



VI Международная Богословская конференция  
Русской Православной Церкви

Жизнь во Христе: христианская нравственность,  
аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи

**А. С. Филоненко**

*(Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина)*

## СВИДЕТЕЛЬ В ЕВХАРИСТИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Размышления о жизни во Христе среди вызовов современного мира означают не только осмысление самих вызовов, но и всматривание в фигуру свидетеля, внимание к которой существенно изменяется в европейской культуре. Если последние два века ее изгоняли, прибегая к философским практикам подозрения, которые замещали ее модернистским автором с его просвещенческим самостоянием и пришедшим на смену постмодернистским интерпретатором, то новый век все более определенно возвращает ее в круг современной культуры. Так, например, выдающийся французский философ Поль Рикер предложил продумать философию свидетельства в ее несводимости к философии подозрения. С одной стороны, фигура свидетеля оказывается в фокусе современной гуманитаристики, привнося в нее традиционную для богословия проблематику, а, с другой стороны, современное богословие, осмысляющее опыт гонимой Церкви с ее сонмом свидетелей – мучеников и актуальное свидетельство о Христе перед вызовами современности, необходимым образом возвращается к самому свидетельству как истоку христианской культуры.

В своем докладе я попытаюсь 1) рассмотреть общие черты возвращения фигуры свидетеля в современную культуру и стоящие за этим изменения самой культурной чувствительности; 2) проследить богословские последствия такого возвращения и продемонстрировать связь свидетельства и евхаристического гимна в контексте богословия общения и определяемой им евхаристической антропологии.

Свидетель и новая культурная чувствительность. Начать надо с истории исчезновения фигуры свидетеля из культуры Нового времени. Именно эту задачу, на наш взгляд, решает Вальтер Беньямин, когда в 1936 году публикует эссе «Рассказчик», посвященное творчеству Николая Лескова. В нем он прощается с уходящей фигурой рассказчика и набрасывает его портрет, противопоставляя автору романа. И хотя речь идет о литературе и ее теории, его анализ имеет антропологическую и культурологическую значимость. Более того, если беньяминовские проводы рассказчика, как мы попытаемся показать, оказались преждевременными, а рассказчик – свидетель не только не исчез из культуры, но и возвращается в ее фокус, то предложенный в этом эссе антропологический портрет оказывается ключом к современной культуре.

Беньямин начинает свой анализ с описания ситуации, далекой, на первый взгляд, от насущной и грозной проблематики европейской культуры между двумя мировыми войнами. Эта ситуация определяется тем, что повседневный опыт «говорит нам, что искусство повествования сходит на нет. Мы все реже встречаемся с людьми, которые в состоянии что-то толком рассказывать. Замешательство все чаще овладевает компанией, если вдруг кто-то попросит кого-нибудь рассказать историю. Все обстоит так, словно у нас отняли наследный дар, казавшийся

неотчуждаемым, надежнейшим из надежных, – дар обмениваться жизненным опытом»[4, с. 384].

По его мнению, причина исчезновения людей, способных поддержать разговор и при любых обстоятельствах рассказать интересную историю, «очевидна: акции опыта сильно упали в цене»[4, с. 384]. Для того, чтобы рассказ существовал, необходим авторитет личного опыта для слушающего. Мы расспрашиваем и слушаем, потому что считаем личный опыт другого чрезвычайно важным для своей жизни. Такое падение ценности личного опыта – прямой результат Первой мировой войны: «Разве мы не заметили, что, когда закончилась война, люди пришли с фронта онемевшими? Вернулись, став не богаче, а беднее опытом, доступным пересказу?»[4, с.384].

Беньямин пишет это в 1936 году, когда Европа стояла перед повторением того же самого онемения. Для него важно то, что катастрофа XX века поставила под вопрос возможность разворачивания собственной жизни, которая бы исходила из доверительного разговора о личном опыте другого человека. Он считает, что непоправимо разрушилось сообщество рассказчиков, и выясняет причины этого. И, более того, он пытается показать, что рассказ начал исчезать не вчера, что первая мировая война – это сильное финальное событие, а вся история Нового времени – это история постепенного вытеснения рассказа романом[4, с. 388]. История исчезновения описывается Беньямином через целый ряд оппозиций:

1. Рассказ – от слушания и внимания к опыту других, роман – от одиночества. Так же обстоит дело и со слушателем, и с читателем: «тот, кто слушает историю, находится в обществе рассказчика... А вот читатель романа одинок»[4, с. 406]. Рассказ коммунитарен, роман – продукт индивидуализации и соотнесен с книгой, читаемой в уединении.

