

ДАНИИЛ ЩИПКОВ

«РАДИКАЛЬНАЯ ОРТОДОКСИЯ»:
КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

МОНОГРАФИЯ

Москва
Русская экспертная школа
2020

УДК 267:291.11
ББК 86.2
Щ86

Щипков, Даниил Александрович.

Щ86 «Радикальная ортодоксия»: критический анализ : монография / Даниил Щипков. — Москва: Русская экспертная школа, 2020. — 256 с.

ISBN 978-5-6041154-2-8

Настоящая монография отражает результаты первого в России исследования движения «Радикальная ортодоксия», предпринятого Д. А. Щипковым в 2004 году. «Радикальная ортодоксия» — это сообщество богословов и философов, выступающих против секулярной «современности» («модернити») с её монопольными правами на общезначимое высказывание и научное познание. Это движение возникло в британских англикано-католических кругах в конце XX века. Его основатель Джон Милбанк с группой единомышленников провозгласил своей целью деконструкцию секуляризма и возвращение в современный мир христианского образа мыслей в форме, характерной для Высокого Средневековья и раннего католичества.

Для специалистов в области теологии и философии культуры.

УДК 267:291.11
ББК 86.2
Щ86

ISBN 978-5-6041154-2-8

© Русская экспертная школа, 2020
© Щипков Д.А., 2020

Оглавление

<i>Введение</i>	7
Глава 1. «РАДИКАЛЬНАЯ ОРТОДОКСИЯ» В КОНТЕКСТЕ ЗАПАДНОЙ ТЕОЛОГИИ XX ВЕКА.....	15
§ 1. «Радикальная ортодоксия»: общая характеристика движения.....	15
§ 2 «Радикальная ортодоксия» и континентальная западноевропейская теология XX века.....	24
§ 3. «Радикальная ортодоксия» и современная британская теология.....	46
Глава 2. ТЕОЛОГИЯ «РАДИКАЛЬНОЙ ОРТОДОКСИИ».....	61
§ 1. Учение о партиципации.....	61
§ 2. Концепция «бытие-дар».....	78
§ 3. Учение о познании как предвосхищении будущего.....	95
§ 4. Концепция трансцендентного знака.....	116
Глава 3. СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ПРОЕКТА «РАДИКАЛЬНАЯ ОРТОДОКСИЯ».....	155
§1. Критика секуляризации.....	155
§2. Христианский социализм.....	182
<i>Заключение</i>	220
<i>Список использованной литературы</i>	224
<i>Указатель имён</i>	250

Глава 2.

ТЕОЛОГИЯ «РАДИКАЛЬНОЙ ОРТОДОКСИИ»

§ 1. Учение о партиципации

Анализируя идейную основу движения РО, следует учитывать, что РО — это теология *par excellence*, но жанр, в котором она работает, относится по англо-американской академической градации к области *философской теологии*. Главная задача РО — попытка восстановить репутацию теологии как самостоятельной и главнейшей «науки», которая должна определять все сферы жизни, мысли и деятельности человека. В связи с этим творчество авторов, называющих себя радикальными ортодоксами, по их собственной оценке, имеет чётко выраженную теологическую направленность. Парадокс заключается в том, что радикальные ортодоксы при этом остаются весьма «философичными» в своих рассуждениях, что отмечается как в стиле их письма, так и в выборе интересующих их тем. Связано это, прежде всего, с тем, что РО стремится провести «переоценку» основополагающих культурно-философских ценностей современного общества.

РО полагает, что многие критики Просвещения, такие как К. Смарт, С. Кьеркегор, Г. Честертон и другие, обращали внимание на тот факт, что общее движение в сторону секуляризации разрушило те же самые вещи, которые само превозносило в качестве наиважнейших —

жизнь, тело, самовыражение, сексуальность, эстетическое восприятие, политическое, социальное и т. д.⁸⁴ Именно на этот факт обращает внимание РО, главное онтологическое утверждение которой состоит в том, что только наличие трансцендентности полностью оправдывает вещи и предоставляет основание для их существования. Далее мы попытаемся выявить исходные предпосылки и конечные цели, добиться которых стремятся теологи в разработке новой теологической системы. Сами радикальные ортодоксы называют это своей программой⁸⁵.

РО заявляет о своём стремлении преодолеть «логику секуляризма» и установить теологию в качестве определяющего дискурса в отношении всех остальных наук и практик. Центральным положением и основой самой теологии здесь становится идея *партиципации* (participation) – «в том виде, в котором она была развита Платоном и переработана впоследствии христианскими отцами Церкви и схоластами»⁸⁶. Всякий иной подход, вне рамок партиципации, предполагает, по выражению авторов, наличие некой автономной «территории, независимой от Бога», что расценивается ими в качестве одной из многочисленных форм нигилизма (просвещенческого, модернистского, постмодернистского и т. д.).

⁸⁴ *Milbank J., Pickstock C., Ward G.* Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy; *Milbank J.* Postmodern Critical Augustinianism. A short summa in forty -two responses to unasked questions.

⁸⁵ *Milbank J.* The programme of Radical Orthodoxy // Radical orthodoxy? A Catholic enquiry. Aldershot: Ashgate, 2000.

⁸⁶ *Milbank J., Pickstock C., Ward G.* Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy. P. 3.

Понятие партиципации было заимствовано представителями РО из предшествующей философской мысли и поставлено Дж. Милбанком в качестве ключевого в построении собственной теологической системы.

Само понятие партиципации появилось ещё у Платона. В диалогах «Федон» и «Государство» Платон не наделял мир чувственного достаточной степенью реальности. Он полагал, что чувственное бытие является совокупностью того, что участвует в общем многообразии форм. Поэтому отношение между вещью и формой (красотой) называется партиципацией. Таким же образом, через партиципацию, Платон решает проблему соотношения части и целого. Следует отметить, что теория партиципации была лишь намечена Платоном, а разрабатывали её представители неоплатонизма. Недостаток внимания к неоплатонизму со стороны РО объясняется тем, что представители этого движения полагают неоплатонизм искажением чистого платоновского учения, нашедшего своё истинное продолжение не в неоплатонизме, а в христианской патристике, в частности у Августина Блаженного.

Позднее понятие партиципации также встречается у Иоанна Скота Эриугены. Согласно И. С. Эриугене, «сущности» мира участвуют во внутреннем божественном творении. По этому поводу Дж. Милбанк пишет: «Элементы творения суть внутренне соединённые “качества», которые объединяются и соединяются различными способами... как своего рода “семена”, “монады” (Эриугена) или “числовые комбинации” (Августин), участвующие в божественном творческом акте и производящиеся из ничего в смысле постоянного воспроизводства

своей собственной сущности (как утверждает Эриугена) во времени»⁸⁷.

В христианской западной философии и теологии понятие партиципации раскрывает характер взаимоотношений Бога и человека, так как через него выражается идея о том, что вещи существуют не сами по себе, а являют собой обнаружение божественной сущности. В теории познания партиципация выступает основой непосредственного постижения (например, чувствами) истин откровения. А в религиозной антропологии партиципация выражает собой глубоко личный, интимный характер отношений Бога и человека.

Французский социолог и психолог Люсьен Леви-Брюль (1857 -1939) обозначал этим понятием одно из основных свойств первобытного, «пралогического» мышления и считал партиципацию фундаментальным для человека качеством, проявляющимся в различных областях человеческой деятельности.

В XX веке понятием партиципации активно пользовался французский философ Габриэль Марсель (1889-1973). Этим термином он обозначал некую таинственную интересубъективную взаимововлечённость индивидов и принцип непосредственного единения с реальностью, который был постепенно переработан с целью прояснить процессы чувственного познания в свете соотношения человеческого и божественного бытия. Это отношение было охарактеризовано терминами «диалогичности» между единством личности и иным бытием, присутствующим скорее в качестве «тайны», нежели объекта. Подобного

⁸⁷ *Milbank J.* Theology and social theory: beyond secular reason. P. 424

рода отношения требовали открытия к иному. Таким образом, Марсель приходит к сущностной характеристике человека — возможности принять или отвергнуть своё существование посредством осуществления или провала своего участия (партиципации) в бытии⁸⁸.

Развивая этот аспект учения Г. Марселя и опираясь на патристическую и средневековую теологию, представители РО придали понятию партиципации трансцендентное измерение. «Понятие партиципации, предложенное Платоном и переосмысленное в дальнейшем христианской традицией, — это теологический каркас, на котором зиждется РО. Любая альтернатива партиципации в качестве такого остова неизбежно привела бы к обнаружению пространства, независимого от Бога... Партиципация отрицает замкнутость территории тварного и тем самым позволяет конечным вещам пребывать в их целостности и чистоте».⁸⁹

На основании доктрины партиципации, во многом заимствованной у Августина, И. С. Эриугены и Г. Марселя,

⁸⁸ При этом РО не принимает интуитивистский метод Г. Марселя и его концептуальный аппарат, в котором он использует выражения обыденного языка, вводя их в свой экзистенциальный философский дискурс (это такие понятия, как «надежда», «верность», «свидетельство», «обладание», «предательство», «мученичество», «самоубийство», «свобода», «подчинённость» и т. д.). Не принимает РО и радикального противопоставления мира «онтологического» и «трансцендентного», опосредования вещей и явлений исключительно через тело, его центрального противоречия между «быть» и «иметь», экзистенциального преодоления противоположностей через любовь и т. д.

⁸⁹ *Milbank J., Pickstock C., Ward G.* Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy. P. 3.

РО доказывает, что ни одна вещь не существует вне Бога. Применительно к современной ситуации это означает, что не существует секулярной «зоны вне Творца», а в области онтологии это означает трансцендентное измерение конечного бытия, то есть его участие в Творце. Отсюда делается «очевидный» вывод: все рассуждения о бытии, знании и действии истинны только в рамках рефлексии о соотношении твари и Творца, а онтология, гносеология и аксиология могут быть адекватны, только если они заключены в теологическую перспективу.

Партиципация для РО означает также снятие противопоставления мира секулярного и религиозного. Ни первый, ни второй не автономен и не самостоятелен, так как единственная и общая реальность, в которой находится человек и его мир, — это реальность Бога, манифестированная в воплощении Христа в историю. Она включает в себя как секулярное, так и религиозное. Поскольку и то, и другое объединены в Божественном, говорить об их противостоянии, с точки зрения РО, бессмысленно.

Принимая партиципацию в качестве модели мироустройства, РО приходит к двум основным тезисам. Во-первых, мир, в котором живёт человек, не есть просто нейтральная субстанция, на которую человек проецирует свои ментальные заключения, напротив, этот мир является миром, который отсылает к большей реальности и потому требует специфически теологической онтологии. Во-вторых, бытие человека дано ему Богом и опосредуется различными сферами теории и практики, что требует специфически теологической концепции опосредования (*mediation*).

Таким образом, отталкиваясь от своего центрального концепта — партиципации, РО приходит к заключению

о необходимости того, чтобы всякая научная дисциплина вписывалась в единую теологическую перспективу, в противном же случае она попадает в зону «подвешенной пустоты», отделённой от Бога. При этом всеобщая теологическая перспектива не означает внешнего теологизирования философии, истории, социологии и прочих наук. Напротив, совокупность конечных вещей становится полностью обоснованной, когда такие вещи, как язык, знание, тело, эстетический опыт, политическое сообщество, дружба, получают обоснованность извне, из трансцендентного источника, то есть от Бога, а для понимания этого необходимо теологическое обоснование тех наук, которые занимаются изучением всех этих вещей.

Переосмысление радикальными ортодоксами Платона⁹⁰ сопровождается резкой критикой всех тех теологов и философов, которые, по мнению РО, отказываются от концепции партиципации. Временные рамки здесь достаточно широки — от позднесредневековых авторов Дунса Скота (1265/1266-1308) и Уильяма Оккама (1285-1349) до представителей постмодерна⁹¹. Д. Скот, по мнению авторов РО, сделал Бога общей и формальной категорией, отождествив его с бытием. В трудах представителей РО он представлен как инициатор всех последующих

⁹⁰ См.: *Pickstock C. After writing. On the liturgical consummation of philosophy.* PP. 3-46; *Pickstock C. Justice and Prudence. Principles of Order in the Platonic City // «Heythrop Journal», 42.3, 2001. PP. 269-282.*

⁹¹ Наиболее систематизированная историко-философская критика в рамках РО представлена книгой Конора Каннингема «Генеология нигилизма» (*Cunningham C. Genealogy of nihilism. Philosophies of nothing and the difference of theology.* London: Routledge, 2002).

«отклонений», так как именно благодаря его разработкам философская проблематика становится доминирующей и определяющей непосредственный теологический дискурс.

Метафизика Скота характеризуется как онтотеология, которая является «идолопоклонством» и «утверждает, что способна полностью определить условия познаваемости конечного или приблизиться к бытию как чему-то находящемуся “в себе”, несмотря на то, что оно не дано в самом себе, а загадочно скрыто от взора в апориях времени, пространства, частного или универсального»⁹². Вместе с К. Пиксток и Ф. Блондом Дж. Милбанк утверждает, что скотистское понимание метафизики и теологии стало предпосылкой, с одной стороны, для такой теологии, которая принимает секулярную концепцию мироустройства, а с другой — для процесса эмансипации метафизики от теологии, которую, вслед за учением Фомы Аквинского, следует понимать как «первую науку»⁹³.

Другим следствием отождествления бытия и Бога является появление так называемого *нигилизма*. Этот термин у РО обозначает своего рода пустоту бытия, лишённого постсовременностью трансцендентных оснований. Так, например, сторонник РО К. Каннингем утверждает, что после Д. Скота христианская теология осуществила «поворот в сторону нигилизма». Д. Скот, У. Оккам, Генрих Гентский и другие каждый по-своему защищали идею однозначности небытия (*univocity of non-being*). По его словам, это означает, что отказ от платоновского понятия Единого, пред-

⁹² *Milbank J.* The word made strange: theology, language, culture. P. 44.

⁹³ *Milbank J., Pickstock C.* Truth in Aquinas. London-New York: Routledge, 2001. PP. 24, 33.

шествующего бытию, способствовал возникновению нигилистической логики, которая фундирует бытие в небытии и предлагает понимание «ничто как нечто»⁹⁴.

Представители РО апеллируют к периоду раннего и зрелого Средневековья, кульминацией которого стало, по их мнению, творчество Фомы Аквинского, как к некоему интеллектуальному идеалу или интеллектуальной модели. Достоинство этого периода, по их мнению, заключается в том, что философия и теология были слиты и составляли единую область знания. Вопрос о соотношении этих двух областей знания РО считает одним из ключевых вопросов всей европейской цивилизации, предрешившим её нынешнее развитие, а известное утверждение Фомы Аквинского о теологии и её «служанке» философии — идеальным выражением этого соотношения.

Для восстановления «идеального» средневекового баланса РО прибегает к построению собственной философской концепции, а также к историко-философскому анализу различных авторов, в частности к исследованию философии Просвещения, Нового времени, современности и постсовременности. Средневековая традиция также подвергается изучению и некритическому анализу с целью выявления основания для оценки всего постсредневекового философского и теологического наследия. Таким образом, свои собственные онтологию и гносеологию РО строит на основе историко-философской критики.

Построением собственной онтологии и гносеологии РО занимается в первую очередь Дж. Милбанк. Его

⁹⁴ *Cunningham C. Genealogy of nihilism. Philosophies of nothing and the difference of theology. London: Routledge, 2002. PP. 3-43.*

фундаментальные разработки стали основой для исследований различных философских, теологических, социальных, культурологических, политических и других проблем остальными участниками движения. Как следствие, необходимо признать, что онтология и гносеология, предложенные Дж. Милбанком — главным инициатором проекта, стали концептуальной основой теолого-теоретических разработок «одного из наиболее обсуждаемых направлений в современной теологии»⁹⁵.

Таким образом, характерной чертой теологии РО является склонность к методичному и детальному историко-философскому анализу, построенному по принципу «до и после Фомы Аквинского». Так, например, мы видим, что «нигилистический поворот», в интерпретации РО, произошёл в теологии. Однако, учитывая томистский подход авторов к теологии как «науке наук», не удивительно, что этот процесс они распространяют и на историю философии в целом. Историко-философский анализ Дж. Милбанка показывает, что «разрыв» в духовном развитии Европы, инициированный Д. Скотом, непосредственно повлиял на понимание Бога в качестве *causa sui*, предложенное Р. Декартом, и теорию познания И. Канта⁹⁶. С другой стороны, как полагает К. Пиксток, теология, инициированная идеями Д. Скота, нарушила особый литургический порядок, характерный для средневековья, определявший всю человеческую практику⁹⁷.

⁹⁵ Так РО охарактеризована издателем в аннотации к серии *Radical Orthodoxy series*, издатель *Routledge*, London and New York.

⁹⁶ *Milbank J.* The programme of Radical Orthodoxy. PP. 38-39.

⁹⁷ *Pickstock C.* After Writing. On the liturgical consummation of philosophy. PP. 120-166.

Интерес РО к философии велик, но своеобразен. Велик, поскольку философская мысль для РО есть мысль, наиболее общим образом выражающая идеологическую основу того или иного времени, своеобразен, поскольку философия в том виде, в котором она существует сегодня, должна быть «преодолена».

