

# art&cult

## арткульт

Российский государственный гуманитарный университет / Факультет истории искусства

№7 (3-2012)

*А.В. Ямпольская*

### **ПРОЩЕНИЕ МЕЖДУ ДАРОМ И ОБМЕНОМ: АНТИПЕЛАГИАНСКАЯ ПОЛЕМИКА АВГУСТИНА В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА<sup>1</sup>**

В интерпретации Деррида дар как социальный факт неотличим от дара как дела моей совести. Дар предстает как double bind: дар социально связывает нас обязательством отдаривания, дар феноменологически несет отдаривание в самом себе, но одновременно дар как таковой возможен только там, где связь между личным и социальным порвана. Своеобразие собственно московского анализа, рассматривавшего функционирование дара и отдаривания в социуме именно в единстве свободы и обязательства, заменяется метафизикой воли, в которой нетрудно узнать новую версию августиновской диалектики природы и благодати. Тем самым дар оказывается феноменом без феноменальности, напрасной и счастливой случайностью. Марион, напротив, описывает все возможные события и даже событие самообнаружения как августиновский дар благодати.

*Ключевые слова:* Августин, Деррида, Янкелевич, Марсель Мосс, Марион, дар, обмен, благодать, свобода, событие

In Derrida's interpretation gift as a total social fact is closely linked to the gift as an act within a certain intentional disposition. So gift turns to be a double bind: gift is socially binding, so phenomenologically gift is always pregnant with exchange, but at the same time gift as such is only possible if the social bond is forfeit. Derrida replaces Mauss' original approach by his own metaphysics of intention, reviving St Augustin's dialectics of grace and nature. Gift is a phenomenon without phenomenality, it is thinkable only beyond all causality and finality, as a lucky event. In juxtaposition Marion presents all possible events and even my own self as an the Augustinian gift of grace.

*Key words:* Augustin, Derrida, Jankélévitch, Marcel Mauss, Marion, gift, exchange, grace, freedom, event

Ямпольская А.В. - доцент философского факультета РГГУ. E-mail: [iampolsk@gmail.com](mailto:iampolsk@gmail.com).

Среди философских тем XX столетия проблема дара занимает особое место. основополагающие работы Марселя Мосса и Жоржа Батая заставили

---

<sup>1</sup> При поддержке гранта РГНФ, проект № 12-03-00455 «Августин и фундаментальные проблемы современной философии» (руководитель проекта – Т.Ю. Бородай).

современную философию пересмотреть связи между сугубо этической проблематикой дара и прощения и классическими вопросами теологии и политики; относительно недавние работы Жака Деррида и Жана-Люка Мариона по феноменологии данности рассматривают дар в рамках эпистемологической проблематики; Эмманюэль Левинас, Ханна Арендт и Владимир Янкелевич, формально оставаясь в рамках философии морали, в то же время показывают, каким именно образом проблема прощения как чистого дара оказывается в центре отношений Я с другими и с самим собой. В настоящей работе мы постараемся показать, что современные дискуссии о бескорыстном, не свободном от любых форм обмена, и, шире, любых форм каузальности даре воспроизводят основные направления антипелагианской полемики блаженного Августина.

### *§1 Благодать как чистый дар*

Августиновское богословие благодати было выковано в полемике с Пелагием, а именно с учением Пелагия о земных «заслугах», которые обеспечивают человеку награду на небесах. Позиция Пелагия, изложенная в «Послании к Деметриаде», состояла в том, что человек в состоянии сам *заслужить* свое спасение, которое дается достойным, а иначе получилось бы, что он не играет никакой роли в собственном спасении:

И вообще не было бы никакой добродетели у того, кто пребывает в добре, если бы он не имел возможности перейти на сторону зла <...> иначе не по собственному побуждению сотворит он добро, если не может избрать также и зло<sup>2</sup>.

Соответственно, свободная воля есть природное достояние человека, которое не было уничтожено грехоподанием Адама, а роль благодати заключается только в божественной помощи человеку в его добрых делах, которые должны быть совершены им самим.

Перечисляя праведников Ветхого Завета, Пелагий пишет о том, что они, в отличие от грешников, «заслужили» своей праведностью милость Божию и человеческую похвалу. Царствие Божие оказывается своего рода путевкой, которую выдают отличникам соревнования в праведности:

Места в Царстве Небесном не для всех одинаковы, они даются сообразно земным заслугам. Разным делам подобает разное воздаяние за них. Сколь сиял здесь человек своей святостью, столь

---

<sup>2</sup> Пелагий. Послание к Деметриаде // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., Наука, 1987. С. 597.

и там он воссияет. Ныне же напряги всю силу своего ума, дабы небесной жизнью на земле уготовила ты себе награду на небе<sup>3</sup>.

Для Августина очевидно, что в основе рассуждений Пелагия лежит логика простого обмена: человек *обменивает* свою праведность, свои добрые дела на благодать Божию, которая служит своего рода денежным эквивалентом. Его религиозное чувство оскорблено этой логикой, логикой контрактных обязательств с Богом. Пелагиане, пишет епископ Иппонийский,

стараясь, насколько это возможно, показать, что благодать дается по нашим заслугам, то есть что благодать – не благодать. Ибо кому дается по заслуге, тому *награда вменяется не по благодати, но по долгу*, как ясно говорит апостол<sup>4</sup>.

Бог свободен, и никакие человеческие действия не могут иметь над ним власти, не могут обязать его к тем или иным действиям. Само предположение об этом абсурдно:

Благодать Божия дается не по заслугам получающих ее, но по благоволению Его воли, в похвалу и славу самой Его благодати, чтобы хвастающийся хвалился ни в коем случае не самим собой, но Господом, подающим благодать тем людям, которым желает<sup>5</sup>.