2. Рассказ строится интересом к иному, его авторитет есть авторитет далекого и чудесного. Форма сообщения, сродственная роману, – информация о ближайшем и своем, стремящаяся к правдоподобию[4, с. 390 – 391]. Книга сближается с прессой. Две типические фигуры рассказчика: оседлый земледелец и купец-мореплаватель, преобразившиеся в ремесленной мастерской в оседлого мастера и странствующего подмастерья.

3. Рассказ разворачивается вокруг событий, избегая их объяснений, которые выхолощивают их до фактов. «Уже наполовину владеет искусством повествования тот, кто способен рассказать историю, удерживаясь от пояснений»[4, с. 391]. Роман же исходит из фактов-новостей, «нашпигованных объяснениями»[4, с. 392 – 393].

4. Рассказ возможен лишь в сообществе слушающих, которое собрано видами ремесленной деятельности, связанными со скукой. Роман расцветает в индивидуализированном обществе, в котором нет времени для скуки.

5. Рассказ связан с обществом, в котором опыт смерти публичен и пронизывает всю жизнь. Рассказ умирает в буржуазном обществе, стремящемся «огородить людей от необходимости созерцания умирающих» и вытесняющем само умирание в больницы и санатории «из поля внимания живущих». Приватизация смерти в Новое время разрушает рассказ, но питает роман, пишущийся для того, кто не знает о своей смерти.

6. Смысл рассказа в начинании, которое определяется слышанием другого рассказчика. Рассказчик всегда – не автор и не толкователь, а свидетель. В романе же смыслополагание осуществляется через его конец. Толкователь-интерпретатор приходит после конца. Если романы мы читаем, чтобы добраться до конца, движимые вопросом: «Чем все это закончилось?», то рассказ задается, по образцу Шехерезады, возможностью вопроса: «А что было дальше?».

7. Рассказ и роман по-разному связаны с истоками историографии. Если рассказ связан с историческими хроникерами и летописцами, которые описывают события, избегая их объяснения, которые на небе, то роман соотносится с историками, стремящимися доказательно объяснить события [4, с. 400].

8. Память романиста связана «с вечностью, в противоположность короткой памяти рассказчика»[4, с. 403], которая определяется интересом слушателя к рассказчику, «связанным со стремлением запомнить рассказываемое» для того, чтобы «пересказать рассказ другим»[4, с. 402]. «Чем больше забывает о себе слушающий, тем глубже запечатлевается в нем услышанное» [4, с. 394].

9. Рассказ является «ремесленной формой сообщения», погруженной в жизнь того, кто рассказывает. Если в романе голос самостоятелен, то в рассказе мир раскрывается как многоголосица, ищущая согласий, одним из которых является согласие души, глаза и руки рассказчика как сочетание его образа, голоса и жеста. Задача рассказчика, говоря языком ремесленника, заключается «в том, чтобы обрабатывать сырой материал опыта – чужого и своего – основательным, полезным и уникальным образом»[4, с. 416 – 417].

10. Если романист исходит из достоверности индивидуального опыта, то рассказчик открывает лестницу коллективного опыта, «для которого даже самый глубокий шок опыта индивидуального, то есть смерть, не является препоной и препятствием»[4, с. 409]. Эта лестница уходит «в пропасть неживого»[4, с. 412], но возводится к свидетельству праведников и держится авторитетом благоговения, утерянным в романе[4, с. 411]. «Рассказчик вступает в сонм учителей и мудрецов... Рассказчик – это та фигура, в которой праведник встречается с самим собой»[4, с. 417 – 418].

