии дальше, чем Гуссерль (редукция к онтическому) и дальше, чем Хайдеггер (редукция к бытию) и осуществить *«третью редукцию»*, то есть выйти на тот уровень феноменологического анализа, на котором любые феномены предстают в своей чистой «данности». Было показано, что такая редукция к «данности» позволяет, преодолевая апофатику,

описывать и «невозможный дар», и феномен Другого, а кроме того – феномены, относящиеся к сфере религиозного опыта.

5. Показано, что одной из ценных для философской разработки проблематики дара и благодарения находок Мариона как теолога и философа следует считать его идею использования концепции «откровения» для прояснения диалектики отношения между «даром» и «данностью»: дар, по мнению Мариона, – это уже «откровение» некоей предшествующей ему данности и, соответственно, дар может быть корректно описан, если путем «третьей» редукции удастся выйти на уровень данности, предшествующей явленности дара. Было показано, что идея философской «третьей редукции» получила свою разработку и в «пост-метафизической» теологии Мариона, предложившего осмыслить атеизм Ницше и критику онто-теологии у Хайдеггера как жест «первой» редукции метафизического концепта Бога в теологии, а критику Хайдеггера у Левинаса и Деррида – как шаг «второй» редукции, направленной против отождествления Бога и бытия у Хайдеггера. Сам Марион предложил продолжить процесс редукции, освободив представление о Боге и от апофатизма, который был свойствен левинасово-дерридианским «квази-теологическим» медитациям, вернув Богу Его подлинное имя – Любовь.

6. Выделена и описана созданная Ж.-Л. Марионом оригинальная теория «*теологического субъекта*». Показано, что в основание данной теории, положен анализ моделей «религиозной коммуникации», манифестированных в европейской культуре и эксплицированных с применением категорий визуализации, таких как «идол» и «икона». Установлено, что модель «теологического субъекта» Мариона оппозиционна по отношению к тем моделям субъективности, которые были разработаны в модернистской и постмодернистской философии.

Для предложенной Марионом «*иконической модели*» осмысления человека прообразом выступает модель отношений Христа к Богу-Отцу: это теоцентрическая модель, в которой субъект возникает в момент его предстояния перед взглядом Абсолютно Другого.

В рамках этой модели отношения между Богом и человеком конституируются на принципах дара и благодарения: Бог, принеся себя в жертву во имя спасения человека, явил образец «невозможного дара», сделавшего возможным «благодарение», то есть общение с Богом, жизнь в Боге. Человек в рамках «иконической модели» мыслится как признающий факт «невозможного дара» и конституирующий свою субъективность фактом этого признания, дающим ему возможность встречи с Богом и другими людьми, путь к которой открывает смирение, то есть готовность благодарить за дар.

7. Было показано, что в работах Мариона подвергнута конструктивной критике рецепция апофатической теологии в деконструктивистской философии. Марион продемонстрировал, что в христианской теологии существуют не только апофатический и катафатический пути богопознания, но и «третий путь» – мистическое богословие, и только все три пути совокупно позволяют христианской теологии в ее разговоре о Боге, и сохранять асимметрию и дистанцию по отношению к Богу, и достигать максимальной близости с Ним.

8. Путем анализа теологического проекта Мариона зафиксирован факт его интереса прежде всего не к этической, а тео-антропологической программе Евангелий. Марион продемонстрировал, что *Евхаристия (благодарение)* – смысловой центр и исходная точка для всякого размышления о Боге и человеке в Евангелиях, и предложил оригинальную концепцию «*евхаристической герменевтики*» как пути, ведущего к пониманию того, в чем именно заключается «христианский смысл дара».

9. На материале анализа дискуссии «О даре» между Деррида и Марионом показано, что радикальность феноменологического проекта Мариона превышает способности деконструкции мыслить «границы феноменологии». Неспособность Деррида опровергнуть феноменологическую программу Мариона засвидетельствовала факт существования двух *альтернативных программ описания дара в современной философии* – апофатического дерридианского и преодолевающего апофатизм в концепции «данности» проекта Мариона.

## РАЗДЕЛ 3

### БЛАГОДАРЕНИЕ КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП

#### 3.1. Жак Деррида и Жан-Люк Марион: ситуация конфликта дискурсов

После экспликации научно-философской традиции исследований дара в первой части нашей работы и анализа концептуализаций дара и его «христианского смысла» в текстах Жака Деррида и Жан-Люка Мариона во второй части нашего исследования ситуация с проблемой дара и возникающей при рецепции этой проблемы в *дискурсе христианской теологии* темой благодарения (репрезентирующей *антропологическое* измерение «христианского смысла» дара) предельно конкретизировалась, как ситуация, с одной стороны, согласия, с другой – конфликта постмодернистского (Деррида) и христианского (Марион) дискурсов, конфликта, характер и причины возникновения которого требуют дополнительного анализа оснований, на которых базируются данные дискурсы.

Выше было установлено, что и постмодернистским философом Деррида и пост-метафизическим теологом Марионом признаны *в целом* неудовлетворительными *все* научно-антропологические (этнологические, социологические, культурологические, лингвистические) опыты концептуализаций дара, явно или скрыто пытающиеся редуцировать дар к какой-либо форме экономического или символического обмена.

Далее было отмечено, что Деррида в попытке не-экономически мыслить дар позиционирует дискурс деконструкции о даре как дискурс, возникающий из опыта работы мысли *одновременно* в пространстве антропологии Dasein и философии события Хайдеггера и феноменологии Другого Левинаса, феноменологии (это необходимо подчеркнуть!), находящейся в очень сильной зависимости от *дискурса иудейской теологии*.

Доказывая, что «христианский смысл» дара может быть проблематизирован только в *этической* плоскости, Деррида сперва демонстрирует высокий посыл этической программы Евангелий (призыв к асимметрии в межчеловеческих отношениях, который составляет этический заряд логий Христа, вписывается в парадигму дерридианского «невозможного дара»), а затем интерпретирует евангельскую этику (равно как и апофатическое богословие Имени Божьего у Дионисия Ареопагита) в юридически-экономическом ключе, пытаясь найти *и находя* в созданном им самим (на базе анализа историософских работ Паточки и ницшеанской критики), «симулякре» христианства многоуровневую экономию обмена, аннигилирующую «невозможный» и асимметричный характер обозначенного им «христианского дара».

Марион, в отличие от Деррида, разворачивает свою феноменологию и теологию данности-дара как опыт осмысления, прежде всего, *не этической, а антропологической* программы христианства, в рамках которой им разрабатываются концепция «евхаристической герменевтики» и «иконическая модель» теологической субъективности.

Резюмируя сказанное, можно отметить, что эпицентр конфликта между позициями Деррида и Мариона в исследуемом нами проблемном узле окончательно локализуется не столько в пространстве вопроса *о даре вообще*, сколько в том его специфическом сегменте, который обозначен оппонентами как «христианский смысл дара». В отличие от Мариона, настаивающего на том, что смысл дара в христианстве задается непосредственно *событием Христа*, у хайдеггерианско-левиновски осмысляющего «границы событийности» Деррида этот «смысл» редуцируется, единственно, к этической программе христианства, что свидетельствует, таким образом, о различии векторов направленности двух дискурсов, бьющихся над одной общей проблемой – проблемой «христианского смысла дара». В дискурсе Деррида вектор конструирования «христианского смысла дара» направлен от этики к экономике, исключая или не замечая *событие* Христа; вектор дискурса Мариона, напротив, направлен от события Христа к

христианской антропологии и этике, исключая экономию, а точнее – «преображая» экономию в ойкономию (домостроительство) Бога Троицы.

### 3.1.1. Дискурс мудреца, пророка и апостола: урок А. Бадью.

Артикулированно эксплицировать режим дискурсов Деррида и Мариона, оказавшихся векторно разнонаправленными и потому закрытыми друг для друга в намеченной нами конфликтной ситуации, и прояснить причины этой закрытости мы попытаемся обратившись к опыту анализа типологически и содержательно очень схожей с обозначенной нами ситуацией конфликта дискурсов, которая имела место в первом веке нашей эры, в момент проповеди христианства апостолом Павлом, модель описания которой была предложена Аланом Бадью в главе «Теория дискурса» его работы «Апостол Павел. Обоснование универсализма» (1997 г.).

Согласно Бадью, апостол Павел, провозгласивший, что христианство есть, прежде всего, *εὐαγγέλιον* (благовестие) *о событии Христа* («я первоначально преподавал вам, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что он погребен был и воскрес в третий день по Писанию» (1 Кор. 15, 3-4)), фиксирует наличие трех «*субъективных диспозиций*» [14, 36] по отношению к этому событию, на базе которых генерируется соответствующая топика дискурсов, лишь один из которых является собственно христианским дискурсом.

Павел, – отмечает Бадью, – обращается в своей проповеди к двум категориям «слушателей» – к «иудеям» и «эллинам», делая это столь естественно, «как будто такой метонимической репрезентации было достаточно, или как будто ими можно было ограничить (с точки зрения христианского откровения и его универсального предназначения) большое число *ἔθνοι* (народов – *К.П.*)» [14, 36], населяющих мульти-этническую Римскую Империю.

Этот риторический жест Павла, однако, отнюдь не свидетельствует о склонности апостола к «этнологическому редукционизму», поскольку, к примеру, говоря об «Эллине», Павлу важно обозначить не столько этническую или религиозную идентичность «язычника» вообще, сколько проблематизировать



феномен греческой «мудрости, и, стало быть, философии» [14, 36], субъективной фигурой которой выступает греческий *мудрец*, постигающий установленный миропорядок соотнося субъекта с разумной природной тотальностью бытия.

*Мудрец* как субъект дискурса, опираясь на σοφία конституирует, согласно Бадью, первый из возможных в современном Павлу эллинистическом мире дискурсов, которому бросает вызов событие Христа – греческий дискурс прямого господства над тотальностью φύσις: воскресение Христа ломает греческую размеренность соотношения логоса и космоса утверждением о антиномичности (Бого-человек) и надкосмичности (распятый и воскресший) Бога христиан.

Подобным образом, говоря об «Иудее», Павел не акцентирует ни религиозные, ни этнические коннотации этого этно-религиозного маркера, превращая его в категорию дискурсивности, интеллектуальную фигуру, когерентную философствующему «Эллину». Субъективной фигурой, создающей иудейский дискурс – второй из числа дискурсов, в порядок которых не вписывается событие Христа, – выступает *пророк*, то есть «тот, кто мобилизует знамения, кто их производит, свидетельствуя о трансцендентном и разгадывая таящиеся во тьме шифры» [14, 37]. Иудейский дискурс, таким образом, манифестирован как «дискурс исключительности, ибо пророческое знамение, чудо, избранность означают трансцендентность как нечто потустороннее природной тотальности» [14, 37] и в этом утверждении исключительности – его отличие от дискурса греческого.

Однако, коль скоро существует такое противопоставление *тотальности* греческого дискурса *исключительности* иудейского дискурса, можно утверждать (как это и сделал, по мнению Бадью, Павел), что «иудейский и греческий дискурсы суть два лика одной и той же фигуры господства» [14, 37]: исключительность знамения есть «лишь «минус», точка выпадения, на которой держится космическая тотальность... логика исключительности знамения значима лишь для греческой космической тотальности. Иудей есть исключение грека» [14, 37].

Событие Христа, однако, акосмично и незаконно, не входит ни в какую тотальность и не является знамением чего бы то ни было [14, 38], оно

*одновременно сингулярно и универсально*. В дискурсе тотальности мудреца такое *сингулярное* событие, как событие Христа, невозможно, так как оно разрушает законы тотальности; в дискурсе исключительности пророка ему также нет места, так как исключительность иудея «по отношению к эллину» блокирует *универсальность* события Христа, после которого, как говорит апостол Павел, «нет больше ни иудея, ни эллина, ни раба, ни свободного, ни мужчины и ни женщины, ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 28).

Верность событию Христа, событию пришествия в мир Сына Божьего, требует создания третьего дискурса, равноудаленного как от иудейского пророчества, так и от греческого логоса. Этот третий дискурс, который, собственно, и является христианским дискурсом, может быть манифестирован при условии ослабления фигуры Господина, каковой является фигура греческого мудреца, опирающегося на космос, и иудейского пророка, опирающегося на силу исключительности. Субъектом такого дискурса будет уже не философ и не пророк, но *апостол*.

«Апостол – и не свидетель фактов, и не память о них» [14, 38]. Он проповедует «чистое событие, начало эпохи, изменение соотношения возможного и невозможного», поскольку «событие Христа не представляет интереса само по себе, как особый и чудесный случай. Его истинный смысл заключен в том, что оно подтверждает возможную победу над смертью» [14, 40].

Отметив два принципиальных замечания Бадью о том, что, во-первых, у апостола Павла очень аккуратно артикулирован еще и четвертый, интериорно – христианский, мистический дискурс [14, 36], который остается «немым дополнением» [14, 46] несказанности сказанного по отношению к «явленному» христианскому дискурсу; и во-вторых, что по отношению к событию Христа «нельзя быть ни иудео-христианином (пророческое господство), ни греко-христианином (философское господство), ни синтезом обоих» [14, 38], мы попробуем ниже, используя намеченную Бадью модель демаркации трех дискурсов, взглянуть на ситуацию спора между Деррида и Марионом, попытавшись определить: не могут ли *субъективные диспозиции* из числа

вышеозначенных – мудрец, пророк, апостол, или *синтез* таких деспозиций, быть обнаружены внутри дискурсов оппонентов современной дискуссии о «христианском смысле дара»?

3.1.2. Топика дискурсов Ж. Деррида и Ж.-Л. Мариона в свете «теории дискурсов» А. Бадью.

С оглядкой на изложенную выше «теорию дискурсов» Бадью, вполне однозначно можно говорить о том, что в споре о «христианском смысле дара» между Марионом и Деррида Марион обозначает субъективную диспозицию своего дискурса как диспозицию «апостола», благовествующего о событии Христа и, таким образом, репрезентирующего собственно христианский дискурс. Утверждение теологии Мариона на пути демаркации его феноменологического дискурса с дискурсом феноменологии Гуссерля – Хайдеггера и упомянутый нами выше его прямой спор с Левинасом, а также наличие разработки темы «третьего пути» в богословии, которая коррелирует с намеченной Бадью темой мистического дискурса у апостола Павла, служат аргументами в поддержку корректности уподобления дискурса Мариона «апостолическому» дискурсу Павла.

Но какова, в таком случае, *субъективная диспозиция* дискурса Деррида, который лишь мимоходом останавливается на событии Христа в своих размышлениях о христианстве и «христианском смысле дара»? Можно ли назвать в споре о даре рационалиста Деррида «мудрецом», или разоблачительный пафос «темной» деконструкции по отношению к западной философской традиции и «экономизму» в христианстве следует отнести к речи угадывающего повсюду знамения запредельно-«невозможного» («следы», «трассы», тайну Другого) «пророка»?

Признание Деррида в качестве основополагающих для выстраивания *его* деконструктивистского дискурса о даре и его «христианском смысле» совокупно установок «квази-эллинистической» философии Хайдеггера и «квази-иудаистской» философии Левинаса позволяет наметить ответ на этот вопрос.

Пожалуй, можно сказать, что рассуждающий о даре и «событии» поздний Хайдеггер, с его идеей «поворота» к мысли досократиков, символизирует в XX столетии фигуру философствующего «Эллина», почти в библейском смысле, а его дискурс о Бытии («человек как пастух бытия ходит за истиной бытия» [139, 255]) мог бы, по классификации Бадью, быть охарактеризован как дискурс «мудреца» в чистом виде.

С большой долей правдоподобия можно также охарактеризовать и дискурс пестования уникальности Другого у Левинаса, противостоящий хайдеггерианскому дискурсу погружения в тотальность Бытия, дискурсом «пророка», ведь во многих текстах Левинаса тема Другого так или иначе увязывается с темой избранности иудея как «вселенского другого» по отношению как к античной, так и к христианской или пост-христианской цивилизациям, которые дают отличные от традиционно-иудейских интерпретации «чуду» «иудейского мессианизма» [73, 339].

Но если Хайдеггер говорит как «мудрец», а Левинас – как «пророк», то Деррида, признавая факт ученичества и у того и другого, заявляет о таком дискурсивном синтезе, в котором дискурс мудреца и пророка, эллина и иудея фактически дополняют друг друга! Возможность существования такого синтетического дискурса, противопоставляющего себя христианскому дискурсу, похоже, осталась незамеченной Аланом Бадью, хотя, фактически, такой дискурс был манифестирован еще современником апостола Павла – Филоном Александрийским, «в произведениях которого нашел свое выражение синтез между ветхозаветным учением и греческой религиозной философией» [87, 92]. Сравнительный анализ мысли Филона и Деррида, однако, не входит в цели нашего исследования, поэтому мы лишь отметим, что «эллинско-иудейский» посыл мысли Деррида отнюдь не беспрецедентен (хотя, конечно, он очень далек от аллегоризма Филона), и продолжим наш анализ, попытавшись взглянуть на эту мысль, сквозь призму «апостолического дискурса» Павла.

Как известно, апостол Павел обозначил характер напряженности между христианством и его идейными оппонентами одновременно в Афинах и в

Иерусалиме первосвященников в своей знаменитой формуле «мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Эллинов безумие» ( 1 Кор.1, 23 ).

Для Деррида, который *почти буквально* соединил в себе и «эллина и иудея», христианство *de facto* является и «соблазном» (оргазм, тавматургия – соблазн для ответственности!), и «безумием» ( Dasein не предполагает ни бессмертия, ни преобразования: человек есть «бытие-к-смерти» и точка!).

Двойной, «эллино-иудейский» характер скептицизма Деррида по отношению к прагматике «христианского смысла дара» («что касается прагматики, я согласен с Марионом. Эта один из тех моментов, в которых я чувствую себя совершенно закрытым для его мысли. Я высказывался относительно некоторых моментов того, что я называю деятельным аспектом молитвы и литургии, но мы должны и дальше обсуждать молитву и хвалу, и наша дискуссия обещает быть очень не легкой» [169, 45]) осложнен, конечно же, еще и внутренней, междоусобной полемикой внутри его дискурса «иудейской» и «эллинской» компонент, предающей деконструкции Деррида свойственный для ей гротескно-неуловимый характер.

Отметив, что антропологический посыл дискурса деконструкции в вопросе о даре находится в зависимости от обозначенной внутренней полемики, и полагая, что «эллинская» (хайдеггерианская) компонента философии Деррида в необходимой для целей данной работы степени уже получила свое освещение при разборе его философии дара, ниже мы сосредоточим внимание на «историческом субстрате» второй, «иудейской» компоненты в дискурсе Деррида, эксплицировав которую, мы надеемся в дальнейшем прояснить некоторые, неявные пока моменты, делающие Деррида «закрытым» для христианского антропологического дискурса Мариона.

Прежде всего, мы проанализируем с этой целью иудейскую теологию дара и наметим лексическое поле и семантический диапазон слов со значением «дар» в иудейской части Библии; затем, поставив под вопрос указание Левинаса на то, что в иудейской традиции «верующие благодарят Бога не за то, что они получили от Него, но за саму возможность благодарить» [72, 547], мы проанализируем

иудейскую концепцию благодарения, попытавшись на основе анализа того, что мы выясним относительно «иудейского смысла дара», понять, *за что* же, все-таки, иудеи благодарят Бога. Далее, мы проанализируем более подробно христианскую концепцию дара и благодарения, для чего, после экспликации новозаветной теологии дара, мы попытаемся обозначить специфику собственно христианского антропологического дискурса благодарения.

### 3.2. Теология и антропология дара и благодарения в иудаизме и христианстве

#### 3.2.1. Дар и благодарение в иудейской традиции.

*Иудейская теология дара и благодарения* с самого начала парадоксальна: Бог творит мир и *дает* (*дарит*) его человеку (Быт 1, 29) («Я дал (נתת) вам...»), причем «даже имя Божие [Яхве – יהוה] (Исх. 3, 14), связанное с глаголом «хайя – быть [היה]», вероятно, может означать «дарующий бытие» [90, 14]. Человек, сотворенный по «образу и подобию» Бога, наделяется способностью общения «лицом к лицу» с Богом, открывшемся ему в Эдеме в «модусе дара бытия» и, с согласия Бога, *дает* (*дарит*) имена всем творениям Божьим, которые окружают его в Раю (Быт. 2, 19-20), тем самым соучаствуя в творении мира, в «*благодарении*» миру его смысла. Катастрофа «грехопадения», однако, разрывает «отношения подобия» между Богом и человеком: человек теряет возможность общаться напрямую с Богом, являет свою «не-благодарность», оставляя за собой умение «называть» вещи, но теряя «способность дарить» им, в даваемом им «имени», полноту их бытия.

Попытка человека восстановить «отношения подобия» между ним и Богом посредством «приношения даров», последовавшая после изгнания человека из Эдема, оказывается для него роковой, так как не принятый Богом дар Каина становится причиной *первого* в истории человечества убийства (Быт. 4, 3). Таким образом, в человеческой истории «*благодаря*» *дару* появляется осознанная «воля ко злу» [23, 250]. Наличие центрированной вокруг темы дара мифологемы о

братоубийстве, аллегорически повествующей об опасности для человека «по дороге к Богу» быть дезориентированным и захваченным истребляющим жизнь злом, заставляет вспомнить о структуре «дар-яд», известной из несемитской мифологии (Пандора, Giftmadhen) и закрепленной, на уровне лексики, в некоторых индоевропейских языках (Мосс, Бенвенист). Возможность превращения «дара» в «яд», засвидетельствованная библейской мифологемой, окрасила в тона подозрительности, подобной той, что наличествовала и в языческой мифологии, всю иудейскую теологию дара-благодарения, предопределив остроту ее конфликта с теологией дара-благодарения христиан.