При этом обращение представителей этого теологического движения к философской проблематике является, на наш взгляд, вполне закономерным явлением. Развитие западноевропейской культуры можно рассматривать как процесс, для которого всегда было характерно смешение теологической и философской проблематики. Как показывает известный отечественный исследователь и теоретик философии религии Ю. А. Кимелев, «философско-теоретический инструментарий в той или иной форме применяется практически во всех разделах и компонентах теологического комплекса христианских конфессий»⁹⁸. Будучи вовлечены в один и тот же историко-культурный процесс, и философия, и теология всегда находились в непосредственной зависимости друг от друга, отражая те или иные черты, присущие данной эпохе. «Философия чаще всего служила предпочтительным средством рефлексивного обоснования теоретических притязаний теологии и именно философия всегда была важнейшим содержательным средством реализации теоретико-познавательных притязаний теологии»⁹⁹. При этом вопрос о приоритете «божественной науки» или философии по отношению друг к другу неоднократно поднимался начиная ещё со времён ранней патристики¹⁰⁰.

⁹⁸ Кимелев Ю. А. Философия религии. М.: ИД Nota Bene, 1998. С. 325.

⁹⁹ Там же. С. 326.

¹⁰⁰ Столяров А. А. Патрология и патристика. М.: Канон, 2001.

Обращение РО к историко-философским исследованиям обусловлено не только стремлением найти идейные истоки секуляризации, но и желанием понять генетические корни постмодернизма. Для движения в целом характерна крайняя озабоченность состоянием постмодерна (постсовременностью), под которым понимается нынешнее интеллектуальное, духовное, культурное, политическое, экономическое, техническое и пр. состояния мира, и постмодернизма — как философского, литературного и т. д. выражения этой эпохи. Постсовременность, по мысли авторов, есть не что иное, как логическое продолжение модерна, а отнюдь не его преодоление.

Приведём цитату: «С одной стороны, постмодернизм уже закрыл возможность всеобщего, искреннего, рационального гуманизма, в то время как, с другой стороны, он сам оказался ничем иным, как неизбежным нигилизмом. Радикальная ортодоксия предлагает третий путь — вместо уступок постмодернизму с его идеей о неопределимости любого знания и опыта самости, она истолковывает этот мечущийся поток неустановимого как знак человеческой зависимости от трансцендентного источника, «дающего» нам реальность в качестве тайны, а не подвешивающего нашу реальность над пустотой. Эта новая теология настаивает на том, что светский постмодернизм является ничем иным, как логическим продолжением модернизма, и никак не его обратной стороной. И тогда как постмодерн находит удовольствие в «шутливом» возвращении к жизни домодернистского наследия, РО вновь показывает жизнеспособность домодернистских тем, открывая тот факт, что они вовсе не были всецело охвачены догматической «метафизикой», как это полагают и модернизм, и

постмодернизм»¹⁰¹. Таким образом, РО предлагает не просто отвергнуть постмодернизм (в философии, литературе, культуре и т. д.), но подвергнуть жёсткой критике его основания, иными словами, радикально христианизировать и даже теологизировать современный философский и научный дискурс. Однако, как будет показано в третьей главе книги, РО осознаёт, что нынешняя культурная среда оперирует определёнными знаками и выражается в определённых формах, что не может не быть учтено при построении такой теологической модели, которая хочет актуализировать традиционные христианские императивы в радикально изменившихся условиях¹⁰².

В отношении постмодернизма РО критикует, с одной стороны, позиции современной теологии, находящейся, по её мнению, под воздействием наследия Д. Скота и У. Оккама, а с другой, современную философию, вышедшую вслед за философией Нового времени и Просвещения из-под власти глобального христианского дискурса. И та и другая, по мнению авторов РО, не выполняют главного требования — постмодернистская мысль не в состоянии предложить специфической христианской практики. Таким образом, мы видим ещё одну важную черту РО — её теоретические построения неразрывно связаны с практикой, осуществлением христианской миссии в мире. «Теология постмодерна [то есть сегодняшняя теология, находящаяся в эпохе постмодерна, а не постмодернистская теология, представляющая определённый стиль мысли — Д. Ш.] может действовать только развивая идею христианской практики. Христианский Бог уже не может

¹⁰¹ *Pickstock, C.* After writing. On the liturgical consummation of philosophy. P.xii.

¹⁰² *Ward G.* Radical orthodoxy and/as cultural politics. PP. 97 – 111.

быть помыслен как Бог увиденный, но может как Бог, которому прежде всего нужно молиться, который прежде всего представим, который прежде всего инспирирует действия... Такая практика включает в себя создание образа Бога, речь о Боге, обращение к Богу, действия навстречу Богу»¹⁰³.

Обращаясь к собственно постмодернистской философии, представители РО совершенно справедливо замечают, что важнейшим положением постмодернизма стали разные формы утверждения «всё есть язык». Во многом именно этим обусловлено повышенное внимание авторов к языковому анализу ряда современных философов и попытка построить свою концепцию языка, которую можно охарактеризовать как концепцию «трансцендентного знака». Подробный анализ языковой проблематики РО будет дан в четвёртом параграфе второй главы.

Другой частью теологической программы РО является анализ различных форм *опосредования трансцендентного*. Речь идёт об опосредовании трансцендентного через «теологически верно» интерпретированные культуру, общество, социальную деятельность, философию, язык, этику, эстетику, науку и т. д. По сути, широкий круг тем, исследуемых последователями РО, является как раз попыткой привнести теологическое опосредование в различные сферы мышления и практики.

Так, например, в книге К. Пиксток «После письма»¹⁰⁴ речь идёт о литургическом опосредовании. На обширном

¹⁰³ *Milbank J.* Postmodern Critical Augustinianism. A short summa in forty -two responses to unasked questions // *The postmodern God. A theological reader.* Cambridge: Mass – Oxford: Blackwell, 1998. P. 267.

¹⁰⁴ *Pickstock C.* After writing. On the liturgical consummation of philosophy.

языковом, историческом, богословском и философском материале автор доказывает своей тезис о том, что главное христианское таинство евхаристия является имманентно-трансцендентным медиатором, а литургия как обряд предстаёт в качестве универсальной модели идеального миропорядка. Отсюда К. Пиксток, с которой полностью соглашается и Дж. Милбанк, делает вывод о том, что по примеру литургического ритуала должна быть построена вся жизнь. Говоря иначе, ложная ритуализация жизни современного человека (правила этикета, поведения, светские традиции праздников и проч.) должна быть заменена истинной литургической ритуализацией, имеющей в себе постоянно присутствующе-отсутствующего Бога.

Другим примером опосредования трансцендентного здесь может служить тезис о «культурном опосредовании», выраженный Дж. Милбанком и Г. Вордом. Различные наборы культурных практик, по мнению этих теологов, должны восприниматься как различные практики опосредования трансцендентного. Иными словами, приближение человека к Богу может и должно осуществляться через культуру, её языковые, знаковые, материальные и другие элементы. Так, например, критика РО в отношении постмодернизма направлена на его переориентацию с имманентного на трансцендентное, поскольку проблема любой «имманентистской» культуры, по мнению РО, заключается в способе опосредования этой культурой трансцендентного.

Иными словами, опосредование (теологическое, культурное, обрядовое и т. д.) является для РО практическим выводом из концепции партиципации, который, как и другие её теологические концепты, указывает на онто-

логическое различие между Богом и конечным миром, с одной стороны, и взаимосвязи между ними, с другой. Поэтому в большинстве случаев, когда мы сталкиваемся с критикой, проводимой РО в отношении современной теологии, философии, культуры, общества, политики, мы видим, что программа РО нацелена как раз на необходимость их «трансцендентной» интерпретации.

Таким образом, в своей теологии РО использует своеобразный аксиоматический метод. Партиципация здесь является аксиоматическим (не подвергающимся сомнению и доказательству) базисом для разработки нового подхода к различным областям знания — онтологии, эпистемологии, этике, эстетике, культурологии, политологии, теории языка и знака и т. д. РО является философско-теологической попыткой построить целостное христианское мировоззрение в условиях секуляризованных и дехристианизированных современных общества и культуры.

Как следствие генеральной идеи о партиципации конечного в бесконечном рамки теологии расширяются практически беспредельно. В её задачи, по мнению радикальных ортодоксов, входит трактовка огромного числа разнообразных явлений — вплоть до естественных наук и техники¹⁰⁵. Причем её теологическая программа выглядит как своеобразная форма теологического «захвата» всех областей теоретического знания и радикальная христианизация человеческой практики. Теология становится наукой наук, и, по сути дела, она должна заменить (с точки зрения РО, вобрать в себя и реинтерпретировать) весь

¹⁰⁵ *Milbank J.* Theology and social theory: beyond secular reason. PP. 263-277.

спектр современных научных (в первую очередь философских) дисциплин. Таким образом, теологическую программу РО можно охарактеризовать как попытку построения гигантского по своим масштабам метанарратива, своеобразии которого будет раскрыто при дальнейшем анализе конкретных теологических концептов РО.

§ 2. Концепция «бытие-дар»

Данный параграф посвящён анализу онтологической парадигмы РО. Схематизируя ход рассуждений авторов РО, в первую очередь Дж. Милбанка, можно условно выделить трёхчастную структуру этой парадигмы, с такими ключевыми для неё понятиями, как *бытие-дар*, *бытие-акт* и *онтология мира, или примирения*.

Центральной и наиболее существенной частью онтологии РО является концепция «*бытие-дар*». Авторство этой концепции принадлежит Дж. Милбанку. Он наметил её ещё в своей первой книге «Теология и социальная теория»¹⁰⁶ и продолжает активно разрабатывать в настоящее время¹⁰⁷.

Основываясь на теории партиципации каждого конечного существования в трансцендентном единстве бытия, Дж. Милбанк ставит во главу угла онтологии понятие «дар». Онтологическое утверждение Августина «*esse qua esse bonum est*» предполагает, что мир является благим творением Бога. Для РО это означает, что мир может быть понят только при условии его соотнесения с Богом, и наоборот, Бог может быть понят человеком только в контексте его отношения к миру. Но если Божественное бытие является бытием самодостаточным, то бытие человека и мира определяется только в контексте тезиса «бытие есть дар Бога». Онтологическая концепция дара в дальнейшем

¹⁰⁶ *Milbank J.* Theology and social theory: beyond secular reason.

¹⁰⁷ Дж. Милбанк готовит к публикации серию книг, посвящённых дару. Первая из них вышла в 2003 г. - *Milbank J.* Being reconciled: ontology and pardon. London-New York: Routledge, 2003.

будет спроецирована Дж. Милбанком и другими авторами РО на всю область человеческой практики — политику, экономику, культуру (см. третью главу).

В отличие от РО, философская мысль XX века рассматривает дар не в качестве онтологической категории, а лишь в социально-экономической перспективе, противопоставляя дар как основу первобытной экономики обмену как ядру экономического функционирования сегодня. Между тем Хайдеггер говорил о «даре времени», Ж. Деррида — о «даре смерти», здесь «дар» — это не просто экономический термин, противопоставляемый понятию обмена. Как пишет Б. В. Марков, «их работы о даре уводят нас по ту сторону трансцендентального сознания, туда, где раньше помещалось трансцендентное, никем и никогда не достигаемое... И вместе с тем это не достижимое и даже невозможное, то, что сегодня интеллектуалы называют мистическим, находится рядом с нами...»¹⁰⁸. Это замечание свидетельствует о том, что РО не одинока в своём обращении к проблеме дара и что она работает в том же русле, что и названные философы. Вот что пишет Дж. Милбанк: «... дар — это трансцендентная по отношению ко всем теологическим понятиям категория ... Творение и благодать — это дары; Воплощение — высший дар; Грехопадение, зло и насилие — отказ от даров; Испытание — новый и гиперболический дар, то есть прощение (*for-giveness*); высшее именование Святого Духа — *donum* (по Августину); Церковь — это община, данная человечеству и состоящая из гармоничного сочетания различных даров (по апостолу Павлу)»¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Марков Б. В. Знаки бытия. СПб.: Наука, 2001. С. 376.

¹⁰⁹ *Milbank J.* Being reconciled: ontology and pardon. London-New York: Routledge, 2003. P. ix.

Чтобы выяснить своеобразие концепции «*бытие-дар*» в понимании Дж. Милбанка и его последователей, необходимо обратиться к анализу их критики предшествующих философов, занимавшихся проблематикой, связанной с даром. В книге «Примиренное бытие» (Being reconciled) и более ранних статьях Дж. Милбанк проводит критику современных концепций дара, представленных различными авторами. В то же время он пытается расширить патристическое и средневековое понимание дара. В первую очередь он обращает своё внимание к анализу самой природы дарения и дара, а не к процессу взаимного обмена.

Так, например, Дж. Милбанк критикует «этнологические» и «феноменологические» концепции дара. «Этнологические» концепции связаны с именами таких мыслителей, как М. Мосс, К. Леви-Стросс, Б. Малиновский. Дж. Милбанк упрекает их в том, что они лишают «дар» его главной характеристики — медиативности или способности к опосредованию, в результате чего, по его мнению, участие в экономике дара сводится лишь к социальной практике обмена дарами. Полностью соглашаясь с Леви-Строссом в его допущении о существовании «другого плана» действительности, лежащей в основании наблюдаемой в опыте реальности, Дж. Милбанк критикует его положение о превосходстве означаемого над означающим и, как следствие, ложное смешение природы и культуры. Дж. Милбанк имеет здесь в виду не социальное опосредование, а трансцендентно-онтологическое.

«Феноменологическое» понимание дара, связанное, прежде всего, с именем французского феноменолога (философа и теолога одновременно) Ж.-Л. Мариона, также подвергается критике. Идея Ж.-Л. Мариона о том,

что дар является даром только в той степени, в которой его получает некто другой, с точки зрения Дж. Милбанка, является смешением объекта и субъекта и означает, что дар — это чистое дистанцирование, а не взаимосближение. На утверждение Ж.-Л. Мариона о том, что «всё дарованное на расстоянии представляет собой некий разрыв»¹¹⁰, Дж. Милбанк отвечает, что «получать то, что остаётся на расстоянии, означает не получать ничего вовсе»¹¹¹. Кроме того, Дж. Милбанк полагает, что феноменология дарения у Ж.-Л. Мариона формальна, поскольку не предлагает личного взгляда на дар. Поиск чистого, феноменологически редуцированного дара приводит, по его мнению, не к дару, а к данности. Это связано с полным отсутствием не только дающего, но и получающего, поскольку анонимность дающего не требует благодарности и исключает всякую форму ответного дара. Кроме отсутствия взаимности, «феноменологическая» концепция дара, по мнению Дж. Милбанка, также страдает тем, что отдаёт приоритет получающему по отношению к дающему, поскольку утверждение реальности дарованного прежде всего осуществляется получающим субъектом — это феноменологический принцип. Отсюда, по мнению Дж. Милбанка, следует, что дар в концепции Ж.-Л. Мариона, как и любой феномен, лишён всякого субстантивного содержания¹¹².

¹¹⁰ См.: *Marion J.-L. Dieu sans l'être*. Paris: Fayard, 1982; *Marion J.-L. Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 1997.

¹¹¹ *Milbank J. Can a gift be given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic*. P. 133.

¹¹² *Milbank J. The Soul of Reciprocity (Part One): Reciprocity Refused // "Modern Theology"*, vol. 17, no.3, Juillet 2001. PP. 344-345.

Как заявляет сам Дж. Милбанк, описанным выше концепциям необходимо противопоставить такую онтологию дара, которая основывалась бы на идее «очищенного обмена дарами» и подразумевала бы обмен насколько взаимный, настолько же и неравноценный. Такого рода обмен дарами (gift-exchange) включает в себя два аспекта. Во-первых, ответный дар всегда откладывается, поскольку иначе исчезает характер безвозмездности и появляется риск не воздать даром на дар, а сделать из дара долг. Во-вторых, сам дар постоянно повторяется, но никогда не повторяет предыдущие дары, что сохраняет внутреннюю ценность каждого дара и позволяет избежать такой формы, когда обмен совершается ради обмена, а не ради того, кто принимает дар.

«Очищенный обмен» Дж. Милбанк отличает от «чистого дара». Последний, по его мнению, является понятием, оформившимся на основе греческой идеи «агона», диаметрально противоположной христианскому восприятию дара через любовь (агапе). Ссылаясь на Августина Блаженного и Фому Аквинского, Дж. Милбанк утверждает, что принципиальными условиями осуществления дара являются его принятие и обоюдность (взаимность). Как и Ж.-Л. Марион, Дж. Милбанк подчёркивает, что удалённость человека от Бога является первым и необходимым условием возможности их взаимного обмена дарами. В то же время, в отличие от Ж.-Л. Мариона, Дж. Милбанк настаивает на следующем: «мы участвуем в обмене со Святой Троицей таким образом, что божественный дар становится даром только после того, как мы его принимаем, и является тем, что возвращается к нам в процессе даяния-возврата, обу-

словенном любовью»¹¹³. Кроме того, такое понимание дара означает для Дж. Милбанка, что соотнесённость через дар является первичным принципом бытия и что бытие сотворённое существует только через соотнесённость с Богом и актуализируется в теле Христа, то есть в евхаристии.

В концептуальных разработках РО дар всегда есть частное и конкретное бытие. Одновременно с этим в даре, по мнению представителей движения, сокрыта жизнь Святой Троицы, которая сама есть постоянное «дарение, получение и дарение-вновь». Однако РО весьма скептически настроена по отношению к так называемой онтотеологии, которая, по её мнению, «отождествляет Бога с Бытием с большой буквы»¹¹⁴.

Понимание бытия в качестве дара выводит РО на другое понятие — «глубина за вещами». Это теологическое прозрение «огромной глубины за вещами», которое является основанием, позволяющим явлениям и вещам достигнуть их полноты в сфере конечного. «Это означает, что всё что есть, есть только потому, что оно больше, чем оно есть» («This is to say that all there is *only* is because it is more than it is»¹¹⁵).

