

«разоблачается» в нем «через внутренний поворот воли» человека²⁹. С другой стороны, Иванов легко использует христианскую лексику, говоря чуть далее о необходимости «благодатного воссоединения в Духе»³⁰. То есть, можно утверждать, что Иванов вырабатывает свой особый концепт религиозного опыта, представляющий собой обобщение некоторых элементов романтизма, восточного и европейского мистицизма и мистериальных мифов, и, в то же время, имеющий вполне уникальную структуру, и располагающий, кроме того, специальной терминологией.

Азарова Ю.О.¹

Деррида и святой Павел: дискурс духа и буква закона

Французский мыслитель Жак Деррида широко известен как критик метафизики, классической философии и академической теологии. Однако это не значит, что Деррида безразличен к религии. Напротив, давая новое прочтение таких важных понятий, как «вера», «закон», «спасение», «дух», он предлагает более глубокий взгляд на христианство.

Деррида прекрасно знает богословскую и свято-отеческую традицию. В своих работах он часто упоминает Ветхий и Новый Завет (особенно Апостольские Послания), труды Августина Аврелия, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Фомы Аквинского, немецких мистиков (Ангелуса Силезиуса и Мейстера Экхарта).

Например, осмысляя «Исповедь» Августина как предельную форму самопознания души, Деррида очень тонко расставляет философские акценты, разграничивая «исповедь как *confessio*, личное обращение к Богу», и «исповедь как *conversio*, рассказ Августина о своем обращении»².

Рассматривая принцип *facere veritatem*, Деррида находит парадоксальную связь между исповедью Августина и молитвенным опытом Псевдо-Дионисия. Когда «Дионисий Ареопагит артикулирует молитву, обращенную к Богу, соединяя ее с обращением к последователю», в ней присутствует то, что Августин называет «творением правды»³.

Здесь «речь идет об особом движении души, о преобразовании сущности с тем, чтобы раскрыть ее в ... самой тайне. Это преобразование обращено также и к другому человеку для того, чтобы повернуть его к Богу. Два движения являются на самом деле одним. <...> Такое преобразование сущности напоминает исповедь Августина»⁴.

²⁹ Там же, – С. 267.

³⁰ Там же, – С. 268.

¹ Азарова Юлия Олеговна [azar2005@yandex.ru] – кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и практической философии Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина (Харьков, Украина) – *прим. ред.*

² Derrida J. Composing “Circumfession” // In: «Augustine and postmodernism: Confessions and Circumfession» [ed. by John Caputo and Michael Scanlon]. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005. P. 19–27.

³ Деррида Ж. Кроме имени // Деррида Ж. Эссе об имени. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 77–80.

⁴ Там же, – С. 78.

Изучая духовную практику немецких мистиков, Деррида обнаруживает «родство Ангелуса Силезиуса с апофатической теологией»⁵. Рассуждая о спасении и благодати, он «говорит о возможности невозможного, или даже о том, что более самого невозможного (*Das ubermoglichste ist moglich*)»⁶.

Однако главное внимание Деррида уделяет апостолу Павлу. В книге «Акты религии» он подробно обсуждает «Послание Римлянам» (2: 25–29). Говоря о чистоте сердца, Деррида подчеркивает, что «именно Павел первый проводит фундаментальное различие между очищением плоти и души»⁷.

Деррида также анализирует «Послание Галатам» Павла, отмечая, что оно разрушает прежнюю стену между иудеями и язычниками, между тем, кто «обрезан» и «не-обрезан», ибо «во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни не-обрезание, а новая тварь» (6: 15). «Благодать Господа нашего Иисуса Христа с духом вашим, братия» (6: 16).

Данный пассаж, по мнению Деррида, важен тем, что Павел не только показывает различие очищения души и плоти, но также различие закона (которому следуют иудеи) и духа (которому следуют христиане). Дух – это то, что объединяет все человечество в рамках евангельского мессианизма⁸.

Сравнивая Ветхий Завет и Новый Завет, Деррида говорит о специфике христианского служения. Аналогичную проблему затрагивает и Павел во Втором «Послании Коринфянам»: «Христос дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа, потому, что буква убивает, а дух животворит» (3: 6).