Завет Бога с Авраамом (воспринимаемый как дар), уже после убийства Авеля, подтверждает, что *дар* – основной принцип отношений Бога и человека, а точнее – уже народа Авраама (а через народ – и всего творения), но устанавливает жертвоприношение по строгим правилам (законодательство Моисея) как барьер на пути к отношениям «чистого», «созидательного дара» (Эдема), о претензии на которые, возможно, повествует мифологема о Каине и Авеле.

Опасность дара, засвидетельствованная библейским рассказом о братоубийстве, как было отмечено выше, остается пускай и дальним, но все-таки постоянным фоном иудейской традиции его осмысления, хотя *формально* исход евреев из Египта, «возобновляющий Завет», начинает отношения с Богом по принципу дара, вновь, уже после Авраама, с «чистого листа». Склонность человека к самонадеянной «дерзости», к фривольности в отношении дара (Каин), преодолевается подробной регламентацией в Законе Божественных требований «техники безопасности» в отношении коммуникации посредством дара – жертвы между человеком и Богом, последовательно «воспитывающем» в иудеях одновременно чувство близости и дистанции по отношению к Себе: Бог *дарит* спасение своему избранному народу и тем подтверждает свой Завет с потомками Авраама, допуская, одновременно, возможность «благодарения-благодарности» за этот дар Завета, в виде постоянного памятования народа о даре спасения в Исходе (Песах) и принесения Богу жертв *по установленным им, а не человеком* (Каин), *правилам*.

Нужно отметить, что, вообще говоря, Моисей своей попыткой интерпретировать Исход как дар производит определенную революцию в сознании древних иудеев – открывает для них, по сути, новое *антропологическое измерение* - «человека благодарящего», специфический характер которого отнюдь не сразу, как свидетельствует лингвистический материал текста Торы, становится понятен вполне еще языческому «избранному народу»: «в начале Ветхого Завета примечательно отсутствие как терминологии, так и самого понятия благодарности... ни Адам, ни Ева не благодарят Бога за Его творение, семьи Исаака и Иакова соперничают из-за благословения Яхве, но не благодарят за них. Неблагодарность достигает своего предела в тот момент, когда израильтяне, после Исхода, все ропщут и ропщут, вместо того, чтобы благодарить Бога за свое избавление и еду, которая в буквальном смысле падает на них с неба» [21, 97].

Откровение Бога Моисею о возобновлении Завета, допускающее человека к отношениям «по принципу дара» с Богом лишь посредством исполнения предписаний Закона и жертвоприношений по строгим правилам, задает предельный горизонт иудейского теологического дискурса дара-благодарения. Показательным, в этой связи, выглядит тот факт, что хотя в Торе и прочих признанных иудаизмом в качестве богодухновенных древнейших текстах для обозначения дара, также как и в индоевропейских языках, *наиболее широко* используются производные от глагола *natan* [ נָתַן ], то есть – «давать» (*mattan*, *mattanâ*, *mattat* – производные с сильно варьирующимся значением: *отдача мира во владение человеку* (Быт. 1, 29), *брачный дар* (Быт. 34, 19), *дар священникам* (Числ. 18, 11), *взятка* (Прит. 25, 14), *дар царя подданому* (1 Цар. 13, 7), *удовольствие от жизни как дара Бога* [Еккл. 3, 13], *служение левитов как дар Богу* (Числ. 18, 6), *милость к бедным* (Эсф. 9, 22), *жертвоприношение Богу* (Исх. 28, 38), но и *жертва идолам* (Иез. 20, 26)), *теологический контекст дара* задается все же, использованием лексем, значение которых предельно конкретно и лишено двусмысленности, присущей лексике «давания»: слова *qodeš* ( קֹדֶשׁ ), *qotban* ( קֹרְבָּן ), *minhâ* ( מִנְחָה ), *mas'hét* ( מַשְׁחֵת ) – предполагают понимание «дара» практически только



в значении жертвоприношения Яхве или жертвования Храму и указывают на то, что такой дар – жертва имеет отношение к «священному» и «святому» [162, 465], то есть непосредственно к Богу.

Как мы выше уже отмечали, самостоятельная лексика для обозначения благодарения и благодарности в Ветхом Завете отсутствует. Однако сам прагматический дискурс дара-жертвоприношения Яхве генерирует появление в языке иудейской традиции своего рода «модуса благодарения», в котором человек, осознавший, что в отношении него как представителя «избранного народа» имел место Божий дар, имеет возможность ответить на этот дар не только «прагматически» – через жертву, но и «вербально», используя то, что можно назвать иудейским «дискурсом хвалы», в котором понятия, имеющие значение «благодарности», передаются «с помощью глагола *yāda* и родственного существительного *tôdâ*, которые обычно переводятся как «славословие», «славить»» [21, 97].

Так, литература о мудрости призывает благодарить (славить) Бога за материальные блага и обличает безрассудства жадности (Пс. 103, 14-28; Ек. 5, 9-6); в Псалтири около двадцати псалмов призывают или побуждают Израиль воспеть песнь благодарения, причем причина этого благодарения в некоторых псалмах конкретизируется – благодарность связывается с любовью и поклонением; иудей призывается с благодарностью славить Бога (Пс. 68, 31), с благодарностью предстать лицу Его (Пс. 94, 2), войти во врата Его (Пс. 99, 4), петь славословие Господу (Пс. 94, 2).

Примечателен тот факт, что многие мольбы о помощи и плачи также завершаются благодарением (личные молитвы о помощи в Пс. 7, 18; 27, 7; 34, 18; 51, 11; и от лица сообщества в Пс. 78, 13; 105, 47).

Однако несмотря на множество поводов, по которым в иудейской традиции эпохи Первого и Второго Храмов полагалось необходимым славить (благодарить) Бога, кульминационной точкой «дискурса хвалы» в ней всегда оставалось благодарение во-первых, за спасение иудеев в Исходе, во-вторых – за дарование Богом народу «земли обетованной» и позволение создать иудеям Храм «своему»

Богу, которого всегда благодарили в связи с этим как «национального Бога» конкретного народа, равнодушного ко всем иным народам: за это Давид и народ возносил благодарения Богу в псалмах, когда ковчег Завета переносили в Иерусалим (1 Пар. 16, 4, 7, 8, 34, 35, 41); за это сам Давид благодарил Бога в конце своей жизни, призывая народ присоединиться к нему в жертвоприношениях на строительство Храма Соломона (1 Пар. 29, 13-20); за это назначенные Давидом левиты в Храме каждое утро и вечер, должны были петь песнь хвалы (1 Пар. 23, 30).

После того, как Второй Храм был разрушен римлянами и для «избранного народа» начался двухтысячелетний период глобального «рассеяния», вознесение благодарений и благословений Богу приобретает беспрецедентный размах, о чем свидетельствует уже повседневная молитвенная практика верующего иудея, оформленная мудрецами Талмуда: они призывают иудея сопровождать творением «брāхā» (ברכה) – «благодарением», «благословением» практически каждое его действие, каждый его помысл и каждое чувство, ориентируя верующего на узрение во всем, что с ним происходит в этом мире, свидетельства Божьего благоволения к нему, которое требует соответствующего достойного поведения (т.е. исполнения 613 заповедей). «Сидур «Тегилат Гашем»» – иудейский молитвенник содержит каждодневную утреннюю молитву иудея, «сидур Гарава», которая вполне репрезентативно свидетельствует и о *глубине* и, в то же время, – о *пределах*, в которых благодарение как принцип структурирующий бытие человека, допускается иудейской традицией.

Так, слова благодарности – это первые слова, с которыми человек начинает день, произносить которые нужно «немедленно после пробуждения»: «благодарю Тебя (אני ה' ברכה), Владыка Живой и Вечный, за то, что Ты, по милости своей, возвратил мне душу мою. Велика моя вера в тебя» [116, 6]. Затем идет ряд благодарений, выражающих радость от того, что Господь «направляет шаги человека» и дает ему «все необходимое» [116, 8], хвала Ему как творцу мира, «возвышающему сушу над морем» [116, 8] (и в этом – универсализм и глубина иудейского благодарения), однако далее эта каждодневная молитва благодарения приобретает «партикулярный» характер, превращаясь в то, что Алан Бадью назвал

бы «дискурсом избранности»: «благословен Ты, Господь, Бог наш, владыка вселенной, препоясающий Израиль могуществом; Благословен Ты, Господь, Бог наш, владыка вселенной, за то, что не создал меня неевреем... освятивший нас своими заповедями и повелевший нам [произносить] слова Торы» [116, 8].

Именно «закрытость избранности» оформляет, таким образом, весь дискурс иудейского благодарения, не только в ежедневном цикле молитв, но и в литургической синагогальной службе, и в кругу ежегодных праздников, кульминационный пункт которых, Песах, сопровождается вполне традиционным благодарением за дар возобновления Завета, который был явлен некогда в событии Исхода: «благодарить будем Тебя, Господь, Бог наш, за то, что дал Ты в наследственный удел отцам нашим страну прекрасную, хорошую и обширную; и за то, что вывел Ты нас, Господь Бог наш, из Страны Египетской;... и за знак союза с Тобой, который ты запечатлел на плоти нашей; и за Тору Твою, которой обучил Ты нас; и за законы Твои, которые возвестил Ты нам...» [98, 77].

3.2.2. Христианское «преодоление» иудаизма: от «религиозной коммуникации» к «жизни в Боге».

Если попытаться (памятуя о факте генеалогического родства христианства и иудаизма), наметить линию демаркации между иудейской и христианской концепциями дара и благодарения, то результатом такого размежевания должна стать ясность относительно фундаментальных и вполне конкретных теологических вопросов: что христиане, в отличие от иудеев, опознают в качестве дара Бога человеку и что христиане имеют в виду, говоря о «благодарении» за этот дар Бога?

Суть вызова, брошенного христианством иудейской теологии дара и благодарения, может быть выявлена при анализе христианской новации в решении вопроса об условиях и границах «религиозной коммуникации» между Богом и человеком.

Так, в иудаизме условия такой коммуникации заданы описанным в Торе событием откровения библейского Бога, «который заключает с «избранным народом» «завет» («b<sup>c</sup>rit», то есть, собственно «союз»), сущностно присутствуя в

человеческом мире» [1, 55], союз, требующий от человека «беззаветной верности единому Богу... которая должна определять [его] мышление, чувства и поступки» [5, 54]. Специфику Завета «верности», о котором идет речь в Торе (типологически близком, но содержательно радикально отличном от Нового Завета – *καινή διαθήκη* Евангелий [89; 80, 376]), задает тот факт, что границы религиозной коммуникации в его рамках установлены утверждением *радикальной асимметрии* в отношениях между человеком и Богом как *Абсолютно Другим*. Преодолеть эти границы *каким бы то ни было образом* невозможно даже *достойнейшему из людей* (Моисею), которому позволено лишь «вступить во мрак, где Бог» (Исх. 20, 21), но не видеть *Лица Бога*, «потому что человек не может увидеть Меня и остаться живым» (Исх. 33, 20). Попытка человека настаивать на встрече с Богом «лицом к лицу» (просьба Моисея), пресекается на корню, а максимумом «открытости» Бога человеку задается моделью «смотрения вослед»: «ты увидишь Меня сзади, а лицо мое не будет видимо» (Исх. 33, 23). Человек, согласно иудейским канонам, таким образом, может и *должен* лишь готовить себя к «невозможной», *по определению*, встрече с Богом и, тоскуя по не данной даже Моисею близости к Богу, *создавать в себе «место» для дара встречи* с Ним «лицом к лицу» (что бы это ни значило). Но даже *пытаться помыслить* о том, что этот дар *может быть все-таки дан*, в иудейской традиции, довольствующейся Торой [29, 28], представляется крамольным и в эсхатологической, мессианской перспективе. Она, как известно, имеет по этой причине достаточно конкретный и «посюсторонний» характер: Мессия, помазанник Божий, обещанный Богом человеку «Примиритель, и Ему покорность народов» (Быт. 49, 10), согласно иудейским толкователям, будет «перестраивать мир в соответствии с Божьим планом» [34, 74] и управлять эсхатологическим Царством Божьим, «всемирной монархией народа Божия, который не только будет представлять из себя самостоятельную политическую единицу, но и займет в среде других народов господствующее положение, сделается их полновластным владыкой» [120, 647], здесь на земле, но Лик Бога *и тогда* останется сокрыт в полной тайне и мраке от человека (позднейшие талмудические отождествления Лика Божьего и Торы, указывают, скорее, на

*травму от невозможности встречи с Богом внутри иудаизма, чем на осуществление той встречи с Ним, о которой дерзнул просить Моисей).*

В книге Исхода, Бог недвусмысленно объясняет Моисею причину, по которой он *не может* встретиться с человеком «лицом к лицу»: человек в буквальном смысле *умрет*, если ему откроется Лик Бога.

Но что такое смерть в контексте библейского дискурса? В книге Премудрости Соломона прямо утверждается, что «Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих, ибо Он создал все для бытия» (Прем. 1, 13-14) [106, 909]. Если вспомнить о том, что, согласно библейской мифологеме о Рае, *смерти не существовало* до того момента, как между Богом и человеком не произошел разрыв отношений, в которых человека и Бога объединял эдемский «принцип дара», контуры которого мы наметили выше при обзоре иудейской теологии дара, и что именно разрыв Адамом этих отношений, инкриминируется в вину человеку в книге Бытия как «грех» («ἁμαρτία» т.е. то, что в славянском изводе Библии переведено как «грех», будучи производным от глагола «ἁμαρτάνω» – «ошибаться, промахиваться, не попадать» в цель [30, 62], дословно означает: «промах мимо цели»), логика и динамика богочеловеческих отношений («религиозной коммуникации»), на которых настаивает иудаизм, вполне проясняется: в Раю Бог «лицом к лицу» общался с человеком, «ходя меж деревьев в прохладе дня» (Быт. 3, 8), однако человек злоупотребил доверием Бога к нему и поторопил течение событий, установленное Творцом («согрешил», то есть, буквально – «промазал, не попал в цель»), делая то, что делать ему запрещалось – «съел плод от древа познания добра и зла», хотя и знал, что результатом этого опрометчивого поступка станет активация механизма смерти: «смертью умрешь» (Быт. 2, 17).

Не Бог, а человек, таким образом, разрывает эдемские условия «богочеловеческой коммуникации»: «и скрылся Адам и жена его *от лица Господа Бога* между деревьями рая» (Быт. 3,8).

На горе Синай Бог напоминает Моисею о том, что он – потомок падшего Адама, он причастен смерти и лишен, *по причине «родовой» вины Адама, а не по воле Бога*, полноты общения с Ним. Тора – это своего рода *компенсация*, шаг Бога

навстречу к человеку, тоскующему по Нему, но Тора, хотя она и богодухновенна, *не есть Сам Бог*, она не «снимает» с «избранного народа» грех Адама. Иудею можно желать *полноценной* личной встречи с Богом, но уже невозможно ее осуществить: эдемское «личное общение» Бога и человека навсегда осталось в прошлом, хотя память о нем составляет живой и болезненный духовный нерв иудаизма.

Как свидетельствует текст Евангелий [175], христианство декларирует в *лице* его основателя, Иисуса Христа, что Бог не отменяет сообщенные Моисею, фактически, «*минимальные*» условия «религиозной коммуникации» («не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мат. 5, 17)), *но совершает действие*, которое открывает для человека, наряду с «минимальным общением», через текст Торы, визионерство и чудеса «дискурса пророков», возможность обрести превышающую даже эдемскую, «*максимальную полноту общения*» с Богом «*лицом к лицу*».

Для человека, однако, такая полнота общения кажется невозможной и недостижимой, по причине греха Адама и его следствия – смертности. Но «невозможное человекам возможно Богу» (Лук. 18, 27): квинтэссенция Евангелий, та «благая весть», которая содержится в них, суть весть о том, что Бог *сам*, парадоксальным и не поддающимся рациональному постижению способом устраняет с пути человека, стремящегося к богообщению, преграду в виде «греха Адама», преграду смерти. Весть об этом «устранении смерти» опознается христианской традицией как факт откровения Бога в *событии Христа*, о котором мы уже не раз упоминали выше: Бог становится человеком (*Воплощение*), терпит муки незаслуженной и позорной казни (Весть о *Распятии* Бога – «пощечина» всему мировидению древности [109, 48]), переживает как всякий «потомок Адама» смерть (поскольку Христос – полностью человек), но воскресает (поскольку Христос – полностью Бог), «в третий день по Писанием» [117, 15] (*Воскресение*), свидетельствуя, тем самым, о том, что, как сказал апостол Павел, «мы примирились с Богом смертью Сына Его» (Рим. 5, 10).

Тема победы Христа над смертью получает в Новом Завете развитие в

контексте откровения о Третьей Ипостаси Бога, о Духе Святом, исходящем в мир благодаря жертве Христа и инициирующим появление в рамках человеческой истории новой, *мистической реальности* – богочеловеческого организма *Церкви*, которую христианская традиция, отнюдь не только в аллегорическом, но в *буквальном* смысле [83, 209], считает «Телом Христовым»: «И вы – тело Христово (σῶμα Χριστοῦ), а порознь – члены» (1 Кор. 12, 27).

В коммуникативном аспекте, откровение Духа Святого может быть проинтерпретировано как открытие человеку (благодаря Воскресению Христа) «невозможного» ранее «канала» для общения с Богом и нового модуса «бытия в общении» с Ним и себе подобными (Церковь), в рамках которого осуществляется уже *не* «восстановление» (религия) связи с Богом, но «*жизнь в Боге*».

3.2.3. Дар в Новом Завете: теологический и лингвистический аспекты.

Новозаветная теология дара и благодарения манифестирована именно как *опытное свидетельство* о том, что значит для человека «жизнь в Боге», в свете откровения о «домостроительстве тайны, сокрывавшейся до вечности в Боге» (ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀπο κρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ (Ефс. 3, 9), тайны Бога Троицы, то есть промыслительного замысла о человеке Бог-Отца (Творение Словом мира и творение человека по «образу и подобию» Божию), Воплощения, Страстей и Воскресения Сына Божьего (событие Христа) и сошествия в мир Духа Святого, о котором, в частности, как о «Божественном герменевте», таинственно опосредующем и делающим возможным «невозможный» процесс богочеловеческого общения внутри Церкви – «Тела Христова», говорил, как об обетовании, Христос перед распятием: «Утешитель (παράκλητος) же, Дух Святой (πνεῦμα τὸ ἅγιον), Которого пошлет Отец во имя Мое, *научит вас всему* и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Иоан. 14, 26)

Именно откровение о Духе Святом знаменуется *прямой* манифестацией того, что можно было бы определенно назвать «христианским дискурсом дара», в котором (и это принципиальный момент!) имеется не только катафатический и

апофатический, но также и мистический послы, конституировавшие, впоследствии, соответствующие богословские дискурсы.

Так, с одной стороны – факт исхождения в мир Духа Святого и его *присутствия* в мире описывается посредством терминов «*благо-дать Божья*» (χάρις Θεοῦ), или *Божья энергия* (в патристике) [97, 274; 27, 386], эпифеномены которой опознаются в различных «*дарах Духа*» («одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков» (1 Кор. 12, 8-10)). С другой стороны, акцент новозаветных текстов на том, что «*дары (χαρισμάτων)* различны, но Дух один и тот же» (1 Кор. 12, 4), и тот факт, что «в новозаветной письменности повествуется не о том, Кто Он, раздатель даров, но как Он является и какие дары раздает» [25, 8], свидетельствует, что содержанием откровения о Святом Духе является весть «не о *даре* Духа Божьего, но о *Божественном Лице*, едином сущем Святой Троицы» [25, 7], что дополняет иконическое откровение о втором Лице Троицы – воплотившемся Сыне, элементом тайны, указующим на «неисповедимость» личностного бытия Бога («Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит» (Иоан.3,8)) и, как следствие, – на «неисчислимость» бытия человека в качестве «исполненной Духом» уникальной персоны.

Принципиально в этой связи, что среди многих и разнообразных духовных даров, которые упоминаются в Новом Завете, особое место отведено дару «*любви Божией*» (ἀγάπη τοῦ Θεοῦ), характеризуемой в «гимне Любви» апостола Павла как дар Духа *par excellence*: «если имею [дар] пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что [могу] и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто» (1 Кор. 13, 2); «любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13, 8).

О Любви сообщается в Новом Завете как о более сокровенном, нежели было дано Моисею (Яхве), *даре Имени Бога*, открывающемся человеку, чтоб он смог стать со-причастным к *бытию* Божественной Троицы: «Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ



μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει» – «Бог есть любовь и пребывающий в любви пребывает в Боге и Бог в нем»(1 Иоан. 4,16).

Кроме того, то, что Христос, Сын Божий, находится в постоянном *общении - любви* с Отцом («Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них»(Иоан. 17, 26)), свидетельствует, что «бытие Божие, является реляционным бытием (relational being): без понятия общения невозможно вести речь про бытие Бога» [53, 17].