Дж. Милбанк в эссе «Познание» анализирует наследие двух пиетистов XVIII века И. Г. Гамана и Ф. Г. Якоби. По его мнению, именно они поняли, что «быть че-

¹¹³ *Milbank J.* Can a gift be given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic. P. 136.

¹¹⁴ См.: *Hemming L.P.* Nihilism. Heidegger and the grounds of redemption. // *Radical orthodoxy: a new theology.* London: Routledge, 1999. PP. 96-100.

¹¹⁵ *Ibid.* P. 4.

ловеком — означает вести разведку в огромном и глубоком поле — за вещами»¹¹⁶ (behind things). Чувствовал это, как полагает Дж. Милбанк, и Кант, который говорил, что мы различаем то, что ясно, из того, что сокрыто. Отсюда вывод: необходимо доверие к тому, что находится «за вещами» и отношение к явлениям и вещам как к дару этой *завещной* глубины.

Противопоставляя понятие дара ницшеанской онтологии, замкнутой на «волю к власти», РО пытается показать, что насилие, раздробленность, несправедливость — другими словами, грех — это наше экзистенциальное, но не онтологическое состояние. Тринитарная теология в августиновской перспективе, согласно РО, приносит мир, любовь и общность в основание бытия.

Описанное выше понимание дара, с одной стороны, выделяет предложенную РО интерпретацию из общего контекста традиционной христианской онтологии, не отрицающей факта дарования конечного бытия Богом, но не делающей понятие «дар» доминантным мотивом онтологии. С другой стороны, дарение всегда есть действие, и это заставляет авторов РО обратиться к анализу понятия «акт» в контексте бытия-дарения и связать бытие и акт.

Дж. Милбанк начинает с того, что связывает два понятия: бытие и искупление. Искупление, с точки зрения РО, является не просто внутренним опытом каждого отдельного человека, преобразованием его природы в результате спасительного события Христа. Искупление в понимании

¹¹⁶ *Milbank J.* Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi. 1999, P.26

РО — это, прежде всего, участие в Граде Божьем. «Спаستись можно только вместе», — пишет Милбанк¹¹⁷. Внешним проявлением спасения является церковная жизнь каждой отдельной христианской общины. «Salvation is only in common» — эта фраза означает, что искушение — это ещё и социальное явление.

Понятая таким образом сотериология приводит Дж. Милбанка к отрицанию противопоставления пассивности и активности, и более того, к невозможности дифференцировать бытие и акт. Вместо этого он проводит разделение между различными типами действий.

Отрицая идею о самостоятельности и могуществе человека, Дж. Милбанк вслед за М. Блонделем определяет акт как внутренне неоднородный феномен, который человек не может контролировать сам. Резюмируя позицию М. Блонделя, он пишет: «действовать — это в первую очередь потерять себя, подвергнуть самое дорогое тотальному риску»¹¹⁸. Действие есть ограничение, поскольку это выбор одного из многих возможных вариантов. Действуя, мы ошупью движемся навстречу будущему, которое никогда не может быть нами спланировано, но само «случается» с нами. Таким образом, действие в буквальном смысле есть отказ жить для себя (кенозис).

Полнота бытия проявляется тогда, когда человек позволяет своим действиям происходить на благо других и в некоем экстагическом, находящемся вне его самого состоянии. Через такого рода действия человек становится доступен другим людям и будущему, над которым он не имеет

¹¹⁷ *Milbank, J.* Theology and social theory: beyond secular reason. Oxford: Basil Blackwell, 1990. Pp. 380–438.

¹¹⁸ *Ibid.* P. 214.

никакого контроля. Отрицая любые толкования действия в качестве утверждения власти или могущества человека, Дж. Милбанк рассматривает действие как совместное умирание *в бытии*. Такой подход позволяет ему рассматривать действие как «врата в трансцендентное»¹¹⁹. Это имеет два следствия для онтологии Дж. Милбанка.

Во-первых, он не может обозначить сотворённое бытие в качестве пассивно зависимого от акта Творца. Тварное бытие всегда находится в области активности и взаимоотношений (active, inter-relational realm). Поэтому «всякое творение есть *кенозис* и самоопустошающееся опосредование (mediation)»¹²⁰, которое происходит через активное участие (participation) в божественном творчестве. Таким образом, с помощью классиков христианской теологии Дж. Милбанк определяет тварное бытие через категорию взаимоотноносительных действий (inter-relational activities). Он полагает, что элементы тварного бытия следует рассматривать как внутренне соединённые «качества», которые складываются в те или иные комбинации (Василий Великий, Григорий Нисский), или как «семена», «монады» (Эриугена) или числовые комбинации (Августин Блаженный), которые участвуют в акте божественного творения и постоянно увеличиваются в числе, появляясь *ex nihilo*, постоянно воспроизводя себя во времени (Эриугена)¹²¹. В области онтологии это должно означать, что акцент ставится на творческом, созидательном аспекте бытия: «творение —это в первую очередь не не-

¹¹⁹ Ibid. PP. 12, 218.

¹²⁰ Ibid. P. 215.

¹²¹ Ibid. P.424

что существующее, а нечто творящее»¹²². Когда творение понимается как кенотический акт, реальность не может определяться человеческой властью. Если каждая вещь становится собой через участие в божественном творении, то всякое однозначное понимание действительности исключено. Сотворённое бытие становится открытой и динамичной реальностью, всецело находящейся за пределами человеческого понимания¹²³.

Во-вторых, онтология Дж. Милбанка также предполагает особую интерпретацию отношений Бога и творения. Если в диалектической теологии (неоортодоксии) отношения творения с Богом описывались под знаком некоего разрыва, кризиса, Бога как абсолютно другого, то есть в достаточно явном экзистенциальном ключе и жёстком противопоставлении бытия земного и небесного, то РО настаивает на отсутствии столь колоссального разрыва между Богом и человеком и подчёркивает, что мир участвует (*participates*) в божественном бытии во всяком своём горе и радости. Бог не Иной, но скорее некое избыточное бытие, которое, будучи внутренней креативной силой, творит во всём, что происходит. Следовательно, Бог равно присутствует как в деятельности по строительству дома, так и в написании романа или сеянии пшеницы. Однако, что особенно важно, Дж. Милбанк категорически протестует против такого понимания соотношения бытия и акта, которое подразумевало бы, что творение помогает Богу творить, то есть что мир создан через человеческое воление¹²⁴. Напротив, Дж. Милбанк по-

¹²² Ibid. P.425

¹²³ См. пассаж о М. Экхарте: *Only theology overcomes metaphysics // Milbank, J. The word made strange: theology, language, culture.* P. 45.

¹²⁴ *Milbank J. Theology and social theory: beyond secular reason.* P.425.

лагает, что всякое сотворённое бытие существует через партиципацию в акте Творца, который происходит как созидательное действие потери и обретения, дарования (*giving*) и прощения (*for-giving*) в общности с другими.

Как пишет шведский исследователь Роланд Спьют, «утверждение Дж. Милбанка о взаимосотнесённости божественного акта и человеческой активности является протестом против тенденции модернизма относить творческое действие Бога на периферию творения или в пространство внутреннего и частного. Подобная тенденция для него непосредственно связана с такой теологической стратегией, которая проводит жёсткое различие между божественным действием и социальной, институциональной и экономической реальностью»¹²⁵.

Развивая свою онтологию, Дж. Милбанк утверждает, что христианство является метанарративом, который для самообоснования нуждается в своего рода «спекулятивной онтологии»¹²⁶. Его аргументация заключается в следующем: христианская практика, руководствующаяся примером Иисуса Христа, даёт возможность для таких спекуляций, через которые общая онтология – то есть, в понимании Дж. Милбанка, концепция отношений между конечным и бесконечным – становится основой для своего рода «социальной онтологии», описывающей и предписывающей общественную жизнь с церковной точки зрения. Опираясь на Дионисия Ареопагита, Августина и Эриугену,

¹²⁵ *Spjuth R.* Redemption without actuality. A critical interrelation between Eberhard Jungel's and John Milbank's ontological endeavours. // «Modern Theology», 14.4, 1998. PP. 517.

¹²⁶ *Milbank J.* Theology and social theory: beyond secular reason. PP. 359, 385, 389, 422-432.

Дж. Милбанк утверждает, что общая онтология, которая становится результатом «спекуляций» о христианской практике, есть «онтология дара» (ontology of the gift), а в конечной перспективе — это «тринитарная онтология мира (примирения)» (trinitarian ontology of peace)¹²⁷.

Концепция *тринитарной онтологии мира* — это третья и последняя форма, которую принимают размышления Дж. Милбанка о соотношении конечного бытия и Бога. В то же время это выводы, которые онтология дара и действия делает в отношении практики (социальной, экономической и т. д.). Эта концепция основывается на понятии гармонии, выражающейся в том, что «Троичный Бог, который в своём единстве и различии отношений есть трансцендентный мир»¹²⁸, позволяет нам участвовать (participate) в его полноте.

Противостоя античной и (пост-)модернистской «онтологии наличия», эта концепция основывается на тезисе о том, что творение может полностью реализоваться только в Боге, и на идее единства в различиях: «отношения, в которых единство является через возможность производить различия и где различие существует будучи включённым в единство»¹²⁹.

Гармоничный мир может осуществиться только в Церкви. Церковная практика, взятая в целостности единой христианской общины (Церкви), такова, что внутренняя организация каждой души и каждой общины вписана

¹²⁷ *Milbank J.* Can a gift be given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic. PP. 119-161.

¹²⁸ *Milbank J.* Theology and social theory: beyond secular reason. P.6.

¹²⁹ *Ibid.* PP. 423-4. Здесь Дж. Милбанк цитирует Дионисия Ареопагита «О божественных именах» – 649В et 649С.

во внешний континуум. Укрепляя слияние внутренней и внешней структуры, а также их временной характер, христианство интегрирует отношения на микро- и макрокосмическом уровнях: «Всеобщее в некотором смысле присутствует в части, а часть существует в развитии последовательных частей»¹³⁰. Категорически отвергая любую форму дуализма, христианский метанарратив, представленный Дж. Милбанком, утверждает, что земная жизнь уже обрела мир внутри Церкви.

В работах, последовавших после его первой книги «Теология и Социальная теория. По ту сторону секулярного разума», Дж. Милбанк углубляет своё прочтение теологии Фомы Аквинского и, в частности, утверждает, что критика либеральной теологии XIX века и её более поздних форм должна строиться на двух основаниях христианской онтологии, разработанных Фомой Аквинским. Это онтологическое различие и аналогия бытия. Только с их помощью, по мнению автора, можно преодолеть тупик, в который сегодня зашла теология. Такая теология, которая принимает форму «христологической поэтики»¹³¹ становится, по мнению Дж. Милбанка, более ортодоксальной в своём отношении к тому, что принято называть «лингвистическим поворотом, который является не секулярным феноменом, а запоздалой христианской критикой материализма в его античной форме, то есть античной метафизики, основанной на понятии сущности»¹³².

¹³⁰ Ibid. P. 404.

¹³¹ Этот термин использует Фредерик Бауэршмидт в статье *The Word Made Speculative? John Milbank's Christological Poetics // "Modern Theology"*, vol. 15, no. 4, octobre 1999. P. 417-31.

¹³² *Milbank J. The word made strange: theology, language, culture. P. 97.*

В первую очередь Дж. Милбанк очерчивает контуры теологической метафизики, которая, по его мнению, должна преодолеть как секулярную философию, так и либеральную теологию, которые не в состоянии помыслить отношения между Богом и его творением. Такого рода метафизика основывается на томистской идее участвующих совершенств, а также идее Бога, который есть такое бытие, в котором человеческое бытие может участвовать в силу их (бытия Бога и бытия человека) онтологического различия.

Затем Дж. Милбанк стремится создать такую ортодоксальную теологию, которая должна вернуться к лингвистическому рационализму православной патристики, в частности к Григорию Нисскому. Этот лингвистический поворот в теологии имеет два основных тезиса: о соотносённости жизни Христа с церковной поэтикой и о Святом Духе как примирении между поэзией божественной и человеческой¹³³.

Обобщая онтологию РО, можно сказать, что в данном случае стратегия заключается в том, чтобы показать, что секулярный анализ и восприятие бытия пытаются сохранить отмирность вещей, что в конечном итоге заканчивается потерей самих вещей в бездне пустоты или в бездне «ничто». В качестве альтернативы предлагается радикальная теологизация онтологии. И хотя РО не употребляет этот термин, по существу именно он должен адекватно передавать суть стремлений Дж. Милбанка и его единомышленников, поскольку в действительности они пытаются навязать теологическую парадигму философии.

¹³³ Ibid. PP. 61, 85, 113.

Радикальная теологизация онтологии проходит по следующей схеме: «быть» означает быть божественным творением. Следовательно, любое бытие – это дар Бога. С этой точки зрения, существования (beings), существующие сами по себе (здесь РО отождествляет их с кантовскими явлениями), попросту бессмысленны, если они суть только то, чем они являются в своём мирском значении. В современном контексте (то есть в постмодернистском определении) явления и вещи становятся тем, чем они становятся в круговороте времени и пространства, их контуры очерчивают мощные языковые инструменты, но так же, по мнению РО, остаются бессмысленными. Поэтому и язык в постмодернистской трактовке теряет своё единение с истинным бытием, поскольку нет ничего, что мог бы произвести человек для измерения истины, благости или красоты. То, что было построено, может быть также разрушено (деконструировано). Поэтому, с точки зрения Дж. Милбанка, и кантианский, и постмодернистский взгляд на бытие опустошают смыслы мира, поскольку полностью снимают его трансцендентное значение. По оценке Милбанка, в этом есть доля иронии, поскольку изначально современность стремилась установить и утвердить автономность бытия и значения тем, что повернулась лицом к миру, тем самым отвернувшись от Бога и в конечном итоге лишив себя оснований.

Противостоящей описанному пониманию бытия РО полагает онтологию нигилизма. И с присущей ей радикальностью под нигилизмом она понимает всё то, что было после Фомы Аквинского (за исключением некоторых прорывов, например Гамана и Якоби) и до возникновения РО. Нигилизм, по определению РО, это примат чистой объек-

тивности, то есть возможность объективно заключить, что есть только ничто, создающее условия для неактивного, контролируемого и наличного (Деррида) объекта.

Таким образом, для РО онтологический нигилизм — это целостное восприятие бытия и значения в качестве альтернативы августиновскому христианству. Дж. Милбанк показывает, что модернизм пытался положить в основание мысли и бытия чистую имманентность Я, опыта, материи и разума. Постмодернизм вообще отрицает понятие оснований, имманентных или трансцендентных, и довольствуется бесконечным кругом отсылающих к самим себе знаков. Оба эти подхода, признают они это сами или нет, предполагают, с точки зрения РО, наличие некоей самообоснованной конечности, предстающей в виде лингвистической структуры. Радикальные ортодоксы приводят довольно сильную аргументацию того, что большинство течений современной и постсовременной мысли разным образом предстают в виде «теологии ничтожности» (nothingness).

Два следствия нигилизма. Первое — «огромная глубина за вещами» потеряна, и на её место пришла такая же огромная неопределённость. Бесконечное движение без смысла и конца; свобода без цели; динамика без формы; индивидуумы без общности. Второе — враждебность людей друг к другу. РО полагает, что в постсовременности существует молчаливое, а подчас и высказываемое соглашение, что только сила и насилие (violence) придают миру форму, которой он обладает. Лингвистически сконструированная реальность всегда имеет в потенциале деконструированное бытие, следовательно, по мнению РО, все значения и ценности, которыми мы располагаем, становятся стабиль-

ными только потому, что их структуры устанавливаются через применение силы. Бауэршмидт полагает, что смерть больших нарративов в постмодернизме есть не что иное, как «триумф модернистского нарратива эмансипации».¹³⁴ Поиск «бессодержательной истины» инициирует соперничество друг с другом и всех против трансцендентного. Имперсональная воля к власти Ницше становится высшим детерминантом реальности. Здесь всё может стать чем угодно, здесь значениям не хватает оснований, «жестокая и злая сила, безличностный Левиафан, рассеянный в некотором количестве социальных практик, фиксирует нашу стабильную идентичность»¹³⁵. Говоря ставшими уже классическими терминами П. Тиллиха, РО диагностирует фундаментальное духовное состояние нашего времени как «обеспокоенность пустотой и бессмысленностью»¹³⁶.

¹³⁴ Radical orthodoxy: a new theology. London: Routledge, 1999. P. 202.

¹³⁵ Reno R.R. The Radical Orthodoxy project // «First Things», 100, February 2000. PP. 37-44.

¹³⁶ Тиллих П. Избранное: теология культуры. М.: 1995. С. 53-61.

§ 3. Учение о познании как предвосхищении будущего

Анализ эпистемологической концепции РО позволяет определить несколько ключевых моментов нового теологического проекта. Во-первых, это идейная близость РО к схоластической традиции «реализма», онтологизировавшего общие понятия (универсалии). Во-вторых, это «эпистемологический монизм» РО в вопросе о соотношении веры и разума, основанный на центральной концепции этой теологической системы — концепции партиципации, которая в эпистемологической области обосновывает учение о просвещении человеческого разума светом божественного ума. В-третьих, это учение о познании как стремлении к Богу, происходящем на интеллектуальном уровне через опосредование конечным бесконечного, в результате чего познание воспринимается РО как предвосхищение будущего. Кроме того, изложенное в данном параграфе ещё раз подтверждает тезис о том, что РО предпринимает попытку подчинить философию теологии, лишить её автономности и теологизировать философскую проблематику.