«Истинность», то есть даровой характер благодати, означает, что она дается тем, кто ее «не заслужил»<sup>6</sup>. Августин исходит из того, что если бы инициатива к покаянию, к вере, к добрым делам могла исходить от человека, то это бы разрушило благодатный, даровой характер дара, потому что благодать сама превратилась бы в оплату – за начало веры, или же за ее завершение. Он пишет:

Посмотрите, к чему придем мы, рассуждая так, – разве не к тому, что благодать Божия некоторым образом дается по нашим заслугам, и потому благодать – не благодать (*gratiam non esse gratiam*)? ведь в этом случае благодать дается как нечто должное, а не подается даром<sup>7</sup>.

Несоразмерность Бога и человека приводит к тому, что если у человека может быть заслуга, то лишь «злая» (*De gratia et libero arbitrio V, 12*), как у апостола Павла, гонителя Церкви. Соответственно, если у человека и есть

<sup>3</sup> Там же. С. 617.

<sup>4</sup> *De gratia et libero arbitrio V, 11* (цит. по изданию: *Августин Аврелий. Антипелагианские сочинения позднего периода / пер. с лат., примеч.: Д.В. Смирнов. М.: АС-ТРАСТ, 2008. С. 159*).

<sup>5</sup> *De dono perseverantiae XII, 28* (Там же. С. 408).

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> *Predestinatio II, 6* (Там же. С. 326).

свобода воли, то эта свобода всегда есть свобода ко злу, и никогда к добру; инициатором любого благого дела всегда является сам Бог и никто другой.

Трансформируя проблему спасения в проблему свободы воли, Августин приходит к следующему выводу: свободное произволение существует, иначе какой смысл был бы в заповедях; однако вследствие первородного греха человеческая воля всегда выбирает зло, если она не укреплена благодатью. Августин говорит даже о «твердой необходимости грешить» (*peccatum habendi dura necessitas*), которую человек не может преодолеть самостоятельно (De perfectione justitiae hominis, 1, 0296). Человек не способен желать блага, если Бог не принудит его к этому:

Он, когда это угодно Ему, заставляет эти воления (*voluntates*) склоняться туда, куда Ему угодно, или для того, чтобы явить кому-то свои благодеяния, или для того, чтобы на кого-то наложить наказание по своему Суду, хотя и вполне сокровенному, но, без всякого сомнения, справедливому. Ибо мы находим, что некоторые грехи суть не что иное, как наказание за другие грехи<sup>8</sup>.

Конфликт двух волей – человеческой и божественной – разрешается через своего рода «благое насилие» со стороны Творца, который принуждает человека к благу и свободе выбора. Для южно-галльских отцов, младших современников Августина, эта позиция, которая в принципе отрицает возможность сотрудничества, соработничества между человеком и Богом, была неприемлема. Широко известно XIII собеседование Иоанна Кассиана, где он возражает Августину:

Благодать Божия всегда дается даром, потому что за малые наши усилия воздает нам бессмертием и нескончаемым блаженством с неоценимой щедростью<sup>9</sup> <...> Итак, сколь бы ни были велики труды человеческие, все они не могут быть равны будущей награде и не могут сделать благодать не даром даваемой. (Иоанн Кассиан, *Собеседования XIII*, 13).

Как пишет Марианна Зананири, «отношение между падшим человеком и Богом – не двустороннее, а одностороннее: место горизонтального соответствия двух волей, объединяющихся для того, чтобы привести человека ко

<sup>8</sup> De gratia et libero arbitrio XX, 41 (Там же. С. 188).

<sup>9</sup> Отметим, что Владимир Янкевич, о котором речь ниже, занимает сходную позицию: благодарность не обесценивает дар, потому что они не сопоставимы, благодарность конечна, а дар – нет.

спасению, занимает вертикально-феодалное отношение»<sup>10</sup> между человеком и Богом.

Радикализм Августина, который фактически лишает человека роли в его собственном спасении, неоднократно подвергался критике. В частности, Бердяев писал, что

самая постановка проблемы свободы была суженной и неверной. Когда вас принуждают к ложной постановке вопроса, то вас толкают на путь ложного ответа на этот вопрос. Для Пелагия вопрос о свободе был поставлен рационалистически. И бл. Августин отказался от свободы. Свобода и благодать оказались противоположными. Более рационалистически настроенные стали за свободу, более мистически настроенные стали за благодать. Но есть мистика свободы, есть ее иррациональная тайна, тайна бесконечности и бездонности духа. Свободе противоположна не благодать, а необходимость. Царство духа есть царство свободы и благодати - в противоположность царству природы, царству необходимости и принуждения. Ошибка бл. Августина в решении проблемы свободы имела роковые практические последствия<sup>11</sup>.

Джон Милбанк, представитель «радикальной ортодоксии»<sup>12</sup>, также настаивает на «небиблейском» характере августиновской концепции:

Даже в истоке Церковь уже начинается как взаимообмен, а не как просто одностороннее принятие дара. Потому что рождение Христа от Его Невесты (Марии - *эклессии*), хотя и не является даром от одного лишь Сына (но в Его взаимоотношениях с Отцом и Духом), представляет собой необходимое условие для того, чтобы это дар был нам дан. Частью Христова *кенозиса* является Его вхождение в нередуцируемую и зависимость и социальность ... Только в этой перспективе становится ясно, почему *агапе* - это межличностное отношение, а не просто новая заповедь «возлюби...». Напротив, нам дана *возможность* любить, поскольку нам дана подлинный облик любви как всегда уже повторяющей любовь, в двух смыслах - как в контексте постоянных и последовательных поступков Христа, так и как ряд взаимообменов между Ним и его учениками<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Zananiri M. La controverse sur la prédestination au Ve siècle: Augustin, Cassien et la Tradition // Ranson P. (ed). Saint Augustin. Paris : L'âge d'Homme, 1988. P. 251.

<sup>11</sup> Бердяев Н. Философия свободного духа. П., 1954. С.тр. 94.

<sup>12</sup> Которая является формой протестантизма, а не православия.

<sup>13</sup> Milbank J. Can a gift be given? Prolegomena to a future trinitarian metaphysique // Modern Theology. 1995. №11 (1). P. 32.