Фактически, «Святой Павел ставит вопрос о том, как служить духу (и, тем самым, вопрос о том, как служить жизни, а не смерти), т. е. как обрести просветление»⁹. Именно здесь, полагает Деррида, открывается основной смысл проповеднической деятельности, подлинная природа миссионерства.

Цитируя Павла, Деррида выделяет следующий стих: «Если же служение смертоносным буквам, начертанным на камнях, было так славно, что сыны Израилевы не могли смотреть на лице Моисеево по причине славы лица его преходящей, то не гораздо ли более славно должно быть служение духа?» (3: 7).

Подобно тому, как Павел размышляет о служении духа, Деррида говорит о служении истине. Во Втором «Послании Коринфянам» Павел подчеркивает: «мы не себя проповедуем, но Христа Иисуса, потому что Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (4: 4–7).

Также поступает и философ. Когда он ищет истину, то говорит не от себя, но во имя нее. Называть себя философом – значит принять на себя

⁵ Там же, – С. 75.

⁶ Там же, – С. 105.

⁷ *Derrida J. A Silkworm of One's Own // Derrida J. Acts of Religion* [ed. by Gil Anjar]. New York: Routledge, 2001. P. 344.

⁸ *Ibid.* P. 344–345.

⁹ *Ibid.* P. 347.

«обет мысли». Проповедник и философ – публичные фигуры, жизнь и учение которых должны совпадать, ибо они несут ответственность за свои слова перед Богом и людьми.

Деррида отмечает, что такие понятия, как «проповедь» или «исповедь» не случайно относятся к перформативам, т. е. к речевым актам, где высказывание сопровождается действием. Проповедовать истину или нести свидетельство – это, по сути, публично демонстрировать свою веру, т. е. буквально прославлять Бога.

В книге «Дар смерти» Деррида исследует «страх и трепет», которые сопровождают акт веры. Он апеллирует к «Посланию Филиппийцам», где Павел наставляет братьев «со страхом и трепетом совершать свое спасение», «потому что Бог производит в вас хотение и действие по Своему благоволению» (2: 12–13).

Деррида делает акцент на том, что Павел говорит «не просто о желании Бога, но о его воле <...> причем о воле не только как *благоволения*, но также о воле как о *спасении и оправдании*»¹⁰. Призывая к исполнению воли Бога, Павел открывает нам реальный путь к спасению, т. е. благодать, которую дает человеку вера.

В книге «О духе: Хайдеггер и вопрос» Деррида разбирает ключевую для западной философии проблематику духа. Обсуждая тезис Хайдеггера о «закрытии метафизики» как о «замыкании» *исторического треугольника языка*, в рамках которого «дух» тематизируется в греческом, латинском и немецком языках, Деррида ссылается на наследие Павла.

Деррида обращает пристальное внимание на тот факт, что Хайдеггер исключает из *исторического треугольника*, четвертый язык: еврейский, полагая, что дискурс духа формируют только три языка – греческий (Евангелие), латинский (патристика, схоластика) и немецкий (трансцендентальная философия).

Хотя именно еврейское понимание духа чрезвычайно близко тому, что Хайдеггер называет *мышлением*, – точнее тому, что он называет *подлинным мышлением* в рамках привилегированной области немецкого языка, особенно, старонемецкого наречия. В связи с этим Деррида пишет:

«Даже без прямой *отсылки* к переводу понятия *ruah* (которая чрезвычайно важна для пневматологии Евангелия), я буду ссылаться только на одну *дистинкцию*, которую провел Павел в Первом “Послании Коринфянам” между *pneuma* и *psyche* (2: 14). Эта дистинкция, восходящая к различию между *ruah* и *neploch*, открывает нам ту философско-теологическую традицию, в которой Хайдеггер интерпретирует отношение между *Geist* и *Seele*»¹¹.

Далее Деррида уточняет: «как Павел проводит дистинкцию между понятием “душевный человек” (*psychikos anthropos*), – которое также переводится как *animalis homo*, или “естественный человек”, – и “духовный человек”, *pneumaticos anthropos* или *spiritualis homo*? Первому свойственно то, что исходит от Духа Божьего (*ta tou pneumatou tou theo*)»¹².