В классическом культурологическом анализе греческой небиблейской и новозаветной лексики и семантики слов со значением «любовь» в работе «Столп и утверждение истины», о. Павел Флоренский, говоря о ἀγάπη слове «вполне чуждом вне-библейскому, древнему светскому языку» [133, 406], поясняет, что «оно означает такую любовь, которая через решение воли избирает себе свой объект (dilectio) так, что делается само-отрицающимся и сострадательным отданием себя *для и ради* него. Таковая, *жертвенная любовь* на светской почве известна лишь как порыв, как нездешнее дуновение, но не как определение жизненной деятельности. Этим-то библейская ἀγάπη являет себя с чертами не человеческими и условными, а божескими и абсолютными» [133, 406].

Сказанное в Новом Завете о любви, как форме божественного жертвенного бытия-в-общении Лиц Троицы, поясняет логику домостроительства Божия в мире, а также мотивы и цели кенозиса Бога: «Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него» (1 Иоан. 4, 9), она излилась «в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5, 5).

Именно даром любви «Бог, богатый милостью по своей великой любви, которую возлюбил нас» (Ефс. 4, 7) созидает то богочеловеческое сообщество, которое, как мы уже отметили выше, в Новом Завете именуется «Церковью» - «ἐκκλησία» (от глагола «κἄλέω» – «призывать» [30, 654]: «ἐκκλησία» («церковь») – любое созванное «народное собрание» у греков [30, 395], «собрание христиан», призванных к богообщению, в Новом Завете) и понимается как модус бытия (формула «собираться в церковь» относится не к храму, «а к *природе и цели*

(курсив – *К.П.*) собрания» [144, 13]), в котором не существует раскола на «слишком человеческое» в «классическом», ницшеанском смысле, и «Абсолютно Другого» в иудейской трактовке. Церковь *богочеловечна*, она одновременно и сохраняет дистанцию между человеком и Богом (апофатика), и утверждает максимальную близость с Ним (катафатика). Важно также, что единение в Церковь, как «богочеловеческий организм», в высшей степени таинственно (мистично) и отнюдь не случайно, его описывает опытный, интериорный христианский язык «таинств веры» – «μυστήριον τῆς πίστεως» (1 Тим. 3, 9): «Бога никто никогда не видел», но «если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас» (1 Иоан. 4, 12), «ибо, где двое или трое собраны во имя Мое («призыв» конституирующий церковь – *К.П.*), там Я посреди них» (Мат. 18, 20), и «тайна сия велика» (Ефс. 5, 32).

Если иудейская «религиозная коммуникация» предполагается возможной благодаря «избранности» к богообщению, фундированному откровением о «национальной исключительности» иудейского сообщества («ветхозаветной церкви Израиля»), то в христианстве и понятие «избранности» и понятие «церкви», радикально переосмысливается в направлении его универсализации («Новый Израиль»), в свете универсального значения христианского понимания дара любви Божией. Бог возлюбил человека до такой степени, что ценой собственной смерти (!), победил смерть – общего врага любого из потомков Адама, в какой бы части ойкумены и когда бы он ни жил, какой бы социальный статус он ни занимал. Христос умер *за всех*, ради спасения и иудеев, и язычников. Дары Святого Духа, и прежде всего дар благодати, дар любви, имеют не партикулярный, но вселенский характер: они *для всех* и навеки, и этот универсализм «опрокидывает» парадигму дара «Закона», известную иудаизму: «верующие из обрезанных, пришедшие с Петром, *изумились*, что дар Святого Духа излился и на язычников» (Деян. 10, 45). Но в этом – вся суть Евангелий: в «жизни в Боге», в Церкви, в Теле Христовом «нет уже ни Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 28).

Весьма показательно в свете вышесказанного, что все греческие термины со значением «дар» в Евангелии имеют классическое происхождение и свою специфику получают *не из языка, а из теологии* Нового Завета, которая, несомненно, имеет четко выраженный христоцентрично-пневматологический характер: среди большого количества греческих слов, используемых в Новом Завете для обозначений дара, так же как и в Ветхом Завете, широко употребляются слова, производные от глагола «δίδωμι» – didomi (давать): «δωρα» (Дары волхвов младенцу Христу, как прообраз «будущего поклонения народов мира «свету» Господней славы» [2, 197]); «δωρεα» (дар оправдания благодатью, дар добродетелей, ставших возможными благодаря жертве Христа); «δωρημα» (благодать, пришедшая через Иисуса); кроме того, отдельным термином, «χάρισμα», обозначаются духовные Дары, которыми после Христова Воскресения ознаменовалось пришествие в мир Третьей Ипостаси Бога – Святого Духа [162, 466].

3.2.4. Концепция благодарения в Новом Завете: евхаристия как средоточие христианского опыта жизни в Боге.

Новозаветный термин «благодарение» («εὐχαριστία») имеет классическое, и даже «мифологическое» происхождение: согласно греческой мифологии, за людскую «радость» («χαρά») на Олимпе отвечали специальные богини – Хариты (Χάριτες, или Gratiae – у римлян) [149, 164], подательницы «всего что нам мило» (Пиндар) [102, 125]. Соответственно, слово «εὐχαριστία», со значением «благодарность» (лат. Grātia [119, 156], [39, 461]), образовалось из соединения наречия «εὖ» («хорошо, благо») [30, 540] и существительного «χάρις» (красота, радость, дар) [30, 1339] и обозначало, собственно, реакцию признательности за переживание любого вида «естественного» ощущения «полноты жизни», в ее древнегреческом (или римском) понимании [54, 13].

И у иудеев, и у христиан греческо-римское представление о «радости» и «полноте жизни» вызывало вполне предсказуемую реакцию отторжения, а не «со-благодарения», прежде всего, – своей избыточной посюсторонностью и

гедонизмом.

О специфике строго-теоцентрического характера «благодарности» в иудаизме мы уже сказали выше, однако *христианское значение* этого термина, отличается от такового как у древних греков, так и у иудеев. От греков христианская «евхаристия» сохраняет только общую формулу, указывающую на «реакцию ответа на нечто радостное и дарящее полноту». У иудаизма же христианством заимствуется положение, гласящее, что человек обязан этой радостной полнотой единственно Богу: «за все благодарите [εὐχαριστεῖτε]» (1 Фес. 5, 18). Важно, однако, что «благодарность» в христианстве все-же, не уравнивается с «благодарением», она *становится «благодарением»* только тогда, когда, как и в случае дара, обозначается и опознается ее *христоцентричный характер*: «за все благодарите, ибо такова о вас воля Божья во Христе Иисусе» (1 Фес. 5, 18).

Надо отметить в этой связи, что не случайно значение церковно-славянского слова «благодарение», которое является семантической «калькой» [130, 59] греческого εὐχαριστία (укр. «дяка», «подяка» [12, 922]; англ. thanksgiving» [171, 549]), лишь условно может быть передано понятием «благодарность», которое является его «секулярным» аналогом в современном русском языке.

Дело в том, что привычно употребляемое нами *сегодня* понятие «благодарность», обозначающее реакцию признательности, осознанного ответа на некий дар, некое сделанное в отношении нас «благо», может быть «*при желании*» легко проинтерпретировано в духе циклической формулы дара – «du ut des», как экономический в своей глубинной основе акт, возникший в результате калькуляции и эквивалентного воздаяния, в то время как церковно-славянское «благодарение», при сохранении в нем, на лексическом уровне, указания на то, что этим понятием также обозначается ситуация, в которой идет речь о манифестации некоего дара, «некоего блага в отношении нас», экономические интерпретации и эквиваленции однозначно исключает. О том, что это слово имеет узко-христианское, а не «архаическое» (языческая «мзда») или «современное» (секулярная «благодарность») значение, свидетельствует лингвистический анализ

изменений значений слов с корнями «благ» - / «блаж»- в славянских языках, после принятия славянами христианства [122, 88], [130, 81].

Что значит эта привязка «благодарности» к фигуре Христа и как именно «благодарность» перетекает в «благодарение», говорит сам Христос на Тайной вечере перед распятием и после Своего Воскресения, в «вечерях любви» («агапах») с учениками.

Христианское «благодарение» - εὐχαριστία, в том виде, как его совершил впервые сам Христос, есть отнюдь не фискальное воздаяние неких «выплат» Богу за «дарованные им блага» – это уже и не «языческая» и даже не «иудейская» форма коммуникации с Богом: лишь по форме напоминающая иудейскую Пасху [67, 29], по сути, Евхаристия «была концом иудейской Пасхи» [63, 129]. На это указывает тот факт, что принцип и смысл христианской коммуникации – «приобщение Страстям» [63, 129], *при-чащение* (κοινωνία) Богу, а не только воздаяние Ему «хвалы», которая, к слову сказать, пронизана чувством радости, возможно – серьезности, но не подобострастия.

«В день Пасхи, на Тайной вечере, своей последней трапезе с учениками, Иисус сделал то, что преисполнено пророческого символизма: посредством самого существенного в человеческой пище он предвосхитил свою смерть на кресте» [128, 24]: «Иисус взял хлеб и, *благословив* (εὐλογήσας), преломил и, раздавая ученикам, сказал: примите, ядите: сие есть Тело Мое. И, взяв чашу и благодарив (εὐχάριστος), подал им и сказал: пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов»(Мат. 26, 26 – 28). Христианский смысл дара, таким образом, невозможно понять вне христианского смысла «благодарения», а оно, в свою очередь, не существует, вне контекста «причастия» крови и телу Христа.

Христианская традиция единодушно утверждала и утверждает, что посредством того, что происходит в момент совершения Евхаристии, в момент благословения, благодарения и причащения, которые Христос заповедал творить Церкви, «в воспоминание» (Лук. 22, 19) Его крестной смерти, человек входит в *область тайны*, которая не поддается исчерпывающе-рациональному объяснению.

Евхаристия – это пространство встречи с Богом «лицом к лицу»: Бог нисходит к призывающим Его в благодарении, и обычные хлеб и вино перестают быть «всего лишь» простыми материальными объектами, становятся Святыми Дарами, вкушая которые люди свободно «открывают» все свое естество для присутствия Бога, присутствия энергии Божьей благодати Святого Духа в их душе и теле [97] – *причащаются*, все вместе, единому Телу Христову и, в результате, люди меняются, «преображаются», живут с «даром любви», с Богом внутри: «мы вкушаем плоды спасения и обращаемся не только к историческому факту покаяния смерти, но к самому Воскресшему Христу» [118, 202].

Евхаристия, то есть причастие «крови и телу Христа», есть акт открытия человеком себя к действию внутри его материально-душевного существа Божьей благодати, шаг к победе над смертью, которая утрачивает власть над всем тем, что становится «причастным Христу», победившему смерть.

Однако христианское «благодарение-причастие» не является «тавматургическим» актом в его «античном смысле». Об этом негативно свидетельствует факт существования смерти в жизни человека и после победы над ней, осуществленной Христом: человек, как и Бого-человек, согласно Новому Завету, имеет *свободу воли* и действия, – следовать или нет за Христом, чтоб быть спасенным («К свободе призваны вы, Братия» (Гал. 5, 13)), но окончательное решение «вопроса смерти» относится к эсхатологическим временам Суда и Второго Пришествия. Тавматургизм же язычества, в отличие от христианского, сиюминутен и «без-человечен», в том смысле, что он просто исключает такую «роскошь», как манифестирующая себя во времени *человеческая свобода*.

Христианская антропология, таким образом, исходит из того, что проблема смерти «снята», прежде всего, не в плоскости тавматургии, а в плоскости *онтологии и богообщения*: событие Христа *де-онтологизировало смерть*, и поэтому, мыслить человека как «бытие-к-смерти» с христианской точки зрения в корне не верно, поскольку физическая «смерть» после Воскресения Христа должна пониматься не как категория онтологии (предполагающая применение предиката «конечности» как фундаментального онтологического маркера, при

антропологическом описании феномена человека), а как *рубежный факт биографии*, переходный момент «в бытии человеком», из времени в вечность, со Христом и во Христе, а не в небытие. Напротив, категория «общения» в христианстве приобретает четко выраженный *онтологический* характер, поскольку эта категория описывает, прежде всего, бытие Божие, о котором в Новом Завете говорится как о личностном *бытии-в-общении* Трех Ипостасей Бога.

Соответственно, человек в христианской антропологии мыслится не «от-и-к - смерти» а «от-и-к-общению», к жизни: коль скоро Божье бытие личностно, то это бытие-общение; коль скоро человек призван к богообщению, то он должен стать личностью, а тайна личности (тайна Бога) исходней, глубже и подлинней смерти. «Христианство есть персонализм» (Н. Бердяев): личность побеждает смерть, и в этом – смысл христианского дара и благодарения.

Конечно, когда речь заходит о том, что «христианский смысл дара и благодарения» аккумулирован в Таинстве Благодарения (Причащения), научный и философский описательный дискурс их «христианского смысла» в значительной степени теряет «почву под ногами»: и дар, и благодарение в христианстве, в конечном счете – «опытные», а не теоретические и сконструированные «из головы» концепты. Они подтверждаются личной «практикой» и свидетельством верующего человека, и тут уже все зависит от исследователя – давать комментарии относительно этих свидетельств в духе критики христианства как порочной «тавматургической практики» (не анализируя при этом особенности концептуализации феномена тавматургизма в христианстве и за его пределами, подобно Бадью) или серьезно к ним отнестись, описав их языком феноменологии, констатирующей факты наличия феноменов христианского религиозного опыта и совмещающей при работе с материалом богословское описание и философский анализ.

Как мы засвидетельствовали в нашем анализе иудейской и христианской концепций дара и благодарения, более плодотворным нам кажется второй путь – совмещения феноменологической чуткости, философского разыскания и богословского дерзания, который, собственно, является путем «евхаристической

герменевтики», о которой мы писали выше, обращаясь к творчеству французского философа и богослова Жан-Люка Мариона.

### **3.3. Тавматургизм, оргиазм, экономика и этика в их отношении к «христианскому смыслу дара»: критика позиций Э. Левинаса и Ж. Деррида**

После того, как мы с опорой на ключевые тексты христианской традиции осуществили экспликацию христианской постановки вопроса о проблеме дара и благодарения, мы можем констатировать явное несовпадение в видении содержания этой проблемы «изнутри» и «извне» христианства. Вопрос, который не может не появиться в этой связи и должен быть нами немедленно рассмотрен, суть следующий: корректны ли те претендующие на истинность опыты осмысления христианства вообще и проблематики христианского «смысла дара» в частности, которые содержатся в работах Жака Деррида? Можно ли сказать, что Деррида действительно прав в его рецепции и критике христианства, или он «бьет мимо цели» и говорит больше не о христианстве, а о им самим сконструированных «симулякрах» христианства?

Как мы отметили в соответствующих разделах данной работы, вектор рецепции «христианского смысла дара» у Деррида ориентирован в направлении от этики к экономике, что является следствием обнаружения им (с подачи Паточки), структур генерирования «безответственности» внутри христианской доктрины, продуцируемых, *якобы*, сублимированными христианством элементами античного тавматургизма и оргиазма.

Ниже мы попробуем разобраться в том, насколько корректны эти обвинения Деррида в отношении христианства, рассмотрев их как отчасти конституируемые фактом зависимости дискурса деконструкции Деррида от идей философии Другого Левинаса, этический пафос которой рождается в апелляции к «Библии и ее



традиционным комментариям, восходящим к мышлению античных раввинов» [75, 174].

Левинас, как представляется, *обратил теологему* о сокрытости лика Бога, которую мы экплицировали при анализе иудейской теологии дара, *в философему* о сокрытости тайны Лика *человеческого другого*, который, *в отличие от Божьего Лика*, может быть (в ограниченном числе ситуаций) все-таки явлен феноменально («раскроет ли истинный Бог когданибудь свое инкогнито? Во всяком случае, *самое важное начинается здесь, на земле*» (курсив – К.П.) [72, 547]) и встреча с которым, в отличие от встречи с Богом, возможна лицом к лицу. Условием такой встречи является, однако, то, что другой будет мыслиться в его дружости в модусе тайны и примата по отношению к «Я», как некий «*νοούμενον*», абсолютно асимметричный по отношению к «Я» и конституирующий само бытие «Я» как личности именно пестованием «Я» в «себе» благоговения перед тайной дружости Другого.

Деррида, как мы показали при разборе его концепции дара, увязал момент преодоления «невозможности» встречи с Другим у Левинаса с темой дара, как «невозможного» условия возможности *любых*, не подавляющих Другого, отношений с ним, как с «абсолютно другим», «отношений без отношений» («философский» другой, по аналогии, мыслится у Левинаса столь же абсолютно сокрытым от «Я», как «Абсолютно Другой» сокрыт от Моисея, хотя его «человечность», одновременно, не исключает встречи с ним не «со спины», а лицом к лицу).

Христианство в левинасово-дерридианской *этической* перспективе, как это ярко продемонстрировал анализ Деррида текстов Евангелия от Матфея, предстает как более радикальная, нежели у Моисея, но оттого не менее неудачная попытка претендовать на возможность «невозможного» дара встречи не только с человеком, но и с Богом «лицом к лицу». Базирующаяся на тезисе о новом Откровении, Новом Завете, о сошествии Бога в мир и максимальной степени Его приближенности к человеку (Воплощение), эта попытка, по мнению Деррида, из-за ее потенциальной возможности быть проинтерпретированной в дискурсе

экономии, оказывается, фактически, изменой принципу основанного «лишь на подвиге» веры (а не на «тавматургии» евхаристии) «асимметричного дара», манифестированного в иудаизме (вспомним о восхищении Деррида «идеальным примером» невозможного дара – жертвоприношением Исаака Авраамом! – *К.П.*).

Переходя к критике рецепции христианской проблематики у Деррида, отметим сразу же, что методологическая установка «христианских вариаций» Деррида в «Даре смерти», то есть нацеленность на разговор о христианстве как о поле битвы «античного оргазма», «платонизма» и «христианской *misterium tremendum*» выглядит крайне спорной и двусмысленной.

Во-первых, сама идея опознания неких «компонент» в христианстве и использования для их описания вышеназванной триады «духовных концептов» возникает у Деррида в результате взглядывания в некие исторические «псевдоморфозы» христианства, описанные в текстах Паточки и Ницше.

Но судить о «сути» христианства, выраженной в Евангелиях, отталкиваясь от факта наличия в европейской культуре множества негативных явлений, которые исключительно *номинально* могут быть идентифицированы в качестве «имеющих отношение к христианству», – это *тоже самое*, что судить об этической философии Деррида, рассуждающего о «подвиге веры» Авраама, соотнося ее не с библейским текстом, а с тем фактом, что реальный террорист-самоубийца Мохаммед Атта, взорвавший американский самолет с пассажирами на борту, оставил родным письмо, в котором уподобил себя «Исааку», а своих родителей – «Аврааму» и «Сарре» [160, 40].

И Деррида, и террорист-смертник знали «из культуры» историю жертвоприношения Авраама – но разве они одинаково ее поняли и разве можно в результате деяния Атта говорить об Аврааме как об «отце терроризма», а о Деррида как о его современном «идеологе»? Сам Деррида, когда ему намекнули на возможность рассмотрения его философии в очерченной выше перспективе ее решительно исключил [160, 41].

Однако при разговоре о христианстве Деррида, похоже, допускает именно подобный вышеописанному, некорректный мыслительный жест. Он

*отождествляет* европейскую культуру, которая, *вполне вероятно*, содержит в себе в «сублимированном виде» и «античный оргиазм» и «платонизм», с *собственно христианством*, которое *изначально* было манифестировано путем дистанцирования и от платонизма, и от оргиазма.

Относительно того, как и почему христианство *по существу*, а не формально противопоставляет себя платонизму и античному тавматургизму много говорилось и в прошлом, и в современности, к примеру, в работах С. Хоружего [140; 135] или С. Аверинцева [3–4]. По поводу же идеи Деррида о «секретном» усвоении христианством «античного оргиазма», пример которому дает, собственно, архаический культ Диониса с его идеей «магического воздействия на плодородие земли в необузданной варварщине полового разгула как симпатического средства побуждения земли к плодородию» [54, 85], приведем, не комментируя далее, авторитетное высказывание Мирча Элиаде: «нет необходимости останавливаться на радикальных отличиях, разделяющих христианство и архаичный мир: они слишком очевидны для того, чтобы вызывать размолвки» [146, 31].

Вторым фактором, который заставляет отнестись к рецепции христианства у Деррида с недоверием, является его уверенность в том, что уже не привнесенное из античности, а собственно «христианское в христианстве», может быть описано с использованием формулы «*misterium tremendum*». Формулой этой, как известно, впервые широко стал оперировать в своих работах по феноменологии религии Р. Отто, описывающий с ее помощью некое *универсальное религиозное чувство* – страшный и иррациональный опыт «священного», явление которого, согласно Отто, всегда подавляет своим могущественным превосходством и вызывает *чувство ужаса* [147, 16].

Но, как было отмечено в литературе, категория «*misterium tremendum*» Отто, вводимая им как *философская категория*, описывающая некое «религиозное априори», слабо чувствительна к специфической конкретике *теистических* религий. Отто, вводя эту категорию, не провел «качественной черты между библейским Богом и каким либо иным божеством. Он утрачивает сущностное различие между библейской религией и другими религиями» [35, 50]. А разница

эта есть, и состоит она в том, что «когда Авраам получил приказ идти, он не слышал голос абсолюта в своем религиозном априори... абсолюта в библейском смысле коренным образом отличается от философского понятия абсолюта» [35, 54]. Библейский Абсолют – Личность, говорящая: «Я милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всеожжаний» (Ос. 6, 6). Но «*misterium tremendum*» плохо подходит для того, чтобы описывать «милость», а тем более любовь, каковая в христианстве является подлинно фундаментальным «религиозным априори».