Итак, все выделенные характеристики рассказа и романа служат у Беньямина для аргументации одного сильного тезиса: европейская культура отказалась, с одной стороны, от ремесла для буржуазного производства, а, с другой стороны, столкнулась с Катастрофой XX века, когда личный опыт перестает быть значимым для передачи другому и не помогает справиться с опытом катастрофического масштаба. Поэтому рассказчик уходит. Что же приходит ему на смену? После изгнания рассказчика утверждаются великие рассказы, или метанарративы, модерна с их волей к утопии, им же на смену приходит постмодернистская ирония, расцветающая в ситуации, когда, по словам Жана – Франсуа Лиотара, «ностальгия по утраченному рассказу и та была утрачена большинством людей» [8, с. 100]. Постмодерн выдвигает в качестве субъекта культуры фигуру толкователя, определяемую иронией внутренней свободы, но не способную легитимировать новое знание. Но в 90-е годы происходит общее обновление гуманитаристики и после модернистского автора и постмодернистского толкователя возвращается рассказчик, восстанавливающий форму свидетельства. Для того, чтобы аргументировать это утверждение, я обращусь к замечательному примеру такого поворота, а именно вышедшему в 2004 году программному произведению «Производство присутствия: чего не может передать значение» Ханса Ульриха Гумбрехта, немецкого литературоведа и теоретика культуры, работающего в Стэнфордском университете. Теоретический жест этой книги направлен на преодоление кризиса в современной гуманитаристике, который, по Гумбрехту, заключается в абсолютизации процедуры интерпретации. Он направлен на то, чтобы «твердо выступить против привычки систематически отвлекаться от присутствия, против безраздельно центрального положения, которое занимает толкование в академических дисциплинах, именуемых у нас «гуманитарные науки и искусства»» [6, с. 12]. Мы имеем дело с ситуацией, когда всякий гуманитарий способен развернуть десяток интерпретаций для всякого текста, и такое перепроизводство обусловлено редукцией гуманитарного знания к институту,

обслуживающему интерпретационную машину. Гумбрехт показывает, что этот кризис означает выпадение из исследовательского поля опыта присутствия, порождающего тексты. Выход из кризиса связывается с возвращением вопроса о порождающей текстуальности присутствия. Тогда ядро гуманитаристики смещается с вопроса об эффектах значения на проблему отношения эффектов присутствия и эффектов значения. Сам Гумбрехт анализирует этот эпистемологический сдвиг применительно к филологии, философии, эстетике, истории и педагогике, но речь идет о трансформации не только академического пространства, но и о новой культурной чувствительности. Описывая истоки современного кризиса гуманитаристики, он развивает типологическую схему европейской культуры, выделяя в ней культуру присутствия, близкую к средневековой, и культуру значения, расцветающую в Новое время и господствующую в XX веке. Эта схема весьма близка схеме Бенямина. Их сравнение позволяет соотнести рассказ с культурой присутствия, а роман – с культурой значения. Строится она также через выделение типологически значимых оппозиционных характеристик:

1. культура присутствия есть культура тела, культура значения с господствующей субъект-объектной парадигмой есть культура духа или сознания;
2. если тело включено в мир и обладает внутренним смыслом, то дух как субъект эксцентричен к миру;
3. в культуре присутствия знание откровенно и является результатом самораскрытия мира (как дара, а не усилия человека), в культуре значения знание есть результат истолковывающей активности субъекта;
4. культура присутствия разворачивается вокруг вещи как единства субстанции и формы, культура значения – вокруг знака как единства означающего и означаемого;
5. культура присутствия соотносит человека с космосом и его преображением, в котором человек не автор, а соработник, для культуры значения важен автономный человеческий активизм и преобразование мира становится главным призванием;
6. «производство присутствия» разворачивается в пространстве как совокупности мест, занимаемых телами, а эффекты значения предполагают господство времени как атрибута сознания;
7. насилие как занятие пространства телами в культуре присутствия и власть как откладывание актуального насилия в культуре значения;
8. в культуре присутствия событие есть поразительный разрыв континуальности, в культуре значения событие – удивительное как эффект неожиданности, возводимый к ценности инновации;
9. карнавал телесности и игра/вымысел как работа мотивов и значений;
10. евхаристия, в которой «производится реальное присутствие Бога» и парламент, в котором решения принимаются не столько физическим присутствием парламентариев, но «интеллектуальным достоинством соперничающих воззрений и аргументов»;
11. связанная с различием евхаристии и парламента оппозиция платоновского реализма квантифицируемой интенсивности присутствия в культуре присутствия и логической неквантифицируемости реального в культуре значения [6, с. 86 – 92].

