

СОБИРАЮЩИЙ ЗОВ ДРУГОГО:

сотериология и философия благодарения.

Человеческая целостность и философия Другого.

Целостность и спасение. Вопрошание о человеческой целостности может раскрываться разными философскими путями. Среди них и рефлексивное собирание всех возможных опытов быстротекущей жизни в иерархизированном микрокосме, и апофатическое преодоление всяческих ограничений и фрагментирований через холистический принцип: "**Человек в целом** больше частных". Эти пути существенно связывают тоску о целостности с поисками идентичности и самоидентичности. Мы же попытаемся обозначить философские следствия из сотериологического развития темы, предполагающего, что достижение человеком целостности обретается не через автономное усилие самопознания, но, напротив, благодаря обращению к спасающему - исцеляющему Богу, которое размыкает замкнутость индивидуального бытия.

Действительно, религиозная забота о спасении находится в существенной связи с проблемой человеческой целостности. Достаточно вспомнить классическое определение религии, данное отцом Павлом Флоренским: «Религия есть, - или по крайней мере притязает быть художницей **спасения**, и дело ее – **спасать**

. От чего же спасает нас религия? – она спасает **нас от нас**

1 - спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса»

. Здесь важно то, что христианская сотериология исходит из невозможности преодоления этого хаоса через самособирание на каком - угодно внутреннем основании. Положительная формулировка этой посылки заключается в том, что мы можем искать спасения в нашей призванности в общение с Богом, которое, в свою очередь, предполагает преодоление эгоцентрической установки. Согласно, например, кардиналу Йозефу Ратцингеру, "по своей сути, христианское бытие означает переход от бытия для себя к бытию друг для друга"

. Этому соответствует и философия Другого, развитая Эммануэлем Левинасом, согласно которой подлинность человеческого существования раскрывается через преодоление его автономной тотальности с помощью ответственного отношения с Другим. Теперь нам предстоит описать сотериологический аспект левинасовской философии для того, чтобы пойти дальше и дополнить ее философскими экспликациями христианского богословия общения.

Левинас: целостность как ответственность за Другого. В 1983 году Левинас опубликовал беседу «Философия, справедливость и

любовь»

, в которой представил выводы развиваемой им философии Другого в весьма радикальной форме.

Так, обретение целостности, называемое им *индивидуацией*

, не может состояться как работа самотождественности, возводящая человеческую целостность к рефлексивному основанию, на котором возносится внутренняя иерархия возможного опыта. Эгологическому принципу самотождественности он противопоставляет принцип ответственного отношения к Другому, на котором строит свое сотериологическое решение: "Ответственность - это индивидуация, сам принцип индивидуации. На место проблемы: "человек индивидуализируется благодаря материи или форме", я ставлю вопрос об индивидуации через ответственность за Другого. Это довольно сурово: все, что в такой морали связано с утешением, я оставляю религии"

Суровость левинасовской этики вытекает из его критики схожей стратегии, предложенной Мартином Бубером в работе "Я и Ты". Левинас готов разделить основную буберовскую посылку: " Мир как опыт принадлежит основному слову Я - Оно. Основное слово Я - Ты создает мир отношения" ⁵. Сотериология строится ими не через опыт, инструментализирующий всякую встречу, но через отношение, включающее индивидуацию в событие встречи. Однако, Левинас не принимает диалоговой симметрии отношения Я - Ты и кладет в основание этики принцип ассиметрии: "чрезвычайно важно для меня, что отношение к Другому, вопреки Мартину Буберу, не симметрично: когда я, согласно Буберу, говорю Ты другому Я, то передо мной предстает такое Я, которое также говорит мне Ты; здесь мы имеем отношение взаимности. Я

же, напротив, считаю, что отношение к Лицу ассиметрично: мне с самого начала не важно, как Другой относится ко мне, это его дело; для меня же он прежде всего тот, за кого я ответственен"⁶

. Ассиметрия ответственности делает прозрачной суровость этического предложения Левинаса: "Я ответственен за Другого, даже когда он наводит на меня скуку или травит меня"⁷

. За этой суровостью стоит биографический для него вопрос о сохранении человеческой целостности в ситуации Холокоста, и предлагаемый ответ обнажает безмерное мужество этического отношения, которое Левинас справедливо отождествляет со святостью.