Что касается дерридианского анализа христианской этики, то как продемонстрировало наше исследование «христианского смысла дара и благодарения», ключ к любым «христианским смыслам», в том числе, к христианской этике, стоит искать в евангельском учении об ойкономии Бога и учении о Церкви, создаваемой силой божественной жертвенной любви, а не в провозглашаемых фактически «автономными», вырванных из контекста Евангелий, фрагментах Нагорной Проповеди. Дело в том, что асимметрия заповеди Христа: «кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мат. 5, 39) и призыв «любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мат. 5, 44) – есть асимметрия, работающая только в том случае, если человек настолько принимает учение о Церкви, в которой все «живут в Боге» и смотрят на мир «глазами Бога», который есть всепрощающая любовь и самопожертвование, что он *может пойти на смерть*, чтоб «быть со Христом» (Фил. 1, 23) выполняя Его заповеди, ибо для христианина, как говорит апостол Павел «жизнь – Христос, и смерть – приобретение» (Фил. 1, 21).

Таковой вариант утверждения асимметрии христианской этики Деррида в *принципе* не рассматривает, лишь констатируя приближение своей мысли к тому пределу, где «ставки евангелического спиритуализма необычайно возрастают» [158, 111], чтоб потом резко их понизить, от возвышенного дара смерти непосредственно к прозе экономики.

Но в результате такого «понижения ставок» – отрыва евангельской этики от ее фундаментального основания – «дара любви», «дара смерти Христа», весть о

которых проходит рефреном через весь Новый Завет, она действительно теряет ноуменально-феноменальный асимметричный характер, предполагаемый мистической «ойкономией» Бога, превращаясь в банальную «экономику», как это получилось в «Даре смерти» у Деррида, истолковавшего «христианский смысл дара» как форму скрытого экономического обмена.

Но если оставить «ставки евангельского спиритуализма» хотя бы на том уровне, до которого их довел Деррида, а потом попробовать продумать христианство в сторону их «повышения», то с тезисом Деррида о том, что «христианский смысл дара» изнутри экономичен, вряд ли получится согласиться.

Так, Деррида фиксирует уже на уровне Евангелий факт коммерциализации благодати. Однако жизнь по правилам *Церкви* в мире (если, конечно, Церковь понимается аутентично-христиански, как *богочеловеческий организм*), вовсе не предполагают введение неких «расценок» на благодать, о которых, фактически, пишет Деррида, ссылаясь при этом на критику христианского «лицемерия» у Ницше. Это проклятое Ницше «лицемерие» возникало тогда, когда *нечто* явно попирающее фундаментальные христианские принципы именовало себя христианством, называло Церковью Христовой государственную, национальную или коммерческую корпорацию. Но разве эти «псевдоморфозы» свидетельствуют о том, что подлинный «христианский смысл дара», манифестированный в Евангелиях, сводим к исчислению ростовщического процента, который можно получить христианину в Царствии Небесном, приторговывая на земле Божьей благодатью?

В «Деяниях апостолов» сообщается о прецеденте первой попытки «экономически» истолковать христианское благовестие: «последовательно мыслящий прагматик», Симон Волхв, обращается к апостолам «говоря: дайте и мне власть сию, чтобы тот, на кого я возложу руки, получал Духа Святаго» (Деян. 8, 19). Однако ответ апостола Петра вполне конкретен и лишен двусмысленности: «но Петр сказал ему: серебро твое да будет в погибель с тобою, потому что ты помыслил **дар Божий** получить за деньги» (Деян. 8, 20).

История о Симоне Волхве, равно как и анализ Деррида христианской этики, свидетельствуют о *радикальном непонимании* природы того, что хочет купить Симон и что описывает как торговую сделку или кредит Деррида.

В случае Симона, который, к слову сказать, довольно скоро покаялся в своих словах, сообразив, что апостолы *дают то, что не от них*, хотя и *через них* приходит, попытка коммерциализации откровения вполне понятна и объяснима – Симон думал что встретил коллег по профессии – чародеев, у которых захотел взять за деньги урок мастерства. Но в случае Деррида, пытающегося философствовать о предмете, в котором он, по его собственным словам, некомпетентен, и все же занимающегося такими серьезными вещами как дар, да еще и дар смерти, экстраполяция в функционирующую по «правилам откровения» структуру «христианского смысла дара» законов экономики, перенос на истоки христианства мерок тех «псевдоморфоз» и «химер», которые появлялись в истории под именем христианства, но таковым не являлись, выглядит интеллектуальным проколом мэтра деконструкции.

Похоже что Деррида, толкуя христианскую этику и используя при этом «налево и направо» христианские категории вперемешку с экономическими, не озаботился изучить историю вопроса о том, как понимали Нагорную Проповедь сами первые христиане, идущие со смирением и словами о прощении, как Св. Стефан, или с «хвалебной песнью»[57, 19], как Св. Игнатий Антиохийский, на мученическую смерть, как сказал последний, ни для чего иного, нежели «чтоб я не говорил только, но и желал, чтобы не назывался христианином, но и был в самом деле» [57, 19].

Казалось бы, слова конвоируемого в Рим на казнь Игнатия, которыми он объясняет, возможно, имеющим «связи» в «карательных органах Империи» римлянам-христианам, почему им ни в коем случае не надо его «спасать» от смерти, подтверждают тезис Деррида о том, что христианство «экономично» изнутри: «Его ищу за нас умершего, Его желаю за нас воскресшего! Я имею в виду *выгоду* (курсив – *К.П.*): простите меня, братья!»[57, 20].

Но тут стоит задать провокационный вопрос: а совпадает ли понимание того, что такое «выгода», в устах христианина, идущего на смерть, и в устах Деррида, пишущего об экономизме внутри христианской этики? В устах Деррида, «выгода» – это то, что аннигилирует дар смерти Христа, превращая христианскую этику в экономику. Но Игнатий идет *на смерть* ради «выгоды», одновременно исполняя все максимальные установки асимметричной христианской этики – прощая и благословляя врагов, предлагая подставить под удар не только щеку, но претерпеть «огонь и крест, толпы зверей, рассечения, расторжения, раздробления костей, отсечение членов, сокрушение всего тела» и т.д. [57, 20]. За первые три христианских века, людей, подобно Игнатию совместивших *такую* «выгоду» и «невозможную» христианскую этику, можно считать тысячами...

В литературе первых христиан, подобно Св. Игнатию Антиохийскому погибших во времена Империи, называют «мучениками», но это наименование – «мученик», не является дословным переводом греческого слова «μάρτυς», которым их называли христиане-современники и которое присутствует уже в тексте «Послания к Римлянам» апостола Павла.

Как в церковно-славянском, так и в русском тексте этого послания, слово «μάρτυς» переводится не как «мученик», но как «свидетель»: «Свидетель мне Бог (μάρτυς γάρ μου ἐστὶν ὁ Θεός), Которому служу духом моим в благовествовании Сына Его» (Рим. 1, 9).

Слово μάρτυς – «свидетель» и его производные – «свидетельство», «свидетельствовать» – необычайно плотно рассеяны по тексту Нового Завета. Но чтоб понять, что скрыто за этим словом в христианском дискурсе, необходимо учитывать два уровня его значения. Изначально μάρτυς является «юридическим термином», функционирующим в правовом дискурсе античности, обозначая «свидетеля» [30, 782], выступающего в судебном процессе с «свидетельством о каких-либо фактах» [77, 83], предполагающим *ответственность за дачу ложных показаний*. В христианском словоупотреблении сохраняется «юридическая напряженность» термина – его *связь с ответственностью* за то, о чем «свидетельствуют», но сам предмет, факт, событие, за которое «отвечают»

определился однозначно и категорично: «свидетельство сие состоит в том, что Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь в Сыне Его» (1 Иоан. 5, 11).

Первые христиане подтвердили истинность своей жизни и христианской «невозможной» этики «свидетельством» беспрецедентной степени ответственности – *даром собственной смерти*, называя «выгодой» то, что можно просто не понять, не учитывая «кто» и в каком контексте говорит о «выгоде».

Конечно, можно истолковать поведение христиан-«свидетелей», идущих безропотно на растерзание хищникам, как некую странную форму экономически окрашенного «тихого оргазма и одержимости», а христианскую Евхаристию, память о которой давала «свидетелям» силы благословлять и *прощать* своих убийц, назвать «элементом античного тавматургизма» – чтоб расставить все точки над «i» и разом отклонить наши недоумения, обращенные к Деррида.

Однако тогда теряет смысл *любой* философский разговор об истории христианства, о «христианском даре» и «даре смерти» в христианстве, в частности. Нет смысла говорить и о том, что «христианство спасет европейскую ответственность» – ведь если мы отрицаем ответственность христианского мученического свидетельства, то на что еще, более сильное, нежели на любовь и смерть, ведущую в жизнь, мы можем опереться в наших размышлениях о «христианской Европе» в ее прошлом и в ее будущем? Деррида не дает ответа на этот вопрос, он «понижает ставки» вопрошания о христианских смыслах до горизонта экономики и завершает текст своего «Дара смерти» анти-христианскими обличительными цитатами из Ницше, взывая к нему как к пророку, посылающему знамения самому Деррида.

Но что будет если, напротив, «поднять ставки» в философствовании о «даре смерти в христианстве» выше того уровня, на котором об этом предмете говорят и Деррида и его «проводник» по христианству Паточка, и сказать, что именно «дар смерти» христианских мучеников, их «опрокидывающее» свидетельство о спасительном смысле Страстей Христовых, является подлинным путем к продумыванию и прошлого и будущего Европы, европейской политики и европейской ответственности? Что если и в самом деле «мученичество есть самая



великая культурная революция из всех возможных»? [82, 41].

В истории христианской Церкви цепь «мучеников-свидетелей» никогда не прерывалась. Опыт отечественных «свидетелей-новомучеников» времен советской империи [115, 75] – наиболее близкий и понятный *нам* пример манифестации того христианского феномена, о котором идет речь. «Пусть лучше нам наносят кровоточащие раны, чем нам обратиться к мщению... против наших врагов или тех, кто кажется нам источником наших бед. Следуйте за Христом! Не изменяйте Ему. Не поддавайтесь искушению. Не губите в крови отмщения и свою душу. Не будьте побеждены злом. Побеждайте зло добром (Рим. 12, 21)» [105, 11] – в этих словах св. Патриарха Тихона, обращенных к уничтожаемым большевиками по всей Советской России христианам, слышится то же свидетельство, явлена та же асимметричная этика жертвенной любви, коей был ведом на мученичество Св. Игнатий Антиохийский, и давая пример которой взошел на крест сам Христос.

Но, в случае согласия при анализе христианства с позицией «психоаналитического редукционизма» Деррида, мы должны будем истолковать не подлежащий сомнению факт «страстей» тысяч наших соотечественников-христиан, засвидетельствовавших свою веру принятием мученического дара смерти в ЧК и ГУЛАГе, как рудимент «оргазма», что будет не только нравственно кощунственным, но и интеллектуально безответственным.

Тема мученичества, несомненно, очень серьезна и глубока и заслуживает отдельного большого исследования, которое проблематизировало бы вопрос о «даре смерти» христианских мучеников, во-первых, в контексте современной философской и богословской проблематики, а во-вторых, в контексте анализа феномена мученичества в истории человеческой культуры в целом. Возможно, это станет одним из направлений исследований автора настоящей работы в будущем.

Сейчас же мы переходим к завершающему этапу данного исследования – диагностике антропологической ситуации современности, ситуации постмодерна, которую нам необходимо опознать как такую ситуацию, в которой не только был востребован и манифестирован философский интерес к проблеме дара, но и стал возможен тот противоречивый философско-богословский диалог о даре и

«христианском смысле дара и благодарения», который мы проанализировали на материале текстов Жака Деррида и Жан-Люка Мариона.

Наш собственный экскурс в пространство «христианского смысла дара и благодарения», разметка антропологического измерения этого пространства и критика рецепции христианской тематики в работах Деррида были направлены на то, чтобы максимально резко очертить цели, конфигурацию, сильные и слабые стороны ведущейся сегодня на Западе философской работы по интеграции в философию ранее не интересовавших ее «религиозных смыслов» и моделей.

Но у нас пока нет ясности относительно того, что́ изнутри самой западной культуры спровоцировало постмодернистскую философию к той постановке вопроса о даре и его «христианском смысле», в которой он был сформулирован и «решен». Ниже мы попробуем прояснить социо-культурный контекст исследуемой нами философской ситуации и одновременно – наметить внутри этой ситуации некое пространство вопрошания, в котором мог бы стать плодотворным диалог между современными западной и отечественной философией и богословием.

### **3.4. Антропология «пост-секулярности»**

3.4.1. «Пост-секулярность» в культуре Запада и «минимальная религия» в советско / пост-советской культуре: антропологическая диагностика в «ситуации постмодерна».

Как мы уже указывали в разделе данной работы посвященной анализу мысли Жан-Люка Мариона, направление философских исследований, в которых был манифестирован нехарактерный для западной постмодернистской философии до начала 80-х годов XX столетия открытый интерес к религиозной проблематике, вне зависимости от того, имеет ли этот интерес теологическую мотивацию, как у Мариона, или декларирует, по крайней мере на словах, свою «теологическую безотносительность», как у Деррида, в западной философской литературе именуется «пост-секулярной философией» («post-secular philosophy» [173, II]).

Несомненно, что факт появления «пост-секулярной философии» как одного из

феноменов, характеризующих эпоху зрелого постмодерна, является облеченным в форму философской манифестации *культурным жестом*, специфической чертой которого, как свидетельствует данное исследование, выступает полномасштабная экспансия философии в ранее лишь эпизодически освоенное ею пространство *традиционной антропологической проблематики дара* и попытка переосмыслить эту проблематику с привлечением не только наработок постмодернистской критики, но и *теологических «резервов» западной культуры*.

Однако при «вглядывании» в дискуссию о даре между самими «пост-секулярными» философами возникает, с одной стороны, ясность, а с другой – непрозрачность в вопросе о *культурном смысле* обозначенного философского движения. Так, сегодня четко можно сказать, что «пост-секулярный» дискурс с его «тоской по дару», совмещенной с «дискуссиями о роли Бога в современной философии и мысли» [173, II], засвидетельствовал желание западной культуры обрести некое *новое видение человека*, наметить антропологическую перспективу, в которой человек опознается, *de facto*, как «существо религиозное», *homo religious*. Но, с другой стороны, востребованный философией теологический, «христианский смысл» дара получил отнюдь не однозначную рецепцию у различных «пост-секулярных» философов, а *христианское благодарение* вообще осталось «незамеченным» тем же Деррида, что, как мы попытались показать, находится в прямой зависимости от хайдеггериано-левинасовой ориентации его дискурса.

Эти очень репрезентативные «частные факты», укзывают на то, что облик искомого «*homo religious*» постмодерна вырисовывается крайне неоднозначным и во всех смыслах дискуссионным.

Соответственно, в фокусе идущих сегодня на западе интеллектуальных дискуссий, так или иначе касающихся проблемы человека, все чаще оказывается именно эта довольно смутная и «нетрадиционная» религиозность постмодернистской мысли, ее так называемая «*религиозная чувствительность*». Она *дополняет* ранее манифестированную классическую „постмодернистскую чувствительность», с ее «непоследовательностью, неэсхатологичностью,

неутопичностью, несистематичностью и бесосновностью» [165, 8], идеей концептуализации «универсальной мессианской структуры» [159, 22], разыскания некоей «универсальной веры» [159, 22], которая задает «фундаментальные онтологические условия возможности религии» [159, 23] и опознается в качестве одной из компонент, конституирующих бытие человека как «Я», открытого к встрече с Другим в культуре.

Фон философским дискуссиям о «религиозной чувствительности» постмодерна создают сегодня с одной стороны, – те процессы изменений в отношении к религии, которые переживает во второй половине XX столетия западная культура, а с другой стороны – борьба социологических теорий, пытающихся диаметрально противоположным образом оценивать эти изменения.

О том, что в западных обществах происходят какие-то глубинные процессы связанные с религией, стало известно не так давно: в 60-х годах прошлого века, в США, были проведены социологические исследования, которые имели целью либо подтвердить, либо опровергнуть классическую для социологии религии (дисциплины, призванной *объективно* оценивать роль религии в жизни общества – *К.П.*) «теорию секуляризации», в основе которой лежало просвещенческое (модернистское) «представление о секуляризации как процессе, вследствие которого религия теряет свои публичные функции и сводится, в конечном счете, целиком к приватному» [50, 28]. Социальная эмпирика, однако, показала, что в отношении «США, одной из наиболее модернизированных стран мира, необходимо признать, что тезис о подрыве модерностью основ бытия религии не выглядит убедительным» [50, 30]. Дальнейшие исследования продемонстрировали, что статистически несомненным является факт не нивелирования роли религии во всех областях жизни западных обществ, а напротив – общего повышения «градуса религиозной ангажированности» частной и общественной жизни населения Западного полушария в последние 50 лет, хотя в Америке, по социо-культурным причинам, этот «градус религиозности» значительно выше, чем в Западной Европе и имеет качественно иной характер [50, 28].

Трактовать результаты «эмпирических» исследований состояния

религиозности западного общества как свидетельство научной несостоятельности «теории секуляризации», предпочла *большая часть* западного социологического сообщества и, в частности, классик социологии религии Петер Бергер.

Написав не одну книгу в духе установок «теории секуляризации» [150, 87], Бергер затем буквально отрекся от своего раннего творчества, заявив, что «современный мир, за несколькими исключениями... является таким же неподконтрольно религиозным, каким он был всегда. Это означает, что весь корпус литературы, созданный специалистами в области истории и социальных наук и неосторожно обозначенный как «теория секуляризации», является, по существу, ошибочным» [50, 30].

Другие социологи религии, такие как шотландский исследователь Стив Брюс, выступили с резкой отповедью Бергеру, «защищая «строгую» версию «теории секуляризации», постулирующую, что модернизация неминуемо предполагает секуляризацию общества» [177, 4], а религия в «модернизирующемся» мире, сохраняется «только в тех случаях, когда она играет дополнительные социальные функции, а не только объединения природного и сверх-природного миров... (т.е. функции)... культурной защиты и культурной транзитности» [50, 36].

Коллеги Брюса – Ульрих Бек и Зигмунт Бауман, не отрицая факта генерирования некоей «религиозности» внутри «постмодернистской ситуации», указали вновь на то, что для «индивидуализированного общества», «общества риска» постмодерна, симптоматичным является повсеместное вторжение «частного» на территорию общественного (в том числе и на территорию религии), «но отнюдь не для того, чтобы взаимодействовать с ним», поскольку «общественное» колонизируется «частным» [18, 257]. В следствие этого, в рамках постмодернистской «религиозной чувствительности», «слово «вера», некогда означавшее познание, имеет довольно жалкий оттенок...», а из самой «религии» постмодернистов просто «исчез Бог» [19, 170].

Стоит отметить, что неожиданную, хотя и спорную попытку удержать некое равновесие между признанием одновременно правоты центрального тезиса «теории секуляризации» и ограниченности даваемых ему социологами

интерпретаций предприняли некоторые теологи, к примеру, *протестантский теолог* Харви Кокс, автор работы «Секулярный город» (1965 г.). Кокс признал, что из-за «неумения» Церкви оперативно реагировать на вызовы современной культуры, «секуляризация... релятивизировала религиозное мировоззрение и тем самым выхолостила его, поскольку религия была приватизирована» [155, 16]. Однако, этот факт, по мнению Кокса, еще не свидетельствует о «смерти религии», «смерти христианства» как такового, поскольку сама секуляризация, должна быть опознана как «результат действия христианской Вести (Евангелия) в истории» [79, 175]. В качестве таковой, секуляризация должна истолковываться как призыв к христианской Церкви к глубокой внутренней модернизации и созданию «теологии социальных перемен», позволяющей, экспериментируя с формами, сохранять «религиозные смыслы» веры в изменившейся социо-культурной ситуации.

Все вышесказанное относительно социо-культурного контекста и того «теоретического обрамления», в рамках которого была манифестирована «пост-секулярная» философия, лишь отчасти проясняет ситуацию с постмодернистской «религиозной чувствительностью»: становится понятно, что концепт «пост-секулярности» введен в западную философию в пику концепту «секуляризации» и указывает он на то, что «...поскольку постмодернизм позволяет все, он в принципе не закрывает пути к святости, чуду, жертве. Даже напротив: он поощряет и здесь поиск другого...» [33, 54]. Однако причудливый характер религиозных медитаций теоретиков постмодерна и неоднозначность как социологической, так и теологической экспертизы в вопросе о контурах «современной» западной религиозности оставляют пока крайне расплывчатыми любые предположения об облике человека, который может возникнуть в недалеком будущем, в результате работы очень не однородной пост-секулярной мысли.

Как присматривающиеся к чужому опыту с целью возможного использования его в философском осмыслении наших собственных культурных реалий, и зная о том, что «можно без преувеличения утверждать, что мы живем в постмодернистскую эпоху» [95, 275], мы не можем не поставить вопроса о неясной для нас проблеме «*homo religious*» постмодерна не только применительно к

«человеку Запада», но и применительно к так называемому «пост-советскому человеку». Возможно, продумывание «самобытности» этого человека в исследуемом нами аспекте «религиозной чувственности» постмодерна, в чем-то поможет и в продумывании «постмодернистской ситуации» человека в целом, и в анализе западной пост-секулярной философии дара.