Итак, выход из постмодернистского тупика Гумбрехт видит в актуализации новой культурной чувствительности, связанной с культурой присутствия. Именно она

определяет возвращение рассказчика. В новой «интеллектуальной среде», ищущей не парадигматического доминирования среди интерпретаторов, а «производства присутствия» в рассказах свидетелей, и раскрывается вновь культура присутствия. Любопытно, что, не будучи богословом, Гумбрехт подчеркивает евхаристичность культуры присутствия, а описывая эффекты присутствия, прибегает к концепту эпифания. В своей аналитике присутствия он стремится показать, что культура значения определялась допущением об активности выделенного из реальности субъекта, по отношению к которому сама реальность объективна и пассивна, но культура присутствия рождается не из автономной активности субъекта, а как ответ на активность реальности.

Необходимо сделать следующий шаг и выделить основные формы производства присутствия и связанные с ними языковые практики. Сам Гумбрехт ограничивает себя лишь одной формой активности реальности как насилия. Такое присутствие есть вызов реальности, над которым мы не властны, но на который мы не можем не ответить. Для многих теоретиков события 11 сентября положили конец постмодернистской эпохе неспешных и иронических интерпретационных игр, поскольку реальность раскрыла себя катастрофическим образом. Мы оказались в «пустыне реального». Присутствие как насилие предопределяет понимание культуры как системы защиты от реальности. Такое понимание задает и отношение к языку как защитной среде, о котором голландский историк Франклин Рудольф Анкерсмит пишет: «Мы владеем языком, чтобы у нас не было опыта, чтобы остерегаться опасностей и страхов, обычно вызываемых опытом; язык – это щит, ограждающий нас от прямого контакта с миром, который происходит в опыте» [2, с. 33].

Однако, сам Гумбрехт обнаруживает ограниченность отождествления присутствия с насилием и говорит о двух модальностях эпифании, не сводимых к форме насилия: «Раскрытие Бытия может совершаться как в модальности прекрасного, так и в модальности возвышенного; ... оно может приводить нас в состояние аполлонической ясности или же дионисийского исступления» [6, с. 120]. Следует выделить возвышенную форму присутствия, когда реальное раскрывает себя через преодоление экзистенциального горизонта, очерченного языком, а человек открывает опыт потери дара речи и молчания перед этим возвышенным. Ища присутствия за пределами значения, мы открываем реальность как таковую, которая, по Анкерсмицу, «опережает и превосходит мир, данный нам в языке и через язык. Как это ни забавно, но получается, что реальность как таковая и, следовательно, прошлое как таковое должно внушать нам ужас». Следует вспомнить меткое замечание Анкерсмита на призыв Ницше покинуть «тюрьму языка»: «Ницше забыл добавить, что тюрьма языка – это очень комфортная тюрьма, где всегда есть газ, свет, горячая и холодная вода, где повсюду расставлены удобные кресла и приготовлена теплая постель. Ведь с незапамятных времен человечество прилагало всевозможные усилия, чтобы сделать эту тюрьму языка максимально комфортной» [2, с. 5]. Самонадеянно, в просвещенческом духе, стремясь к реальности за пределами значения, мы открываем возвышенное через события боли, утраты, смерти, ужаса, страдания и печали, открывающие «мир травмы» [2, с. 6]. Эпифания возвышенного открывает для нас присутствие вне языка. В языке же она проявляется как разрыв, выражающийся в романтической поэтике бесконечного.

Но существует ли иная форма присутствия, не сводимая к насилию и возвышенному опыту и, соответственно, культура, не сводящаяся лишь к защите от вызовов реальности и помнящая не только о шрамах, оставленных опытом возвышенного? Следует рассмотреть этот вопрос в качестве вопроса о прекрасном