Оппозиция веры и знания, общепринятая, по убеждению авторов РО, в современном дискурсе, возникла в результате неверного понимания природы христианского Откровения. Опираясь на Августина и Фому Аквинского, авторы утверждают, что, с христианской точки зрения, подлинного противоречия здесь не существует. Для Фомы Откровение просвещает разум и служит его катализатором. Толкование внешних знаков, происходящее в «пределах только разума», способствует усвоению безусловного божественного

ственного содержания этих знаков, и совершенству души. Таким образом, трансцендентная природа знака (см. гл. 2, § 4) устраняет это противоречие, делая Откровение дополнением разума и предоставляя возможность их сотрудничества. Распространённая концепция, полагающая, что разум может познавать только конечное, сводится к замыканию реальности в собственной конечности (в терминологии РО — приводит к «нигилизму»).

По общему мнению сторонников РО, дуализм разума/откровения не был исконно христианским явлением, а возник в результате становления секулярного способа познания. Напротив, у святых отцов и ранних схоластов, по мнению РО, вера и знание были частью общей концепции партиципации. Человеческий разум, таким образом, выступал в качестве озарённого (*illuminated*) божественным светом ума. Высшей формой этого озарения стало откровение — проявление нетварного в тварном, то есть открытие трансцендентной реальности через тварные события и явления. А «Дунс Скот, по словам Дж. Милбанка, был первым, кто установил радикальное разделение философии и теологии, объявив, что бытие можно помыслить абстрактно, в отрыве от понимания того, какое бытие мы мыслим — тварное или нетварное. В конце концов это привело к возникновению онтологии и эпистемологии, предшествующих теологии и не обременённых трансцендентностью... В результате того, что философия приписала себе знание бытия как такового, теология стала региональной, онтической, позитивной наукой, основанной на специфических фактах — фактах откровения»¹³⁷.

¹³⁷ *Milbank J.* Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi PP. 23-24.

В эссе «Познание»¹³⁸ Дж. Милбанк утверждает, что дуализм откровения и знания, природы и благодати, характерный для постпросвещенческой теологии и философии, есть фундаментальная теологическая ошибка. Развивая историко-философский анализ Дж. Милбанка, другой представитель РО Джон Монтаг указывает на то, что будучи инициирована Дунсом Скотом, затем эта ошибка вошла в традицию через иезуитского теолога Франсиско Суареса¹³⁹.

Таким образом, РО вообще отвергает возможность двух модусов мышления — светского (научного, философского) и теологического. Её главный гносеологический принцип — это единство, или монизм, мышления, независимо от того, признаёт ли это мыслящий субъект или нет. В качестве подтверждения собственной позиции РО приводит концепцию Блаженного Августина, понимавшего веру и разум в качестве «включённых в структуру участия (партиципации) в уме Бога»¹⁴⁰.

По мнению Дж. Милбанка, разум есть озарение (illumination) божественным Логосом, поскольку Бог — источник как бытия, так и истины. И если откровение — это высшая степень озарения, то никакая истина не может быть достигнута при дуалистическом противопоставлении откровения и знания. Именно поэтому РО крайне негативно относится к Шлейермахеру, сводившему поиск истины к технике толкования и пытавшемуся таким образом при-

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ *Montag J.* Revelation. The false legacy of Suárez // Radical orthodoxy. A new theology. London: Routledge, 1999. PP. 38-63.

¹⁴⁰ *Milbank J.* Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi P. 24.

мирить истину, полученную в результате действия человеческого разума, и истину, полученную из Откровения. Отсюда, в трактовке РО, у Шлейермахера теология запросто уживалась с секуляризмом, христология сводилась к историческому Христу, откровение — к религиозному сознанию, чудо — к любому и каждому событию, творение — к череде причинно-следственных связей и т. д.¹⁴¹

Отметим, что история философии знает как позицию, связанную с разделением веры и знания, так и противоположную теорию — их слияния и «сотрудничества». Так, Августин Блаженный, определяя приоритет веры, является сторонником их взаимодополнительности. В работе «Христианская наука» он формулирует задачу теологии как задачу «познать в свете разума принятое верой». В том же духе проблему соотношения веры и разума решал Ансельм Кентерберийский: вера предшествует разуму, истина веры (откровения) должна быть прояснена с помощью рациональных инструментов («верю, чтобы понимать»). В средневековой схоластике появляется также теория «двойственной истины», основанная на принципе разделения сфер веры и знания. Так, Дунс Скот разделяет теологию и философию. Теория «двойственной истины», возникшая в средневековой культуре, становится в дальнейшем основой для разграничения теологии (философские методы в богопознании, схоластика) и мистики как непосредственного богопознания в практике молитвы и созерцания. Фома Аквинский придерживался принципа независимости высшей истины от рационального познания и принципа гармоничного сочетания разума и веры,

¹⁴¹ Ibid. P. 23.

означающего, что истину, зафиксированную в догматах Церкви, может познавать разум, но если ему это не удаётся, вероятна ошибка в рассуждениях. Фома разделяет догматы на постижимые рационально и рационально непостижимые. Первые находятся в ведении как теологии, так и философии, а вторые — область только богословского познания. Таким образом «в томистской системе отсчета религиозные догматы и принципы рационального познания очерчивают автономные и не пересекающиеся эпистемологические ареалы теологии и философии. Однако в методически-просветительских целях теология может использовать рационально-объяснительный потенциал философии, чтобы адаптировать эзотерические истины откровения к восприятию их массовым сознанием»¹⁴². При этом, развивая свой принцип гармонии веры и разума, Фома отводил для познания разума область тварного мира. Как пишет В. И. Гараджа, «отличительную особенность томизма составляет его стремление облечь иррациональное содержание религиозного миропонимания в рациональные формы»¹⁴³. Это связано с тем, что в томизме «мышление и бытие не есть два обособленных друг от друга мира, это два порядка бытия. Мышление и бытие, познающее бытие и бытие познаваемое находятся в отношении взаимного проникновения»¹⁴⁴.

Из сказанного видно, что давний спор о проблеме соотношения веры и разума решался по-разному. РО пытается соединить две традиции — традицию томизма

¹⁴² Новейший философский словарь. Минск, 1999.

¹⁴³ Гараджа В. И. Неотомизм. Разум. Наука. Критика католической концепции научного знания. М.: Мысль, 1969. С. 50.

¹⁴⁴ Там же. С. 135.

и августинизма. Эта теология заявляет о своей приверженности гносеологическим концепциям одновременно Августина и Фомы и выбирает путь гармоничного сочетания веры и разума. В этом смысле радикальные ортодоксы, с одной стороны, следуют за Фомой — в том, что «божественный дух и бытие принадлежат друг другу..., а вещи познаваемы в силу их познанности богом»¹⁴⁵. С другой стороны, они следуют за Августином, который «стремился достичь определённого компромисса между верой и разумом» и разработал «учение о знании, получаемом посредством божественного озарения (*illuminatio*)»¹⁴⁶, но всё же утвердил «примат веры во всей деятельности человеческого сознания»¹⁴⁷. Впоследствии это дало возможность неоавгустинистам, к которым в данном случае может быть отнесена и РО, утверждать, что «философия не может строиться на основе замкнутого в себе внутреннего мира человека. Чтобы избежать этого дуализма, неоавгустинисты выдвигают идею объединяющего начала, перманентного источника бытия – Бога», которая выражается «в религиозной всеобщности, взаимной партиципации (сопричастность Богу) людей, партиципации с Богом»¹⁴⁸. Однако прежде чем проанализировать эпистемологические выводы РО из учений Фомы и Августина, обратимся к аргументации Дж. Милбанка относительно проблемы познания.

¹⁴⁵ Там же. С. 136.

¹⁴⁶ Там же. С. 45.

¹⁴⁷ Там же. С. 47.

¹⁴⁸ *Радугин А. А., Овсиенко Ф. Г.* Новые тенденции в католической теологии и философии. М.: Знание, 1977. С. 57.

Радикальная теологизация онтологии и гносеологии приводит РО к необходимости отвергнуть автономию философии и её самостоятельность, или, как говорят радикальные ортодоксы, «её независимость от веры». На деле же философия ставится ими в зависимость не от веры (как у неоавгустинистов — Л. Лавель, Р. Ле Сенн, Ж. Гиттон, М. Ф. Шакка, А. Карлини, Ф. Батталья и др.), а от теологии. Дж. Милбанк подтверждает это следующими рассуждениями.

По его мнению¹⁴⁹, философия работает с категориями бытия вообще и с тем, что вообще может быть познано, при этом о Боге она говорит скрыто и неявно, если говорит вообще. Теология же сохраняет за собой право говорить о Боге. Различные течения теологии пробовали выражать это знание в заимствованных из философского понятийного аппарата категориях бытия и знания. Эти категории теология (в частности либеральная) не подвергала сомнению и даже лишала их права быть подверженными сомнению.

По мнению Дж. Милбанка, совершенно противоположно действовали различные течения неоортодоксии (К. Барт). Они попытались подвергнуть знание чисто теологическим категориям. Обычно это означало предоставить методологический приоритет откровению. Однако и в неоортодоксии К. Барта РО обнаруживает своего рода «либеральный» остаток: естественный разум у Барта познаёт вещи в их конечности — без ссылки на соотношение конечного и бесконечного.

¹⁴⁹ *Milbank J.* Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi P. 21 и далее.

Исходя из этого, Милбанк заключает: философия не должна определять, что такое «быть» и «знать». По его мнению, всё должно происходить с точностью до наоборот: событие Христа реорганизует саму структуру «быть» и «знать», а поэтому автономия философии ставится под большое сомнение. Таким образом, в то время как К. Барт утверждает, что посткантовская философия позволяет теологии быть теологической, в неоортодоксии, по мнению Дж. Милбанка, скрывается легитимация атеистической философии и конструирование понятие Бога по такой модели, которая предполагает человека без Бога¹⁵⁰.

Отчасти эта критика напоминает критику Д. Бонхoeffера, направленную против «мышления двух сфер»¹⁵¹. Однако, не находя в истории XX столетия такой теологии, которая бросила бы вызов автономии философии посредством предложения своего собственного понимания «быть» и «знать», Дж. Милбанк обращается к наследию представителей немецкой «философии чувства и веры» XVIII столетия, в частности к творчеству Иоганна Георга Гамана (1730-88) и Фридриха Генриха Якоби (1743-1819). Сам Милбанк называет их «радикальными пиетистами»¹⁵².

Дж. Милбанк оценивает творчество И. Г. Гамана и Ф. Г. Якоби как «критику философии в качестве области автономного разума». По его мнению, как их поздние комментаторы, так и К. Барт пропустили эту сторону их работы. Дж. Милбанк утверждает, что нападки радикальных пиетистов на философию привели к забвению И. Канта и даже

¹⁵⁰ Idid.

¹⁵¹ *Bonhoeffer D. Ethics.* New York: Macmillan, 1963. PP.196-207.

¹⁵² Milbank J. Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi. PP. 21-37.

спровоцировали скорый коллапс попыток И. Г. Фихте, Г. В. Ф. Гегеля и Ф. В. Й. Шеллинга защитить критический разум, а в дальнейшем достигли кульминации во взглядах С. Кьеркегора. Это произошло потому, что радикальные пиеисты пытались заставить соединить собственное понимание христианской веры как знания с кантовским учением о разуме. Дж. Милбанк полагает, что И. Г. Гаман и Ф. Г. Якоби являются источником «не неоортодоксии, а подлинной *антилиберальной радикальной ортодоксии*»¹⁵³.

Как известно, И. Г. Гаман и Ф. Г. Якоби развивали идею непосредственного интуитивного познания и отвергали «рассудочное знание» как неспособное открыть человеку «безусловный источник свободы воли» в нём самом. Характеризуя философское творчество И. Г. Гамана и Ф. Г. Якоби в целом и их эпистемологию в частности, можно сказать, что они развивали теорию «познания только верой», которая стала продолжением лютеровской идеи «оправдания верой»¹⁵⁴. Впрочем, Дж. Милбанк определяет И. Г.

¹⁵³ Idid. P. 23.

¹⁵⁴ М. А. Можейко характеризует их эпистемологию следующим образом: «Во 2-й половине XVII в. в германской философии оформляется течение “философии чувства и веры», задавшее исходный импульс разворачивания в истории философии традиций интуитивизма, философии жизни, экзистенциализма. «Философия чувства и В.» отвергает «рассудочное знание», оцениваемое как неспособное открыть человеку в нём самом «безусловный источник свободы воли» (Ф. Г. Якоби). На передний план выдвигается «непосредственная данность» человеческому сознанию мира вещей. Эта «непосредственная данность» синонимически обозначается Якоби как «вера», «чувство», «откровение», «разум» в противоположность рассудку. В силу понимания веры в качестве универсального пути познания Якоби не делает разницы между реальностью чувственного (естественного) и сверхчувственного (абсолютного) бытия - и то, и другое равно высту-

Гамана и Ф. Г. Якоби как ещё больших консервативных революционеров, чем сам Лютер. По его мнению, они поставили под вопрос всё постдунсовское наследие, потому что привнесли в философскую эпистемологию следующие идеи.

1. Они настаивали на том, что ни одна конечная вещь не может быть познана — даже в какой-либо степени — вне своего отношения к бесконечному. Следовательно, они отрицали значимость «онтологии» и «эпистемологии» в качестве чистых философских дисциплин. Следовательно, они утверждали, что если последние будут приняты за таковые, то их выводы и достижения не будут иметь силы.
2. Они утверждали (в первую очередь И. Г. Гаман), что если истина природы predetermined

пают содержанием веры; подобная «непосредственная данность» абсолютного бытия задает особый тип бытия индивидуального... Якоби формулирует модель гармоничного индивидуального существования, основанного на вере. Пребывание человека в мире «спасено и оправдано» именно «непосредственной данностью» ему абсолютного бытия. Человек переживает (верит, чувствует и знает одновременно) «данность» абсолюта, который, в свою очередь, открывает ему «непосредственную данность» истока его личной индивидуальности и свободы воли как основы его причастности к абсолюту - апофеоз индивидуальности через поглощённость всеобщим.

Аналогичным образом, философская концепция И. Г. Гамана фундируется радикальной критикой рационалистической культуры Просвещения: единство личности понимается им как комплексное, и его тотальность гарантируется «непосредственным знанием», синонимичным вере, которое противопоставлено дискурсивному рационализму». (Можейко, М. А. Вера // Новейший философский словарь. — Минск, 1999).

сверхъестественным образом, то разум истинен только до той степени, до которой он ищет теоретические и практические подтверждения этого предопределения. Следовательно, дуальность разума/откровения снимается. «Истинный разум предвосхищает откровение, тогда как откровение принадлежит истинному разуму, который постоянно приходит как событие такое, каковым было пришествие Христа...»¹⁵⁵. (Здесь мы встречаем главную идею — о познании как предвосхищении, которая впоследствии будет развита, в частности Филипом Блондом¹⁵⁶.)

Далее Дж. Милбанк пишет: «Оказывается, что их кажущееся смешение веры и разума и кажущееся сплавление природы и благодати — это ...свидетельство того, что Гаман и Якоби были истинными консервативными революционерами — более, чем К. Барт, с одной стороны, и М. Лютер, с другой... Гаман и Якоби — в высшей степени посреднические фигуры между потерянной христианской традицией и постмодернизмом, между английской и немецкой мыслью, и, наконец, между Протестантизмом и Католицизмом»¹⁵⁷.

И. Г. Гаман действительно был критиком Просвещения, но, как пишет выдающийся британский публицист и философ И. Берлин, он был «глубоко пристра-

¹⁵⁵ *Milbank J.* Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi. P. 24.

¹⁵⁶ *Blond Ph.* Theology and Perception // “Modern Theology”, vol. 14, no. 4, octobre 1998.

¹⁵⁷ *Milbank J.* Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi. PP. 24-25.

стен, тенденциозен, односторонен, а также глубоко искренен, серьёзен, оригинален; он был истинным основателем полемической антирационалистической традиции, которая со временем сделала много добра, а по большей части зла, участвуя в формировании мысли, искусства и чувства Запада»¹⁵⁸.

Однако Дж. Милбанк делает совершенно противоположные выводы из прочтения двух немецких философов XVIII века, которые, по его словам, «смогли бросить вызов философии как таковой, то есть самой возможности чистого безучастного рационального исследования». С помощью И. Г. Гамана и Ф. Г. Якоби Дж. Милбанк пытается показать, что рациональное исследование, то есть такое исследование, которое опирается только на разум с его инструментарием, «выпаривает» реальное, превращая его в фантомы. Оно ищет чего-то стабильного (объективной истины), то есть того, что может быть схвачено как постоянное в наличном предмете. Однако именно эта стабильность, по мнению Дж. Милбанка, пропадает, когда у неё отсутствуют основания в вере, то есть нет осознания трансцендентной обусловленности конечного ряда вещей. Поэтому вера должна быть вовлечена в повседневное распознавание реального. Это вовсе не означает, что вера нужна нам для того, чтобы верить во внешний мир или нашу собственную реальность. Напротив, мы видим реальный мир, а не отражённые ощущения, из которых мы выводим реальное. Однако, если чистый разум принимает за реальность только то, что «однообразно повто-

¹⁵⁸ Berlin I. The magus of the north: J.G. Hamann and the origins of modern irrationalism. Edited by Henry Hardy. London: Murray, 1993. P. xv.