Августин Иппонский и его последователи остались чужды синергической, диалогической концепции отношений между Богом и человеком. Августиновская постановка вопроса о даре и прощении, рассматривающая дар в контексте изначального или, напротив, ответного акта воли, оставалось господствующей вплоть до середины двадцатого века, когда дар как философская проблема снова оказалась выдвинута на первый план.

### *§2 Деррида между Марселем Моссом и Августином*

Позицию Деррида в вопросе о даре обычно описывают как моссианскую, да и сам Деррида неоднократно ссылается на Марселя Мосса как на своего философского предка. Действительно, Деррида всегда мыслит дар исходя из определенной экономики, или, точнее, икономии обмена. Казалось бы, он вслед за Марселем Моссом изучает именно социальный феномен дара, именно функционирование дара в интересующих отношениях. Однако для Деррида дар не включен ни в какую систему, но, напротив, он есть то, что «разрывает» эту икономию, дар есть то, что невозможно внутри любой данной экономики и одновременно есть то, что делает невозможным самый *номос* как «возвращение на круги своя». В программной работе «Дать время» Деррида пишет:

При даре, если таковой имеет место, *даруемое* дара (то, что дарят, то, что дано, дар как подаренная вещь или как акт дарования) не должен вернуться к дарителю <...> Чтобы дар имел место, необходимо, чтобы не имела места взаимность, возврат, обмен, отдаривание, долг <...> [Дар] аннулируется всякий раз, когда имеет место воздаяние или отдаривание<sup>14</sup>.

Таким образом, получатель дара оказывается способен разрушить бытие дара; для этого ему достаточно «воздать» дарителю тем или иным способом, либо сделаться «достойным», заслужить этот дар теми или иными действиями. Резюмируя свою позицию в диалоге с Марионом, Деррида пишет:

Максимально кратко мое утверждение звучит так: дар не может являть себя в качестве такового. Таким образом, дар не существует как таковой, если под существованием мы понимаем то, что он имеет место и созерцательно опознается как таковой. Итак, дар не существует и не являет себя как таковой; невозможно, чтобы дар существовал и являл себя таковым<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> *Derrida J.* Donner le temps. 1. La fausse monnaie. Paris: Galilée, 1991. P. 18, 24, 25.

<sup>15</sup> О Даре. Дискуссия между Ж. Деррида и Ж.-Л. Марионом / пер. В.Р. Рокитянского // Логос. 2011. №3 (82). С. 150.

Но Деррида считает необходимым немедленно уточнить свою позицию:

Я никогда не делал вывода, что дара вообще нет <...>. Нет, я говорил прямо противоположное<sup>16</sup>.

Деррида расширяет моссианский дар, который у Мосса оставался всего лишь «тотальным социальным фактом», на область совести, на область интенциональной жизни субъекта. То, что составляло самую суть дюркгеймовской (и, после него, моссианской) концепции «социального факта», а именно, принуждение индивида со стороны общества, оказывается вынесено за скобки: рассмотрение выходит из рамок социологического анализа в область феноменологии и анализа речевых актов. Если в глазах Леви-Стросса главной заслугой Мосса было выявление дополнительности, комплиментарности между социальным и индивидуальным<sup>17</sup>, то Деррида, напротив, стремится индивидуальное и социальное рассогласовать. Задача Деррида заключается о том, чтобы удержать завоевания структурализма, в первую очередь, методические<sup>18</sup>, одновременно вернув проблематике индивидуального, частного, единичного его центральную роль в исследуемой целостной реальности. Разумеется, общественное, символическое и идеальное все время вторгается в частное, эмпирическое и случайное, все время настигает его – но никогда не подминает под себя полностью, никогда не растворяет в себе целиком.

В интерпретации Деррида дар как социальный факт соединяется с даром как делом моей совести. В итоге дар предстает как как double bind: дар социально связывает (bind) нас обязательством отдаривания, дар феноменологически несет это отдаривание в самом себе, но одновременно дар как таковой возможен только там, где эта связь (bond) – связь между личным и социальным – оказывается порвана<sup>19</sup>. Своеобразие собственно моссовского анализа, рассматривавшего функционирование дара и отдаривания в социуме именно в единстве свободы и обязательства, заменяется метафизикой воли, в которой нетрудно узнать отзвуки августиновского учения о конфликте двух волей – божественной и человеческой.

---

<sup>16</sup> Там же. С. 150-151.

<sup>17</sup> *Lévi-Strauss C. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss // Mauss M. Sociologie et anthropologie. Précédé d'une introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss par Cl. Lévi-Strauss. Paris : P.U.F., 1950. P. XXIII.*

<sup>18</sup> То «внесение субъекта исследования в скобки», которое Н. С. Автономова назвала «эпохе наоборот» (*Автономова Н.С. Познание и перевод. Опыт философии языка. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. С. 32*).

<sup>19</sup> *Ibid. P. 42.*

Первым же результатом этой радикализации понятия дара служит его исчезновение в качестве такового. Сначала дар исчезает из текста Мосса, который, оказываясь, говорит о чем угодно, только не о даре<sup>20</sup>, но равным образом дар исчезает из сознания дарителя и получателя дара. Действительно, как только даритель осознает, что он собирается нечто подарить, сама его интенция дара может рассматриваться как разновидность отдаривания. Рефлексия над собственным даром, неотделимая от осознания своей благодати и великодушия - уже является разновидностью самовознаграждения как «нарциссического самоотдаривания», считает Деррида<sup>21</sup>. Даже в евангельских словах, призывающих давать милостыню так, чтобы левая рука не знала, что делает правая, Деррида видит «экономику жертвенности», включающую в себя своеобразный «бесконечный расчет»: пусть субъект забывает сам себя, пусть он не сознает себя дающим, однако есть иная, высшая инстанция, которая ведет бухгалтерскую книгу: Бог, видящий тайное, утаенное даже от самого себя, Он воздаст, отблагодарит, расплатится с субъектом<sup>22</sup>.