Тем не менее, для него вопрос об истоке такого мужества остается за пределами философского рассмотрения, задавая религиозную сферу утешения. Он так фиксирует эту границу: "Бог помогает быть ответственным. Это и есть доброта. Но чтобы измерить Божью помощь, надо без его вмешательства хотеть делать то, что надо делать. Здесь для меня нет никакой теологии"⁸

. Сотериология Левинаса, описывающая человеческую целостность через ответственность, стремится остаться философской, вынося вопрос о решимости к этическому действию в область теологии, хотя его философия чрезвычайно чувствительна к его же теологуменам. Так Левинас настаивает, что я свободно принимаю ассиметричную ответственность за Другого, поскольку расслышал слово Божие, которое "вписано в Лицо Другого, и ... присутствует в момент встречи с Другим"⁹

. Так требование уязвимости перед Другим становится философской предпосылкой этики, рожденной из расслышанного Голоса Божьего. Но мы должны пойти дальше Левинаса и описать философские предпосылки сотериологии, исходя из более сильного теологумена: этической ассиметрии моего отношения к

Другому предшествует христологическая асимметрия Божьего отношения ко мне, и именно в ней лежат истоки мужества в этическом поступке. Если для Левинаса вопрос об этих истоках выходит за пределы философии, то мы поставим его как философский, а именно исследуем связь сотериологии с асимметрией дара-благодарения.

Собирающий зов: богословие общения и философия дара

Христологическая асимметрия и философия дара. О Боге, по Левинасу, мы узнаем по требованию радикальной уязвимости перед Другим и асимметричной ответственности за Другого. Через них этика преодолевает философскую эгологию. Богословие же указывает на христологическую асимметрию в качестве условия исполнения радикальной максимы Левинаса по отношению к другому человеку. Мы можем исполнить асимметрию этического отношения в той степени, в которой распознали опрокидывающую щедрость Христовой ответственности за нас, безусловно асимметричной к нам. Митрополит Антоний Сурожский так пишет об этом:

“Что бы не случилось за этот день - ничто не чуждо воле Божией; все без исключения - обстоятельства, в которые Господь вас пожелал поставить, чтобы вы были Его присутствием, Его любовью, Его состраданием, Его творческим разумом, Его мужеством... И, кроме того, всякий раз, когда вы встречаетесь с той или иной ситуацией, вы - тот, кого Бог туда поставил, чтобы

нести служение христианина, быть частицей Тела Христова и действием Божиим”

Философия Левинаса описывает труд преодоления идолов самождественности, труд гостеприимства и открытости в ожидании встречи с Другим, но, из-за этического радикализма, оставляет за скобками вопрос о возможной щедрости самого Другого. Опасаясь связать этическое решение условием взаимности, Левинас не принимает в расчет то, что ответственность перед Другим – не только ответственность в безразличии к отношению Ты-Я, но и готовность принять асимметрию Другого по отношению ко мне, способность принять его Дар, - его взгляд, его голос, его прикосновение. Чтобы не обратить дар в банальность обмена, не экономизировать его через холод взаимности и расчетливых эквиваленций и сохранить в общении с Другим радикализм двух асимметрий - моей ответственности и щедрости Другого, мы должны дополнить этику принципом христологической асимметрии. Этот принцип заключается в констатации, что независимо от нашей верности Богу, Он верен нам. Митрополит Антоний Сурожский подчеркивал, что гораздо важнее понимания того, верю ли я в Бога, осознание, что Он в меня верит безусловно ¹¹. Философский аспект этого богословского принципа замечательно выразил кардинал Йозеф Ратцингер: "Тот, кто хотел бы лишь отдавать и не готов получать сам, кто хочет жить только для других и не умеет признать, что и он, в свою очередь, живет неожиданным, невынужденным даром другого, - тот не видит сути человеческого бытия друг для друга. Чтобы все самопреодоления были бы плодотворны, человек должен также и получать от других и, в конечном итоге, от того другого, который является поистине другим всему человечеству и в то же время составляет одно с ним: от Богочеловека Иисуса Христа"

. Христианская асимметрия вводит в философию Другого тему дара и благодарения, распознающего дар. Этика дополняется философией дара, а антропология оказывается существенно связанной с сотериологией.