руется согласно логически необходимым законам», то эта цепь без значений и оснований должна будет «повиснуть в пустоте», оставаясь обусловленной единственным фундаментальным законом идентичности: $a=a$ ¹⁵⁹. При этом все интеллектуальные движения и концепции, берущие «ничто» за основу, РО относит к разряду «нигилистических», поскольку «философские абстракции делают реальные явления пустыми, так как без Бога тварные вещи могут восприниматься исключительно как ничто, так как сами в себе они и есть ничто».¹⁶⁰

Можно сказать, что цитировавшееся выше эссе Дж. Милбанка «Познание» не только определило стержневую линию эпистемологии РО — единство веры и разума, но и заложило основу для разработки таких положений, как «предвосхищение будущего» и «опосредование чувствами» в познавательном процессе.

В контексте центрального для теологии РО тезиса о партиципации вопрос о познании приобретает специфическое решение. Тезис РО здесь заключается в том, что партиципация, или участие, позволяет человеку предвосхищать *eschaton*, то есть участвовать в приближающемся конце времён и, таким образом, проживать истинное будущее, которое есть возвращение к Богу, единственному источнику бытия. Партиципация, понятая в эсхатологической перспективе, в смысле соучастия будущему, по мнению последователей РО, является разрешением апорий познания и противоречий между верой и знанием. Знание, таким образом, является не усвоением объекта, а

¹⁵⁹ Milbank J. Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi. PP.25-26.

¹⁶⁰ Idid. P.26.

стремлением к этому объекту (желанием объекта), которое обусловлено общей партиципативной сверхструктурой мироздания и предполагает трансцендентную цель и «экстатический» выход за пределы субъекта навстречу божественному Духу. Таким образом, познание приобретает специфическую черту «будущности», или «предвосхищения» объекта познания, и связывается со временем.

Майкл Хэнби, сторонник РО, пишет, что дух конечного бытия сотворён по образу божественного духа и « во времени участвует в экономии Св. Троицы»¹⁶¹. По его словам, течение времени и стабильность вечности не противопоставлены друг другу, но находятся в отношениях опосредования. Память и акт (знание прошлого и настоящего) «объединяют личность тем, что во времени предвосхищают воскресение»¹⁶². Стремясь к познанию конечных вещей, человек, таким образом, неразрывно с этим стремится к познанию через них бесконечного бытия.

Другой представитель РО, Филипп Блонд, утверждает, что все апории, связанные с познанием, разрешает позиция Фомы Аквинского, для которого «знать» есть явление онтологическое. Зная форму вещей, мы знаем их бытие и через это мы приближаемся к знанию Бога, поскольку любая форма всегда участвует в бытии, и, как следствие, мы способны различить в ней Бога. Бог, которого мы, таким образом, познаем, есть Бог отношений, то есть создающий конечное бытие, которое, осуществляя свою форму, возвращается к Богу. По мнению Ф. Блонда, главный аргумент Фомы Аквинского заключается в том,

¹⁶¹ *Hanby M. Desire: Augustine Beyond Western Subjectivity // Radical Orthodoxy: A New Theology. London: Routledge, 1999. P. 117.*

¹⁶² *Idid. P. 119.*

что знание есть знание формы, которая есть форма бытия: «По словам Фомы Аквинского, — пишет Ф. Блонд, — интеллектуальное познание вещей приводит к познанию божественных сущностей»¹⁶³. Если любое познание связано с бытием, а через него и с Богом, и если Бог, как утверждает Фома Аквинский, есть одновременно начальная и конечная причина, то отсюда следует, что будущее бытия также зависит от Бога. Утверждая, что творение всё целиком выражает любовь и благодать Бога, Ф. Блонд говорит о том, что Бог одновременно находится в бытии и его форме и выдыхает в тварное бытие стремление к себе (Богу).

Таким образом, Ф. Блонд делает вывод о том, что реальность духовна, материя связана с духом, материя является феноменологическим (являющим) языком «будущности». Следовательно, и природа, и человек, дух и мир, проистекают из Бога и являются в результате некоей возможностью¹⁶⁴.

Дж. Милбанк и К. Пиксток углубляют эти рассуждения, показывая, что партиципация, как её видит Фома Аквинский, позволяет говорить одновременно об избытке божественного бытия, конечности тварного бытия и их отношениях, в которых бытие всегда является экстатическим, всегда есть больше, чем оно есть, всегда отсылает к трансцендентному источнику, выходящему за рамки самого себя. Это является, по их мнению, причиной радикально новой концепции познания: «всякая мысль есть отда-

¹⁶³ *Blond Ph.* Aquinas and the Beatific Vision // *Continental Philosophy of Religion*. Lancaster: St. Martin's College, 18-21 July 2000. P. 4.

¹⁶⁴ *Blond Ph.* Introduction: Theology before philosophy // *Post-Secular Philosophy. Between philosophy and theology*. London-New York: Routledge, 1997. P. 56.

лѐнное *ожидание* конечной освящающей интуиции Бога, который, будучи *бытием*, есть также чистый интеллект в действии, идентичный абсолютной интуиции»¹⁶⁵.

В этом контексте совершенно очевидно, что РО продолжает традиции реализма как в самом широком смысле этого термина, обозначающего направление мысли, которое основано на презумпции наделения того или иного феномена онтологическим статусом независимой от человеческого сознания сферы бытия, так и в узком смысле — в рамках одного из направлений средневековой схоластической мысли.

Ф. Блонд утверждает, что теология может быть «реалистической» в полном смысле слова только тогда, когда она порывает с логикой секуляризма и перестаёт быть ноуменальной и принимает онтологию мира (*rease*) в феноменальной перспективе, так как онтологический приоритет мира (*rease*) перед насилием имеет феноменологический характер¹⁶⁶. Феноменологический, потому что Священное Писание, по мысли Ф. Блонда, открывает нам феноменальное присутствие Бога в мире (Рим. 1:20, Ин. 1:18). В «радикально-ортодоксальной» перспективе цель «реалистической» теологии — рациональными способами постичь духовное измерение реальности; материя и дух связаны неразрывно, поскольку «мир (*world*) описывает только Бога и, как следствие, мир есть опосредованное тело Бога, которое показывает и открывает Бога и в нём Христа»¹⁶⁷.

¹⁶⁵ *Milbank J. Pickstock C. Truth in Aquinas. London-New York: Routledge, 2001. P. 51*

¹⁶⁶ *Blond Ph. Introduction: Theology before philosophy. P. 10.*

¹⁶⁷ *Blond Ph. Theology and Perception // "Modern Theology", vol. 14, no. 4, octobre 1998. P. 530.*

Ф. Блонд полагает, что если Бог открывается в мире и мир открывает Бога, то реальность такова, какова она есть и какой нам представляется обнаружение «полноты тринитарной гармонии, которая является в феноменологическом присутствии, присутствии, которое может быть воспринято, даже если его нельзя увидеть»¹⁶⁸.

Основываясь на концепции М. Мерло-Понти, Ф. Блонд утверждает, что человек не может воспринимать реальность, если у него нет веры в ощущения и интуиции, раскрывающие нам реальность, источник которой превосходит свои собственные горизонты и в то же время может быть воспринят внутри этих горизонтов. Чтобы описать феноменальное присутствие Бога в мире и не скатиться в онтический абсолютизм, не заменить секулярный позитивизм позитивизмом теологическим, теология, по его мнению, должна предложить специфически теологическое понимание феномена, посредством чего будут реабилитированы и эмпиризм, и феноменология. Как полагает Ф. Блонд, М. Мерло-Понти при помощи феноменологии удалось показать, что видимое может быть помыслено только в связке с незримым — вторым уровнем (*second order*) видимости. Ф. Блонд пишет: «невидимое есть явление и идеал, поскольку оно поддерживает все видимые вещи. По отношению к тому, что незримо, «ощущение является в буквальном смысле слова формой общности (*communion*)»¹⁶⁹. Таким образом, идеальное может быть воспринято в каче-

¹⁶⁸ *Idid*. P. 533.

¹⁶⁹ *Idid*. P. 529. Здесь Ф. Блонд цитирует М. Мерло-Понти – см. Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945. P. 246.

стве «трансцендентной формы»¹⁷⁰, которая оформляет и объединяет всё остальное конечное бытие и постигается через конечное бытие с помощью чувственного опосредования.

Согласно Ф. Блонду, только христианство в состоянии понять это отношение между зримым и незримым, идеальным и реальным, не отменяя ни то, ни другое, потому что христианский дискурс описывает «тварный мир не как ничто, в котором действуют самодостаточные вещи, но как истинное свидетельство и выражение божественной любви, которая дала в дар реальному идеальное, чтобы мы его таковым вернули обратно»¹⁷¹.

Ф. Блонд полагает, что только таким образом понятое восприятие высшей феноменальной реальности освобождает онтологию от секулярного дуализма «номенального мира, находящегося за явлениями». И только в том случае, по его мнению, теология может быть реалистической, если она обращается к чувствам и чувственному опосредованию высшей реальности, феноменально присутствующей в этом мире через воплощение Христа.

Резюмируя тезис о реализме РО, можно привести слова Дж. Милбанка, следующим образом сформулировавшего свою эпистемологическую концепцию в предисловии к книге «Мир стал странным»: «Не существует “реального мира”, данного нам в наличии и самого по себе независи-

¹⁷⁰ Здесь могут быть прослежены прямые коннотации с «теологической эстетикой» Х. У. фон Бальтазара, берущей за основу *восприятие истины откровения как образа* (см. пар. 2 гл. 1 настоящей книги).

¹⁷¹ *Blond Ph. Perception: From modern painting to the vision in Christ // Radical Orthodoxy: A New Theology. London: Routledge, 1999. P. 221.*

мого, мира, по отношению к которому мы должны были бы применять свои христианские убеждения. Напротив, наши убеждения уже сами по себе есть конечное и базовое представление о том, что есть мир»¹⁷².

Некоторые оппоненты Дж. Милбанка критикуют его проект и, в частности, его гносеологию следующим образом. Так, например, известный английский теолог, профессор Кембриджского Университета Николас Лэш¹⁷³ говорит, что радикальные ортодоксы занимаются очень опасным делом, отвергая все остальные модусы истины, кроме теологического. Фредерик Бауэршмидт¹⁷⁴ (сторонник движения РО), напротив, упрекает Милбанка в том, что гегемония теологии у него перерастает в своеобразную философскую спекуляцию. У. Хэнки¹⁷⁵ приветствует гносеологический монизм (non-dualism) Милбанка, но возражает, утверждая, что поглощение верой разума не означает обратного — поглощения разума верой.

В целом же критику гносеологии Милбанка можно свести к следующему. Милбанк исходит из необходимости преодолеть «засилье» секуляризма и восстановить первостепенную роль теологии. Важной вехой в осуществлении поставленной цели (одной из основных, если не основной цели всего проекта) является положение о превосходстве

¹⁷² *Milbank J.* The word made strange: theology, language, culture. P.55.

¹⁷³ *Lash N.* Where does holy teaching leave philosophy? Questions on Milbank's Aquinas // «Modern Theology», 15.4, 1999. PP. 433-445.

¹⁷⁴ *Bauerschmidt F. C.* The Word Made Speculative? John Milbank's christiological poetics // «Modern Theology», 15, 1999. PP. 417-432.

¹⁷⁵ *Hankey W.* Theoria versus poesis: neoplatonism and trinitarian difference in Aquinas, John Milbank, Jean-Luc Marion, and John Zizioulas // *Modern Theology*, 15.4, 1999. PP. 387-415.

теологии над философией, которое подтверждается и эпистемологической концепцией Дж. Милбанка. Эта задача определяет все его дальнейшие построения, в частности, в области гносеологии он отвергает дуализм веры и разума. Придавая свойство трансцендентного обычному человеческому познанию, Милбанк вынужден ограничиваться общими «теоретическими» постулатами на уровне заявлений, не объясняя реальные процессы функционирования человеческого познания.

Рассмотрев эпистемологию РО, мы увидели, что разработки радикальных ортодоксов во многом отталкиваются от критики секуляризованных моделей построения теории познания. Радикальная теологизация теории познания строится через обращение к патристическим и схоластическим моделям «сотраотничества» веры и разума. Ценность философского анализа как такового ставится РО под большое сомнение, а сам он практически отвергается, о чём красноречиво свидетельствуют следующие слова Дж. Милбанка. Критикуя современного французского феноменолога Жана-Люка Мариона, он пишет: «Феноменологическое понятие объективного, изолированного явления низвергает мышление о трансцендентном у Мариона в область того, что сегодня принято называть “высшей точкой”... предельной стадией мышления о мире как серии “данностей”, которые необходимо познать, а отнюдь не “даров”, которые нужно получить и снова отдать. Таким образом, становится невозможным как раз то, что он ищет, — “видимое явление невидимого”... Поэтому современность с необходимостью продолжает оставаться метафизической... когда пространство является бесконечным потоком *différance*. В то же время для того, чтобы

обратить “данность” в “дар”, чтобы получить любовь, необходимо принять опосредование явлений и откровения через суждение и желание “вдохновлённого человека” [имеющего божественное внушение, озарение, вдохновение — Д. Ш.]... Когда это сделано, для того, чтобы принять дар как любовь, необходимо произвести опорожнение философии — то есть оставить её пустой наукой формальных рассуждений и бесполезных апорий... Но философия как духовная дисциплина, ориентированная на абстрактную рефлексию о “контексте” нашего восхождения, может быть заключена и преобразована в свою христианскую версию при помощи теологии. В этом смысле теология всё ещё может искать прибежища в *theoria* и *logos*, но, поскольку последний конституирует метафизику, разговоры о её преодолении в данном случае были бы просто абсурдными. Однако философия в качестве автономной области, имеющей предметом нечто независимое от своего тварного статуса, *есть* метафизика, или онтология во вполне техническом смысле слова... Если теология хочет снова мыслить о божественной любви и о творении как её проявлении, то она должна полностью отказаться от философии, которая есть метафизика, не оставив ей никакого поля для работы (кроме вымышленных миров, логических выводов и изолированных апорий)...»¹⁷⁶.

¹⁷⁶ *Milbank J.* The word made strange: theology, language, culture. PP. 49-50. (или то же эссе - *Milbank J.* Only theology overcomes metaphysics // «New Blackfriars», 76:895, 1995).

§ 4. Концепция трансцендентного знака

Большая часть английской философии XX века, которую, как правило, называют аналитической школой, практически целиком состоит из так называемого лингвистического анализа. Подобный подход характеризует особое отношение к философии и своеобразное понимание её сущности. По утверждению «аналитиков», все философские проблемы по существу есть языковые проблемы. Это означает, что философия должна заниматься прояснением языка и значений слов, всегда находящихся в определённом контексте и от него зависящих. Людвиг Витгенштейн, оказавший решающее влияние на английскую аналитическую традицию, писал в «Логико-философском трактате», что вся философия есть «критика языка», или «логическое прояснение мыслей».

Таким образом, мы видим, что особое отношение РО к языку, который занимает одно из первых мест в их исследованиях, возникло во многом благодаря тому, что в той философской среде, в которой выросли «радикальные ортодоксы», философия — это преимущественно философия языка. Такая же ситуация сложилась и в английском богословии, где языковая проблематика является доминирующей. С другой стороны, языковой анализ во многом обусловлен интересом, проявляемым РО в отношении различных авторов структуралистского, постструктуралистского и постмодернистского направлений.

Тем не менее, не теряя интереса к языку, и, более того, сохраняя его в качестве центральной темы своих исследований, РО выходит за рамки аналитической тради-

ции, не находя в ней достаточных оснований для возрождения глобального теологического дискурса. Обращение к континентальной мысли кажется им более плодотворным. В анализе языка, как и в других областях их теологической концепции, авторы РО предпринимают возвращение к средним векам и патристическому наследию.

Если концептуальные основы движения (а именно его онтологию и гносеологию) разрабатывает Дж. Милбанк, то к теологическому анализу языка помимо него обращается ряд других авторов РО. Среди них мы в первую очередь остановимся на К. Пиксток и Г. Ворде. Впрочем, Дж. Милбанк также уделяет языку достаточное внимание¹⁷⁷, но в данном случае он выступает как идеолог, основные положения которого находят развитие в трудах его соратников.

В книге «После письма. О литургическом освоении философии»¹⁷⁸ К. Пиксток обращается к языку. Книга посвящена разбору и опровержению философии постмодернизма, в первую очередь в лице Жака Деррида. Язык здесь является тем основанием, на котором эта критика строится. Во-первых, потому, что важнейшим положением постмодернизма, звучащим на разные голоса, по мнению К. Пиксток, стало утверждение о том, что «всё есть язык». Во-вторых, по её же мнению, потому, что в постмодернистских подходах к языку с лёгкостью обнаруживаются

¹⁷⁷ См., напр.: *Milbank J. Pleonasm, speech and writing и The linguistic turn as a theological turn // Milbank J. The word made strange: theology, language, culture. Oxford: Blackwell, 1997.*

¹⁷⁸ *Pickstock C. After Writing. On the liturgical consummation of philosophy.*

противоречия, что открывает широкие возможности для критики всего направления в целом.

Известно, что для Ж. Деррида первоначальным и сущностным в отношении языка является *письмо*¹⁷⁹; именно письмо указывает на *временной* характер языка, его неопределимость и доминирование над человеком. Напротив, М. Фуко и де Серто настаивают на том, что начиная с XI века знание, приобретая *пространственный* характер, становится *матезисом*. Отталкиваясь от утверждения Деррида, К. Пиксток ставит своей целью опровергнуть тезис о «засилии фоноцентризма» в метафизической философии и показать, что на самом деле субъект метафизики более был связан с письмом, нежели с фонетической речью. Далее ход её рассуждений приводит также к необходимости отказаться и от утверждения о доминировании *матезиса* в философском и общекультурном дискурсе нескольких последних веков.