Настаивая на абсолютной чистоте дара, Деррида апеллирует к традиции, требующей, чтобы дар прощения оставался вне экономики и вне любой обусловленности: «по ту сторону обмена, и даже по ту сторону горизонта искупления или примирения»<sup>23</sup>. Однако одновременно он подчеркивает, что та же самая иудео-христианская традиция, которая требует безусловного дара, является одновременно традицией экономического обмена - пускай речь идет не об экономике наивного обмена, не об экономике «награды за заслуги», а о «другой экономике»<sup>24</sup>, о сублимированной экономике жертвенности, в которой безвозвратные потери включены в исходный расчет<sup>25</sup>. Требование признания (на которое «выменивается» прощение) «противоречит авраамической традиции и одновременно подтверждает ее»<sup>26</sup>. Деррида тщательно деконструирует двойственность условности и безусловности, присущую иудео-христианской традиции, показывая, что высший расчет встроен в саму историю Авраамова жертвоприношения: пускай поступок Авраама был бескорыст-

<sup>20</sup> Ibid. P. 39.

<sup>21</sup> Ibid. P. 38.

<sup>22</sup> *Derrida J. Donner la mort // L'éthique du don. Colloque de Royaumont. Paris: Métailié-Transition, 1992. P. 101.*

<sup>23</sup> *Derrida J. Le siècle et le pardon. P. 114.*

<sup>24</sup> *Derrida J. Donner la mort. P. 102.*

<sup>25</sup> Ibid. P. 96.

<sup>26</sup> *Derrida J. Foi et savoir, suivi par Le siècle et le pardon. Paris : Seuil, 2000. P. 110.*

ным, пускай он был абсолютной жертвой; тем не менее, за ним следует божественное вознаграждение, вписывающее его постфактум в (сверх)экономику дара<sup>27</sup>.

Верный своему августианианскому толкованию дара, Деррида считает, что прощение как бескорыстный, свободный от всякого расчета дара возможно только по отношению к виновному, к нераскаянному грешнику. Как у Августина, у Деррида событие дара «как такового» оказывается возможным только там, где грешник все еще упорствует во грехе, где злодей еще не отделился от зла:

Чтобы прощение имело место, не следует ли <...> прощать вину и виновного как они есть, там, где они пребывают столь же необратимо, как и нанесенное им зло, как само зло, все еще способного это зло повторить, непростительно, без изменения, без улучшения, без покаяния и без обещания покаяния<sup>28</sup>?

Янкелевич, с которым полемизирует Деррида, настаивает на том, что прощение «сильно как зло, но не сильнее его»<sup>29</sup>, и что прощение – человеческое, а не Божественное – нераскаянного радикального зла означает сотрудничество с этим злом, братание с палачами и предательство невинных жертв<sup>30</sup>. Однако для Деррида наличие условий прощения означает, что прощение оказывается *de facto* вписано в круговорот закона, круговорот икономии и символического обмена. Таким образом, прощение оказывается дважды невозможным: ни при просьбе о прощении (ибо тогда оно, в соответствии с логикой Августина-Деррида, перестает быть даром и, тем самым, прощением), ни при отсутствии такой просьбы (потому что в соответствии с логикой Янкелевича человек не обладает Божественной властью изменить

<sup>27</sup> *Derrida J. Donner la mort. P. 91.*

<sup>28</sup> *Derrida J. Foi et savoir, suivi par Le siècle et le pardon. Paris : Seuil, 2000. P. 114.*

<sup>29</sup> *Jankélévitch V. L'Imprescriptible. Paris : Seuil, 1986. P. 15.*

<sup>30</sup> Бог может изменить грешника, но человек не может, поэтому прерогативы Божественного прощения шире, чем человеческого, считает Янкелевич. Заметим, что для Левинаса дело обстоит совершенно по-другому: напротив, сам Бог не имеет права простить обиду, если не простит обидчику обиженный: «Мои грехи против Бога прощаются мне – вне зависимости от Его доброй воли! Бог есть *в некотором смысле* другой по преимуществу, другой как другой, другой абсолютно – но однако мои отношения с таким Богом зависят только от меня. Инструмент прощения находится у меня в руках. Напротив того, мой ближний, мой брат, человек, бесконечно менее иной по отношению ко мне, чем абсолютно другой, оказывается, в известном смысле, более иным, чем Бог: для того, чтобы получить его прощение в Йом Киппур, надо, чтобы он сначала смягчился. А если он откажется? Там, где участвуют двое, всегда присутствует опасность. Другой может отказать мне в прощении и оставить меня навсегда непрощенным» (*Lévinas E. Quatre Lectures Talmudiques. Paris, 1968. P. 36-37*). Однако для Левинаса прощение не есть акт суверенной свободы, не есть акт помилования: «мы не от чего так не далеки здесь, как от прощения, которое суверенно... являет себя *urbi et orbi*» (*Ibid. P. 44*). Прощение есть в первую очередь отношение со свободой Другого (именно поэтому нельзя «насилно» простить того, кто не просит прощения – из уважения к его свободе!). Для Левинаса наиболее существенна «треугольность» человеческого и божественного прощения: ближний, прощая меня, некоторым образом помогает мне получить прощение у Бога; однако в труде покаяния никто не может меня заменить.

грешника, а значит, прощающий не может отказаться от покаяния и признания вины). Но одновременно прощение – как высшее беззаконие – только и начинается там, где оно становится невозможным<sup>31</sup>. Отметим, что Августин, размышляя о произволе божественного прощения, также подчеркивает незаконный, ничему не обусловленный, «неисследимый» характер милосердия Божественного суверена, который милует одних и справедливо осуждает других<sup>32</sup>.