Спасительность зова: сотериология и антропология. Горизонт ом моей ответственности за Другого является моя способность принять Христову ответственность за меня. Этическое требование оказывается

ЗОВОМ

радикального Другого, от способности расслышать который зависит моя этическая решимость. Сотериологически это означает, что реализация человеческой целостности невозможна не только через конструирование идентичности и открытие самоидентичности, но и ответственность не может служить безусловным принципом индивидуации. Принцип христологической асимметрии указывает, что нас спасает - исцеляет, или восстанавливает нашу целостность, собирающий зов Другого, отвечая на дар которого, мы включаемся через труд благодарения в общение, к которому призваны: "Верен Бог, Которым вы призваны в общение Сына Его Иисуса Христа, Господа нашего" (1Крф 1,9).

Асимметрия Христова отношения к миру раскрывается как собирающий зов, который, будучи расслышанным, являет Христа не как Властителя, а как Спасителя-Собирателя. Идея зова связывает радикальным образом сотериологию и евангельскую антропологию, которые уже у апостола Павла невозможно

различить. Если эллинская антропология строится на идее спасительного отделения души от тела, освобождающего вечное естество человека от временного тела и делающего воскресение тела бессмысленным, то для апостола человек немислим без тела, ни до, ни после воскресения. Человек в целостности своей и есть тело как "целое", греховность которого приводит к его тлению, распаду и смерти и требует ис-целения спасительным действием Христовым. Апостол Павел не говорит о спасении души, но о теле воскресения, как, например, о "теле духовном" (1 Кор 15, 44) или "теле славы" (Флп 3, 21). "Плоть", означающая для него только физический аспект "тела", связывается с греховным состоянием человека, будучи отделенной от Бога. Жизни "во плоти" (Гал 2, 20; Флп 1, 22) или хождению "во плоти" (2 Кор 10, 3) апостол противопоставляет жизнь "по Духу" (Рим 8, 4.5); говорение "по Господу" (2 Кор 11, 17); поступки "по любви" (Рим 14, 15), и эти две телесности разделены воскресением Христовым, задающим возможность ис-целяющего нас воскресения. Спасение, или восстановление человеческой целостности, через при-общение к Телу Христову (антиэллинистическое литургическое речение: «Сие есть Тело Мое» (1 Кор 11, 24)) оказывается возможным постольку, поскольку человек готов расслышать собирающий зов Спасителя, опознать Его Взгляд, Его Слово, Его касание и Раны. Как же раскрывает себя этот зов?

Зов: апория близости и свободы. Зов Божий, а благодаря ему и всякий другой зов, образован двумя ассиметричными движениями. Философия Другого связывает событие встречи с моей безусловной, и потому свободной, открытостью Другому, разворачивающейся как решимость *уязвимости*

. Но как бы я, стремясь к близости Богу, не прорывался к Нему всей своей волей, Он сохраняет свободу дистанции и не-близости. Близость открывается мне не моей уязвимостью, а самим Другим, встреча с которым поэтому всегда опрокидывающа. Близость Божья дается мне не согласно

условию

уязвимости, но

даром

, безусловно. Но, поскольку асимметрия Божьего действия является асимметрией не абсолютного

властвования

, но милости, предполагающей человеческую свободу, постольку Божий зов, будучи данным, остается за - данным и становится опознанным только при свободной открытости к нему, при моем усилии слышания, то есть при послушании. Асимметрия не

власти

и подчинения, а

зова

. Его апория: безусловное Слово Божие, хранящее мою свободу, будет услышано мною, при

условии

моего безусловного,

свободного

обращения в слушающего. Слово Божие так тихо, что взывает к нашему усилию затихнуть перед Ним, но, вместе с тем, пока мы стремились приблизиться к Богу, Он

уже

был близок, гораздо ближе, чем мы могли надеяться, бесконечно близок. Узнать это внутри общения с Богом и значит расслышать Его Зов.

Апория зова выражалась не только и не столько философски, сколько поэтически. Прежде чем присмотреться к тому, что

означает требование слышания зова для философии, вспомним о двух поэтах, Р.-М. Рильке и С. С. Аверинцеве, положивших эту апорию в основание своих поэтик.

Поэтическая ангелология Рильке. Стремясь в "Дуинских элегиях" и в "Сонетах Орфею" к восстановлению орфического начала поэзии как таковой, Рильке узнает это начало в усилии слышания Зова-Вести, распространяемой вестниками-ангелами. Его постижение апории зова утверждается через поэтическую ангелологию и с ее выражения начинается новый орфизм:

Кто из ангельских воинств услышал бы крик мой?

Пусть бы услышал. Но если б он сердца коснулся

Вдруг моего, я бы сгинул в то же мгновенье,

Сокрушенный могучим его бытием. С красоты начинается ужас.