как форме присутствия и воспользоваться философией Другого, в которой культура может рассматриваться не только как защита от вызовов чужой реальности, но и как ответ на зов Другого. Присутствие Другого может проявляться как вызов Чужого, на который я не могу не ответить, или как зов, на который я могу не ответить, и тогда ответ – свободен и раскрывает мою человечность. Культура, которая понимается как защита от вызова, неполна, и это замечательно проявляется в постмодернистских концептуализациях культуры. Безусловно ценно, когда человек способен защитить себя и свою «идентичность» от катастрофических вызовов, которые стоят перед ним, но проблема заключается в том, что, защитив себя от вызовов, человек может оказаться неспособным расслышать зов. Общество хорошо защищенных от вызовов людей, которые не слышат друг друга и Бога, и есть постмодернистская социальность. Кризис общения в индивидуализированном обществе ставит вопрос о культуре как слышании, послушании и прислушивании к зову Другого. Как возможна такая культура? Вопрос об этой культуре – вопрос о возможности преодоления тотальности насилия, поставленный Эмманюэлем Левинасом в предисловии к «Тотальности и бесконечному» как первый вопрос философии Другого. Левинас показывает, что стремление предотвратить катастрофу насилия через нейтрализацию Чужого с помощью его размещения в мире своего собственного, мир, мыслимый как перемирие в тотальной войне, чреват торжеством тотальной анонимности. Трезвость политики, которая стремится обуздать насилие с помощью легитимного насилия, определяет философию войны. Ей Левинас противопоставляет эсхатологию мира, превосходящую трезвость послевоенного перемирия, и предполагающую «существование людей, одновременно включенных в бытие и обладающих чертами личности, способных отвечать за свою жизнь, стало быть, уже взрослых, то есть способных говорить от своего имени, а не повторять анонимные слова, диктуемые им историей. Мир возникает как такая способность говорить. Эсхатологическое видение разрывает тотальность войн и империй, где люди не говорят» [7, с. 68]. Культура, держащаяся слышанием Другого, предполагает ответ на зов Другого и разговор, преодолевающий разделения, но пестующий различия. Субъективность в такой культуре предстает «как приемлющая Другого, как гостеприимство» [7, с. 71], а речь включает целый ряд форм слышания зова, одной из которых является рассказ.

Первой же из этих форм и богословски наиболее значимой является речь-благодарение, для раскрытия которой следует обратиться к феноменологии данности Жана-Люка Мариона. Его феноменология благодарения начинается не с ответа на дар Другого, но с обнаружения самого дара среди данностей. Если классическая феноменология имеет дело не с дарами, а с феноменами-данностями, среди которых дар неразличим, то феноменология Мариона помогает распознать в феномене данность, раскрывая в ней нередуцируемое давание: «феноменология начинается не с очевидности или явленности (тогда она бы оставалась идентичной метафизике), но с изумительного и трудного открытия того, что очевидность, сама по себе слепая, может стать экраном для явления – местом для данности» [13, с. 20]. Работа благодарения есть обнаружение дара в этом мире. Каждый день мы имеем дело с данностями этого мира, но когда за данностью мы узнаем дар, это и означает работу благодарения. Начало этой работы узнавания митрополит Сурожский Антоний представляет следующим образом:

«Если только мы осознаем, что ничто из того, что мы называем своим, нам не принадлежит, и одновременно поймем, что это нам ДАНО Богом и людьми, – вокруг нас начинает водворяться Божие Царство... Если мы были бы действительно внимательны к тому, что происходит в жизни, мы из всего могли бы собрать, как пчела собирает мед, благодарность. Благодарность за каждое движение, за дыхание свободное, за небо открытое, за все человеческие отношения... И тогда жизнь

делалась бы все богаче и богаче, по мере того, как мы будто беднели бы все больше и больше. Потому что когда у человека больше ничего нет, и он осознает, что все в жизни — милость и любовь, он уже вошел в Царство Божие»[3, с. 153].

Наша способность слышать зов есть способность за данностью, повседневностью, серостью, обыденностью жизни разглядеть изумительный дар. Изумительный – не в сентиментальном, а в феноменологически точном смысле этого слова, как выводящий из ума в бесконечное встречи с Другим. Работа благодарения оказывается введением в культуру слышания зова. Моя связь с опытом не может быть описана классической феноменологией. Дело не в том, чтобы поставить себя перед опытом реального, но в том, чтобы этот опыт пережить через работу благодарения как встречу с данностью в качестве дара. И тогда оказывается, что всякой работе понимания предшествует операция благодарения, которая оказывается универсальной и первой. Тогда мы можем говорить, если последовать за Марионом, о том, что современная гуманитаристика, ищущая производства присутствия, должна открыть в своем ядре евхаристическую герменевтику[14, с. 149 – 152]. Мы не можем больше говорить об универсальной герменевтике, например, в духе Гадамера, поскольку такая герменевтика, абсолютизирует процедуру интерпретации. Но мы можем говорить о герменевтике, которая помнит о своем рождении из опыта и это памятование – работа благодарения. Евхаристическая герменевтика указывает на то, что работа благодарения, которая предшествует усилию понимания, оказывается этой формулой связи опыта и повествования. Евхаристическая герменевтика есть альтернативное предложение по отношению к постмодернистскому тезису о том, что мы имеем дело с текстами, текстами и ничем кроме текстов. Для нее важно проследить, как речь и текст рождаются работой благодарения. Евхаристическая герменевтика и есть то теоретическое пространство, в котором становится возможным помыслить рассказ, рождающийся из слышания в событии встречи, такой рассказ, который сопрягает опыт и повествование внутри сообщества слушающих. Если философия подозрения стремится к достоверности и очевидности, подкрепляя свое стремление волей к анонимному доказательству, то философия свидетельства основана на практике гостеприимства и опыте встречи, и предполагает не столько обнажение нейтральной реальности, сколько общение, вырастающее из этой встречи с Другим.