Хотя Янкелевич, с которым полемизирует Деррида, и пишет, что «прощение уготовано привилегированной категории преследователей»<sup>33</sup>, тем не менее Деррида считает, что Янкелевич (как и Арндт) мыслит прощение только в его связи с раскаянием, как субститут справедливого наказания. С точки зрения Деррида, такой подход означает, что прощение мыслится в терминах «возможности»: если, прощая, я осуществляю свое право суверена, подобное праву на помилование, существующее у главы государства, то это значит, что я тем самым вписываю прощение в систему закона и справедливости. Возражая Янкелевичу, Деррида подчеркивает, что чистое прощение, прощение, которое «достойно имени прощения», не должно быть проявлением моей «власти прощать», проявлением суверенитета Я<sup>34</sup>.

«Чистота», отделенность прощения от других форм освобождения от вины, его чужеродность любой целесообразности предполагает, согласно Деррида, что получатель дара прощения обязан иметь «злую» заслугу, и никакой доброй: едва лишь он начнет признавать свою вину, едва лишь он начнет «искупать, преобразать свою вину, отделяться от нее, чтобы испросить у меня прощение»<sup>35</sup>, как прощение как таковое перестает быть возможным. Не будучи в силах превратить того, кто совершил преступление, в безвольную, неспособную к какому бы то ни было ответственному поступку куклу (как это фактически делает Августин), Деррида фактически отдает прощение в заложники у преступнику<sup>36</sup>, ведь любая активность со стороны виновного (покаяние, просьба о прощении, признание вины) немедленно превращает

<sup>31</sup> Derrida J. Foi et savoir, suivi par Le siècle et le pardon. Paris : Seuil, 2000. P. 114.

<sup>32</sup> *Predestinatio* VI, 11 (Августин Аврелий. Антипелагианские сочинения позднего периода. С. 335).

<sup>33</sup> Янкелевич В. Ирония. Прощение. М., Республика, 2004. P. 150.

<sup>34</sup> Derrida J. Le siècle et le pardon. P. 133. «Власть прощать» – это выражение Арндт (*Arndt X. Vita activa, или о деятельной жизни* / Пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина. СПб.: Алетейя, 2000. С. 313), которое Деррида подверг жестокой критике. Для Арндт прощение – это поступок, «действие, направленное на *кто*» (С. 312), то есть пусть исключительный, но все же *акт субъекта*. Деррида же ищет прощения сугубо пассивного, которое *случается* со всеми участниками без исключения.

<sup>35</sup> Derrida J. L'impardonnable et l'imprescriptible, Paris: L'Herne, 2005. P. 77-78.

<sup>36</sup> Cf. Ricoeur P. La mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris : Seuil, 2000. P. 638.

прощение в извинение или примирение, она является своего рода условием невозможности прощения в качестве чистого, не загрязненного обменом дара.

Итак, прощение как таковое исключает любую «сцену прощения», видимую изнутри или снаружи. Попытка вывести прощение на сцену приводит к тому, что прощение травестируется, пародируется, превращается в свою полную противоположность. Прощение как таковое, и, шире, дар как таковой должен быть полностью лишен феноменальности:

Честно говоря, дар не должен быть явлен как дар, не должен сознательно или бессознательно означать дар для дарителя как индивидуального или коллективного субъекта. Едва лишь дар явлен как дар, как то, что он есть, как феномен дара, как смысл и сущность дара, он оказывается вовлечен в символическую, экономическую структуру, в структуру жертвоприношения, которая отменяет дар, включая его в ритуальную структуру долга<sup>37</sup>.

Дар как таковой не может быть явлен никому – ни дарителю, ни получателю дара, а значит, нельзя говорить об истине дара: «Истина дара эквивалентна не-истине дара»<sup>38</sup>. Однако как тогда возможна тематизация дара, его теоретическое рассмотрение? Деррида дает ответ, который на первый взгляд кажется уловкой и игрой слов:

При каких условиях мы можем говорить, что имеет место дар, если мы не можем задать его теоретически, феноменологически? Мой ответ: через опыт невозможности, т.е. его возможность возможна как невозможность<sup>39</sup>.

Дар, оставаясь иноприроден логосу, номосу и топосу, всем формам автоматизма, оказывается мыслим только как безумие, или, точнее, счастливая случайность (τύχη).

### *§3 Дар как напрасный и случайный*

На первый взгляд, Янкелевич занимает в вопросе о чистом прощении столь же пессимистическую позицию, что и Деррида: оно «едва ли имело место в истории»<sup>40</sup>. Однако это «едва ли» не следует прочитывать как «никогда

<sup>37</sup> Derrida J. Donner le temps. P. 36.

<sup>38</sup> Derrida J. Donner le temps. P. 42.

<sup>39</sup> О Даре. Дискуссия между Ж. Деррида и Ж.-Л. Марионом / пер. В. Рокитянского // Логос. 2011. №3 (82). С.150.

<sup>40</sup> Jankélévitch V. Philosophie morale. Paris : Flammarion (Mille et une pages), 1998. P. 1103.

не»: хотя бестактность и чрезмерное любопытство интроспекции исключают «рассказ о прощении», это еще не означает, что прощение постфактум аннулируется подобным рассказом<sup>41</sup>. Как точно отмечает Алексис Филоненко, прощение потому не имеет места в истории, что оно «историю отменяет»<sup>42</sup>, делает ее бессильной. История как «история историографов»<sup>43</sup>, история как память и исторический нарратив не знает разрывов, не знает той радикальной новизны, которую несет в себе «событие прощения» в качестве «события, редуцированного к чистой событийности»<sup>44</sup>. Ни один набор правил нравственности, никакой этический проект *more geometrico demonstrandum* не может включать в себя прощения, потому что прощение возможно только как «юродство»<sup>45</sup>. Прощение обладает своей собственной темпоральностью: будучи «взрывом в непрерывности сознания»<sup>46</sup>, оно «совершает *époque* и составляет эпоху, приостанавливая старый и устанавливая новый порядок»<sup>47</sup> смысла. В то же время для Янкелевича не менее, чем для Деррида, прощение не сводится к нормативному идеалу – не сводится хотя бы потому, что оно исключает любую причинность<sup>48</sup> (будь то «потому что», или «несмотря на»), любое следование правилам, любой автоматизм. Прощение как дар никогда ни для чего не служит, оно в полном смысле слова «напрасно».