В литературе уже имеется опыт исследования интересующей нас проблемы в компаративистском ключе: российско-американский философ и культуролог Михаил Эпштейн еще с 80-х годов прошлого века и вплоть до настоящего времени неоднократно пытался искать аналогии явлениям, характерным для западного постмодерна, как в советской, так и в пост-советской культуре. В качестве одного из «общих мест» западного и отечественного постмодерна Эпштейн обозначил, среди прочего, и пресловутую «религиозную чувствительность», для описания «отечественной» специфики которой, в ее отличии от «западного аналога», он ввел терминологическую формулу «*минимальная религия*».

Кратко концепцию «минимальной религии» Эпштейна, можно изложить следующим образом: в отличие от Запада, где инициированный Просвещением проект «секуляризации» с его идеей сознательного атеизма всерьез затронул «лишь интеллектуальную вершину социального айсберга, затухнув в религиозности масс..., в Советском Союзе воинствующий атеизм поработил массы изнутри. В нем было воспитано несколько поколений не-верующих, и даже если большинство из них отнюдь не были настроены антогонистично по отношению к религии, они оставались к ней глубоко индифферентными. Даже если они сами не разрушали храмов и не сжигали икон, они равно не пытались и молиться или призывать Имя Божье; они вообще забыли о том, что Он существует» [161, 379].

Однако, согласно Эпштейну, религия была все-же отнюдь не искоренена тоталитарной системой, а лишь «подавлена» ею в психоаналитическом смысле: вытесненная из «сознания» народа, она «оккупировала сферу бессознательного, расположившись там, где гнездились инстинкты ненависти, агрессии, жестокости и разрушения, выступая из которых, она трансформировалась в сознании и присваивалась идеологической доктриной» [161, 346].

В 80-х годах, когда идеологическое давление в значительной степени смягчилось, в рамках советской культуры был намечен, а в пост-советский период в полную силу манифестирован феномен того, что Эпштейн называет «минимальной» или «бедной» религией: люди, воспитанные в атеистическом обществе, потеряв в массе связь с традиционными религиями, «почувствовали духовный зов в своей душе» [161, 381]. Однако, желая ответить на этот «зов» и столкнувшись с фактом существования многообразных исторических форм религий в окружающей их действительности, они посчитали, что встретились не с искомой ими «подлинной верой», а с «деноминациями», по-разному говорящими о ней. Соответственно, «отталкиваясь от противного», скорее интуитивно, нежели сознательно, они сгенерировали некое представление об «опыте духа как чего-то целостного и индивидуально доступного» [161, 381]. Следствием такого «духовного самосознания» стал массовый и специфический религиозный «минимализм, практически исключая формы догмы и ритуала и могущий быть идентифицированным только как внутренний импульс, состояние духа или диспозиция ума...религия без правил служения, святых книг или специфических ритуалов» [161, 381]. «Что-то такое есть...» – таково «религиозное кредо» пост-советского человека, готового захлеб обсуждать в соотнесении с этим «что-то» все, что существует в мире – и «традиционные религии», и свою повседневную жизнь, и историю, и культуру, и науку, внутри которой, в этой связи, возник «уже дискурс не разоблачения (веры – К.П.), а псевдонаучного разъяснения» [143, 300].

Сам Эпштейн полагает, что если западная пост-секулярная религиозность знаменует собой завершение связанного с этапом «секуляризации» цикла в истории религиозности, то пост-советская «религиозная чувствительность», манифестированная в феномене «минимальной религии», свидетельствует о начале «с нуля» некоего *нового этапа* в религиозной истории, который надо корректно опознать и подвергнуть богословскому и философскому анализу.

Так, по мнению Эпштейна, с крахом государственного атеизма в СССР завершился «апофатический» период в религиозной истории культурного пространства, называемого сейчас пост-советским. Начало этому периоду было



положено еще тогда, когда духовным ядром культуры, существовавшей на этом пространстве, стало Православие – христианская традиция, в которой сильнейшее влияние имел дискурс апофатической или негативной теологии. Именно «природно» заложенную внутри апофатики возможность идя по пути к Богу, дойти в богословски мотивированном «отрицании» относимых к Нему имен и представлений до крайнего предела – атеизма реализовал, по мнению Эпштейна, «русский нигилизм девятнадцатого века и советский атеизм двадцатого, в котором негативная теология становится негацией самого теизма» [161, 351].

Однако тотальный атеизм, провозгласивший «смерть Бога», уже ушел в прошлое. Сейчас налицо «пост-атеистическая ситуация» с ее «минимальной религиозностью», которая уже не предполагает возможным утверждать, что Бога нет, но, вместе с тем, расценивает свой прошлый, атеистический опыт как знак того, что Бог скорее «отсутствует», нежели не существует: «новая религиозность не берется ничего утверждать о Боге, полагает что Он еще не явлен; Он – Бог второго пришествия, Бог конца» [161, 371].

Эпштейн не полагает возможным делать прогнозы по поводу перспектив развития «минимальной религии», лишь намекая на то, что в христианской традиции апофатический богословский дискурс дополняется катафатическим и, следовательно, возникшая после атеистической «смерти Бога», «пост-атеистическая религиозность» вполне может быть дополнена, *в будущем*, положительной «теологией Воскресения», которая, однако, будет свидетельствовать уже не о постмодернистской, а о «новой пост-постмодернистской перспективе духовности, предвосхищенной в трагическом опыте атеизма» [161, 388].

Собственно, проблематизация того факта, что общей характерной чертой религиозности постмодернистского человека и у нас, и на Западе, является *не отрицание существования Бога, но признание полного «отчуждения Божественного от человеческого»* [161, 363], причиной чему служит разрушительно-созидательная «травма» атеизма на Востоке и секуляризация на Западе, кажется нам наиболее ценным для данного исследования проблемы дара и

благодарения результатом анализа «пост-атеистической» религиозности у Эпштейна.

На основании этого анализа возможно утверждать, что определить внутреннюю логику тех антропологических моделей, которые обозначили себя в координатах дара на рубеже тысячелетий в работах рассматриваемых нами пост-секулярных философов Деррида и Мариона, возможно более артикулировано, если мы наметим некое философско-богословское пространство различных опытов осмысления перекрестья тем атеизма и «отсутствия Бога» в западной философии и богословии прошлого столетия.

3.4.2. «Богоотсутствие»: повод к «мятежу» или призыв к благодарению?

В западной философии XX столетия тема «отсутствия Бога» и тема атеизма, в определенном смысле, объединяются в некий замкнутый круг, из которого не существует выхода из-за неспособности философов разрешить намеченную ими самими апорию, которую составляют атеистический тезис о несуществовании Бога и экзистенциальное ощущение самими атеистами того, что Бог возможно все-таки существует, но уклоняется от встречи с человеком.

Сперва западная мысль сознательно входит в этот круг вместе с восторженным богоборцем Ницше, заявившим о «смерти Бога» как установке, легитимирующей атеистический дискурс. Затем – пытается в нем обжиться усилиями скептика и агностика в вопросах богопознания Хайдеггера, для которого «главное не существование Бога, а его присутствие или отсутствие» [127, 141]. Но потом, к 40-м и 50-м годам XX столетия, эта мысль осознает себя в нем крайне неуютно, о чем свидетельствуют работы французских экзистенциалистов Камю и Сартра, уже не находящих себе места от явности того факта, что «Он замолчал... но человек не сделался от этого атеистом» [31, 72].

Левинас, с его возникшей на стыке феноменологии и талмудистики этической философией Другого, в 60-х годах присоединяется к рассматриваемому нами философскому «кружению» от лица критикующих уже не христианство, а иудаизм

«квази-атеистических» мыслителей. В разделе «Восторг или религиозное совершеннолетие?» из сборника эссе «Трудная свобода» (1963 г.) Левинас проблематизирует как иудаизм, так и атеизм. Он доказывает, что, с определенной точки зрения, дорога к *подлинному иудаизму* ведет через *атеизм*, но не в смысле отрицания того, что Бог существует, а в смысле отказа от определенной теистической установки – установки на поощрение мистического «восторга» и «одержимости человека Богом» [73, 333], признаваемой Левинасом незрелой и тупиковой как в богословском, так и в философском плане. Гипертрофируя этическую составляющую иудаизма в ущерб мистической, настаивая на том, что «иудаизм – это предельная осознанность» [76, 324] и называя этот свой жест «атеизмом» [73, 332], Левинас признается, что делая его от лица «повзрослевшего», (после Холокоста – *К.П.*) иудаизма, он «чувствует себя предельно близким к Западу... к философии» [73, 332].

В наше время постмодернистская философия зафиксировала некий *status quo* в отношении обозначенного апоретического круга в пропитанной идеями Левинаса философии деконструкции Деррида, заявляющего, что он «вполне справедливо может быть назван атеистом» [156, 155] и одновременно утверждающего, что у него есть «религия, о которой никто ничего не знает» и «абсолютно сокровенный язык» [156, 154 – 155], на котором он все время говорит с Богом [151, XVIII].

В рассмотренной нами ранее работе «Дар смерти» Деррида для описания своей «квази-атеистической» религии применяет формулу «религия вне пределов религии». Объясняя, что он имеет в виду, Деррида говорит, что эта формула обозначает искомое целой философской традиции, озабоченной проблемой разработки «недогматического дублета догмы, философского и метафизического удваивания ее в мышлении» [158, 49] и представленной «множеством теорий (концепций философского типа и даже целыми философиями), стремящихся в наше время быть религиозными, но не выдвигающих тезисов или теологем, в самой структуре которых были бы заложены наставления или отсылки к данным в религии догматам» [158, 49]. Представителями этой традиции, конечно, при учете множества важных индивидуальных особенностей мысли, по мнению Деррида,

являются наряду с ним не только Кант, Гегель, Кьеркегор, Хайдеггер, Паточка, Рикер и Левинас, но и Жан-Люк Марион, в концепции которого Деррида усматривает наличие объединяющего всех этих непохожих мыслителей стремления «смоделировать логику возможности религиозного события, исключая необходимость самого «события откровения или откровения события» [158, 49].

О том, что Деррида, мягко говоря, не прав, записывая Мариона (и многих других из его списка) в число «квази-атеистических» мыслителей, мы уже говорили выше и еще скажем в дальнейшем, пока же отметим, что уже не в философии, а в западном богословии парадоксальным опытом признания богословской ценности обозначенных попыток обосновать атеизм через «богоотсутствие» и продумать «богоотсутствие» в секулярной перспективе стало так называемое «богословие смерти Бога», намеченное в письмах, написанных из гестаповских застенков протестантским теологом Дитрихом Бонхёффером (1906–1945 гг.).

Теология, по мнению Бонхёффера, должна серьезно отнестись к философским свидетельствам о том, что Бог отсутствует в мире, «опознав современный атеизм как призыв к новому исследованию христианского концепта Бога в критическом взаимодействии с теологической традицией» [164, 57]. Сам Бонхёффер полагал, что критический «ревизия» теологии оправдана прежде всего тем фактом, что мир в XX столетии, как он выражается, предвосхищая в этом отчасти Левинаса, «стал взрослым» (секулярным) и, соответственно, «в сердце современности настало время нерелигиозного понимания христианства: только оно соответствует высоте ставшего уже взрослым человека» [110, 52]. Похоже, не замечая внутренних сомнений в собственной правоте, присутствующих внутри работ многих современных ему серьезных теоретиков философского атеизма, Бонхёффер утверждает позицию своеобразного «религиозного финализма» в теологии, делая смелые, но очень спорные антропологические заключения о трансформации в XX столетии остававшейся до той поры неизменной *природы человека*: «время религии прошло... Мы идем навстречу совершенно нерелигиозной эпохе. Люди, такие, какие они есть, не могут быть больше религиозными» [110, 53].

В конечном счете, Бонхёффер до такой степени инкорпорирует не вполне критически воспринятую им атеистическую установку, утверждающую факт «отсутствия Бога в мире», в теологию, что у него уже именно она, а не базовый для «исторического христианства» тезис об изначальном и неустранимом присутствии Божиим в мире, детерминирует и теологический дискурс, и «способ жизни» «нерелигиозного христианина» в мире: «необходимо жить в мире перед Богом и с Богом, как если бы Бога не было» [110, 55].

Фактически, признавая, что он не может свидетельствовать о том, что «Бог присутствует» в мире в том же своем качестве, как он «присутствовал» для того же апостола Павла, Бонхёффер переориентирует теологию на поиск «отражений», «следов Бога» в социо-культурной реальности секулярного мира. Отныне «...человек должен погрузиться в жизнь безбожного мира, не пытаясь затушевать его безбожие лоском религии, не пытаясь изменить его. Он должен жить «мирской» жизнью и, тем самым, соучаствовать в страданиях Бога» [58, 201] – такой завет оставляет Бонхёффер послевоенной теологии.

Парадоксальная формула Бонхёффера: «Бог существует вовне, в самом сосредоточии нашей жизни» [81, 270], – предопределила, с одной стороны, возможность появления после войны «радикальной теологии смерти Бога» Томаса Альтицера, утверждавшего что «Бог присутствует для нас своим отсутствием, и постигнуть отсутствие или утраченность Бога значит постигнуть пустоту, которую следует заполнить отчаянием и мятежом, значит познать страх, вытекающий из досады» на не занятость «святого места» [31, 73], а с другой стороны – возникновение того конкордата между теологией и «теорией секуляризации», который уже в 60-х годах в развернутом виде получил свое воплощение в работах упоминавшегося нами теоретика «секулярного города» Харви Кокса.

Обозначенные выше философские и богословские опыты фиксации «отсутствия Бога» и попытки дать этому «богоотсутствию» либо атеистическую, либо «нерелигиозно-христианскую» интерпретацию полностью игнорируют ту христианскую теологию дара и благодарения, в контексте которой, коль скоро в центре внимания и философов и богословов полагается *Бог христиан*, следовало

бы корректно ставить вопрос о ситуации человека или культуры, остро переживающих опыт «богоотсутствия».

Таковой опыт продумывания темы «богоотсутствия», уже не в перспективе «безрелигиозного», то есть фактически – «атеистического христианства» (!), а в перспективе «христианского теизма», также был манифестирован во второй половине XX столетия на Западе, но в работах уже не протестантского, а православного богослова, митрополита Антония Сурожского (Блума) (1914–2003 гг.), не понаслышке, а по опыту жизни знакомого с реалиями и проблемами западной культуры.ч

Владыка Антоний не менее серьезно, нежели Бонхёффер или Левинас, воспринимает ситуацию «взросления» мира и человека в XX столетии, но осмысление этой ситуации он предлагает начинать не с попыток дистанцирования от «исторического христианства», а с фиксации четкой и в полном смысле *христианской позиции* в отношении, казалось бы, неразрешимой для современного человека проблемы «богоотсутствия», которую он предлагает интерпретировать *не* как повод для «отчаяния и мятежа», подобно Альтицеру, а как ситуацию, призывающую человека вспомнить о том, что в христианстве отношения между Богом и человеком *всегда*, при любых обстоятельствах, могут и должны быть осмыслены в категориях дара и благодарения.

Принципиальный момент, который стоит подчеркнуть, излагая позицию отца Антония, – это не теоретический, а практический и даже *феноменологический* характер его рассуждений о возможности человека не только оказаться в ситуации «богоотсутствия», но и пройдя через опыт такового, встретиться с Богом: владыка предлагает не философский анализ ситуации встречи или отсутствия между человеком и Богом, а феноменологию христианского опыта личностных отношений между ними.

Митрополит Антоний отмечает, что в ситуации, когда человек полагает, что Бог «отсутствует», надо прежде всего разобраться, – *что именно имеется в виду* под этим «отсутствием»? Так, в принципе, позиция, в которой может оказаться в любой момент всякий верующий христианин, но которая также является

плацдармом для наступления на «историческое христианство» всех философов-квази-атеистов и богословов «смерти Бога», может быть обозначена следующим образом: «мы стоим перед Богом и кричим в пустое небо, откуда нет ответа; мы обращаемся во все направления – и Бога нет» [10, 6].

Названные философы и богословы (так же, как и всякий христианин во время молитвы), не услышав ответа от Бога, не увидев воочию какого-либо Его явного действия в тот момент, когда они размышляли о Боге или обращались к Нему, могут прийти к заключению об *объективном* отсутствии Бога в мире в целом: Бог может и существует – но Он молчит и, следовательно, *объективно*, Его нет.

Однако, как отмечает владыка Антоний, из факта *молчания* Бога крайне преждевременно делать вывод о том, что Бог отсутствует *объективно*: как свидетельствует христианский опыт, «Бог никогда на самом деле не отсутствует», не стоит приписывать черты объективности «*чувству* отсутствия, которое у нас бывает» [10, 6].

Бог – это Другой, для рассуждений о присутствии или отсутствии которого стоит сначала признать за ним возможность Его *другости*, которая неминуемо вносит коррективы в наше представление о том, как возможна с Ним наша встреча: «когда мы готовы признать существование Другого, мы должны войти во взаимоотношение, которое неизбежно будет раздирающе мучительно, оно потребует от нас перерасти себя, отказаться от себя, умереть себе, в результате того, что мы открыли Другого со всеми его требованиями, его правом на существование, на независимость, на свободу вне нас» [9, 862].

Если сходу не заменять христианство собственной программой по его «усовершенствованию» в соответствии с индивидуальными прозрениями о том, как *следовало бы* Богу вести себя, если бы Он, в согласии с *нашим представлением* об *объективности*, присутствовал в мире, а принять во внимание христианское свидетельство о том, что христианский Бог – Личность, которую нельзя механически «*объективировать*» и принудить к ответу по нашему требованию, то тогда становится очевидным «тот факт, что Бог может сделать Свое присутствие

для нас явным или оставить нас с чувством Своего отсутствия (и это) уже является частью... живых реальных отношений» [9, 6] с Богом как Другим.

Христианин, подчеркивает владыка Антоний, пребывая в любой ситуации, в том числе, в ситуации богооставленности, не должен забывать евангельскую притчу о мытаре и фарисее, которая сообщает нам о том, с каким внутренним чувством человек *может* обращаться к Богу и как по-разному встречает это различным образом конституирующее себя человеческое обращение к нему Бог: смирение мытаря, признавшего, что он заслуживает «богооставленность» и не имеет права просить о встрече с Богом, приводит к этой встрече, тогда как гордыня фарисея, требующего встречи «по праву знания или избранности», его этой встречи лишает.

Иными словами, Бог приходит не тогда, когда мы ощущаем в себе силу предъявлять к Нему свои претензии или требования, и не тогда, когда мы полагая что мы все «знаем» про Бога, говорим о Его отсутствии, не оставляя Ему возможности быть Другим по отношению к нам. Сила Бога в немощи совершается, и человеку не стоит бояться признавать себя «немоцным» перед Богом, открытым для свободной манифестации Его дружости на Его условиях и в то время, когда не только мы, но и Он согласен на личную встречу с нами. Не самоуверенность и самодостаточность, а *уязвимость* [131, 74], которая «означает гибкость до конца, полную прозрачность, всецелое предание себя в руки Божьи» [10, 19], даже в ситуации, когда нам кажется, что Бог отсутствует, дает возможность Богу явить свою силу и сделать так, что «отсутствие Божие обращается в Его присутствие» [10, 23].

Как человеческая, так и Божья свобода утверждается возможностью «отсутствовать» и радоваться личной встрече, но если учесть факт асимметрии в отношениях между Богом и человеком, то стоит признать, что «мы не имеем права жаловаться на отсутствие Бога, потому что сами отсутствуем гораздо больше» [10, 8]. В противоположность Альтицеру, который предлагает «досадовать» по поводу того, что Бог «отсутствует», владыка Антоний напоминает не только о том, что это «отсутствие» Бога не есть, так сказать, отсутствие неявившегося на



предварительно оговоренную «деловую встречу» партнера по бизнесу, но и о том, *чем* именно была бы встреча, если бы «отсутствующий» Бог вдруг явился бы к нам, легкомысленно рассуждающим о том, что Он не выполняет установленное нами «расписание» Его визитов: любая встреча с Богом лицом к лицу, и прежде всего, таковая в молитве, о возможности встречи в которой с Богом утверждает христианство, есть «критический момент» или «кризис» – греческое слово и оно означает «суд» [10, 8].

*Не «досадовать», а благодарить* Бога, за то, что Он до времени «отсутствует», «дает нам возможность оглянуться на себя, понять и не добиваться Его присутствия, когда оно было бы нам в суд и в осуждение» [10, 9] – такова христианская установка, которая дает возможность уже не а-теистически, а теистически интерпретировать факт «богоотсутствия».

Как и Бонхёффер, владыка Антоний признает, что христианство сегодня должно критично отнестись к традиции ограничивать свое присутствие в мире «церковной оградой», призывая христиан не прятаться в Церкви, а идти в мир и свидетельствовать о христианском Боге. Однако, православный богослов очень далек от идеи того, что христианству стоит осуществлять свое свидетельство будучи пассивным соработником во всех начинаниях секулярной или пост-секулярной культуры, теоретически допускающей, но *фактически* игнорирующей присутствие Бога в мире: надо «приходить в Церковь встретиться лицом к лицу с Христом и услышать Его слова: Я вас посылаю как овец среди волков... Роль Церкви в том, чтобы вдохновлять людей идти в мир и этот мир преобразовывать» [8, 238–239].

Сохраняя благодарность Богу даже в той ситуации, когда нам кажется, что Он отсутствует, зная о том, что это отсутствие само по себе свидетельствует о том, что наше личное общение с Богом продолжается, «мы должны быть уязвимы до предела естественных сил и до конца гибки в руке Божией. События нашей жизни, если мы их примем как *дар Божий*, предоставят нам в каждый миг возможность творческого делания: быть христианином» [10, 40] – таков завет митрополита

Антония уже не для пост-военного, как в случае Бонхёффера, а для современного христианства.