¹⁰ Derrida J. The Gift of Death. Chicago: University of Chicago Press, 1995. P. 57.

¹¹ Derrida J. Of Spirit: Heidegger and Question. Chicago: University of Chicago Press, 1989. P. 101.

¹² Ibid. P. 137–138.

По мнению Деррида, идея Павла о различии между «тем, в ком пребывает душа» и «тем, в ком господствует дух», восходит к еврейскому взгляду на мир. Поэтому данное различие может быть корректно понято только путем апелляции сначала к еврейскому языку, и лишь потом – к греческому, латинскому или немецкому.

Деррида также неоднократно апеллирует к Павлу в контексте анализа текстов Ницше. В книге «Акты религии» Деррида дает интересную ремарку: «Что меня более всего восхищает в Ницше, так это его ясная и четкая позиция в отношении к Павлу»¹³. В чем же состоит такая прозрачность? В отношении к закону.

Рассматривая «Утреннюю зарю» Ницше, Деррида отмечает, что «базельский провидец» весьма точно схватил главную идею, которая волновала Павла – проблему закона и справедливости. Именно она лежит в основе того, что определяет фундаментальное различие между иудаизмом и христианством.

Ницше говорит: «Павел страдал из-за неразрешимого вопроса, который не давал ему покоя: что представляет собой еврейский закон, и особенно, что есть исполнение закона?». Павликанское видение этого насущного вопроса сыграло главную роль в формировании христианства как новой религии.

Деррида также ссылается на Павла, обсуждая связь между законом и запретом. В своем эссе «Перед законом» Деррида анализирует известный роман Франца Кафки «Процесс», где автор показывает сложность принятия решения, с которой сталкивается человек в нетривиальной ситуации.

Деррида акцентирует момент внутреннего противоречия, который обозначил Павел в 7 главе «Послания к Римлянам». Почему, вопрошает Деррида, мы почти всегда находимся в ситуации, когда «добра, которого хочу, не делаю, а зло, которое не хочу, делаю» (7: 19)? Чем вызван этот конфликт человека с самим собой?

Здесь – полагает Деррида, – открывается «ужасный двойной тупик (*terrible double bind*). Когда нам дают запрет, то важно не то, что он запрещает нечто делать, а то, что он показывает само запрещенное, демонстрирует *topos* или *место* греха ... вызывающее в человеке необъяснимое противоречие»¹⁴.

Действительно, человек осознает грех только тогда, когда появляется табу или запрет. До того момента, пока не дан запрет или заповедь (не убий, не укради, не лжесвидетельствуй, и т. д.), человек не считает, что его действие является злом (в этике) или грехом (в религии).

В романе Кафки французский философ выделяет маленькую притчу «Перед законом» (*Vor dem Gesetz*), где автор размышляет об иллюзорности морали, смутности нравственных принципов и абстрактности закона. Эта притча представляет собой легенду, которую священник рассказывает герою романа, пришедшему в собор.

¹³ Derrida J. A Silkworm of One's Own // Derrida J. Acts of Religion [ed. by Gil Anjar]. New York: Routledge, 2001. P. 325.

¹⁴ Derrida J. Before Law // Derrida J. Acts of Literature [ed. by Derek Attridge]. New York, 1992. P. 203.

«Легенда» (*Legend*) или «история стража» (*Turnutergeschichte*), названная Кафкой «Перед законом», интересна не только своим содержанием, но и колоритной фигурой–рассказчиком. Данная фигура, – пишет Деррида, – очень напоминает «одного святого», «судя по всему, Святого Павла»¹⁵.

Фигура рассказчика довольно парадоксальна. С одной стороны, перед нами тихий и спокойный христианин, аббат, а с другой стороны – раввин, страстный толкователь Торы. Будучи, как аббат, фигурой созерцательной и простой, рассказчик в то же время оказывается фигурой раввинистической по складу мышления и стилю аргументации.