Именно в силу гетерогенности дара любому каузальному объяснению неудовлетворительными остаются попытки мыслить прощение в терминах «отпущения», в терминах разрыва связи между субъектом поступка и его актом – как это делает, в частности, Ханна Арендт<sup>49</sup>. Покуда проблема прощения

<sup>41</sup> Ibid. P. 1104. Когда Янкелевич говорит о том, что мы никогда не достигаем прощения, он тут же добавляет, что оно не является и недостижимым идеалом: методом бесконечно малых приращений мы можем подойти к нему бесконечно близко.

<sup>42</sup> *Philonenko A. Jankélévitch : un système de l'éthique concrète. Paris : Sandre, 2011. P. 276.*

<sup>43</sup> Еще Хайдеггер отмечал, что «историография», в качестве «разведывания и выведывания опредмеченной истории», стремится представить все исторические изменения в терминах экономических – в терминах «балансов», «таксаций», «квот» и «расходов» (*Хайдеггер М. Парменид / пер. А.П. Шурбелева. — СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 211*).

<sup>44</sup> *Jankélévitch V. Philosophie morale. P. 1105.*

<sup>45</sup> Ibid. P. 1096.

<sup>46</sup> *Philonenko A. Jankélévitch. P. 275.*

<sup>47</sup> Янкелевич разыгрывает два смысла выражения *faire époque* (*Jankélévitch V. Philosophie morale. P. 1135*).

<sup>48</sup> Ibid. P.1128

<sup>49</sup> «Спасительное средство против неотменимости – против того, что содеянное можно вернуть назад, хотя человек и не знал и не мог знать, что делал – заключено в человеческом прощении... Если бы мы не могли прощать друг друга, то есть взаимно избавлять друг друга от последствий наших поступков, то наша способность действовать ограничивалась бы одним единственным действием». (*Арендт Х. Vita activa. С. 312*). Прощение освобождает, причем освобождает как того, кто прощает, так и того, кому прощают (Там же. С. 319).

ния интерпретируется как проблема действия, покуда прощение оказывается расщеплено на поступок прощающего и поступок прощаемого, остается “автор”, инициатор прощения (будь то ничем не обусловленный, суверенный субъект прощения или же способный к новому началу субъект покаяния) остается субститутом Августинова Бога-подателя благодати и в качестве такового продолжает верховодить остальными участниками “сцены прощения”. Покуда интересубъективные отношения интерпретируются как отношения между субъектами поступка, субъектами действия, до тех пор, философия дара и прощения останется в плену метафизики каузальности, воспроизводящей богословские споры о природе и благодати. Как верно отмечает Поль Рикёр, язык обусловленности и необусловленности, заимствованный из кантовской «Религии в пределах только разума», «плохо подходит для описания покаяния и прощения»<sup>50</sup> – и, добавим мы, плохо подходит для описания любых форм радикальной трансформации субъекта, будь то религиозное обращение, трансформация пациента в психотерапии или философская конверсия. Субъект не является субстанцией, испытывающей воздействие извне или изнутри; субъективность является в первую очередь смысловым единством истории страдания – своего и чужого. Именно историчность субъекта – как воплощенного и говорящего – позволяет говорить о даре или прощении как об удаче, счастливом случае.

Для Деррида дар поистине случаен – или, точнее, фактичен<sup>51</sup>. Различая между случайностью вообще и как бы случайностью дара, он поясняет, что

τύχη обозначает вообще случай, который приобретает смысл в контексте некоторой целесообразности, человеческой интенции или интенциональности. Случайно ли Аристотель использует понятие кредита для того, чтобы проиллюстрировать это различие? Примером τύχη как счастливой случайности, вписанной в систему целей, служит кредитор, который выйдя на рынок, случайно встречает своего должника и заставляет его выплатить долг<sup>52</sup>, в то время как τὸ αὐτόματον обозначает вообще случай вообще, произвольность без интенциональной вовлеченности. По сущностным причинам следует отдать предпочтение аристотелевскому понятию τύχη перед структурой дара и поступи дара. Потому что случай бес-

<sup>50</sup> Ricoeur P. La mémoire, l'histoire, l'oubli. P. 641-642.

<sup>51</sup> О фактичности и ее связи со случайностью и необходимостью см. известную работу Agamben G. La passione della fatticità // Agamben G. La potenza del pensiero: saggi et conferenze. Vicenza: Neri Pozza, 2010. P. 303-311.

<sup>52</sup> Физика В, 3, 196а и 5, 197а.

престанно встраивается в целесообразность, в интенциональность, он постоянно реапроприруется телеологией: желанием создать благоприятное событие, благосклонностью природы и ее даром, который рассказчик имел шанс от нее получить etc<sup>53</sup>.

Действительно, область счастливого (или несчастного) случая – это всегда область неопределенной, неизвестной причины – но в то же самое время это есть область судьбы. Дар в качестве τύχη, разрывая непрерывность жизненной истории, одновременно конституирует ее именно как судьбу или, точнее, жребий, который «выпадает» на долю субъекта<sup>54</sup>. Действительно, дар в качестве такового может произойти лишь помимо моей воли, помимо моего желания – вследствие особого стечения обстоятельств<sup>55</sup>. Тύχη, даже если ей предшествует другая τύχη, все равно остается областью свободы, а не необходимости – она не связана с предшествующей удачей причинными или логическими связями, даже если только та, предыдущая удача и сделала эту возможной<sup>56</sup>. Счастливый случай не может быть частью «общей ситуации»: как пишет Ален Бадью: «ничто никогда не имело места кроме самого места», или, точнее, «принадлежность события ситуации, в которой оно имеет место, не может быть разрешена исходя из самой ситуации»<sup>57</sup>.