### 3.4.3. Прологомены к антропологии благодарения.

Богословие «встречи-уязвимости» владыки Антония, демонстрирующее каким образом в христианской концепции «бытия-в-общении» может быть в положительном богословском смысле решена проблема «богоотсутствия», несомненно, коррелирует с идеей Мариона о том, что в пространстве философии, эта проблема также решаема, если философская концепция «смерти Бога» и все ее импликации корректно интерпретируются ответственным и последовательным феноменологическим дискурсом как жест философской редукции, высвобождающий христианское откровение из пут метафизики.

Очевидно, что и богословский демарш митрополита Антония, направленный против манифестированного в XX столетии псевдо-христианского «кенозиса» богословия перед лицом философского атеизма, и философско-богословский диалог Мариона с постмодернистской мыслью Деррида, инспирированный вглядыванием французского феноменолога в специфику мыслительной конфигурации эпохи перехода от модерна к постмодерну, могут быть проинтерпретированы как определенный вызов постмодерну, который манифестирует себя напрямую в пространстве антропологической проблематики дара и благодарения.

Суть этого вызова мы можем сформулировать следующим образом: христианство свидетельствует о том, что *Бог присутствует в мире*, а это значит, что постмодернистская антропология дара (Бог отсутствует, дар абсолютно невозможен), которая является сегодня теоретическим базисом большинства современных исследований проблематики Другого, имеет в качестве своей альтернативы христианскую антропологию благодарения (Бог никогда не отсутствует – возможно благодарение).

Дискуссия о «христианском смысле дара», в которую Марион вступил с Деррида, это, собственно, и есть попытка тематизации и актуализации

превышающей постмодернистские представления о границах феноменологии и антропологии концепции благодарения, которая, похоже, востребована в настоящее время не только приблизившимся вплотную к разговору о ней постмодерном, но и всей современной культурой, нуждающейся в новых подходах к решению чрезвычайно актуальной сегодня проблемы Другого.

Ниже мы кратко экплицируем позиционную антропологическую логику и обозначим антропологическую интригу, которые заявляют о себе в дискуссиях о даре и благодарении между постмодерном и христианством.

Мы уже отмечали, что философом, взгляды которого непосредственно создают необходимую для появления постмодернистской антропологии дара мыслительную конфигурацию, является Эмманюэль Левинас.

Специфику антропологической мысли Левинаса, как мы показали в нашем исследовании, определяет не только попытка выстроить учение о человеке исходя из проблематизации феномена Другого, но и тот факт, что это учение разворачивается на базе осуществленного им междисциплинарного синтеза – переноса непосредственно в пространство философии Другого одной из центральных теологем иудаизма, теологемы о сокрытости Лица Абсолютно Другого, Лица Божьего от человека. Левинас переформулирует эту теологему следующим образом: «...Бог удаляется из мира и закрывает свой лик» [70, 447]. Задача верующего иудея в «повзрослевшем мире», из которого «удалился Бог», по мнению Левинаса, предельно конкретизируется: необходимо, храня верность «ушедшему Богу», создать в себе «место ответственности», в которое Бог сможет вернуться.

Соответственно, при тематизации антропологической проблематики у Левинаса постулируется тезис о том, что человек становится в полном смысле человеком, ипостазирован, только тогда, когда он осознает, что ситуация хранения верности «ушедшему Богу» должна быть воссоздана и в ситуации межчеловеческих отношений, в соответствии с обозначенными богословскими установками.

Так, согласно Левинасу, для того, чтобы человек смог обрести полноту своей человечности, он должен принять на себя ответственность хранения в себе «места для Другого», безотносительно от того, как ведет по отношению к нему сам Другой: «мне с самого начала не важно, как Другой относится ко мне, это его дело; для меня же он прежде всего тот, за кого я ответственен» [74, 357]. Человеку, которому предложено мыслить себя и Другого вне надежд на преодоление каким-либо образом пропасти, разделяющей его с Другим, для встречи с последним остается только путь асимметричных этических «отношений без отношений». Это путь этического подвига уважения и безусловного принятия Другого как самоценного «ноумена», которому этическое усилие «Я» сохраняет его право оставаться совершенно непостижимым в его дружости.

Такая попытка ориентировать антропологию на асимметричную этику является несомненной заслугой Левинаса как философа и богослова перед современной культурой: в его радикальном жесте утверждения примата кенотической позиции «Я» по отношению к «Другому» достоинство человека, которое было поставлено под сомнение катастрофами XX столетия, вновь было восстановлено в своих правах. Парадокс, который скрывает позиция Левинаса, заключается, однако, в том, что в рамках его «квази-иудейской» философии Другого этика ориентирована на *столь* тотальное дистанцирование от Другого, что становится непонятно, каким образом, уже после достижения этической асимметрии в отношении к нему, происходит встреча с этим превращающимся фактически в Иного, Другим? Кроме того, Левинас исключает возможность существования такой ситуации, когда некая коммуникативная инициатива со стороны Другого может *при уже существующей асимметрии в отношениях* предшествовать этической инициативе «Я» по отношению к Другому: этический радикализм позиции Левинаса абсолютен, самодостаточен и статичен.

Согласившись с тезисом Левинаса, гласящим, что только путем этического подвига в кенозисе «Я» возможно выстраивание исключаящей отношения «повиновения и господства» коммуникации с Другим, постмодернистский философ Жак Деррида значительно дополнил его концепцию, опознав «дар» в

качестве культурного механизма, который смог бы обеспечить работоспособность ориентированной на асимметричную этику антропологической программы Левинаса.

Если в модернистском антропологическом дискурсе, в качестве основного механизма взаимоотношений с Другим полагалась система различного рода симметричных культурных «обменов», то в дискурсе деконструкции Деррида был осуществлен своеобразный *антропологический переворот* – сепарация дара и обмена как двух независимых друг от друга коммуникативных механизмов.

С точки зрения Деррида, в ситуации культурной плюральности симметричный обмен не является той формой коммуникации, которая способствует открытию «Я» навстречу «Другому», так как обмен предполагает высчитывания меры «себя» в «Другом» и, в конечном счете, – снятия всех различий в некоей тотальности, подавляющей культурного «Другого». Напротив, – дар, который был осмыслен Деррида вне и независимо от каких бы то ни было привязок к «обменным отношениям», хотя и стал описываться с помощью категории «невозможного», был опознан как принцип или механизм, способствующий возникновению корректной коммуникации с «Другим», не нивелирующей, а сохраняющей идентичность субъектов коммуникации и, одновременно, способствующей генерированию толерантного отношения к многообразию различий как в «Я», так и в «Другом».

Филигранная демаркация дара и обмена дала возможность деконструкции описать *условия*, которые должны быть необходимо соблюдены для того, чтобы дар состоялся (апории дара). Но проблема, которую осознал, поставил но так и не смог решить Деррида, заключалась в том, что определив условия дара, деконструкция сразу же столкнулась с необходимостью концептуализации внутреннего механизма, который позволял бы намеченному парадоксальному дару функционировать в культуре.

Деррида предположил, что работоспособность механизма «невозможного дара» обеспечивает некий динамический фактор, не концептуализируемый и не учитываемый в проникнутой идеями иудейской религиозности концепции

Левинаса. Вполне логичным, в этой связи, выглядит его гипотеза о том, что о «динамике» имеющей отношение к манифестации «невозможного дара», стоило бы спросить у оппозиционного иудаизму христианства, которое, по его мнению, как «наиболее пластичная и открытая религия» [160, 33] как-то должно было высказаться на эту тему.

Выше мы подробно рассмотрели, каким именно образом Деррида провел с целью поиска этого «высказывания» свой анализ «христианского смысла дара». Постулируя приверженность одновременно идеям хайдеггерианской антропологии «бытия-к-смерти» и левинасовой программе этико-антропологического радикализма, Деррида сперва локализовал «христианский смысл дара» в евангельской асимметричной этике, а затем объявил эту этику «скрыто экономичной» и не имеющей отношения к искомому им «невозможному дару».

Не заметив того, что, как указывает Антоний Сурожский, «*абсолютный* центр Евангелия – *историческая личность* Христа, который был и Бог и человек» [7, 12], тогда как «этическое учение производное и почти второстепенное» [7, 12] дополнение, указывающее на этот центр и обретающее свой смысл из него же, Деррида сделал *предварительный* вывод, что он откровенно ошибся в своих надеждах понять механизм функционирования «невозможного дара», анализируя христианский материал.

Даже несмотря на то, что «невозможный дар» так и не был им до конца артикулирован, Деррида провозгласил, что Другой в его сокровенной глубине и без того сохраняется в рамках его концепции, благодаря самому факту признания постмодернистским «Я» дистанции этического «эпохэ» по отношению к нему. По крайней мере об этом, по его мнению, ярко свидетельствовал тот факт, что деконструктивистская практика диагностики «различий» в культуре позволяет бесконечно множить видовые и родовые классификации культурных Других. Вопрос, который можно было бы задать Деррида в этой связи, следующий: не является ли обратной стороной этического пафоса благоговения перед тайной мульти-культурного Другого в деконструкции, боязнь встречи с «*реальным*»

*Другим*, в смысле Лакана-Жижека, человеческим и Божественным, который отнюдь не сводим к «символическому» Другому культуры? Возможно, именно из-за ограниченности и обусловленности методологических установок, ориентирующих деконструкцию на «культурный символяриум», она не смогла опознать и внятно тематизировать открытый ею же «невозможный дар», превратив его в предельную абстракцию?

В отличие от антропологии Левинаса и Деррида, для которых размышление о человеке начинается с тезиса об объективном отсутствии Бога в мире, исходя из которого затем выстраивается описанная выше философия Другого, для современного христианства, как об этом свидетельствует митрополит Антоний Сурожский, совершенно ясно, что идея об объективном отсутствии Бога в мире может появиться у человека лишь тогда, когда *Богу как Личности отказано в праве быть Другим по отношению к человеку*.

Это значит, что с определенной точки зрения, постмодернистская «чуткость» к бесконечной «другости Другого» обнаруживает свое «дно». На исходном, парадигмальном уровне отношений «Я» – «Абсолютно Другой», она, вопреки провозглашаемому постмодерном этическому благоговению перед «другостью» Другого, оборачивается жестко-тотальной эгологией и отрицанием этой «другости», отказом от «невозможного дара» Другого. Но не следует ли отсюда отказ и от признания человеческого Другого в качестве Другого? Так ли этичен постмодерн, как он заявляет?

Не допуская, что «другость» Абсолютно Другого предполагает факт присутствия Бога в мире и в ситуации кажущегося «богоотсутствия», о чем христианский теизм, на основании христианской же концепции о даре и благодарении, говорит как о *возможном этапе в непрерывном межличностном общении между человеком и Богом*, постмодернисты, а также философы квази-атеисты и богословы «смерти Бога» не желают давать Абсолютно Другому возможность быть *Абсолютно Другим*. Фактически, отнюдь не абстрактная *Личность* Абсолютно Другого, у подобного рода мыслителей, как сказал бы Бадью, «великолепно проигнорирована».

Наше исследование конституирующих постмодернистскую антропологию социо-культурных, теологических и философских предпосылок позволяет составить вполне ясное представление о том, *почему* постмодернистский пост-секулярный дискурс «не замечает» того, что это не он разоблачает христианство, а само христианство, вполне вероятно, ставит под большой знак вопроса продуцируемую постмодерном философией Другого: эхо философского атеизма начала века, ориентация философского дискурса на модели иудейской теологии, рудименты доверия к просвещенческой «теории секуляризации» и громкое согласие части западных христиан «смириться» с атеистическим тезисом о «смерти Бога» убедили современных философов в том, что их позиция в отношении христианства есть образец корректности и трезвости. В разделе нашего исследования, посвященном критике деконструктивистской рецепции христианства, мы попытались показать условный характер этой «трезвости» и «корректности».

Как мы уже указывали, главной и принципиальной ошибкой Деррида при его анализе «христианского смысла дара» была неправильная локализация «абсолютного центра Евангелий», в котором необходимо было искать ответ на вопрос о «невозможном даре». В Евангелиях этот центр – Христос. И именно сама Личность Христа может быть опознана как «невозможный дар», даже по дерридианским критериям такового.

Как показал осуществленный нами анализ дискурсов Деррида и Мариона, «камень преткновения», о который «спотыкаются» все оппоненты христианства, во все времена остается одним и тем же: и эллины, и иудеи древности, и их современные «аватары» не слышат Евангелия, когда оно говорит о том, что «невозможный дар» состоялся, что он не элиминируем и не редуцируем, что он не противоречит Абсолютности Бога, но и не делает его бесконечно далеким от человека безличным метафизическим «богом бытия». Дар Христа одновременно и трансцендентен и имманентен, он не подавляет человека и не господствует над человеком, оставляя ему свободу и возможность *ответить* или нет на этот дар в благодарении, то есть в общении с Богом, который есть Любовь.



Предшествующий любой попытке выстраивания асимметричных этических отношений с Другим, дар Христа не отрицает, *но дополняет* этико-антропологическую модель Левинаса: Бог с самого начала «заполняет» все «пустоты», которые с ответственностью перед кажущимся Его отсутствием, заповедует хранить Левинас. Призыв к этической самоотверженности и кенозису перед Другим *дополняется* в христианстве вестью о том, что кенозис имеет свою цель не только в создании «этической брони» вокруг Другого, но и в человеческой *уязвимости* перед Ликом Другого, перед Богом, никогда не уходившим из мира, но готовым дать человеку время, на подготовку к встрече с Ним.

Стать уязвимым, то есть открытым к встрече с Богом как Абсолютно Другим, следуя «иконическому принципу» христианской «религиозной коммуникации», значит стать «теологическим субъектом», реализующим парадигму «иконического откровения» Бога-Отца, образец которой дает то *смирение*, та, говоря словами В. Малахова «*любовь бесконечно уязвимая*» [85, 240], которые характеризуют *субъективность самого Христа*, самого Бога.

Антропология, возникающая на базе христианской «иконической модели» отношений с Абсолютно Другим, – это уже не антропология «отношений без отношений» Левинаса, это *антропология уязвимости*, антропология, начинающаяся с благодарности-благодарения по отношению к Другому за дар его дружности, генерирующая *доверие* и тем самым делающая возможной встречу с ним лицом к лицу.

Феноменология *данности*, которой Марион предложил дополнить концепцию дерридианского «невозможного дара», может быть опознана сегодня не только как язык для описания присутствия Бога в мире, который не знает, как ему говорить об этом присутствии, но и как язык для артикуляции описанной выше «иконической модели» коммуникации с Другим.

Фактически, можно утверждать, что когда современная культура предлагает помыслить человека через его отношение к Другому, Марион, вводя в феноменологию Другого концепт «данности», добавляет, что это отношение возможно постольку, поскольку с благодарением осуществляется не подавляющее

Другого его принятие как «невозможного дара».

### **Выводы к разделу 3**

1. Установлено, что позиции Деррида и Мариона в вопросе о проблеме дара и благодарения совпадают в утверждении о необходимости критики всех антропологических теорий дара как метафизически обусловленных, но расходятся в вопросе о «христианском смысле» дара, манифестированном в Евангелиях. Деррида видит лишь этическое измерение евангельской концепции дара, тогда как Марион, не отрицая важности этики Евангелий, предлагает трактовать «христианский смысл дара», прежде всего, в свете евангельской теологии и антропологии.

2. С использованием методологии дискурсивного анализа А. Бадью было установлено, что причина закрытости друг для друга дискурсов о «христианском смысле» дара и благодарения у Деррида и Мариона является следствием различия в теологических установках, которые скрыто или явно детерминируют их дискурсы. У Мариона эти установки христианские, тогда как у Деррида, мыслящего дар в хайдеггерианских координатах и в парадигме этической феноменологии Другого Левинаса, эти установки ориентированы на иудейскую теологию.

3. Анализ иудейской теологии дара и благодарения, выполненный с целью прояснения характера ее влияний на концептуализацию проблематики Другого в философии Левинаса и концептуализацию «невозможного дара» в деконструкции Деррида, показал, что в дерридианско-левинасовой философской перспективе, отношения с Другим интерпретируются согласно базовой теологеме иудаизма, утверждающей невозможность для Бога и человека встречи «лицом к лицу». Такая же невозможность встречи с Другим, или, точнее, нацеленность на поиск и опасение перед риском такой встречи, по аналогии, постулируется Левинасом и

Деррида в качестве этического идеала и в межчеловеческих «отношениях без отношений».

4. Было показано, что в основе христианской модели богообщения, в отличие от иудейской, лежит весть о том, что Бог выходит на встречу человеку и снимает все преграды к этой встрече, которые существовали до того, как произошло Боговоплощение. Событие Христа понимается в христианстве как «невозможный дар» человеку Богом Самого Себя, онтологически изменивший природу человека. Дар Святого Духа, дар Любви, ставший возможным благодаря жертве Христа, понимается в христианстве как дар человеку возможности быть причастным, в полной мере, к личностному модусу «*бытия-в-общении*», который характеризует бытие Бога-Троицы. Соответственно, христианское «благодарение», или евхаристия, понимается как вхождение человека в этот личностный модус «*бытия-в-общении*». Было установлено, что данность дара Бога и ориентация на благодарение за этот дар – это базовая установка христианской антропологии: христианин знает что дар Божий дан не только ему, но и всем людям на все времена., и он вступает в любую коммуникацию с Другим благодаря Другого, доверяя Другому, зная, что Другой способен дарить себя. Благодарение, таким образом, есть ключ к христианскому пониманию личностного способа бытия человека в общении с Богом и Другими. Было показано, что интерпретация «христианского смысла дара» в этико-экономических категориях, которую дает Деррида, не выдерживает критики как с историко-культурной, так и с богословской точек зрения.

5. Выполненный на основании методологических разработок П. Бергера и М. Эпштейна анализ феномена «*пост-секулярности*» культуры Запада и «*минимальной религиозности*» в пост-советском культурном пространстве позволил сделать вывод о том, что причиной нечувствительности современной культуры к «христианским смыслам» явилась утрата чувства присутствия Бога в мире. Путем анализа концепции богоотсутствия в западной философии и западном богословии XX столетия, была продемонстрирована «сконструированность» и двусмысленность данной концепции. Было показано, что позиция христианского

теизма, утверждающего тезис о том, что отсутствие Бога есть возможный этап в непрерывных личных отношениях с Богом как Другим по принципу дара и благодарения, позволяет сделать вполне определенные философско-антропологические выводы о спорности той антропологии Другого, которую репрезентирует постмодерн.

6. Было отмечено, что христианская антропология дара и благодарения не отменяет, а дополняет левинасово-дерридианскую модель ответственных отношений с Другим, предлагая мыслить такие отношения в соответствии с христианской *«иконической моделью»* коммуникации с Богом. Специфика такой коммуникации при ее переносе на уровень межчеловеческих отношений заключается в признании того факта, что Другой способен совершить в отношении «Я» невозможный дар – открыть свою личность навстречу Другому во всей ее глубине, которая укоренена в Боге. Человек в рамках христианской антропологии призывается стать *«уязвимым в любви»*, то есть открытым к дару встречи с Другим и к благодарению за этот дар, которое делает возможным доверие и встречу.

7. Было установлено, что феноменология *данности* Ж.-Л. Мариона может быть опознана в качестве языка для артикуляции как способа присутствия Бога в «пост-секулярном» мире, так и той антропологии Другого, которая выстраивается исходя из христианского призыва к благодарению как шага навстречу Богу и человеческому Другому.

## Выводы

В рамках данного диссертационного исследования была предпринята попытка комплексного исследования антропологии дара и благодарения, манифестированной в современных философских и богословских исследованиях.

Поскольку в философской антропологии опыты подобного рода исследований отсутствуют, в данной работе был проведен ряд предварительных анализов проблематики, нацеленных на выявление различных предпосылок, обусловивших появление современной философии и антропологии дара и благодарения. С этой целью была, прежде всего, решена задача выделения и экспликации стратегий проблематизации и моделей концептуализации дара, манифестированных в науке и философии в XX столетии.

Было установлено, что для научного изучения проблемы дара и благодарения ключевое значение имеет та модель описания дара и стратегия его изучения, которая была предложена в рамках социальной антропологии исследовавшим дар в парадигме экономической «теории обмена» французским антропологом М. Моссом. Было показано, что дар у Мосса анализируется как процесс обмена, состоящий из трех операций: «давать – брать – получать», а в качестве принципа его функционирования, постулируется формула «ты мне – я тебе». Было отмечено, что, с одной стороны, «дар» трактуется у Мосса как нечто «опредмеченное», вещественное и конкретное, с другой стороны, акцентируется способность «дара» функционировать в качестве особого культурного механизма, поддерживающего социальные взаимодействия между людьми в обществе. Стратегия анализа антропологического феномена дара у Мосса сводилась к проведению этнологических и сравнительно-социологических исследований различных практик обмена дарами на материале архаических обществ и древних правовых и экономических систем. Анализ научных опытов исследований дара в XX столетии показал, что концепция «дара-обмена» Мосса имела огромный эвристический потенциал, позволяющий создавать на ее основе различные самостоятельные

теоретические конструкции и использовать ее для решения конкретных исследовательских задач в лингвистике (стратегия исследования происхождения терминологии «дара – обмена» в индоевропейских языках Э. Бенвениста) и культурологии (стратегии критики культуры капиталистического обмена путем противопоставления современности и архаики в концепциях «дара-траты» Ж. Батая и «символического обмена» Ж. Бодрийяра).