Общей чертой авторов РО, как отмечалось в предыдущих параграфах, является убеждённость в неверном толковании современными философами учения Платона. Пиксток следует этому же убеждению и, начиная с трактовки Платона у Деррида¹⁸⁰, критикует позицию последнего по следующим пунктам.

1. Платоновская теория письма порождает метафизическую, логоцентрическую философию — это положение Деррида неверно.
2. Напротив, по мнению К. Пиксток, Платон делает акцент на устной речи, связывая её с вре-

¹⁷⁹ франц. - l'écriture, англ. - writing.

¹⁸⁰ *Derrida J. La Pharmacie de Platon. La double séance. La Dissémination.* Paris: Edition du Seuil, 1993. P. 37.

менностью, открытостью и физической телесностью.

3. Платон полагает, что устная речь также связана с таким явлением, как доксология языка¹⁸¹.
4. Последнее означает также отсылку к трансцендентному в пределе всякого говорения, что позволяет сохранить баланс временности и пространственности в языковой деятельности и не подвергнуть её дегенеративному процессу.

Кроме того, К. Пиксток опровергает положение о том, что *матезис*, или процесс *опространствования* знания, начался с Платона. В противовес этому утверждению она показывает, каким образом этот процесс, начавшись у софистов, дошёл до Нового времени. Эта новая, или современная, софистика означает не простое уничтожение времени пространством, как полагает М. Фуко, но, по мнению К. Пиксток, выражает скорее факт подмены вечности опространствованием языка и знания. Всё это, по убеждению Пиксток, началось в эпоху барокко. Она называет этот процесс своего рода антиритуалом, не имеющим иных оснований, кроме государственной поддержки, и показывает через анализ барочной политики, науки и театра, каким образом круговорот вещей — субъектов и объектов — в бессмертном пространстве оказался начисто лишённым жизни и содержания. Далее в рассуждениях автора про-

¹⁸¹ doxology - доксология, doxological – доксологический. Греческое слово, которое обозначает «славословие», «гимн, восхваляющий божество». В чинопоследовании католической мессы присутствуют две доксологии (славословия) – малая и великая. У Пиксток этот термин означает связь между славословием Бога и общезыковой природой.

исходит очень неожиданный и интересный переход. Показывая, в том числе и на грамматических примерах, каким образом язык становится всё более и более опространствованным, она приходит к выводу, что к XIX-XX векам язык становится противопоставленным литургии и теряет способность означать, то есть становится незначащим. Этой деградации сопутствует немаловажный, с точки зрения К. Пиксток, факт. Опространствование языка приводит к отделению жизни от смерти и попытке поддержать и превознести жизнь в ущерб смерти, что, в свою очередь, порождает поклонение смерти. Здесь описывается, каким образом этот метафизический ход пропитывает всю постмодернистскую мысль и каким образом имманентная дуальность жизни и смерти господствует над теорией знака Ж. Деррида в его книге «Голос и феномен». Таким образом, К. Пиксток констатирует, что вплоть до нашего времени происходит движение в сторону «торжества смерти».

К. Пиксток также показывает, каким образом доминирование пространства, письма, пустой субъективности и некрофилии в период Нового времени было предобусловлено изменениями в теологии, церковной и социальной практиках, в частности в практике литургии и евхаристии уже в позднее Средневековье. Основное внимание здесь уделяется Дунсу Скоту, разделившему теологию и философию. В частности, автор анализирует функционирование *литургического языка* (liturgical language) в период Высокого Средневековья, когда христианство расширяло и совершенствовало платоновский *доксологический* подход к языку. Для этой цели проводится детальный разбор Римского обряда.

Выводятся следующие дихотомии:

1. язык, соотнесённый с письмом, против языка, соотнесённого с говорением;
2. приоритет пространства над временем против хронотопа, разрешающего оппозицию пространства и времени;
3. реальность в качестве данности против реальности в качестве дара;
4. пустой субъект против литургического субъекта;
5. смерть против жизни.

Перечисленные дихотомии разрешаются следующим образом. В тексте показано, как, несмотря на то, что литургия — преимущественно устный феномен, средневековый римский обряд достигает баланса между устным и письменным, временем и пространством через восприятие реальности в качестве дара, а не данности. Равным образом и субъект литургии, несмотря на то, что он выстраивается по схеме различия и «восполнения», всё же остаётся целостным и внутренне связным. Говоря о кардинальной ошибочности дерридеанской теории знака, К. Пиксток даёт собственный анализ знака, который она проводит через понятие евхаристии. На основании всего вышесказанного К. Пиксток делает вывод о том, что только евхаристия является основанием для совпадения знака и тела, смерти и жизни, делает возможным значение как таковое, а сам язык значащим.

Таким образом, К. Пиксток производит радикальную теологизацию языкового анализа. Рассмотрим её рассуждения подробнее.

Пиксток начинает свою аргументацию с диалога «Федр» и книги Жака Деррида «Платонова аптека», в которой последний разбирает платоновское видение софи-

стики. Почему софистика становится здесь главной темой для обсуждения? Критикуя метафизическую традицию, Ж. Деррида начинает её с Платона и неразрывно доводит до самого Нового времени. Его основной «противник» – лого- и фоноцентризм, по его убеждению, ведёт своё начало непосредственно от Платона. Диалог «Федр», точнее его вторая половина, здесь наиболее показателен в силу своей тематики – рассуждение о приёмах красноречия в устной речи и на письме.

Общая канва диалога «Федр» такова. Диалог начинается с прогулки Сократа за пределами городской стены и завершается молитвой Сократа, обращённой к Пану, в которой он испрашивает для себя внутренней красоты и согласованности внешнего и внутреннего. Письменная речь сравнивается здесь с внешним проявлением человека и является внешним выражением его внутренней, то есть, в интерпретации К. Писток, устной речи. Таким образом, уже здесь обращается внимание на то, что письму отводится роль внешнего проявления внутренней деятельности. К. Пиксток утверждает, что, выступая против Платона и основывая свои построения на критике платоновской критики софистов, Ж. Деррида парадоксальным образом сам оказывается «софистом» в платоновском смысле слова.

Предметом обсуждения становятся ложные методы и приёмы красноречия, которые, по мнению Сократа, только правдоподобны, но не заботятся о прояснении истины, ибо не имеют другой цели, кроме убеждения публики. Если бы софисты хорошо разбирались в устройстве человеческой души, то они смогли бы сопоставить тот или иной вид речи подобающей части души и донести до слушателя содержание истины, а не поверхностное и ложное описа-

ние. Кроме того, в конце диалога Сократ выступает против письменного фиксирования мысли и противопоставляет его устной речи, которая является живой, ибо произносится живым человеком, который может в случае необходимости последовать логике развития мысли, находясь, например, под воздействием вдохновения, и, таким образом, устная речь сама себя направляет, чем выгодно отличается от речи письменной, которая, по мнению Сократа, может лишь служить для напоминания — в качестве помощника дряхлеющей памяти.

Деррида утверждает, что критика письма в «Федре» скрытым образом угнетает временность, восполнительность и различие в пользу наличия. Однако на деле, по мнению К. Пиксток, оказывается, что как раз софисты через «инструментализацию» языка угнетали истинное различие в пользу манипулирования сознанием и денежной выгоды, тогда как Сократ проводил в жизнь практику настоящего, диалектического различения. Сократ подразумевает в своей речи, что постоянное и поверхностное софистическое разделение, классификация, игра с посылками, смешение аргументов и прочее в конечном счёте приводят к такому насыщению различием, когда уже безразлично всякое истинное различие и когда появляется тонкое пародийное сходство между софистикой и истинной диалектикой. Софистическое видение объекта (диалога, спора) К. Пиксток называет «капиталистическим» (*capital*), то есть накопительным, стремящимся извлечь выгоду, получить интерес. Это «инструментальное» видение, по мнению Сократа, только пародирует истинно философское обладание, когда философ, подобно поэту, владеющему видением событий прошлого, или влюблённому, обладающему

видением истинной красоты, отражением которой становится возлюбленный, направляет свой взгляд на предмет своего сознания.

Деррида утверждает, что на примере этого диалога хорошо видно, что софисты подчёркивают связующую, посредническую роль языка, осуществляющуюся через письмо и риторику, тогда как Сократ акцентирует внимание на внеязыковой истине. Таким образом, главная особенность дерридеанского подхода заключается в отношении к языку как к сообществу знаков¹⁸². Именно этим, для Деррида, объясняется враждебность Платона к поэзии, риторике и письменному языку как таковому. К. Пиксток же обращает внимание на то, что в диалоге присутствуют совершенно противоположные, хотя и скрытые намёки, судя по которым, Сократ вовсе не столь враждебно настроен в отношении знака. Эти намёки К. Пиксток называет *доксологическими*, ибо Сократ здесь нападает на софистов по причине непонимания ими именно доксологической сущности языка. Основным принцип платоновского учения о языке заключается, по её мнению, как раз в противостоянии доксологии и не-доксологии, а не в противопоставлении языка как инструментария внеязыковому философскому логосу, как считает Деррида. Как Пиксток доказывает это? Попытаемся воспроизвести ход её рассуждений.

В «Государстве» Платон осуждает поэзию и изгоняет поэтов, в первую очередь Гомера и аттических трагиков — Эсхила, Софокла, Еврипида, из жизни идеального государства. В «Федре» поэты и подражатели вообще

¹⁸² Иначе Деррида называет знак следом. След остаётся после нанесения штриха, насечки, нарезки и проч., поэтому совокупность следов составляет письмо, то есть внешний вид культуры.

(люди искусства) занимают лишь третье с конца место в иерархии душ, ниже них идут только софисты и тираны.¹⁸³ В отличие от таких почитателей искусства, как Хайдеггер и Гадамер, считающих, что в искусстве открывается истина, Платон, по мнению К. Пиксток, полагает, что чем лучше художественное произведение, тем дальше оно от истины, так как искусство является имитацией вещей, которые, в свою очередь, суть имитации идей, то есть подражание подражанию. Всё это идёт во вред нравственному воспитанию, необходимому для граждан идеального государства и не даёт должного этического примера. Кроме того, в платоновском осуждении поэзии есть и ещё один существенный момент — это утверждение о том, что в современном Платону обществе Гомер и поэтическое сообщество уже не имеют сильного влияния на этику, потому что доминировать и определять этику начали агонистические нормы софистики. Х.-Г. Гадамер пишет в эссе «Платон и поэты»¹⁸⁴, что для Сократа уже было очевидно, что софисты настолько увлеклись методами достижения внешнего правдоподобия, что их этические принципы сами уже не были правдоподобными и обоснованными, поэтому не существовало ни одного принципа, который не был бы противоречив сам в себе и не мог бы с лёгкостью быть переделан в противоположный. Для Гадамера «современное

¹⁸³ Иерархия душ в убывающем порядке в диалоге «Федр»: философ, законопослушный царь, государственный деятель, гимнаст, врач, прорицатель, поэт, или подражатель, софист, или демагог, тиран (248de).

¹⁸⁴ *Gadamer H.-G. Plato and Poets // Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutic Studies on Plato.*/tr. P.Christopher Smith. New Heaven: Yale University Press, 1980.

Платону учение о морали было основано на поэтическом наследии предыдущих времён, и когда оно столкнулось с реальной, живой моралью, то оказалось совершенно беззащитным перед лицом тех извращённых форм, которые приобрела мораль после вмешательства софистов»¹⁸⁵. Это только подтверждает тот факт, что поэзия не научает истине и не способствует благочестию, по словам Платона.

Классический вывод относительно платоновского понимания искусства обычно звучит примерно следующим образом: «Таков приговор Платона искусству. Последовательно и непреклонно он по-своему подчиняет искусство задаче воспитания совершенных граждан в совершенном государстве. Во имя этой высшей цели он неумолимо подавляет в себе впечатлительность большого художника, каким был он сам. Спустя много веков по тому же пути вслед за ним пойдут Руссо и Лев Толстой. Изобразительное и лирическое искусство они подвергнут цензуре моралистической критики с точки зрения высших, как они уповали, идеалов человечности. Для них Платон, на которого они в этой связи и в этом вопросе неоднократно ссылались, оказался родоначальником воспринятой ими традиции»¹⁸⁶.

К. Пиксток находит совершенно иное объяснение той критике, которой Платон подвергает подражательную поэзию. По её мнению, существует некий иной вид поэзии, который не подпадает под описанный, и таким видом является *литургическая поэзия (liturgical poetry)*, а именно гимны богам и славословия, их восхваляющие:

¹⁸⁵ Idid. P.61.

¹⁸⁶ Асмус В. Ф. Комментарий к «Государству» Платона // Платон Собрание сочинений в четырёх томах. М.: Мысль, 1994. С.560.

«... не забывай, что в наше государство поэзия принимается лишь постольку, поскольку это гимны богам и хвала добродетельным людям».¹⁸⁷ Это можно назвать только намёком, но, по мнению Пиксток, общая направленность X книги «Государства» намекает на возможность такого истолкования вполне настойчиво. Изгоняется только подражательная поэзия, и, несмотря на то, что подобного рода поэзия тоже отчасти попадает в разряд подражательной (описания богов, героев и проч.), её главной характерной чертой остаётся тот факт, что она является доксологической, не вызывает раздвоения личности. «В акте доксологического прославления божества тот, кто воздаёт хвалу, объект, которому она воздаётся, и все те, кто участвует в восхвалении, собраны вокруг высшего и неироничного (non-ironic) центра, ибо истинная молитва должна происходить на таком уровне, на котором ничто не может быть сокрыто или утаено»¹⁸⁸. Это означает, что литургия есть не репрезентация, а соучастие (participation). Точно таким же образом и подражание небесному благу, по платоновскому учению, должно вызывать благо земное, которое является уже не подражательным, а вполне реальным и истинным. Также и диалектика у Сократа предстаёт не в качестве метода, которым философ может периодически пользоваться, но в качестве способа бытия, непосредственно связанного с этикой и политикой, и т. д.

Приведём два вывода, которые делает К. Пиксток из сказанного.

¹⁸⁷ Платон. Государство. 607а.

¹⁸⁸ Pickstock C. After writing. On the liturgical consummation of philosophy. P.39.

1. Доксология приобретает вполне явное *этическое* измерение. Человек, воздающий хвалу Господу, сосредотачивается в себе самом и в какой-то момент полностью отдаётся своему объекту, что является не только этическим, но и онтологическим изменением его конституции.
2. Осуждение миметической (подражательной) стороны поэзии подразумевает, что литургия (пока что в греческом смысле общественного (бого-)служения) является высшей языковой формой, наивысшим языковым выражением.

Последнее означает, что до преодоления софистического видения поэзии и языка вообще обращение к литургическому языку, литургической этике и осознание доксологических основ языка принципиально невозможно. Всё это, по мнению К. Пиксток, указывает на то, что платоновские диалоги занимают некое промежуточное положение между двумя противостоящими позициями и пытаются выступить в качестве корректирующих, исправляющих мнение софистов факторов и наставляющих их на истинный путь обращения к благу. «Диалоги указывают на тот факт, что теология была “рассеяна” в античном раздробленном обществе, и совершают терапевтическую попытку направить это общество на путь доксологической жизни, чему способствует также их понятная диалогическая форма»¹⁸⁹.

К. Пиксток полагает, что Деррида находится в рамках той же самой софистики, которую критикует Сократ,

¹⁸⁹ Pickstock C. After writing. On the liturgical consummation of philosophy. P. 43.

и критика Сократа может быть с лёгкостью перенесена на самого Деррида. Сам Деррида, по её мнению, является очередным метафизиком, которых он столь рьяно критикует. Он метафизик хотя бы в том смысле, что считает знание письмом и провозглашает отсутствие высшим критерием знания, утверждая, что истинное присутствие никогда не достижимо. Поэтому Пиксток кажется очевидным, что утверждение Деррида о том, что «метафизическая» традиция неразрывно простирается от Платона до Декарта, в корне ложно. Вполне очевидным ей представляется и тот факт, что Деррида находится как раз в той традиции, которая ведёт своё начало не от диалектики Платона, а от софистики.

Характеризуя постмодернистскую философию в целом, Пиксток выявляет три её ключевые позиции. Кроме *письма*, пришедшего на место истинной доксологии, это *опространствование* (spatialization) знания, приводящего в конечном итоге к замене времени пространством, и *некрофилия* — состояние мысли, приводящее к парадоксальному исчезновению смерти в контексте постмодернистского сознания.

Опространствование как ключевая черта современного знания (Фуко) имеет истоками таких провозвестников Нового времени, как Питер Рамус и Рене Декарт. К последней она и обращается, чтобы, с одной стороны, прояснить истоки этого процесса, а с другой — доказать и показать, каким образом модернизм был прямым и непосредственным предшественником постмодернизма и его истоком. Питер Рамус интересуется К. Пиксток своей диалектикой, которую он, будучи логиком, пытался сделать главным методологическим принципом логики. Декарт, безусловно,

открыл в лице модернизма гораздо большие перспективы современному постмодернизму. К. Пиксток полагает, что на учение самого Картезия и его последователей уже имело огромное влияние наличие печатного станка с его мгновенным и бесконечным дублированием, а также упадок традиционной религиозности. В результате пространство становится заменой вечности или, вернее, псевдовечностью, становится неподверженным действию времени и вполне понятным и близким человеческому восприятию конечным заменителем бесконечного. На примере многих вещей (наука, политика, поэзия барокко и т. п.) можно заметить, что временность и человеческая субъективность просто перестают существовать и определять дискурс, сникая перед новыми постулатами восприятия без посредников, «объективностью», «данностью» и «фактами». И весь этот процесс, по мнению Пиксток, происходил и происходит не без генетической связи с софистикой и может быть назван софистическим, ибо он не перестаёт иметь отношения и к структурам языка, исконный, первоначальный (литургический) смысл которых теряется. При этом нельзя не учесть и ещё одну существенную и характерную черту этого процесса — всё связанное с ним или, иначе говоря, всё то, что поддаётся опространствованию, неожиданно приобретает чрезвычайную лёгкость. Эта лёгкость называется лёгкостью реального, что, по мнению человека, её вкусившего, становится подтверждением истинности создаваемой реальности и того, что она имеет непосредственное отношение ко всему миру. Это К. Пиксток называет «пространственной иллюзией». Однако не столько технический прогресс, где книгопечатание — только частный пример, послужил толчком для подобного рода мировоззренческого

изменения. Техника, скорее, только подхлестнула это изменение, тогда как исконной причиной было отрицание (появившееся уже в Средние века) истинной трансценденции — единственного источника реальности, который при этом не поддаётся никакому обладанию, управлению и исключает любое господство над собой, то есть остаётся непонятым, что, конечно же, смущает и побуждает к поиску альтернативы. Таковая и была найдена, и отмена вечного привела к абсолютизации пространственного, полагает К. Пиксток.