Однако τύχη подразумевает не только разрыв некоторой целостности, но и необходимость этого разрыва именно там, тогда и таким образом. Действительно, когда мы говорим об удаче как о том, что случается всегда «внезапно» (ἐξαίφνης), то подразумеваем не только сбой в потоке внутреннего сознания времени, но и ретроактивно обнаруженную неотвратимость<sup>58</sup>, фатальность этого сбоя. Поэтому фальшивая нота не образует евтихии или даже дистихии, а хорошее стихотворение (с-τύχ-о-творение) – образует. Именно в смысле τύχη Пастернак говорит о стихах, что они слагаются «чем случайней, тем вернее», подчеркивая внутреннюю необходимость, неизбежность и в то же самое время неожиданность, внезапность поэтического образа. Тихиче-

<sup>53</sup> *Derrida J. Donner le temps. P. 169.* Отметим, что Лакан, для которого τύχη в качестве «встречи с Реальным, встречи, которая может не состояться, которая, более того, и есть по самой сути своей встреча несостоявшаяся», подчеркивает именно «судьбоносный» характер этой не-встречи (*Лакан Ж.: Основные понятия психоанализа. Семинары. Книга XI. 1963-1964 / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис/Логос, 2004. С. 62, 77*).

<sup>54</sup> *Derrida J. Donner le temps. P. 160.*

<sup>55</sup> Этот невольный характер дара как встречи очень точно передала Марина Цветаева: «Если бы мы давали, кому мы хотим, мы были бы последние негодяи. Мы даем тому, кто хочет. Его голод (воля!) вызывает наш жест (хлеб)».

<sup>56</sup> *Derrida J. Donner le temps. P. 159.*

<sup>57</sup> *Badiou A. L'être et l'événement. Paris : Seuil, 1988. P. 203-204.*

<sup>58</sup> *Ibid. P. 215.*

ский характер дара ответственен за то, что дар как *τύχη* никогда не может быть в собственном смысле слова явлен, или (если вспомнить слова Хайдеггера об *ἐξαίφνης*) что он обнаруживается так, «как будто нечто из области неявляющегося внезапно вторгается в само средоточие являющегося»<sup>59</sup>. Деррида интрепретирует эту нефеноменальность дара в терминах секрета, в терминах «нерасшифровываемости, абсолютной несчитываемости»<sup>60</sup>, свойственной литературному произведению в качестве «фикции», выдумки, лжи. Только литературная фикция обладает способностью «создать событие»<sup>61</sup>, потому что только в ней навсегда фальшивая монета навеки сохраняет возможность «на деле», за пределами рассказа, оказаться настоящей<sup>62</sup>. За пределами пространства литературы, за пределами искусства нет и не может быть ничего чистого – ни дара, ни прощения, ни свидетельства, ни события.

Однако для Августина событие – и в первую очередь, событие как религиозное обращение – остается возможным. Описанный Августином внутренний горизонт времени подразумевает способность к разрыву, к изумлению<sup>63</sup> – потому что душа, это мерило времени, принадлежит не только самой себе и миру, но и Богу<sup>64</sup>. Душа «заброшена» в отношение с Богом, и это отношение конституирует ее «фактичность», то есть «сделанность», сотворенность<sup>65</sup>. Как пишет Жан-Люк Марион,

время ... открывается как запаздывание самого себя по отношению к самому себе, происходящее, разумеется, во времени, но обнаруживаемое только в горизонте отношения с Богом – или, точнее, в горизонте невозможности этого отношения<sup>66</sup>.

<sup>59</sup> Хайдеггер М. Парменид. С. 253.

<sup>60</sup> Derrida J. Donner le temps. P. 193.

<sup>61</sup> Бодлер, «Фальшивая монета».

<sup>62</sup> Ibid. P. 211-214.

<sup>63</sup> Например: *nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi* (Время есть ничто иное, чем растяжение. Чего? не знаю, и удивлен, если не самой души). Confess. 11, XVI, 33 (цит. по электронной публикации: [<http://www.stoa.org/hippo/text11.html>], дата обращения: 20 ноября 2012).

<sup>64</sup> Натали Депраз видит в «Исповеди» общую форму для описания «двойной темпоральности конверсии», включающей в себя фазы топтания на месте (книги 1-9) и внезапного просветления (Depraz N. *St Augustin et la méthode de la réduction* // Caron M. (éd). Saint Augustin. Paris : Cerf, 2009. P.564). Согласно Депраз, той же темпоральной структурой обладает и феноменологическая редукция.

<sup>65</sup> Агамбен возводит хайдеггеровскую фактичность к августиновскому выражению *factitiam esse animam* (*Contra Fortunatum*, 12, цит. по электронной публикации: [[http://www.augustinus.it/latino/contro\\_fortunato/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/contro_fortunato/index.htm)], дата обращения: 20 ноября 2012), означающему «сотворенность» души (*facta esse a Deo*). См. *Agamben G. La passione della fatticità* P. 302.

<sup>66</sup> Marion J.-L. *Au lieu de soi*. P. 275

Обращение к Богу – желанное, но силами самой души недостижимое – оказывается, по мысли Мариона, тем событием, которое разрывает имманентность сознания. Это обращение само по себе есть дар, дар благодати – но если Деррида мыслит дар в терминах события, то Марион, напротив, предлагает помыслить событийность как дарованность.