Выдержать это начало еще мы способны;

Мы красотой восхищаемся, ибо она погнушалась

Уничтожить нас. Каждый ангел ужасен. ¹³

Величие ангельского хора таково, что, открывшись, уничтожило бы нас, запечатав немой и лишив дара речи. Лишь по милости к нашей свободе нам открывается лишь та часть ангельской красоты, которая восхищает нас, не убивая. И если мы решимся последовать за ней и запеть, сквозь благоговейный страх, откликнувшись на зов-весть, то мы приблизимся к тому Истоку, который окликает творение, и тем превращает его в ликующий хор. Зов касается сердца и раскрывается в той малой красоте, которая дается нам, чтобы мы смогли начать свой гимн и войти в общение с Богом и возражать в нем.

Слава Божья, хвала и близость: поэтика Аверинцева. В сборнике "Стихи духовные" Аверинцев, представляя свою поэзию, исходит из

анонимности

древних стихов духовных и настаивает на том, что их анонимность "требовала, чтобы я отказался от всего, что является лишь моей эмоцией (хотя бы эмоцией религиозной), постаравшись сосредоточиться на самой духовной реальности как таковой"¹⁴

. Эту реальность он понимает библейски как присутствие Божие, или Славу. Его поэзия - то, что рождается, устремляясь к Славе

Божьей через хвалу. Ею он стремится:

миг за мигом видеть и слышать

обонять и осязать непрестанно

вкушать вкушением тайным

разлитую во времени и в мире

не от времени не от мира славу¹⁵

Такая поэтика задает и особый опыт уязвимости:

я же плачу и плачу и плачу

не стыдом не страхом не скорбью

*славою в сердце уязвленный*¹⁶

Апория зова, предстающая как апория Славы Божьей и хвалы, уязвленной ею и устремленной к близости Божьей, предельно собранно выражена в стихотворении "Благовещение":

Когда б

нам захотеть всей волею - тотчас

открылось бы, как близок Бог. Едва

*достанет места преклонить колена*¹⁷.

Слава Божья, способная исцелить и взыскуемая человеком, не взламывает его волю, оставаясь сокрытой тайной. Но когда эта воля становится хвалой и решается стать уязвимой, Бог не только открывает себя в Славе, но опрокидывает человека, не оставляя места - дистанции даже для благоговейного поклона. Когда, по

пророчеству Иоанна Крестителя, приблизилось Царство Небесное, оно стало ближе сверх всякой человеческой надежды и эта опрокидывающая нечаянная близость Божья и составляет суть спасающего Божьего действия. Аверинцевское "захотеть всей волею" и есть тот труд распознавания зова-дара, или хвалы-благодарения, который должен быть осмыслен философией Другого в качестве антропологического условия одновременно и сотериологии, и левинасовской этики, сопрягаемых богословием общения.

Расслышать зов: философия и богословие благодарения.

Марион: зов вне апофатики и катафатики. Зов, становясь проблемой философии Другого, заключает в скобки метафизическую дискурсивность, выходя за пределы как апофатического, так и катафатического богословских языков, и, вместе с тем, является истоком обеих языковых практик. В самом деле, зов рождает *апофатическое* усилие, поскольку является как дар, опрокидывающий в благоговейное молчание и лишаящий дара речи. Зов, будучи расслышанным, являет себя в конкретных ситуациях с особыми языковыми практиками, и его явление означает приостановку этих практик, зияющий разрыв, внутри которого разворачивается общение. Само общение разворачивается как окликнутость зовом и ответ – хвала. Событие Зова - дара раскрывается в мире

благодарением, им сбывается и пребывает. Благодарение и составляет исток *катафатического* усилия.

Вне богословия общения и философии Другого Бог описывается метафизически либо апофатически, либо катафатически. В их же контексте спасающий зов Божий, а с ним всякий зов Другого, и апофатичен, и катафатичен, но дело не в диалектике. Для описания зова необходима третья языковая стратегия, которую феноменолог Жан-Люк Марион находит у св. Дионисия Ареопагита. В основе его богословия Марион обнаруживает не *в* *ысказывание*

предикативного языка, а глагол

hupnēin

«хвалить»

. Он стремится показать, что богословие Ареопагита неверно радикализируется до апофатики мистического богословия и катафатики богословия божественных имен, в то время как за скобками остается богословие хвалы-гимна. В связи с такой реконструкцией Марион предлагает феноменологическую модель субъективности, в которой человеческая целостность собирается через отклик на безусловную милость Божию, являющую себя как **зов**

.