В частности, К. Пиксток пытается подтвердить свой тезис на примере функционирования языка в поэзии и литературе XIX-XX веков. По её утверждению, опространствование и текстуализация (*spatialization and textualization*) непосредственным образом начинают доминировать в языке и в конечном счёте захватывают его до такой степени, что этот процесс становится неуловимым и его невозможно вычленишь и увидеть со стороны. Результатом становится столь полное подчинение языка нормам опространствования, что сам этот процесс начинает руководить нашим творчеством, а его сила — захватывать наше сознание, о чём мы и не подозреваем. Чтобы показать этот процесс в наглядности, К. Пиксток, во-первых, обращается к рассмотрению характера функционирования существительных в языковой практике, и, во-вторых, к нарастающей в синтаксисе тенденции заменять сложноподчинённые и сложносочинённые предложения бессоюзными.

Поэтика Нового времени из всех частей речи отдаёт предпочтение существительному, полагает К. Пиксток. Так, новелла XIX века, поощряемая развитием исторической науки и модой на историю, а также быстрым разви-

тием фотографии, литографии, дагерротипии, стремилась зафиксировать реальность, выхваченную из времени как бы молниеносной вспышкой фотоаппарата, остановить время и расширить пространство, бесконечно его умножая. Детализирование и подробнейшее описание приводят к бесконечному перечислению объектов, следующих один за другим, часто не связанных между собой. Стремление к подобному перечислению говорит о стремлении пустого субъекта к самозащите, схватыванию себя в объекте, и, более того, об утрате какого бы то ни было означаемого вообще. Детализирование и повторение является такой репрезентацией, которая забывает и уничтожает воспроизведённый объект, как только начинает воспроизводить следующий.

Параллельная тенденция к возвеличиванию роли объекта, попытка сделать объектность решающим принципом искусства была предпринята и такими направлениями в искусстве, как имажизм, кубизм и футуризм. С одной стороны, по мнению К. Пиксток, это был призыв к точности в искусстве, к конкретной и буквальной передаче предмета (имажизм). С другой стороны, это был призыв усилить восприятие предмета во временной ретроспективе, чтобы устранить фетишизацию настоящего (футуризм). Так, идеолог футуризма Маринетти настаивал на устранении прилагательного, которое, по его мнению, затемняет непосредственное восприятие существительного. Чрезмерная пышность речи, по его мнению, вызванная перенасыщенностью прилагательными, стесняет свободу выражения, то есть препятствует свободному чередованию существительных, выражающих непосредственно объекты, и сковывает пространственную экспансию.

К. Пиксток называет этот процесс процессом «номинализации», от слова *nomer* — имя существительное. Так, например, он состоит и в стремлении к образованию большого количества отглагольных существительных, что хорошо прослеживается в современных европейских языках (в первую очередь, конечно же, в английском). Кроме литературы, процесс номинализации неизбежно захватывает, по её мнению, и обыденные языковые нормы, такие как области гражданского, социального, экономического и прочего словоупотребления. Примерами номинализации могут служить такие формальные характеристики речи массмедиа, политиков, чиновников, как отклонение от предмета (*derailment*), голословность (*allegation*), напыщенность (*inflation*), реакцентуация (*recession*) и др. Всё это становится уходом от ответственности путём бесконечного переноса информативного содержания от А к В, от В к С и т. д. Номинализация заглушает *грамматический голос*. Это происходит таким образом, что участники речи уже не являются ни активными, ни пассивными участниками, оставляя объективную *данность* там, где она должна находиться. Так, например, когда современный политик говорит об «инфляции», «приватизации», «падении уровня производства», налицо отсутствие личного (и пусть даже неявного) участия в структурах собственной речи, что позволяет ему не нести ответственности за то, о чём он говорит. Более того, подобное отношение к языку вызывает своего рода ремифологизацию реальности, когда объект полагается в своей собственной данности и самодостаточности и, соответственно, считается не поддающимся воздействию, что, в свою очередь, вызывает неосознанно акритичное отношение к этому объекту, а

также к предмету политического высказывания. Объект уходит из взаимодействия с человеком и становится недостижим также благодаря тому, что глагол становится существительным, временное измерение объектности аннигилируется, что делает его бессмертным и неразрушимым. Опространственная реальность начинает функционировать по законам, не зависящим от человека, например по законам рынка. Человек выполняет различного рода действия, но действия автоматического свойства — заказ, измерение, перевозка, складирование и прочее, что, однако, признаётся истинной активностью. Таким образом, анализ «номинализации» языка приводит Пиксток к двум выводам: скрытый отказ современного человека от ответственности и специфический статус ремифологизированного объекта.

Наряду с «номинализацией», по мнению Пиксток, новейшая история предлагает одновременное изменение синтаксической структуры европейских языков, которое в лингвистике принято называть асиндетоном. Асиндетон — явление, связанное с отсутствием сложносочинительных и сложноподчинительных союзов в предложении. Это явление вполне закономерно появилось в современном языке, стремящемся к научной ясности и передаче «просто» предмета без лишних языковых украшательств. Подобно стенографичности, к которой приводит номинализация, асиндетон даёт нам ряд не связанных объектов, как бы естественное перечисление предметов наличного и объективного. Предложения следуют одно за другим бессвязно, они перестают взаимодействовать между собой, что приводит к потере внутренней языковой субординированности, утрате иерархической структурированности.

Основной чертой этой тенденции является кажущееся стирание границы между мышлением и реальностью. Вслед за декартовой философией субъект отрицает различие себя и предмета; это К. Пиксток называет *unmediated structure of language*, отрицанием медиативной (опосредующей) роли языка. Субъект знает объект без посредников, поэтому язык инструментализируется и становится только информационным передатчиком. Однако отрицание этого различия современным сознанием есть отрицание только кажущееся. В действительности, утверждает К. Пиксток, «отсутствие союзов в асиндетоническом синтаксисе влечёт за собой разрыв связности и субординативности в последовательности предложений и провоцирует серию рядоположенностей наподобие списка или каталога. Таким образом, рассказанные события или объекты, описанные в асиндетонической прозе, представляются как близкие, налично данные, достижимые, но при этом с неизбежностью абсолютно *другие* по отношению к тексту-перечислению»¹⁹⁰. Под маской объективности постмодернизм прячет декартовскую эпистемологию, которая определяет реальность через субъекта, через доминирующую роль субъекта. При этом на самом деле объект становится независимым, абсолютно иным, его можно только перечислить, но не понять, его сущность ускользает. Акт понимания заменяется актом чистой репрезентации, ибо объективность статична и замкнута в самой себе. Противоречие в асиндетоническом синтаксисе можно описать также следующим образом. С одной стороны, перечень объектов кажется сознанию мо-

¹⁹⁰ Pickstock C. After writing. On the liturgical consummation of philosophy. P.96.

гущественным упорядочиванием реальности. Но, с другой стороны, это упорядочивание постоянно «соскальзывает» в хаос, потому что *это* «упорядоченное» есть бессвязность перечисляемого. Упорядочивание через перечисление перестаёт иметь отношение к реальному. Кроме того, внутренняя и, по видимости, мощнейшая сила производимого упорядочивания парадоксальным образом оказывается насилием линейности, случайной последовательности и бессвязности.

Таким образом, на примере языковых изменений, Пиксток пытается продемонстрировать, что утверждение главенства субъекта над реальностью привело к устранению опосредующей роли языка в отношениях субъекта с реальностью и к выводу реальности за рамки языка, что, в свою очередь, привело к её самозамыканию и невозможности для субъекта проникнуть в реальность как таковую, а также к неосознанному ощущению постоянной нехватки связности и порядка. Последнее заставило субъекта почувствовать давление со стороны опространствованной и текстуализированной реальности, происходящее от мнимой организованности номинализированного и асиндетонического языка.

Таким образом, в результате опространствования языка и реальности открывается обратная перспектива — перспектива попадания субъекта в абсолютное подчинение власти реальности, превратившейся в самодостаточную, пространственную доминанту. Пространственная бесконечность как защита против страха конечного, т. е. смерти, лишила субъект активности, но при этом дала ему ложную уверенность в его полной свободе. С тех пор, как феномен опространствования стал организующим прин-

ципом языка, он прочно вошёл также и в грамматическую структуру западноевропейской речи, ставшей по преимуществу речью письменной. Пассивность субъекта, потерявшего активность, проявляется даже в грамматических структурах языка, и он, таким образом, оказывается вписан сначала в специфическую грамматику модернизма, а затем и постмодернизма.

Таким образом, К. Пиксток полагает, что в результате произошедших в Новое время изменений человек становится подчинённым неумолимой силе объективности. Осознание объективности в качестве единственной данности вызывает страх смерти (некрофобию) как понимание неизбежной пространственной конечности объективно данного, и это, в свою очередь, вызывает стремление субъекта к бесконечному распространению пространственности ради спасения от ощущения собственной конечности. К. Пиксток утверждает, что желание субъекта остановить агонию постоянной нехватки и таким образом избавиться от некрофобии является главной характеристикой постмодернистского дискурса.

К. Пиксток подробно раскрывает идею языкового опосредования, анализируя латинский литургический обряд. С помощью лингвистической, теологической и философской интерпретации литургического обряда XI-XII веков, автор доказывает своё положение о том, что литургия устанавливает истинные и совершенно необычные отношения между языком и субъектом, а также радикальным образом преобразует время и пространство.

Наиболее выразительный и оригинальный, по мнению Пиксток, обряд раннего Средневековья начиная примерно с XVII века начал подвергаться секулярному влия-

нию модернизма и окончательно был испорчен реформами Второго Ватиканского Собора. Литургическая реформа Второго Ватиканского Собора, как известно, производилась по принципу очищения обряда от тех наслоений, которые вторглись в раннюю литургию первых христиан. Уже та форма обряда, которая окончательно сложилась к XI-XII векам, как замечает Пиксток, считалась на Соборе повреждением исконной литургии, в которой подчас не было даже молитвы «Отче наш». Такими оригинальными литургиями было принято считать, например, тексты Ипполита или Юстина Мученика. К. Пиксток утверждает обратное: к раннему Средневековью сложился такой литургический обряд, который наиболее адекватно соответствовал, во-первых, самой сути литургии как повседневному образу жизни, а во-вторых, настроению Средневековья, когда повседневная жизнь и была в первую очередь литургической.

Вследствие того, что литургия и повседневная жизнь были непосредственно связаны, литургия в Средние века была скорее этическим и культурным феноменом, нежели текстовым. Однако реформаторы Второго Ватиканского Собора не обратили должного внимания на этот факт и ещё больше оторвали текст литургии от реальности, тогда как сущность литургии, по мнению К. Пиксток, требует сделать вызов современному секуляризированному обществу и произвести революцию в современной языковой практике. Итак, критика Второго Ватиканского Собора по существу сводится к двум основным пунктам. Во-первых, обращение к ранним текстам («Апостольская традиция» Ипполита и «Апология» Юстина) и «исправление» литургии по их образцу необоснованно, так как эти тексты являются не соб-

ственно литургическими чинопоследованиями, а, скорее, описаниями того, как ранние христиане совершали евхаристию. Во-вторых, необоснованным является также и утверждение о том, что римский обряд в том виде, в котором он сложился в Средние века, слишком сложен и перегружен повторениями, чередованиями бесконечных цитат из апостолов, мучеников, отцов и т. д. К. Пиксток относит повторяемость к сущностным характеристикам литургии и противопоставляет её пространственной повторяемости в модернизме. Исходя из августиновского учения об осознании молящимся своей вины, повторяемость одних и тех же молитв и прошений разными способами ведёт к постепенному очищению молящегося, происходящему во времени. Это временное измерение повторяемости говорит о временной положенности литургии, литургии универсализированной и не знающей конца. Однако странным образом реформа литургии, вдохновлённая Собором, не стала революционным вызовом секуляризации, несмотря на то, что инициирована она, как замечает Пиксток, была именно опасением перед процессами секуляризации. Основной причиной здесь послужило непонимание истинной природы и жизненно важной роли языка.

Таким образом, Пиксток полагает, что реформы Второго Ватиканского Собора, с одной стороны, были слишком радикальны, если иметь в виду их обращённость к раннелитургическому периоду (когда, по её мнению, литургия ещё не оформилась), а с другой — были недостаточно радикальны, если иметь в виду итоговое замыкание литургии в пределах храма.

В отличие от деятельности «различания» у Деррида, литургический язык в понимании Пиксток не самостояте-

лен, но и не несамостоятелен. Он имеет абсолютно иную природу — «он невозможен». Поскольку литургия есть одновременно и жертвоприношение, и дар, который мы получаем, она приобретает неосуществимый характер. Кроме того, «разрыв», произошедший в человеке после Грехопадения, делает его неспособным к доксологии, которая единственно и есть истинная природа языка, что говорит о «невозможности» литургического языка. Однако искупительная жертва Христа преодолела невозможность литургии, литургического языка и, соответственно, языка как такового.

Теория «различания» и «следов» Деррида подтверждается, когда мы видим разрывы и повторяемость в средневековой литургии. Однако, считая это совпадение совпадением «по видимости», Пиксток вскрывает гораздо более глубокую структуру римского обряда, обращаясь к первому вопросу Сократа, обращённому к Феду: «Милый Федр, куда и откуда?». Теория Сократа, по её мнению, состоит в том, что идентичность человека определяется в первую очередь через понятие *путь*, то есть его происхождением (или пунктом отправления) и его целью (пункт назначения). Путь есть направленность человека и его сущность. Понятие пути свидетельствует о том, что человек не ограничен только собой. Далее делаются соответствующие импликации в отношении литургического обряда, содержание которого и является этим христианским следованием. Совпадение идентичности и пути начинается с первых слов мессы «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа», которые указывают направление и одновременно являются началом. Таким образом, идентичность, как говорит Пиксток, радикализируется и становится местом

реализации Истины, местом слияния действия и образа действия, пути, которым идёт человек, и самого человека. Повторяемость же славословий и благодарений свидетельствует о постоянном возвращении к началу пути, следование по которому есть постоянная соотнесённость начала и конца, что и составляет литургическую идентичность.

Другой момент, на который здесь обращено внимание, — отсутствие объекта литургии, что радикально противопоставляет литургию модернистскому и постмодернистскому дискурсу. Картезианское и дерридеанское противопоставление субъекта и объекта снимается, так как Бог не есть объект. Язык литургии показывает это следующим образом. Литургия, по мнению Пиксток, предлагает альтернативу номинализации через введение в дискурс своеобразной фигуры речи, которая называется *апостроф*. Греческое слово «апостроф» — «обращение в сторону, отворачивание» — принято в риторике для обозначения такого оборота речи, при котором последовательное повествование прерывается и говорящий обращается к отсутствующему, умершему человеку или к какой-либо отвлечённой идее, объекту. Предполагается, что апостроф будет услышан тем, к кому он обращён, и возымеет необходимое действие. В литургии, как полагает К. Пиксток, подобный апострофический характер носит вся речь, обращённая к Богу. Наиболее выразительно это проявляется в воссылаемых восхвалениях, ибо восхваления воздаются «просто так» и «не за что», не с целью получения выгоды. Кроме того, апострофическая речь устанавливает особенные субъект-объектные отношения, ставя объект в положение пространственно отсутствующего и одновременно вводя его во временное измерение. Литургический язык

через свой апострофический характер всегда ощущает это отсутствующее, находит его рядом с собой. Объект обращённости благодаря апострофической речи превращается в субъекта, в Другого, говоря терминами К. Барта, — в Абсолютно Иного. В результате меняется и понимание идентичности человеческого субъекта, о чём речь пойдёт ниже. Таким образом, понятая апострофическая речь вводит радикально новое отношение к любому другому объекту, ибо объективная реальность, понятая в контексте трансцендентной субъективности, вступает в отношения с человеческим субъектом в новом качестве соотносённости с субъектом трансцендентным. Объект здесь не повисает в пустоте, объективность полагается в трансцендентной отсутствующе-присутствующей реальности.

Несколько непрояснённым в этой, если можно так сказать, «литургической семиологии» пока что остаётся место субъекта. Его положение изменяется, его (пост-)модернистская замкнутость на себе исчезает. Каким образом это происходит?