Описание события обращения в терминах дара позволяет Мариону предложить новое, оригинальное решение августиновского решения о свободе воли. Марион – как будто вслед за Лютером – вовсе отказывает человеку в его падшем состоянии в воле как таковой<sup>67</sup>. Божественная благодать не принуждает свободную волю человека – потому что свободной воли без благодати не бывает, автономия – это «фантазм». С полемическим задором Марион восклицает:

Пелагианство представляет собой не столько грех гордости, сколько интеллектуальную ошибку – оно предполагает совершенство и даже реальность способности [воли к выбору], недостаточность и непоследовательность которой подтверждается феноменологической дескрипцией<sup>68</sup>

Однако марионовская позиция вовсе не сводится к Лютеровскому учению о «рабстве воли», которое полностью отрицает наличие у человека свободы воли, объясняя все его поступки – добрые и злые – Божественным принуждением:

Предвидение и всемогущество Божие диаметрально противоположны нашей свободной воле <..>. Ничто мы не совершаем по своей воле, а все происходит по необходимости. Таким образом, мы ничего не делаем по свободной воле, но все, в зависимости от предвидения Божьего и от того, как Он творит по непогрешимой и неизменной Своей воле<sup>69</sup>.

Марион считает, что благодать принуждает волю не столько к благу, сколько к самому выбору; более того, сама воля как способность к свободному выбору есть *дар* свыше:

Мы не можем в собственном смысле слова желать, если Бог нам этого не дает, подавая нам желание под видом любви... мы способны желать лишь в ответ [на дар Божественной благодати], и

---

<sup>67</sup> Строго говоря, Августин не отказывает человеку в свободной воле (особенно в своих ранних сочинениях) – но его учение о Божественном Предведении исключает выбор между двумя противоположностями.

<sup>68</sup> *Marion J.-L.* Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin. Paris : PUF, 2008. P. 239.

<sup>69</sup> *Лютер М.* О рабстве воли // *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М.: Наука, 1987. С. 445-446.

сама способность отвергнуть дар тоже обнаруживается как данная. Желание (как любовь, которая старше, чем Я) случается со мной как некий дар<sup>70</sup>.

Марион подчеркивает, что понятие дара является центральным и для пневматологии Августина. Если Сын *рожден* от Отца, то Дух *дается*<sup>71</sup> Богом, Он есть дар по преимуществу. Именно его мы испрашиваем в молитве Господней<sup>72</sup>, потому что только Дух и никто иной дает мне любовь, конституирующую Я в качестве меня самого<sup>73</sup>. Именно вследствие дарованного характера благодати Я может обнаружить Бога в качестве *interior intimo meo*<sup>74</sup>. Как у раннего Бродского, Я становлюсь «самим собой», Я прихожу к восприятию самого себя только через дар и в качестве «чистосердечного дара»<sup>75</sup>.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Августин Аврелий. Антипелагианские сочинения позднего периода / пер. с лат., примеч.: Д.В. Смирнов. М.: АС-ТРАСТ, 2008.
2. Арендт Х. *Vita activa*, или о деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина. СПб.: Алетейя, 2000.
3. Бердяев Н. *Философия свободного духа*. П., 1954.
4. Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. *Философские произведения*. М.: Наука, 1987.
5. О Даре. Дискуссия между Ж. Деррида и Ж.-Л. Марионом / пер. В.Р. Рокитянского // *Логос*. 2011. №3 (82).
6. Пелагий. Послание к Деметриаде // Эразм Роттердамский. *Философские произведения*. М., Наука, 1987.
7. Хайдеггер М. Парменид / пер. А.П. Шурбелева. — СПб.: Владимир Даль, 2009.
8. Янкелевич В. *Ирония. Прощение*. М., Республика, 2004. Р. 150.

---

<sup>70</sup> Ibid. P. 257.

<sup>71</sup> *De Trinitate* V, 14.

<sup>72</sup> *Ratzinger J. Holy Spirit as Communion: Concerning the Relationship of Pneumatology and Spirituality in Augustin // Communion* 1998. № 25 (Summer). P. 331.

<sup>73</sup> См. *Marion J.-L. Au lieu de soi*. P. 380.

<sup>74</sup> *Confess.* 3, VI, 11 (цит. по электронной публикации: [<http://www.stoa.org/hippo/text3.html>], дата обращения: 20 ноября 2012).

<sup>75</sup> «И вдруг почувствуешь, что сам – чистосердечный дар». Сходную мысль о благодарности, в которой Я сам ретроактивно, задним числом обнаруживает себя как дар Творца, мы встречаем и у Пастернака: «себя и свой жребий подарком / бесценным Твоим сознать».

9. Agamben G. La passione della fatticità // Agamben G. La potenza del pensiero: saggi et conferenze. Vicenza: Neri Pozza, 2010.
10. Badiou A. L'être et l'événement. Paris : Seuil, 1988.
11. Depraz N. St Augustin et la méthode de la réduction // Caron M. (éd). Saint Augustin. Paris : Cerf, 2009.
12. Derrida J. Donner la mort // L'éthique du don. Colloque de Royaumont. Paris: Métailié-Transition, 1992.
13. Derrida J. Donner le temps. 1. La fausse monnaie. Paris: Galilée, 1991.
14. Derrida J. Foi et savoir, suivi par Le siècle et le pardon. Paris : Seuil, 2000.
15. Derrida J. L'impardonnable et l'imprescriptible, Paris: L'Herne, 2005.
16. Jankélévitch V. Philosophie morale. Paris : Flammarion (Mille et une pages), 1998.
17. Lévi-Strauss C. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss // Mauss M. Sociologie et anthropologie. Précédé d'une introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss par Cl. Lévi-Strauss. Paris : P.U.F., 1950.
18. Marion J.-L. Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin. Paris : PUF, 2008.
19. Milbank J. Can a gift be given? Prolegomena to a future trinitarian metaphysique // Modern Theology. 1995. №11 (1).
20. Philonenko A. Jankélévitch : un système de l'éthique concrète. Paris : Sandre, 2011.
21. Ratzinger J. Holy Spirit as Communio: Concerning the Relationship of Pneumatology and Spirituality in Augustin // Communio 1998. № 25 (Summer).
22. Ricoeur P. La mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris : Seuil, 2000.
23. Zananiri M. La controverse sur la prédestination au Ve siècle: Augustin, Cassien et la Tradition // Ranson P. (ed). Saint Augustin. Paris : L'âge d'Homme, 1988.