Его «теологический субъект» рождается через узнавание невозможного Божьего дара и введение его в мир через благодарение. Исток языка, по Мариону, лежит в именовании, обращенном ко мне и служащим началом для обозначения моей идентичности. Дар языка – дар имени собственного, которым я

окликнут другими. Имя не являет мою сущность, но, скрывая ее, вызывает меня к общению. Окликнутый по имени, я отвечаю языком хвалы и молитвы. В основании такой сотериологии оказывается гимнический язык литургии, а человек являет себя как *человек благодарящий*, или *евхаристический*.

Парадигматическим для марионовской теории языка становится откровение Имени Божьего (Исх 3,14), а философская антропология описывает событие встречи с Другим в контексте *евхаристической герменевтики*

.

Как нам удастся расслышать зов? Для ответа на этот вопрос Марион развивает феноменологию *данности*, которую мыслит как третью феноменологическую стратегию между гуссерлианской и хайдеггерлианской редукциями

. Он, следуя за Хайдеггером, отказывается редуцировать феномен к объекту (Гуссерль), а, следуя за Левинасом, не редуцирует его и к бытию (Хайдеггер). Вместо этого он предлагает

третью редукцию

феномена к данности:

«я говорю о том, что наш глубочайший и наиболее подлинный опыт встречи с феноменом не связан с каким-либо объектом, который мы можем создать, произвести или конституировать, не в большей мере он связан и с бытием, которое принадлежит к тому пресловутому горизонту Бытия, в котором возможна онто-теология и где Бог находится в начале времени и пространства, играя роль первопричины. Скорее, я говорю о том, что есть много ситуаций, где феномены являются как данные, без какой-либо причины или дающего»

. Для Мариона работа обнаружения за феноменом данности вне

метафизических идолов представления является не столько религиозной, сколько философской. Он идет дальше Левинаса и смещает границы философии навстречу зову: «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»²³

. Данность же раскрывает себя как дар через включение в общение с Богом, через гимнический ответ на Его Зов. Так Марион предлагает помыслить сотериологию феноменологически, описывая раскрытие человеческой субъективности через признание дара и введение его в мир, следуя работе благодарения, феноменологическое описание которой представлено как движение от

феномена

к

данности

, а от нее к

дару

.

Зов как безмолвное требование и слышание как слово-хвала.

Бубер, описывая отношение Я – Ты, выделял три сферы, в которых оно разворачивается в различных речевых модусах: «Первая: жизнь с природой. Здесь отношение колеблется во мраке, не достигая уровня речи. Творения движутся перед нами, но не могут подойти, и наше Ты, обращенное к ним,

застывает на пороге речи

. Вторая: жизнь с людьми. Здесь отношение

открыто и оно оформлено в речи

.
Мы можем давать и принимать Ты. Третья: жизнь с духовными сущностями. Здесь отношение окутано облаком, но открывает себя,

оно не обладает речью, однако, порождает ее

.
Мы не слышим Ты и все же чувствуем, что нас окликнули, мы отвечаем, создавая, думая, действуя; всем своим существом мы говорим основное слово, не умея молвить Ты устами»²⁴

. Третья сфера отношения, когда Другой – сам Бог, а общение – Его зов и моя окликнутость, зиждется на фундаментальном парадоксе зова: Слово Божие являет себя как

безмолвное

требование, в то время как я, опрокинутое в молчание, призвано к слову

- хвале.

Божье присутствие раскрывает себя как безмолвный зов, о котором митрополит Сурожский Антоний писал: «Такое молчание, вызывающее ответ, безмолвие, благодаря которому человек вырастает в полную свою меру, будь оно преходящим или долговременным, в зависимости от наших сил и нашей верности, приводит нас к более глубоким, более богатым отношениям с Богом, чем легкая встреча»²⁵. «Молчание требовательное, бездонное, внутреннее, которое приводит нас к встрече с Богом и, в Нем, с нашим ближним»²⁶.

Чтобы расслышать такой зов, нужно самому обратиться в молчание. « Мы должны быть уязвимы до предела естественных сил и до конца гибки в руке Божьей », - отмечает митрополит Антоний.

«

События нашей жизни, если мы их примем как дар Божий, предоставят нам в каждый миг возможность творческого делания: быть христианином

»
[27](#)

.
Уязвимость перед Богом делает открытым и миру, но, чтобы мир раскрылся как дар и Божий зов, недостаточно безмолвной открытости, недостаточно затихнуть и отринуть, нужно начать хвалу, петь, благодарить.