Возвращение рассказчика: последствия для богословия свидетельства. Если в центре новой гуманитаристики – отношение эффектов присутствия и эффектов значения, то ее важнейший вопрос – вопрос о присутствии и вырастающем из него языке благодарения, а также их связи с рассказом и иными языковыми формами. Такая методологическая интенция определяет современный богословский поворот в гуманитаристике, чувствительной к опыту и языку эпифании и евхаристии. Но и само богословие поворачивается к вопросу о даре и благодарении и их языковых формах, раскрываясь как богословие общения, включающее в себя евхаристическую антропологию. Такое богословие в качестве порождающей практики обращено к Евхаристии и определяется работой благодарения. В самом деле, богословие общения исходит не из опыта Богопознания, но из Богообщения. Для него исходной точкой является событие встречи человека с Богом, которое служит основанием для всякой встречи и общения людей друг с другом и с творением. Но событие встречи с Богом возможно лишь по милости Божьей и предполагает два условия: человеческую открытость ей и благодарность как единственный ответ на Божье действие. Как отмечает Митрополит Пергамский Иоанн Зизиулас, евхаристический этос, являющийся следствием богословия общения, исходит вовсе не из рационального аргумента: «Единственным доказательством бытия Божия является его любовь – демонстрируемая нашим собственным бытием, в инаковости и

общении. Мы любимы, следовательно, Он существует» [15, с. 98]. Богословие общения начинается узнаванием за данностями мира избыточной и щедрой Божьей милости, а это узнавание и есть плод благодарения. В нем человек предстает как человек благодарящий, homo gratificus. В русском богословии XX века мы можем выделить плодотворную линию богословия общения, которая связана с жизнью и мыслью матери Марии Скобцовой с ее интуицией внехрамовой литургии, с евхаристической экклесиологией отца Николая Афанасьева, с богословием встречи митрополита Антония Сурожского, с литургическим богословием отца Александра Шмемана, богословием Славы Божьей Сергея Аверинцева, с библеистикой и миссионерским служением отца Александра Меня, с гимнографическими исследованиями и каритативным служением отца Георгия Чистякова.

Если доминирующими языками православного богословия в XX веке были либо спекулятивный язык, ориентированный на актуальное философствование (софиология), либо практический язык аскезы, подчиняющий катафатику спекулятивной мысли апофатике мистического, опытного богословия (неопатристический синтез), то первым языком евхаристического богословия не может быть ни апофатика, ни катафатика. Эпифания, раскрывающаяся как зов, выходит за пределы как апофатического, так и катафатического языков, и, вместе с тем, является истоком обеих языковых практик. В самом деле, зов рождает апофатическое усилие, поскольку является как дар, опрокидывающий человека в благоговейное молчание и лишаящий дара речи. Зов, будучи услышанным в конкретных ситуациях с особыми языковыми практиками, приостанавливает эти практики, раскрываясь как их разрыв. Но в этом разрыве рождается живое общение через окликнутость зовом и как ответ – благодарение. Событие зова-дара раскрывается в мире благодарением, им сбывается и пребывает. Благодарение и составляет исток катафатического усилия.