Было определено, что философский интерес к проблематике дара не имеет изначально отношения к научно-антропологической концепции Мосса, а возникает независимо от нее в рамках феноменологической философии. Историю классических феноменологических опытов концептуализации дара начинает Э. Гуссерль, постулировавший данность (дарность) феноменов сознанию в своем «принципе принципов» феноменологии, развивает М. Хайдеггер, оперирующий категорией «дар» при описании механизма, посредством которого «бытие выступает в присутствии», и продолжает Э. Левинас, критикующий концепцию анонимного «дара бытия» Хайдеггера с позиций своей этической философии Другого. Отмечено, что в работах современных феноменологов Ж. Деррида и Ж.-Л. Мариона, участвующих в философско-богословском диалоге о даре, философское исследование последнего было максимальным образом интенсифицировано в направлении пересмотра гуссерлианско-хайдеггерианской линии исследований «данности-дара», критики концепции «дара-обмена» М. Мосса и продумывания проблематики дара в свете вопросов, поставленных в философии Другого Левинаса и в христианской теологии.

Было установлено, что в современной философии, наряду с феноменологическими стратегиями исследований проблематики дара, существует также полемически направленная по отношению к деконструктивистской феноменологии и антропологии дара пост-марксистская стратегия его исследования, манифестированная в работах А. Бадью и С. Жижека. Дар и благодарение для этих философов интересны прежде всего тем, что они могут быть осмыслены «а-экономически» и использованы как дополнительный аргумент в их полемике с капиталистической культурой обмена. Соглашаясь «по

дерридиански» мыслить дар как наиболее приемлемую форму и принцип коммуникации с Другим, пост-марксисты, в то же время, ставят под сомнение дерридианскую философию Другого, обвиняя ее в скрытом экономизме и создании культа виктимизации в западном социуме. Альтернативу дерридианской стратегии «работы с даром» пост-марксисты предлагают заимствовать в христианстве, настаивая на его идейной близости с марксизмом.

Путем анализа решения антропологической проблематики дара в постмодернистской феноменологии Ж. Деррида, удалось установить, что в отличие от Мосса, поставившего вопрос о даре в этнолого-социологическом ракурсе, Деррида предпочел взглянуть на дар с позиций культурологии и деконструктивистской феноменологии, в результате чего им были продемонстрированы метафизическая обусловленность и культурологическая несостоятельность моссовской концепции «дара-обмена». Как показал Деррида в своей работе «Дар времени», кросскультурные обобщения, которые позволил себе Мосс, пренебрегая парадоксальными особенностями функционирования антропологического феномена и понятия дар в различных языках и культурах неоправданы, терминология, которой он оперирует, – условна, а главная эвристическая идея Мосса – интерпретация дара как цикла обменов во времени – глубоко метафизически обусловлена, поскольку базируется на аристотелианской «экономической» репрезентации времени как цикла. Метафизика, согласно Деррида, проникает в концепцию Мосса и там, где исследуя дар, он принимает за основу своей теории «дара – обмена» аристотелеанскую схему «даритель – дар – получатель». Мосс взял эту схему в качестве основы своей теории дара и просто сделал ее обратимой, то есть циклически замкнул дар в круг взаимности, предполагаемой обменом (по модели потлача). Но Деррида заявил, что на самом деле схема Мосса описывает не сам дар, а те условия, когда дар точно не возникает, поскольку как только дар идентифицирован как дар, осознан как дар, он сразу же аннулирует себя как дар. Он включается тем самым в круг обмена и разрушается как дар. Как только получатель дара узнает о даре, он уже благодарит дарителя и этим дар аннулируется. Если даритель осознает, что он что-то дает, он

умиляется себе самому и этим также аннулирует дар, вписывая его в круг экономического циркулирования. Слабость московской концепции дара, по мнению Деррида, контрастирует с убедительными, но требующими осмысления осторожными наработками в этой области философской традиции, представленной именами Гуссерля, Хайдеггера и Левинаса. При анализе этих наработок Деррида дистанцируется от Гуссерля, ориентируя свой проект исследований дара в сторону хайдеггерианских медитаций о даре бытия человеку и в человеке и размышлений Левинаса о проблеме выстраивания корректной коммуникации с Другим в современной культуре. Результатом критического анализа Деррида концепции «дара-обмена» Мосса и наработок «о даре» его философских предшественников стала формулировка его собственной формулы, или апории дара: для того, чтобы дар состоялся, о нем не должен знать ни даритель, ни получатель дара, а сам дар не должен быть опознан в качестве такового. Именно такой «а-экономичный» дар, который может быть помыслен, но не явлен, он назвал «невозможным даром». Было отмечено, что важность дара для Деррида проистекает из его посреднической роли в конституировании отношений с Другим, которые он предлагает строить как «отношения без отношений» т.е. отношения, в которых «Другой» остается для «Я» абсолютно трансцендентным, и если выходит навстречу к «Я», то только по правилам «невозможного дара», исключающим возможность насилия или голого расчета. Было установлено, что христианство интересует Деррида как возможный носитель информации о специфическом «невозможном даре», который конституирует чувство «ответственности» в европейской культуре. С целью локализовать свой интерес в пространстве христианской проблематики Деррида ввел формулу «христианский смысл дара». Было показано, что анализ «христианского дара» и «христианской ответственности» сосредотачивается у Деррида в пространстве христианской этики, которая, однако, будучи проанализирована им с использованием ницшеанских установок и безотносительно к богословскому контексту Евангелий, приобретает черты банальной экономики, не имеющей отношения к искомому им «невозможному дару».



Было установлено, что идеи Деррида о «невозможном даре» дали своеобразный толчок к появлению оригинальной концепции феноменологии «дара-данности» Жан-Люка Мариона. Марион согласен с Деррида в том, что все антропологии дара и, прежде всего, таковая Мосса, выстроены на метафизической цепочке «даритель-дар-получатель», он признает убедительной дерридианскую демонстрацию внутренней противоречивости этой схемы осмысления дара, но с выводами, которые делает из своего анализа Деррида, Марион решительно расходится. Анализ Деррида для Мариона выглядит чересчур негативным по причине своей незавершенности и фактического зависания на им же критикуемом уровне экономики: Деррида показал условия, в каких дар перестает быть даром и становится обменом, но одновременно поставил на пути у дара неразрешимую апорию (если дар явлен, он уже включен в экономический цикл, если он не явлен – у нас нет данных, чтоб говорить о том, в чем заключается феноменальность дара).

Выход из дерридианского апоретического круга, не уничтожающий, а сохраняющий всю его апоретичность, Марион предложил найти в продумывании не столько хайдеггерианских замечаний о даре, сколько тезиса Гуссерля о том, что все феномены изначально «даны» сознанию. Путем тонкого феноменологического анализа концептов дара и данности Марион продемонстрировал возможность описания дара путем его редукции к «данности», показав, что в истории феноменологии метод «редукции к данности» является третьим шагом на пути, намеченном Гуссерлем и Хайдеггером, у которых редукция ограничивалась, соответственно, достижением описания феноменов, существующих в горизонте объектов, или в горизонте бытия. Левинас и деконструкция, подвергнув критике метафизичность гуссерлианско-хайдеггерианской феноменологии, по мнению Мариона, подготовили почву для манифестации его проекта. Было показано, что интенция мысли Мариона о возможности «третьей редукции» заключалась в том, что он предложил продолжить феноменологический проект уже с учетом опыта современной критики ранней феноменологии. «Переоткрытый» Марионом феноменологический горизонт «данности» позволил ему утверждать возможность не-метафизического и не только апофатического описания феномена дара

посредством редукции его к данности (givenness), путем выведения из триады «даритель-дар-получатель» по крайней мере одного, или даже время от времени двух агентов дара. Было отмечено, что редукция дара к данности, теоретически обоснованная в пост-метафизической философии Ж.-Л. Мариона, позволяет корректно описывать не только феномен Другого, но также феномены, относящиеся к сфере религиозного опыта.

В результате анализа концепций дара в деконструкции Ж. Деррида и пост-метафизической феноменологии Ж.-Л. Мариона было установлено, что несогласие между Деррида и Марионом локализуется не столько в пространстве вопроса о *даре вообще*, сколько в том его специфическом сегменте, который обозначен как «христианский смысл дара». У хайдеггерианско-левиансовски осмысляющего «границы событийности» Деррида этот «смысл» редуцируется единственно к этической программе христианства, тогда как у Мариона, настаивающего на том, что смысл дара в христианстве задается непосредственно *событием Христа*, анализируется прежде всего антропологическая программа Евангелий. Марион указывает на тот факт, что мыслить явное присутствие асимметрии внутри дара в его «христианском смысле», анализировать христианскую этику и, вообще, *пытаться понять что-либо в христианстве как таковом*, то есть, в христианстве, ядром которого является *событие Христа*, можно только опираясь на особого рода герменевтику – «*евхаристическую герменевтику*», позволяющую корректно описывать христианское видение *антропологической* ситуации человека в мире: человек после того, как Бог «попрал смертью смерть», перестает быть ее рабом, он призван к преображению (Фавор) и к бессмертию (Воскресение).

С использованием модели дискурсивного анализа А. Бадью было показано, что «несоизмеримость» дискурсов Мариона и Деррида в вопросе о «христианском смысле дара» обусловлена теологическими установками, которые явно или скрыто конституируют эти дискурсы. Было определено, что у Деррида, мыслящего дар в парадигме этической феноменологии Другого Левинаса, эти установки ориентированы на иудейскую теологию.

Анализ иудейской теологии дара и благодарения, выполненный с целью прояснения характера ее влияния на концептуализацию проблематики Другого в философии Левинаса и концептуализацию «невозможного дара» в деконструкции Деррида, показал, что в дерридианско-левинасовой философской перспективе отношения с Другим интерпретируются согласно теологеме иудаизма, утверждающей невозможность для Бога и человека встретиться «лицом к лицу». Такая же невозможность встречи, отрицаемая *de jure*, *de facto* постулируется присутствующей и в межчеловеческих отношениях.

Было установлено, что в вопросе о «христианском смысле дара» позиция Мариона базируется на теологии дара и благодарения, манифестированной в Евангелии. Была выделена и описана предложенная Марионом в пику дерридианской (хайдеггериано-левинасовой) схеме осмысления человека «иконическая модель» его осмысления как «теологического субъекта», прообразом которой выступает модель отношений Христа к Богу-Отцу. В рамках этой модели отношения между Богом и человеком конституируются на принципах дара и благодарения: Бог, принеся себя в жертву во имя спасения человека, явил образец «невозможного дара», сделавшего возможным «благодарение», то есть общение с Богом, жизнь в Боге. Человек в рамках «иконической модели» мыслится как признающий факт «невозможного дара» и конституирующий свою субъективность фактом этого признания, дающим ему возможность встречи с Богом и другими людьми, путь к которой открывает смирение, то есть готовность благодарить за дар.

Анализ социо-культурного контекста, в рамках которого были манифестированы постмодернистская и христианская антропологии дара и благодарения, позволили сделать вывод о том, что «нечувствительность» современной философии и культуры к «христианским смыслам» предопределяет не только ориентация философии на модели иудейской теологии (Деррида), но и общее состояние современности, которое может быть описано как пост-секулярное. Анализ феномена пост-секулярности культуры Запада и «минимальной религиозности» в пост-советском культурном пространстве

позволяет сделать утверждение о том, что современный человек не утерял, несмотря на усилия теоретиков Просвещения и советский государственный атеизм, чувство религиозности, но утратил чувство присутствия Бога в мире. Было установлено, что идея о том, что Бог существует, но не присутствует в мире, является наследием атеистической и секулярной эпох. Путем анализа концепции богоотсутствия в западной философии и западном богословии XX столетия была продемонстрирована «сконструированность» и двусмысленность данной концепции.

Сравнительный анализ антропологического решения проблемы коммуникации с Другим посредством дара и благодарения в постмодернистской (деконструктивистской) и христианской антропологиях показал как некое совпадение во взглядах на принципы, согласно которым должна функционировать модель такой коммуникации, так и кардинальные расхождения. Объединяют деконструктивистскую и христианскую антропологию сегодня отказ от осмысления дара в парадигмах классической антропологии, невелирующей различие между даром и обменом, и стремление рассматривать коммуникацию с Другим посредством дара по аналогии с моделью коммуникации в даре и через дар человека с Абсолютно Другим, то есть Богом. Различие же между точкой зрения на антропологию дара в деконструкции и христианской теологии проистекает из несовпадения во взглядах на величину дистанции, которая отделяет человека от Абсолютно Другого и, соответственно, человека от человеческого Другого. Как было отмечено, антропологическая модель дара, которая заявлена в деконструкции, построена путем переноса в антропологию схемы взаимоотношений между человеком и Богом, которая была манифестирована в иудейской теологии. Эту схему можно назвать моделью «ожидания» прихода Абсолютно Другого, моделью «ожидания» дара, но не моделью «встречи» ни с Абсолютным, ни с человеческим Другим. «Невозможный дар» в антропологии деконструкции – это то, что сама деконструкция открыв, фактически, оказалась неспособна объяснить и, потому коммуникация с Другим посредством дара в деконструкции, фактически, легитимирующая бесконечное генерирование и

пестование «другости» в культуре, как отметили представители постмарксистской философии, легко получает не этическую, а коммерческую интерпретацию.

В христианской теологии заявлена совершенно иная, нежели в иудаизме, модель Богообщения и, соответственно, по-иному в христианской теологии мыслится дар: в христианстве дар, причем «невозможный дар» Боговоплощение, провозглашается уже состоявшимся. Христианская модель работы с даром – это модель «встречи»: коль скоро дар уже был дан, то христиан, в отличие от иудеев, беспокоит не только вопрос о том, чтобы подготовиться к ожиданию дара, но и вопрос, как человек должен себя вести в ситуации данности дара. Отсюда в христианстве возникает, наряду с теологией дара, теология благодарения, теология ответа на «невозможный дар» Абсолютно Другого, которая предполагает вполне конкретные следствия и для истолкования работы механизма «дара-благодарения» в антропологии, в сфере коммуникации между людьми. Было отмечено, что христианская антропология дара и благодарения не отменяет, а дополняет левинасово-дерридианскую модель ответственных отношений с Другим, предлагая мыслить такие отношения в соответствии с христианской «иконической моделью» коммуникации с Богом. Специфика такой коммуникации при ее переносе на уровень межчеловеческих отношений заключается в признании того факта, что Другой способен совершить в отношении «Я» невозможный дар – открыть себя, свою личность во всей своей глубине, которая укоренена в Боге. Человек в рамках христианской антропологии призывается к уязвимости к дару Другого и к благодарению за этот дар, которое делает возможным доверие и встречу.

Предпринятое в диссертации исследование антропологического содержания и контекста философско-богословских дискуссий о даре и благодарении в пост-секулярной философии имеет как теоретическую, так и практическую ценность для украинской гуманитаристики. Как в плане проблематики, так и в отношении использованного при выполнении исследования материала, диссертация носит новационный для украинской философии характер. Материал, представленный в диссертации, ориентирован на то, чтобы поставить под вопрос определенные стереотипы, которые существуют в отечественной философии в отношении как к

постмодерну (несерьезность?), так и к христианской теологии (неактуальность?), демонстрируя как сильные, так и слабые стороны той серьезной интеллектуальной работы по исследованию базовых ценностей европейской культуры, которая ведется в режиме открытой дискуссии между философией и теологией на Западе.

Следует отметить, что данное диссертационное исследование проблематики антропологии дара и благодарения в пространстве пост-секулярной мысли не претендует на исчерпывающий охват и окончательное раскрытие всех возможных тем и проблем, которые имеют отношение к философско-богословскому осмыслению роли и места дара и благодарения в жизни современного человека и современной культуры. Исследование носит скорее характер предварительной разметки той проблематики, которая требует дальнейшей, более глубокой разработки.

Среди проблем, которые следовало бы, но не удалось (как по причине отсутствия достаточного материала, так и по причине ограниченности допустимого объема диссертации) охватить в данной работе, можно отметить проблему исследования обращений к проблематике дара и благодарения в рамках не только деконструкции, но и в других версиях постмодернистской философии.

Дополнительного исследования требуют и иные, нежели пост-метафизическая теология Мариона, проекты разработки проблематики дара и благодарения, существующие сегодня в западной философско-богословской мысли, в частности, мысли П. Рикера, последняя, вышедшая при жизни работа которого, была посвящена непосредственно проблеме благодарения. Следует также изучить интерпретации, которые получают дар и благодарение в антропологических программах всех христианских конфессий, проанализировать исторические и культурные причины и следствия расхождений в этих программах.

Дальнейшее исследование антропологической проблематики дара и благодарения в направлении обозначенных выше вопросов и проблем будет способствовать как ликвидации явной проблемной и информационной лакуны в украинской и пост-советской философии, так и развитию формирующегося в Украине пространства философско-богословского диалога.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Аверинцев С. С. Бог // Софія-Логос: Словник / Упор.: К. Сігов. – 2-е вид. – К.: Дух і літера, 2004. – С. 53–57.
2. Аверинцев С. С. Комментарии к Евангелию от Матфея // Аверинцев С. С. Собрание сочинений. Переводы: Евангелия. Книга Иова. Псалмы. – К.: Дух і Літера, 2004. – С. 192–207.
3. Аверинцев С. С. Тема чудес в Евангелиях: чудо как деяние и чудотворчество как занятие // Мир Библии. Иллюстрированный альманах Библейско-богословского института св. апостола Андрея. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 2002. – Вып. 9. – С. 4–10.
4. Аверинцев С. С. Чудо // Софія-Логос. Словник / Упор.: К. Сігов. – 2-е вид. – К.: Дух і літера, 2004. – С. 237–239.
5. Автономова Н. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. – М.: Ad Marginem, 2000. – С. 7–107.
6. Антоний Сурожский, митр. Диалог атеиста с христианином: Маргарита Ласки и митрополит Антоний // Митрополит Сурожский Антоний. Труды. – М.: Практика, 2002. – С. 206–224.
7. Антоний Сурожский, митр. Диалог верующего с неверующим // Антоний Сурожский, митрополит. Беседы о вере и Церкви. – М.: СП Интербук, 1991. – С. 7–51.
8. Антоний Сурожский, митр. Интервью с митрополитом Сурожским Антонием ( Лондон, праздник Преображения Господня, 19 августа 1994 года) // Континент 82. – 1994. – № 4. – С. 238–239.
9. Антоний Сурожский, митр. Мужество молиться // Антоний Сурожский, митрополит. Труды. – М.: Практика, 2002. – С. 859–902.
10. Антоний Сурожский, митр. Учитесь молиться. – М.: Зачатьевский монастырь, 1999. – 122 с.

11. Аристотель. Тописка // Аристотель: Соч. в 4 т. – М., Мысль, 1976. – Т.2. – С. 347–532.
12. Біблія, або книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту із мови давньоєврейської й греческої на українську дослівно наново перекладена / Пер. проф. Івана Огієнко. – К.: Українське Біблійне Товариство, 2003. – 1159 с.
13. Бадью А. (Воз)вращение самой философии // Манифест философии: Пер. с фр. – СПб.: Machina, 2003. – С. 143–168.
14. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма: Пер. с фр. – М.-СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга, 1999. – 93 с.
15. Бадью А. Манифест философии // Манифест философии: Пер. с фр. – СПб.: Machina, 2003. – С. 9–72.
16. Бадью А. Философские соображения по поводу нескольких недавних событий // Мир в войне: победители / побежденные. 11 сентября 2001 года глазами французских интеллектуалов: Пер. с фр. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2003. – С. 23–47.
17. Батай Ж. Проклятая доля: Пер. с фр. – М.: Гнозис-Логос, 2003. – 208 с.
18. Бауман З. Индивидуализированное общество: Пер. с англ. – М.: Логос, 2002. – 390 с.
19. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну: Пер. с англ. – М.: Прогресс; Традиция, 2000. – 384 с.
20. Бенвенист Э. Давать, брать и получать // Словарь индоевропейских социальных терминов: Пер. с фр. – М.: Прогресс, 1995. – С. 70–73.
21. Благодарность, благодарение // Евангельский словарь библейского богословия / Сост.: У. Элуэлла. – СПб.: Библия для всех, 2000. – С. 97–99.
22. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть: Пер. с фр. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
23. Бос Л. Доверие. Дарение. Благодарение. Силы социального созидания: Пер. с нем. – Калуга.: Духовное познание, 2001. – 266 с.
24. Булгаков С., протоиерей. О чудесах евангельских. – М.: Русский путь, 1994. – 118 с.