На примере разных характеристик Бога, встречающихся в средневековой мессе, например в *Gloria in excelsis Deo* («слава в вышних Богу») и др., Пиксток показывает изначальную многозначность этих высказываний. Например, приведённое высказывание можно истолковать по меньшей мере трояко: воздаётся ли слава Богу, Который на вершине неба? есть ли это призыв к постоянному славословию Бога, Который на небесах? или же это высказывание говорит о том, что «в вышних» (то есть ангелами) воздаётся Богу слава? Как бы то ни было, эти славословия и сама их многозначность показывают, насколько велик разрыв между божественной и человеческой приро-

дой. Таким образом, молящееся «Я» принимает этот разрыв, лишается самого себя в молитве. Тем не менее трансцендентный субъект выступает в роли цели или конечного пункта пути и естественным образом становится идентичен молящемуся субъекту, становится его собственной идентичностью. И, таким образом, только утрачивая своё «Я», молящийся в обряде вновь обретает его в интеркоммуникативном процессе общения с Богом.

Последний момент, на который следует обратить внимание в этом анализе средневековой литургии, — отсутствие различия между письмом и голосом. Литургия как текст и голос одновременно. По убеждению Пиксток, литургия, являясь одновременно и устной речью, и письменным текстом, доказывает, что между этими двумя видами языка нет противоречия.

Во-первых, текст литургии не является неким дополнением к устному произнесению. Он не предшествует и не следует за устной речью. Он заключает в себе устную речь как уже сказанную, говорящуюся и звучащую всегда. Он и есть устная речь.

Во-вторых, текст снимает дерридеанскую противоположность внутреннего и внешнего. Если Деррида говорил, что ошибкой метафизики было идеализировать внутреннее как чистое, искреннее и т.д., вследствие чего устная речь была превознесена над письмом, то литургическое произнесение является одновременно и способом очищения молящихся. Внутреннее (книга) овнешняется (произносится), и молитва, вознесённая к Богу, снимает противопоставленность «Я — здесь/Ты — там».

В-третьих, текст является преодолением времени в смысле времени распада. Озвучивая события, записанные

в тексте, священник заново воспроизводит их, и время, постоянно повторяясь, становится временем открытости и вечности, так как прошлое и будущее сплетаются в единое и единственно существующее настоящее. Происходит преобразование времени.

Безусловно, данное положение — снятие различия письмо/устная речь — К. Пиксток доказывает в противовес философии Деррида, где фоноцентризм европейского сознания противопоставляется письму как протоязыку. Конечно, позиция Деррида достаточно аргументирована, в том числе множеством примеров, и опровергнуть её не так просто. Но Пиксток, вследствие того трансцендентного статуса, которым она наделяет язык, достаточно негативно настроена в отношении позиции Ж. Деррида и противопоставляет ей своё видение взаимоотношений «устного» и «письменного». Следует, тем не менее, обратить внимание на несколько несправедливый характер её критики, так как она связана именно с приданием трансцендентного статуса языку. Последнее идёт в абсолютный разрез с позицией Деррида, которая, действительно, по верному замечанию Пиксток, является сугубо имманентистской. Именно исходя из имманентистской постановки вопроса Деррида разворачивает свои концепции «следа», «различания» и «деконструкции». Такие его построения, которые заняты соотношением внутреннего и внешнего или выходом знака за рамки самого себя и понятия протоследа и протописьма, справедливы только там, где они построены. Они не выходят и не претендуют выйти на трансцендентный уровень. Вводя в контекст трансцендентное в чисто религиозном понимании этого термина, Пиксток естественным образом разрушает систему следов. В действительности понятия

«прото-...» в системе Деррида лишь описывают бесконечность каждого знака, который при этом всё-таки реально существует.

Итак, Пиксток применяет к постмодернизму своё понимание литургического языка, которое было рассмотрено выше. Её краеугольным постулатом здесь становится тезис о *воскресении знака*, происходящем через евхаристическое пресуществление даров, а также вывод о том, что противопоставление жизни и смерти, наличия и отсутствия в действительности не имеет места.

В отличие от Деррида, Пиксток полагает, что не наличие как таковое является метафизическим, но оппозиция «наличие — отсутствие». По её мнению, евхаристический знак избегает этого противопоставления. Избежать этой дихотомии позволяет такое понимание евхаристии, которое подразумевает под ней «сущностное действие», не изолированное в себе, но которое посредством знака становится тайной, восходящей к неизвестному. Здесь тайна имеет вполне позитивное содержание, так как знак не находится вне, но участвует в сокрытости, которую он обозначает. Пиксток иллюстрирует это положение ссылкой на тот факт, что латинские слова *mysterium* и *sacramentum*¹⁹¹ рассматривались святыми отцами (Августин, Исидор Севильский) в качестве синонимов. Логика К. Пиксток здесь достаточно проста: даже тогда, когда евхаристическое таинство нам явлено, оно остаётся сокрытым. Таким образом, преодоление оппозиции «наличие — отсутствие» происходит в центральном знаке евхаристии — фразе «Сие есть тело мое», так как отсутствующее Тело Христово таин-

¹⁹¹ соотв. «тайна», «таинство».

ственным образом становится здесь и сейчас присутствующим. Этот устный знак является мистическим совпадением Тела Христа и хлеба, Крови и вина и одновременно их внешним различием. Пиксток утверждает, что этой одновременности совпадения и несовпадения в евхаристическом знаке может быть только две альтернативы: тождественность Тела и хлеба или их нетождественность. Но и в том, и в другом случае евхаристический знак оставался бы внутри синхронического способа бытия, где время есть внутренняя, опространствованная характеристика, что исключало бы вневременной потенциал знака и сделало бы невозможным таинство. Поэтому вневременной потенциал литургического знака есть не что иное, как возможность *экстазиса* — возможность «выйти за, оставшись в». Пиксток особенно подчёркивает, что евхаристический знак не есть наличие или череда наличий (следов), но есть действие, и именно поэтому, по её утверждению, все дихотомии в нём могут быть сняты.

Безусловно, вышесказанное справедливо только в том случае, если мы признаем, что литургический знак не сам является указанием на трансцендентное, а что трансцендентный референт является его возможностью, благодаря совпадению означаемого и означающего. «Сие есть Тело мое» — в этой фразе, сказанной от первого лица, тот, кто её произносит, говорит о себе. «Различие между наличием и отсутствием исчезает, так как, несмотря на то, что слово “Тело” есть означаемое, это тело именно “мое” тело. Говорящий заранее отождествляет себя со своим мертвым, отсутствующим телом, указывая на то, что вне его, утверждая, таким образом, что смерть есть акт дарения. Он указывает на нечто вне себя (хлеб), чтобы указать на себя (мое

тело), он исчезает, принося себя в дар. Этот дар — завещание, которое было написано до смерти и возымело силу после смерти. И при свершении мессы это завещание выполняется в событии волеизъявления того, кто его оставил»¹⁹².

Евхаристический знак есть совпадение означаемого и означающего. Кроме того, язык, приобретший доксологическое измерение, благодаря центральному литургическому Знаку, становится сопразднованием других знаков этому центральному знаковому действию. Корни нашего языка уходят, таким образом, в трансцендентное «наличие» вечности, полагает К. Пиксток, а языковые знаки являют нам совпадение вещи и её трансцендентного источника, что становится возможным только благодаря центральному знаковому событию — евхаристическому пресуществлению Тела и Крови Христа.

Итак, выше было показано, каким образом К. Пиксток доказывает противоречие между истинной теологической задачей в понимании РО и философским дискурсом современности. По её глубокому убеждению, постмодернизм как естественное продолжение модернистской метафизики является как бы изнаночной стороной теологии, извращённым изменением истинных смыслов на противоположные. Главным оппонентом здесь выступал Ж. Деррида, который, по признанию К. Пиксток, наилучшим образом сформулировал умонастроение эпохи. Мы увидели, что дерридеанское понимание знака или следа в корне противоречит тому пониманию знака, в первую очередь евхаристического, которое предлагает Пиксток.

¹⁹² *Pickstock C.* After writing. On the liturgical consummation of philosophy. P. 263.

Однако, обращаясь к другому автору из числа последователей РО — Грэму Ворду, мы видим несколько иной взгляд на языковую проблематику в философии постмодернизма и того же Жака Деррида. Позиция Г. Ворда изложена в книге «Барт, Деррида и язык теологии»¹⁹³, без анализа которой обзор языкового анализа в движении РО был бы неполным.

В первую очередь, необходимо прояснить позиции сходства и различия между К. Пиксток и Г. Вордом. Поскольку оба они — последователи одного теологического движения, общее направление их мысли и основополагающие позиции схожи. Однако некоторые расхождения в оценках здесь всё же имеют место и сосуществуют в рамках одной и той же РО. Эти расхождения касаются отношения к языковому анализу современной философии. По мнению Ворда, теория «следа», «различания» и «восполнительности» у Деррида может дать современной теологии достаточно плодотворный материал для анализа, плодотворный в том смысле, что этот материал может быть использован в качестве некоей изначальной среды для более глубокой теологической имплантации. Оговоримся сразу, это различие именно в оценке *плодотворности* философии Деррида, но не её сущности. Безусловно, полностью секулярная философия не может быть, по мнению всех без исключения авторов описываемого течения, вознесена на уровень теологически верной, но тогда как К. Пиксток свойственна известная категоричность и непримиримость в отношении Деррида, Г.

¹⁹³ Ward G. Barth, Derrida and the language of theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Ворд полагает, что его философия может быть теологически ценной.

Грэм Ворд не столько критикует позицию Деррида, сколько считает её наиболее выразительным и талантливым примером постмодернистского дискурса. Поэтому оригинальным звеном в рассуждениях Г. Ворда является вовсе не анализ философии Деррида, а то, какие выводы о возможности её применения в теологическом ключе он делает. Г. Ворд полагает, что тем выводом в отношении теологического языка, который теология должна сделать после прочтения Деррида, является соотнесение и даже соединение позиций Ж. Деррида и Карла Барта. Учение отца протестантской теологии XX века Карла Барта о Христе как Слове Божьем, развёрнутое в первом томе его «Церковной догматики», с точки зрения Г. Ворда, может быть заново проанализировано в контексте дерридеанской терминологии, что он и предлагает сделать современной теологии. Этот анализ есть не уступка теологии перед философией Деррида, но попытка христианизации этой философии.

Во второй половине 1980-х годов Деррида в ряде статей и выступлений обращается к религии и теологии.¹⁹⁴ На первый взгляд, теория следа Деррида может показаться обоснованием принципиальной невозможности познания и быть приравненной к негативной (апофатической) теологии. Однако это не так. Деррида, как замечает Г. Ворд, обрисовывает три парадигмы, в которых была укоренена

¹⁹⁴ *Derrida J. How to Avoid speaking // Languages of the Unsayable. The play of negativity in literature and literary theory. New York, 1989; Derrida J. Foi et savoir. Les deux sources de la «religion» aux limites de la simple raison // La religion. Séminaire de Capri sous la direction de J. Derrida et G. Vatimo. Paris: Seuil, 1996.*

негативная теология и в которых её влияние проникало в философскую мысль.

Во-первых, это греческая парадигма. Она характеризуется двумя сосуществующими позициями, включающими понятие трансцендентного блага (Бога) за пределами бытия, ясно выраженное в «Государстве» Платона (см. гл. III ч. 2) и понятие *хоры* в платоновском «Тимее». Первое отсылает нас к томистской *analogia entis*, дающей такое соотношение между Богом и человеком, которое само находится за пределами бытия. Второе понятие, понятие *хоры* — некоего места, находящегося вне пределов пространства и времени, которое не принадлежит интеллекту, но в котором странным образом интеллект и осуществляет свою деятельность. Хора служит тем, что «различает», «вносит разлад» и является «анахроническим разрезанием реальности»¹⁹⁵. Хора, имеющая непосредственные отношения с человеком, временем, историей, сама по себе нечеловечна, атемпоральна, антиисторична, она вне пределов противопоставления бытия и небытия. Она вторгается и в язык, и поэтому, по предположению Ворда, говорить о ней можно только в рамках негативного, апофатического дискурса. Несмотря на то, что, когда Деррида ведёт собственную игру с понятием *хора*, она становится неподвластна даже апофатическому дискурсу, в греческой парадигме *хора* наряду с трансцендентным благом выступала, по его мнению, тем местом, в котором негативная теология находила своё обоснование.

Во-вторых, это парадигма христианской *via negativa*, а именно Дионисий Ареопагит и М. Экхарт, то есть соб-

¹⁹⁵ См. также: Деррида Ж. Эссе об имени. СПб.: Алетейя, 1998.

ственно апофатическое богословие. Основной характеристикой данной парадигмы была телеология — непрерывное движение к раскрытию единого родоначального принципа. Стратегия Экхарта заключалась в наложении множества высказываний друг на друга с тем, чтобы в конце концов очистить их от шелухи и прийти к тому, что уже более не может быть очищено. Эта вторая парадигма *via negativa* отличается от первой греческой только своим христианским содержанием. Кроме того, она всегда дополняется и сосуществует с томистским путём аналогий. Апофатика, по мнению Деррида, подгалкивает, инициирует и постоянно возобновляет катафатический дискурс. Апофатика является для Деррида механизмом восполнения¹⁹⁶ в отношении катафатики, своего рода деконструкцией, организующей и инициирующей катафатическое богословие.

Ворд полагает, что описанные парадигмы не могут принять в себя учение Барта только потому, что Барт сам не находится внутри апофатического дискурса. Говорить о Боге апофатически означает говорить о Боге, но говорить косвенно, говорить, устраняя содержание произносимого. В дерридеанской терминологии это означает «не говорить» (*ne pas parler*). Эта логика неговорения указывает на то, что откровение было дано в прошлом, и содержание откровения заключено в нашей памяти, это содержание — Слово Бога, явленное в откровении Иисуса Христа. В процессе снятия содержания недоступность божественного «Что»

¹⁹⁶ «Восполнение», или «восполнительность», — термин Деррида, означающий механизм «различания» в действии, это есть потеря и обретение вновь определённости наличия, деструкция и реконструкция как одновременный процесс, управляющий сочетаниями следов и организующий их в определённые конфигурации.

оставляет в человеческой рефлексии такой след, который доступен и постижим потому, что он оставлен в человеке. Апофатика же дает такое измерение, в котором человеческая рефлексия становится коллекцией следов откровения и ожиданием раскрытия этих следов в откровении будущего. Таким образом, этот закон текстуальности, или, говоря иначе, структура следа, открывает возможность эсхатологии. У Барта язык не обладает трансцендентной природой, что делает его непригодным для принятия в себя «божественных следов». Однако у Деррида мы находим третью парадигму негативной теологии, которая, как полагает Ворд, расширяет возможности для связывания Барта и Деррида.

Итак, в-третьих, это парадигма М. Хайдеггера, которую Деррида определяет как отделение теологии от онтотеологии. Хайдеггер противопоставляет теологию как науку о вере онтотеологии, то есть метафизике, соединившей понятия «бытие» и «Бог». В 1951 году на семинаре в Цюрихе Хайдеггер сказал: «Если бы я занимался теологией, что я иногда пытался делать, то слово “Бытие” не появлялось бы в моих сочинениях»¹⁹⁷. Деррида обращает внимание на то, как в этом высказывании Хайдеггер создаёт теологию, не использующую слово «бытие», и одновременно создаёт философию, не употребляющую слово «Бог». Этим действием Хайдеггер оставляет некий след бытия в теологии и след Бога в философии, уже не принадлежащий ему, как бы квази-свой след¹⁹⁸. Не углубляясь в

¹⁹⁷ Цитируется по: *Ward G. Barth, Derrida, and the language of theology*. Cambridge, 1995. P. 225.

¹⁹⁸ Об этом высказывании Хайдеггера см.: *Derrida J. Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.

рассуждения Деррида, можно сказать, что он раскрывает в этой хайдеггеровской фразе действие «различания», благодаря которому теология становится возможной, но возможность её всегда лежит в будущем, как ожидание раскрытия следов, оставленных в её памяти. Это ожидание и есть постоянная работа настоящего — работа повторения и воспроизводства следов, то, что у Деррида называется деконструкцией.

Снова обращаясь к Карлу Барту, Ворд видит здесь параллельный ход мысли, только вышедший из теологических разработок. Во введении к «Церковной догматике» К. Барт пишет: «...истины Откровения..., которые были даны раз и навсегда божественной властью и в словах, и в их значениях, теологически невозможны..., поэтому Откровение совершенно определённым образом всегда есть для нас будущее»¹⁹⁹. Церковное отношение к истинам откровения, по мнению Барта, должно состоять в их постоянном повторении и текстуальном воспроизведении. Так как теология Барта есть теология божественного Слова, проникающего в обыденные слова, то есть «оставляющего в них след», она напрямую, по утверждению Г. Ворда, соотносится с концепцией «различания» Деррида.

Г. Ворд не призывает к непосредственному совмещению подходов Ж. Деррида и К. Барта, но настаивает на том, что в философии первого не хватает трансцендентного стержня, а второй нуждается в более детальной философской аргументации. Он поясняет свою позицию следующим образом: «Иными словами, Деррида привносит в

¹⁹⁹ Ward G. Barth, Derrida, and the language of theology. Cambridge, 1995. P. 255.

теологию языка Барта философское восполнение. Барт же снабжает различание Деррида восполнением теологическим... Сделанные выводы должны послужить основанием для создания постмодернистской теологии Слова»²⁰⁰.

Таким образом, и Г. Ворд, и К. Пиксток сходятся в том, что язык как таковой имеет трансцендентное измерение, однако если Пиксток считает позицию постмодернизма смертью знака, уходящего в бесконечность ложной трансцендентности, Ворд находит в ней прозрение истинной природы языка при сознательном нежелании вводить в реальность теологическое измерение.

²⁰⁰ Idid. P. 256.