Рассказчик – идеальное воплощение Павла, ибо Павел есть тот, кто выступает *против закона* (христианин), но аргументирует *по закону* (раввин). Он развивает свою мысль четко и ясно, *следуя закону*, но говорит *вопреки закону*, призывая нас *освободиться* от закона, иди даже «умереть для закона с тем, чтобы родиться в духе».

Рассказчик, подобно Павлу, напоминает своим братьям, «людям, которые знают закон», что закон «имеет свою силу над человеком, пока он жив» (Римлянам 7: 1). Но теперь, пребывая в Христе, мы «умерли для закона», т. е. «умерли для старой жизни, которой управлял закон», и «родились для новой жизни, которой управляет дух»¹⁶.

Читая Кафку¹⁷, Деррида обращается к 7 главе «Послания Римлянам» – важному «христианскому тексту “*павликанской апоретики*”» (*the Christian text of “pauline aporetics”*). Оба текста созвучны в экспликации того, что Деррида именует «удивительной сценой талмудической экзегезы» (*a prodigious scene of Talmudic exegesis*)¹⁸.

Исследуя вписывание иудейского закона в христианскую доктрину, Деррида разбирает поразительную перекличку между Ветхим и Новым Заветами, подчеркивая, что именно такой резонанс мы наблюдаем в 7 главе «Послания Римлянам», где Павел вскрывает апоретическое отношение закона и запрета.

Деррида пишет: «Экзегетико-талмудическая волна исходит от священника, который подобно аббату и раввину одновременно, или подобно Святому Павлу (Павлу – автору Послания Римлянам)»¹⁹, говорит *согласно закону* и *против закона* (*according the law and against of law*), что “без закона грех мертв” (Римлянам 7: 8)»²⁰.

¹⁵ Ibid. P. 220.

¹⁶ Ibid. P. 203.

¹⁷ Подобно тому, как «Легенде о Великом Инквизиторе» из романа «Братья Карамазовы» Ф. Достоевского играла значительную роль в дискуссии о свободе воли среди российской интеллигенции, так и «Легенда о Страже» из романа «Процесс» Ф. Кафки имела широкий резонанс в интеллектуальных кругах Запада. Притчу «Перед законом» детально обсуждали В. Беньямин, А. Камю, Ж. Батай, Ж. Делез, Ф. Гваттари и другие.

¹⁸ Ibid. P. 219.

¹⁹ Деррида специально уточняет данный нюанс, т. к. западная библистика проводит различие между Павлом – автором «Послания Римлянам» и Павлом – автором «Послания Эфесянам», полагая, что тексты принадлежат разным людям.

²⁰ Ibid. P. 219.

Этот пассаж крайне сложен и Деррида не случайно намекает на резонанс между двумя Заветами. Поскольку закон устанавливает понятие греха (в том числе – первородного греха), то Павел, с одной стороны, сохраняет закон, а с другой стороны, преодолевает закон, меняет формат его действия.

«Данное противоречие, – продолжает Деррида, – не есть просто противоречие закона, который в самом себе полагает и, таким образом, допускает трансгрессию, активное и пассивное отношение к греху»²¹, а скорее апория закона, ибо, вводя запрет, мы тем самым, вводим и понятие греха.

Павел формулирует апорию закона так: «я жил некогда без закона, но когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер» (7: 9). До тех пор, пока не был дан закон, я не знал, что такое грех, а теперь, когда закон уже есть, я знаю, что такое грех, ибо я не видел бы вины в словах *не убий*, если бы закон не велел: *не убий!*

То же самое касается первородного греха. До того, как был дан запрет не трогать древо познания, Адам и Ева не знали, что такое грех и смерть, а теперь, имея Божью заповедь, они знают. Здесь, признает Павел, заповедь «данная для жизни, послужила мне к смерти» (7: 10). Итак, перед нами апория: *заповедь, данная для жизни, служит смерти*.

Комментируя сентенцию Павла, Деррида выдвигает парадоксальную мысль: *присутствие закона учреждает со-присутствие добра и зла*, ибо добро, которое дает мне закон, я узнаю только тогда, когда преступаю или нарушаю закон. Я узнаю, что есть добро, только тогда, когда совершаю зло.