25. Булгаков С., протоиерей. Утешитель. – М.: Общедоступный православный университет основанный протоиереем Александром Менем, 2003. – 464 с.
26. Бурдые П. Практический смысл: Пер. с фр. – СПб.: Алетейя, 2001. – 562 с.
27. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики. – К.: Путь к Истине, 1991. – 407 с.
28. Василенко Л.И. Краткий религиозно-философский словарь. – М.: Истина и Жизнь, 2000. – 253 с.
29. Вассерман Г. Лекции по иудаизму для начинающих. – Вильнюс.: Еврейское издательское товарищество Литвы, 1990. – 132 с.
30. Вейсман А.Д. Греческо – русский словарь / Сост.: А.Д. Вейсман.– М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 1991. – 1370 с.
31. Великовский С. И. Философия «смерти бога» и пантрагическое во французской культуре XX в. // Философия. Религия. Культура: Критический анализ современной буржуазной философии. – М.: Наука, 1982. – С. 43–103.
32. Вельклер М. Христианство и плюрализм: Пер. с нем. – М.: Республика, 2001. – 207 с.
33. Горичева Т. М. О религиозном в постмодернизме // Христианство и современный мир. – СПб.: Алетейя; ТО «Ступени», 1996. – 290 с.
34. Графова А. Э. Тищенко С.В. Евангелие по Матфею (главы 1 – 7) // Мир Библии: Иллюстрированный альманах Библейско-богословского института св. апостола Андрея. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 1999. – Вып. 6. – С. 74–80.
35. Громадка Й. Л. Перелом в протестантской теологии: Пер. с чеш. – М.: Прогресс, 1993. – 192 с.
36. Гуревич А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. – М.: Наука, 1970. – 250 с.
37. Гурко Е. Тексты деконструкции: Деррида Ж. Différance. – Томск.: Водолей, 1999. – 158 с.
38. Гуссерль Э. Логические исследования: Прологомены к чистой логике. – К.: Вентури, 1995. – 255 с.

39. Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. – Изд. 2-е. – М.: Русский язык, 1976. – 1096 с.
40. Деррида Ж. Позичії. Бесіда с Жаном-Луї Удбіном та Гі Скарпетта // Деррида Ж. Позичії. Бесіди с Анрі Ронсом, Юлією Крістевою, Жаном-Луї Удбіном та Гі Скарпетта: Пер. з фр. – К.: Дух і Літера, 1994. – С. 58–158.
41. Деррида Ж. Дар смерти: Пер. с англ. Ю. Азаровой // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. – Х., 2002. – Ч.1. – № 552 / 1. – С. 120–152.
42. Деррида Ж. Дар смерти: Пер. с англ. Ю. Азаровой // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. – Х., 2002. – Ч.2. – № 552 / 2. – С. 3–18.
43. Деррида Ж. Дар смерти: Пер. с англ. Ю. Азаровой // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. – Х., 2003. – Ч.3. – № 579 / 1. – С. 3–25.
44. Деррида Ж. Дар смерти: Пер. с англ. Ю. Азаровой // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. – Х., 2003. – Ч.4. – № 587. – С.103–117.
45. Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по философии Гуссерля: Пер. с фр. – СПб.: Алетейя, 1999. – 208 с.
46. Деррида Ж. Зола угасшій прах: Пер. с фр. – СПб.: Академический проект. – 2002. – 121 с.
47. Деррида Ж. Предисловие // Деррида Ж. Эссе об имени (Страсти. Кроме имени. Хора): Пер. с фр. – СПб.: Алетейя, 1998.
48. Деррида Ж. Хора // Эссе об имени (Страсти, Кроме имени, Хора): Пер. с фр. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 137–190.
49. Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие. – К.: Путь к Истине, 1991. – С. 5 – 10.
50. Єленський В. Двадцять чотири Європи: Теорія секуляризації і релігія на заході Старого Континенту // Людина і Світ. – 2003. – №11. – С. 28–37.

51. Жижек С. Возвышенный объект идеологий: Пер. с англ. – М.: ХЖ, 1999.– 231с.
52. Жижек С. Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие: Пер. с англ. – М.: ХЖ; Фонд «Прагматика культуры», 2003. – 178с.
53. Зізіулас Й. Буття як спілкування: Дослідження особистості і Церкви: Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2005. – 270 с.
54. Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая религия. – К.: Синто, 1993. – 126 с.
55. Иванов В. В Происхождение семантического поля славянских слов обозначающих дар и обмен // Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. – М., 1975. – С. 50–78.
56. Иванов В. В. Наука о человеке: Введение в современную антропологию: Курс лекций. – М.: РГГУ, 2004. – 194 с.
57. Игнатий Антиохийский, свят. Послание к римлянам // Амман А. Путь Отцов. Краткое введение в патристику: Пер. с фр. – М.: ПРОПЛАΙΑ, 1994. – С. 18–22.
58. Исаев С.А. Теология смерти: Очерки протестантского модернизма. – М.: Политиздат, 1991. – 236 с.
59. История буржуазной социологии первой половины XX столетия. – М.: Наука, 1979. – 304 с.
60. Каллист Диоклийский (Уэр), еп. Внутреннее Царство: Пер. с англ. – К.: Дух і літера, 2004. – 187 с.
61. Каллист Диоклийский (Уэр), еп. Понимание спасения в православной традиции // Страницы. Богословие. Культура. Образование. Журнал ББИ св. ап. Андрея. – 1996. – № 3. – С. 17–38.
62. Каллист Диоклийский (Уэр), еп.. Православная Церковь: Пер. с англ. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 2001. – 375 с.
63. Кассиан (Безобразов), еп. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Марка. – Paris.: Presses Saint-Serge-Institut de Théologie Orthodoxe, 2003. – 144 с.

64. Костина А. В. Проблема Дара в философии постмодернизма: от архаических ритуалов к ритуалам современным // Мир психологии. – 2003. – № 1 (33). – С.128–140.
65. Крюков В. М. Дары земные и небесные (к символике архаического ритуала в раннечжоуском Китае) // Этика и ритуал в традиционном Китае. – М.: Наука, 1988. – С. 56–84.
66. Культурология. XX век. Словарь. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 640 с.
67. Кунцлер М. Литургия Церкви. Книга вторая – М.: Христианская Россия, 2001. – 303 с.
68. Кураев А., диак. Наследие Христа: Что не вошло в Евангелия. – М.: Благовест, 1998. – 221 с.
69. Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека: Пер. с фр. – СПб.: ВРФШ, 1998. – С. 21–103.
70. Левинас Э. Любить Тору больше, чем Бога // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода: Пер. с фр. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 445–449.
71. Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное: Пер. с фр. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 7–65.
72. Левинас Э. Пространство не одномерно // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода: Пер. с фр. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 544–549.
73. Левинас Э. Религия зрелых людей // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода: Пер. с фр. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 329–344.
74. Левинас Э. Философия, справедливость и любовь (Беседа с Эммануэлем Левинасом) // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное: Пер. с фр. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 356–366.
75. Левинас Э. Этика и бесконечность. Диалоги с Филиппом Немо // История философии. – М.: ИФРАН, 2000. – № 5. – С.172–183.
76. Левинас Э. Этот «бедный» XIX век // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода: Пер. с фр. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 323–324.

77. Левинская И. Деяния апостолов. Главы I – VIII. Историко-филологический комментарий. – М.: ББИ св. апостола Андрея, 1999. – 307 с.
78. Леви-Стросс К. Предисловие к трудам М. Мосса // Мосс. М. Социальные функции священного / Избранные произведения: Пер. с фр. – СПб.: Евразия, 2000. – С. 409–435.
79. Лёзов С. Христианин в обезбоженном мире // Лёзов С. Попытка понимания: Избранные работы. – М. – СПб.: Университетская книга, 1999. – С. 175–180.
80. Лёзов С. История и герменевтика в изучении Нового Завета // Лёзов С. Попытка понимания: Избранные работы. – М. – СПб.: Университетская книга, 1999. – С. 355–563.
81. Лейн Т. Дитрих Бонхёффер // Христианские мыслители: Пер. с англ. – СПб.: Мирт, 1997. – 352 с.
82. Лепори М. Хочет ли человек жить и любит ли долгоденствие? // Новая Европа. Международное обозрение культуры и религии. – 2004. – № 17. – С. 31–42.
83. Лосский В. Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. – К.: Путь к Истине, 1991. – С. 261 – 337.
84. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – К.: Путь к Истине, 1991. – С. 95–261.
85. Малахов В. Уязвимость любви // Уязвимость любви. – К.: Дух і Літера, 2005. – С. 229–244.
86. Маньковская Н. Эстетика постмодернизма. – СПб.: Алетейя, 2000. – 346 с.
87. Мейендорф И., протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. – Клин.: Фонд «Христианская жизнь», 2001. – 447 с.
88. Мейендорф И., протоиерей. О византийском исихазме и его роли в культурно-историческом развитии Восточной Европы // ТОДРЛ. – 1974. – Т. 29. – С. 291–305.

89. Мень А., протоиерей. Евангелия // Мир Библии: Иллюстрированный альманах Библейско-богословского института св. апостола Андрея. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 1993. – № 1 [1].  
– С. 9–25.
90. Мень А., протоиерей. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т.– М.: СП Слово, 1992. – Т.5: Вестники Царства Божия: Библейские пророки от Амоса до Реставрации (VIII – IV вв. до н.э.). – 431 с.
91. Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 года глазами французских интеллектуалов: Пер. с фр. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2003. – 203 с.
92. Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общество. Обмен. Личность: Пер. с фр. – М.: Восточная литература, 1996. – С. 83–223.
93. Мосс М. Социальные функции священного: Пер. с фр. – СПб.: Евразия, 2000. – 444 с.
94. Мотрошилова Н. В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2003. – 716 с.
95. Николаева О. Диктатура плюрализма // Православие и свобода. – М.: Изд. Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2002. – С. 275–279.
96. Ницше Ф. Генеалогия морали (Памфлет) // Ницше Ф. Избранные произведения: Пер. с нем. : В 2 кн. – М.: Сирин, 1990. Кн.2. – С. 3–148.
97. Палама Григорий, свят. Триады в защиту священно-безмолствующих. – М.: Канон, 2003. – 381 с.
98. Пасхальная Агада // Песах: Пер. с ивр. – Иерусалим.: Еврейское Агенство Израиля, 1995. – С. 51–95.
99. Пашков К. В. Дарунок: обмін чи таємниця // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна. Глобалізм. Суспільство. Особистість. Серія: теорія культури і філософія науки. – Х., 2002. – № 562. – С. 22–25.

100. Пашков К. В. В поисках дара: размышление об одной неслучайной встрече философа и теолога // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. «Наука і релігія сьогодні». Серія: теорія культури і філософія науки. – Х., 2004. – № 625 – 2. – С. 79–86.
101. Пашков К. В. Наука. Религия. Философия: время антропологического диагноза // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. «Наука і релігія: сьогодні і в майбутньому». Серія: теорія культури і філософія науки. – Х., 2005. – № 656. – С. 17–23.
102. Пиндар. Олимпийская ода // Античная литература. Греция. Антология. В 2 ч. – М.: Высшая школа, 1989. – Ч. I. – С. 124–129.
103. Платон. Федон // Платон: СС в 4 т. – М.: Мысль, 1993. – Т 2. – С. 7–80.
104. Подорога В. А. «Фундаментальная антропология» М.Хайдеггера // Буржуазная философская антропология XX века. – М.: Наука, 1986. – С. 34–49.
105. Послание Святейшего Патриарха Тихона чадам Православной Российской Церкви // Неуслышанные голоса. Т.1. – М.: Пик, 2003. – С. 9–12.
106. Премудрость Соломона // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. – 4-е изд. – Брюссель.: Жизнь с Богом, 1989. – С. 908–934.
107. Принс Д. Обмен на кресте: Пер. с англ. – СПб.: Новый Завет, 1999. – 23 с.
108. Разеев Д. Н. В сетях феноменологии. Э.Гуссерль. Основные проблемы феноменологии. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. – С. 12–224.
109. Райт Н. Т. Что на самом деле сказал апостол Павел. Был ли Павел из Тарса основателем Христианства?: Пер. с англ. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 2004. – 186 с.
110. Реати Ф. Э. Бог в XX веке: Человек – путь к пониманию Бога (западное богословие XX века). – СПб.: Европейский дом, 2002. – 186 с.
111. Рикман Э. Место даров и жертв в календарной обрядности // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. – М., 1983. – С. 173–185.

112. Сафрански Р. Хайдеггер. Германский мастер и его время: Пер. с нем. – М.: Молодая гвардия, 2002. – 614 с.
113. Свасьян К. А. Феноменологическое познание. – Ереван.: Изд-во АН Армянской ССР, 1987. – 198 с.
114. Сигов К. Б. Проблема разрыва между онтологией и этикой в современных учениях о человеке // Православное учение о человеке: избранные статьи. – М. – Клин.: Христианская Жизнь, 2004. – С. 340–356.
115. Сигов К. Б. Свидетели правды и проблемы традиции // Пути просвещения и свидетели правды: Личность. Семья. Общество / Сост.: К.Сигов. – К.: Дух і літера, 2004. – С. 72–82.
116. Сидур «Тегилат Гашем», составленный на основе предписаний раби Ицхака Лурии Ашкенази раби Шнеуром-Залманом из города Ляды / Ред.: Проф. Г. Брановера. – Иерусалим – Вильнюс.: Шамир, 1990. – 262 с.
117. Символ веры // Молитвослов. – Ростов-на-Дону.: Троицкое Слово, 2000. – С. 15–17.
118. Синельников Вяч., свящ. Христос и образ первого века. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2003. – 316 с.
119. Словарь античности: Пер. с нем. – М.: Эллис Лак; Прогресс, 1994. – 704 с.
120. Смирнов А.В. Мессианские ожидания и верования иудеев около времени Рождества Христова // Ветхозаветные апокрифы. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. – С. 413–752.
121. Соколов Б. Г. Маргинальный дискурс Деррида. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. – 119 с.
122. Страхов А. Б. Слова с корнем благ - / блаж - с отрицательными значениями в восточно-славянских диалектах (К проблеме влияния славяно-византийского миссионерства на язык и культуру Древней Руси) // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics.– 1988. – №37. – С. 73–115.
123. Страхов П. Воскресение. Идея воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании. – К.: Μετάνοια, 2002. – 187 с.



124. Теизм // Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – С. 672.
125. Теория познания // Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – С. 678–680.
126. Тернер Дж. Структура социологической теории: Пер. с англ. – М.: Наука, 1985. – 350 с.
127. Типсина А. Н. Немецкий экзистенциализм и религия. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1990. – 152 с.
128. Уайбру Х. Православная литургия: Развитие евхаристического богослужения византийского обряда: Пер. с англ. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 2000. – 212 с.
129. Уильямс Р. О христианском богословии: Пер. с англ. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 2004. – 334 с.
130. Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI – XVIII вв.). – 3-е изд., испр. и доп. – М.: Аспект Пресс, 2002. – 558 с.
131. Филоненко А. С. Встреча, уязвимость, ликование: Богословие митрополита Сурожского Антония // Новая Европа. – 2004. – № 17. – С. 66–82.
132. Философия и литература. Беседа с Жаком Деррида // Жак Деррида в Москве: Деконструкция путешествия. – М.: Ad Marginem, 1993. – С. 151–187.
133. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. В 2 т. – М.: Правда, 1990. – Т. I (1). – 490 с.
134. Фокин С. Л. Философ-вне-себя: Жорж Батай. – СПб.: Издательство Олега Бышко, 2002. – 320 с.
135. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: Пер. с нем. – М.: Весь Мир, 2003. – 414 с.
136. Хайдеггер М. Бытие и время: Пер. с нем. – М.: Ad Marginem, 1997. – 437 с.
137. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 391–406.
138. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 192–220.

139. Хайдеггер М. Поворот // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 253–258.
140. Хоружий С. С. Аналитический Словарь Исихастской Антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия / Научный сборник под ред. С. С. Хоружего. – М., 1996. – С. 42–150.
141. Хоружий С. С. Исихазм в Византии и в России: исторические связи и антропологические проблемы // Страницы. Богословие. Культура. Образование. Журнал Библейско-богословского института св. апостола Андрея. – 1997. – № 2:1. – С. 48–62.
142. Хоружий С. С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // К феноменологии аскезы. – М., 1998. – С. 187–350.
143. Шкода В. В. Теологический пересмотр // Наука и богословие: Антропологические перспективы / Ред. В.Порус. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 2004. – С. 299 – 315.
144. Шмеман А., протоиерей. Евхаристия: таинство Царства. – М.: Паломник, 2001. – 310 с.
145. Шмеман А., протопресвитер. Святая Святым. Размышление об Исповеди и причащении Святых Таин. – К.: Центр православной книги, 2004. – 124 с.
146. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии: Пер. с фр. – К.: Рефл-бук; Ваклер, 1996. – 285 с.
147. Элиаде М. Священное и мирское: Пер. с фр. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
148. Ямпольская А. В. Ранний Левинас: проблемы времени и субъективности // Вопросы философии. – 2002. – №1. – С. 165–176.
149. Батаклиев Г. Антична митология. Справочник. – София.: Ди “Д-р Петър Берон, 1985. – 181 с.
150. Bruce S. The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization // Peter Berger and the Study of Religion. – London and New York ( U.C. & USA): Routledge, 2001. – P. 87–100.

151. Caputo J. D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. – Indianapolis ( USA ).: Indiana University Press, 1997. – 379 p.
152. Caputo J., Scanlon M. *Introduction: Apology for the Impossible: Religion and Postmodernism // God, the gift, and postmodernism / Ed. by John D. Caputo and Michael J. Scanlon*. – Indiana.: Indiana University Press. – P. 1–19.
153. Caputo J. D. *Apostles of the Impossible: On God and the Gift in Derrida and Marion // God, the gift, and postmodernism / Ed. by John D. Caputo and Michael J. Scanlon*. – Indiana.: Indiana University Press, 1999. – P. 185 – 222.
154. Carlson Thomas. A. *Postmetaphysical theology // The Cambridge Companion to Postmodern Theology / Ed. By Kevin J. Vanhoozer*. – Cambridge.: Cambridge University Press, 2003. – P. 58–75.
155. Cox H. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. – Harmondsworth.: Penguin Books Ltd, 1968. – 287 p.
156. Derrida J. *Circumfession // Bennington G. Derridabase; Derrida J. Circumfession*. – Chicago ( USA ).: The University of Chicago Press, 1993. – 315 p.
157. Derrida J. *Given time. I. Counterfeit money*. – Chicago&London.: The University of Chicago Press, 1992. – 171 p.
158. Derrida J. *The Gift of Death*. – Chicago&London.: The University of Chicago Press, 1995. – 115 p.
159. Derrida J. *The Villanova Roundtable: A Conversation with Jacques Derrida // Deconstruction in a nutshell: a Conversation with Jacques Derrida / Ed. by John D. Caputo*. – New York.: Fordham University Press, 1997. – P. 3–28.
160. *Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida (John D. Caputo, Kevin Hart, and Yvonne Sherwood) // Derrida and Religion: other testaments / Ed. by Kevin Hart & Yvonne Sherwood*. – New York (USA) – Oxon (U.C.): Taylor & Francis Book Inc., 2005. – P. 27–52.
161. Epstein M. *Post atheism: From Apophatic Theology to „Minimal Religion” // Russian postmodernism: New perspectives on Post-Soviet culture*. – Berghahn Books, 1999. – P. 345–393.

162. Gift // The International Standard Bible Encyclopedia. – Michigan.: Grand Rapids, 1982. – Vol.2. – P. 465 – 467.
163. Horner R. Aporia or Excess? Two Strategies for Thinking r/Revelation // Derrida and Religion: other testaments / Ed. by Kevin Hart & Yvonne Sherwood. – New York (USA) – Oxon (U.C.): Taylor & Francis Book Inc., 2005. – P. 325–336.
164. Jüngel E. God as the Mystery of the World: On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism. – Edinburg ( Skotland).: T. & T. Clark, LTD., 1983. – 414 p.
165. Lakeland P. Postmodernity: Christian Identity in a Fragmented Age: Guides to Theological Inquiry series. – Minneapolis.: Fortress Press, 1997. – 130 p.
166. Marion Jean-Luc. Being given: toward a phenomenology of givenness / transl. By Jeffrey L. Kosky. – Stanford, California.: Stanford University Press, 2002. – 383 p.
167. Marion Jean-Luc. Decartes and onto-theology // Post-secular philosophy: Between philosophy and theology / Ed. by Phillip Blond. – London and New York.: Routledge, 1998. – P. 6–106.
168. Marion Jean-Luc. God without being: horse-texte. – Chicago&London.: The University of Chicago Press, 1991. – 257 p.
169. Marion Jean-Luc. In the Name: How to avoid Speaking of “Negative Theology”// God, the gift, and postmodernism / Ed. by John D.Caputo and Michael J. Scanlon. – Indiana.: Indiana University Press, 1999. – P. 20–53.
170. Marion Jean-Luc. Sketch of a Phenomenological Concept of Gift // Post Modern Philosophy and Christian Thought / Ed. by M.Westphal. – Indiana.: Indiana University Press, 1999. – P. 122–143.
171. New Testament ( The English language text is taken from the New American Standard Bible). – М.: Протестант, 1993. – 775 с.
172. On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion // God, the gift, and postmodernism / Ed. by John D.Caputo and Michael J. Scanlon. – Indiana .: Indiana University Press, 1999. – P. 55–79.

173. Post-secular philosophy: Between philosophy and theology / Ed. by Phillip Blond. – London and New York.: Routledge, 1998. – 375 p.
174. Staniloae D. The World as Gift and Word // The Experiense of God: Orthodox Dogmatic Theology: in 6 v.. – Brooklin.: Holy Cross Orthodox Press, 2000. – Vol.2: The World: Creation and Deification – P. 21–43.
175. The Greek New Testament / Ed.: B.Aland, B. Metzger and oth. – 4-th rev. ed. – Shtuttgart.: Deutsche bibelgesellshcaft united bible societies, 1994. – 918 p.
176. Ward G. The theological project of Jean-Luc Marion // Post-secular philosophy: Between philosophy and theology / Ed. by Phillip Blond. – London and New York.: Routledge, 1998. – P. 229–239.
177. Woodhead L. Introduction // Peter Berger and the Study of Religion. – London and New York.: Routledge, 2001. – P. 1–7.