Если в неопатристической перспективе, благодаря В. Н. Лосскому, принято выделять у Дионисия Ареопагита апофатический путь утверждения и катафатический путь отрицания и придавать особое значение апофатике как «основе всякого истинного богословия» [9, с. 132], то Марион, исследуя Ареопагитики, показывает, что «Дионисий стремится заменить глагол говорить, заимствованный из предикативного языка, другим глаголом - *hymnein*: воспевать, возносить хвалу. Что означает эта замена? Безусловно, она указывает на переход к молитвенной речи, ибо «молитва есть речь, но она не истинна и не ложна» (Аристотель)» [10, с. 218]. Марион утверждает, что богословие Дионисия Ареопагита неверно радикализируется до апофатики мистического богословия и катафатики богословия божественных имен, в то время как за скобками остается богословие хвалы-гимна. Если спекулятивное богословие строится или апофатически, или катафатически, то евхаристическое богословие общения в качестве первого богословия обращается к литургическому гимну. В сердце евхаристического богословия находится евхаристический канон Божественной Литургии, содержащий формулу – ответ, из которого рождается всякое богословствование: «Достойно и праведно Тя пети, Тя благословити, Тя хвалити, Тя благодарити, Тебе поклонятися на всяком месте владычества Твоего». Ища оснований теории хвалебного дискурса в «Философских исследованиях» Витгенштейна и сопоставляя хвалу и перформатив, Марион выделяет особенности гимнического перформатива, важнейшей из которых является то, что хвала находит свое обоснование не в собственном субъекте, но в Том, на кого направлена хвала. Она, «конечно, работает как перформатив («Я воспеваю Тебя...»), но как такой перформатив, который не производит словами вещи, а творит словами дары» [10, с. 225]. Итак, гимн, или хвалебный дискурс является первым языком евхаристической герменевтики, соотносящей Присутствие и Евхаристию, Славу Божью и хвалу, дар и благодарение,

опыт и язык. Без внимания к гимну как первому богословскому языку мы обречены на разрыв между опытом исихии и апофатикой мистического богословия, с одной стороны, и догматическим богословием, с другой. Кризис современного академического богословия заключается в том, что между евхаристическим опытом Божьего присутствия и нашим умозрением: теорией и интерпретационными практиками, – потеряно посредничающее звено, и это звено – гимн.

Современное богословие нуждается в развернутом понимании гимна. Это остро почувствовал и совершил первые шаги, параллельные марионовским, в прояснении особенностей гимна Владимир Вениаминович Биbihин, прочитав в весеннем семестре 2000 года на философском факультете МГУ курс лекций «Философия грамматика поэзии». В этом курсе он предложил набросок теории гимна: «в современной литературной теории, поэтике гимн не выделяется отдельно рядом с эпосом, лирикой, драмой, включается обычно в лирику. Я его выделяю настолько отдельно, что различия между учтенными теорией жанрами считаю малыми, отличие гимна от них всех большим» [5, с. 133]. Рассматривая, как и Марион, перформативную природу гимна, Биbihин констатирует: «Гимн предельный поступок, крайний подъем, торжественный момент истории с уверенностью в предельности этого события. Изменение-расширение принимается с радостью..., поющий вступает в себя, какого раньше, может быть, никогда не знал, и этого себя нового узнает как настоящего» [5, с. 139]. Более того, обнаружение подлинного я поющего раскрывается в гимне и в разделенной социальности мы: «Видно, что на пределе, к которому тянется гимн, я становится мы, потому что готово охватить всех – а это в свою очередь потому что соединяется с жизнью, бытием. Когда песня делает эти два перехода, ко всем и ко всему, участвуя во всех и во всем, слово лирика уже меньше подходит для именованной такой поэзии, есть основание, пожалуй, говорить особым образом о гимне» [5, с. 142].

Евхаристическая антропология исходит из евхаристического перформатива, формирующего человека благодарящего, и раскрывается через связь гимна и рассказа – свидетельства как пути разделения дара. Гимн, «творящий словами дары» и ищущий разделенности благодарения, раскрывается как речь-действие, обращенная к слушателям и в такой обращенности порождающая рассказ-свидетельство. Переход от благодарственного гимна к свидетельству замечательно выразил митрополит Сурожский Антоний:

«Плод жизни — благодарность, но благодарность сама должна принести плод... Благодарность — и только она — может побудить нас к предельному подвигу любви по отношению к Богу, по отношению к людям. Чувство долга, обязательств, может, не найдет в себе силы, чтобы совершить последний подвиг жизни, жертвы и любви. Но благодарность — найдет» [3, с. 154].