Именно закон учреждает оппозицию добра и зла, показывая, что «закон Божий» и «закон греха» совпадают в том, что имеют общую границу. Этот неожиданный парадокс приводит Святого Павла в отчаяние, когда он сокрушается: «Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» (7: 24).

Фактически, Павел спрашивает: кто разрешит эту ужасную апорию? И дает ответ: Мессия. Хотя человечество может быть рассмотрено в перспективе закона, где люди обречены на грех и смерть, но оно также может быть понято в перспективе благодати, где людям даны надежда на спасение и оправдание.

В 5 главе «Послания к Римлянам» Павел обозначает два параллельных условия – *адамическое*: «как одним человеком грех вошел в мир, а с грехом – смерть, так и смерть перешла во всех людей, ибо в одном все согрешили» (5: 12), и *мессианское*: «как грехом одного – всем осуждение, так и правдою одного – всем помилование» (5: 18).

Таким образом, анализируя точку амбивалентного, или точнее, апоретического толкования Павлом закона, Деррида показывает, что в плоскости греха христианство (Новый Завет) продолжает линию иудаизма (Ветхий Завет), но в плане благодати с ним полностью разрывает.

Предлагаемый Павлом ракурс освещения проблематики закона чрезвычайно важен для дерридианской дистинкции между законом и справедливостью. Закон как «то, что есть», и справедливость как «то, что грядет»

²¹ Ibid. P. 203.

восходят к павликанской версии мессианизма, которая оказала большое влияние на апоретику деконструктивизма.

Этот нюанс имеет значение не только для более глубокой интерпретации наследия Павла, но и для понимания новых тенденций в философии религии XX века. Деррида, с одной стороны, продолжает классическую традицию прочтения павликанских текстов (идущую от Августина до Бульмана и Алтицера), а с другой стороны, частично выходит за ее рамки.

Вавжыняк О.¹

Перцепция духовных ценностей и идеи Бога против понимания свободы в творчестве Льва Н. Толстого

Основой, на которой Лев Н. Толстой построил свои религиозные размышления, было убеждение в том, что любая настоящая религия, а христианство в особенности, дает возможность единственного в своем роде и неповторимого опыта сближения двух реальностей: земной и сверхъестественной.

Замечаемый человеком материальный мир символически отражает мир невидимый. В частности, это проявляется в жизни природы, но равно и во внутренней жизни человека. Примером вышесказанному является творчество Льва Н. Толстого, где герои романов исключительно на религиозной почве приобщаются к связям между двумя реальностями. Это имеет отношение к восприятию этих реальностей человеком, а также к вытекающей отсюда моральной ответственности. Свобода же и личная автономия человека всегда достигаются в столкновении с выбором высших ценностей. Лев Н. Толстой именно так видит перспективу развития и обретения смысла жизни. Свобода для писателя – это непрекращающийся поиск моральных ценностей и идеи Бога.

1. Влияние духовной интуиции на восприятие идеи Бога.

Говоря о религиозной интуиции Льва Н. Толстого и её влиянии на восприятие им Бога, необходимо сказать и о творческой диалектике писателя. Толстой воспринимал религиозную идею как обязательство верить. И если религиозный призыв, понимаемый как поиск, принимался им легко, то трактовка религии в категориях веры, а особенно „принуждения” к ней, составляла для него сложность, ибо из-за своего четко обозначенного чувства автономии и не терпящей стеснения свободы, писатель не был в состоянии принять такой „принудительный” подход к занимавшим его вопросам.

Связанные с христианством идеи Толстого основывались на том, что лишь непринуждённое отношение к христианским принципам помещает человека в ряд свободных существ. Своё же отношение к Богу писатель определял как открытое и проникнутое живым вдохновением. Существование духовной интуиции, как кажется, не противоречит характеру человеческого познания. В личностных переживаниях все человеческие акты играют принципиальную роль, и это касается как области

¹ *Вавжыняк Ольга (Olga Wawrzyniak)* [olga.wawrzyniak@amu.edu.pl] – кандидат теологических наук, библиотекарь Университетской библиотеки им. А. Мицкевича в Познани (Познань, Польша) – прим. ред.