Именно в этом переходе можно выделить еще целый ряд форм, среди которых остановимся на плаче и проповеди. В 1926 году, своем последнем году, Рильке в элегии, посвященной Марине Цветаевой – Эфрон, завершая свой поворот к гимну, усматривает близость к нему плача:

... но темная тяжесть

Голос наш клонит к земле и в плач обращает наш гимн.

Плач... Разве гимну не младший он брат – но склоненный?[11, с. 205].

Плач, гимн, обращенный к земле, способен вывести из немоты, в которой мы оказались после катастроф XX века. Он есть та форма хвалебного дискурса, внимание к которому способно преодолеть немоту отчаяния. Представляется важным то, что в XX веке, благодаря Бахтину, мы получили развернутую теорию смеховой культуры, но при этом несоизмеримо мало знаем о культуре плача и о

связанной с ней культуре поминовения. И гимн, напомнивший о себе в поэзии Хлебникова и Рильке, и плач, обретший голос в «Реквиеме» Ахматовой, должны войти в фокус евхаристической герменевтики и связанной с ней гуманитаристики, обращенной к «производству присутствия». Для богословия их осмысление означает поворот к литургике как первому богословию, из которого рождается аскетика и догматика.

Следующей после плача производной формой гимна является проповедь, современный кризис которой, по наблюдению О. А. Седаковой, заключается в том, что она, выйдя из гимнической колыбели [12, с. 335], порвала связь с гимном и превратилась, согласно аверинцевскому определению, в «дидактическое произведение ораторского типа, содержащее этические требования» [1, с. 363]. Развитие евхаристического богословия, безусловно, связано с обновлением гомилетики, впечатляющие примеры которой оставили митрополит Сурожский Антоний, отец Александр Шмеман, Сергей Сергеевич Аверинцев, отец Александр Мень, отец Георгий Чистяков. Изначально проповедь, как свидетельство, является прямым и первым плодом гимна. Проповедь, как жанр, который выводит гимн из церкви в мир, является следующим формой дискурсивной практики, которая наиболее интересна для евхаристической герменевтики. Наконец, из проповеди рождается третья дискурсивная практика, выводящая к современной культуре и связанной с ней обновляющейся гуманитаристикой, а именно рассказ, соизмеряющий гимн с жизнью через свидетельство. Для Лескова было очевидно, что авторитет рассказа зиждется на праведниках, живое свидетельство которых и составляет ткань церковного предания, находящую свое воплощение именно в рассказе. Рассказчик возвращается в культуру, мыслящую себя как ответ на зов, в трех ипостасях: гимнографа, проповедника и свидетеля.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Аверинцев С. С. София – Логос. Словарь. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006.
2. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт. – М.: Издательство «Европа», 2007.

3. Антоний, митрополит Сурожский. О благодарности // Антоний, митрополит Сурожский. Любовь всепобеждающая: проповеди, произнесенные в России. – СПб.: Сатисъ, 1994. – с. 149 – 156.
4. Беньямин В. Рассказчик // Беньямин В. Маски времени. Эссе о культуре и литературе. – СПб.: «Симпозиум», 2004. – с. 383 – 418.
5. Биbihин В. В. Грамматика поэзии. Новое русское слово. – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2009.
6. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение. – М.: Новое литературное обозрение, 2006.
7. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. – М., Спб.: «Университетская книга», 2000.
8. Лиотар Ж. – Ф. Состояние постмодерна. – М., Спб.: «Институт экспериментальной социологии», Издательство «АЛТЕИЯ», 1998.
9. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – с. 111 – 310.
10. Марион Ж. – Л. Идол и дистанция // Символ. – Париж, М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – № 56.
11. Рильке Р. М. Элегия (Марине Цветаевой – Эфрон). Перевод А. Карельского // Бродский о Цветаевой: интервью, эссе. – М.: «Независимая газета», 1998. – с. 205 – 206.
12. Седакова О. А. Язык проповеди, язык проповедника // Духовное наследие митрополита Антония Сурожского. – М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», Библиотека – фонд «Русское Зарубежье», 2008. – с. 330 – 241.
13. Marion J. – L. Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness. – Stanford, California: Stanford University Press, 2003. – 385 p.
14. J. – L. Marion. God without Being. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.
15. Zizioulas, John D. Communion and Otherness. – London, New York: T&T Clark, A Continuum imprint, 2006. – 315 p.