Аверинцев: к богословию благодарения. Среди проповедей Аверинцева есть одна, посвященная исцелению десяти прокаженных (Лк, 17, 11-19), в которой раскрыты начала богословия благодарения

[28](#)
. Среди исцеленных только Самарянин «возвратился, громким голосом прославляя Бога, и пал ниц к ногам Его, благодаря Его». Иисус «сказал ему: встань, иди; вера твоя спасла тебя». Так спасение существенным образом связывается Спасителем с трудом благодарения, позволяющим узнать Божий дар и отозваться на него как на спасительный зов. Аверинцев подчеркивает, что, говоря о даре, мы должны помнить, что русские «благодать» и «благодарение» неслучайно схожи, по-гречески это одно слово, а в сердце христианской жизни находится таинство «евхаристии», или «благодарения».

Сотериология определяется нашей способностью откликнуться на Божий зов: «Получая от Бога земные блага, мы получаем и другое благо, гораздо большее, чем любое из земных благ –

возможность иметь благодарность. Здесь на земле
благодарность – это то, что делает нас по-настоящему
радостными

.
Человек может быть благополучным, удачливым, везучим, но это
не делает его радостным, не делает его счастливым, потому что
счастливый человек – это благодарный человек.

Благодарность – это то, что не кончается, та вода, которая
утоляет жажду и течет в жизнь вечную

.
То, что с нами будет,
если мы захотим

, если мы не поставим благодарности Богу и добрым людям срока
давности, по истечении которого благодарность недействительна,
если мы сами этого не сделаем, то благодарность будет
некончающимся источником радости всю нашу жизнь и это то, что
останется с нами после смерти» (курсив мой – А. Ф.). Без нашей
решимости благодарения дар остается сокрытым, взывая к труду
послушания, и, по Аверинцеву, такой труд требует времени
памятования, собирающего всю нашу жизнь вокруг
евхаристической хвалы. Апория зова определяет то, что событие
дара в тишине своей требует времени всей жизни:

«
Благодарность – исток радости, и все наши настоящие, земные
радости, родительство, супружество, дружба – радости от
благодарности.

По-настоящему мы видим и переживаем наши радости не в тот
момент, когда они к нам приходят, а тогда, когда они постепенно
очищаются и выявляются в нашем благодарном воспоминании».

Благодарность способна преодолеть условность человеческой
жизни, став безусловной, как безусловен спасительный дар, что
выражено в апостольском призыве: «Всегда радуйтесь.

Непрестанно молитесь. За все благодарите: ибо такова о вас воля Божия во Христе Иисусе» (1Фес 5, 16 – 18). Аверинцев указывает на начало этой безусловности хвалы в опыте повседневности: «если бы нам, людям малым, слабым и грешным, научиться быть благодарными за земные, понятные нам радости. Это превращает наши земные радости, во что-то более прочное, надежное, если мы этого захотим, - вечное». И связь между евхаристической безусловностью и повседневной молитвой видится ему в Господней молитве, в просьбе о «хлебе насущном», который является и необходимо-насущным для земной жизни, и евхаристическим над-сущным «хлебом будущего века». Аверинцев подчеркивает, что «Церковь утвердила оба понимания, потому что мы читаем молитву Господню и перед земной трапезой, и как евхаристическую молитву. Благодарность, связываемая с евхаристией, и есть то, что связывает принятие нами земных благ, и благ будущего века». Однако, безусловность благодарения требует рассмотрения не только его начинания во встрече, в его *археологии*, но и в преодолении расставания, в прощании, в его *эсхатологии*.

.

Безусловность благодарения: атеизм и смерть. Сотериология в пост-атеистической ситуации должна исходить из того, что современный человек, не знающий Живого Бога, исключен из возможности встречи с Ним, поскольку исходит из необходимости свидетельства Его существования. Не имея достоверных свидетельств и оставаясь внутри логики подозрения, он не может оставить атеистической позиции. Но если атеизм манифестирует себя ницшеанским «Бог умер», то пост-атеизм связан с

богословским переосмыслением отсутствия Бога и отчуждения. Богоотсутствие в опыте современного человека не означает лишь не-существования Бога, но может указывать на Его молчание. Для преодоления атеистической позиции не нужно искать доказательств бытия Божьего и строить новое естественное богословие, но необходимо описать атеистический опыт в контексте богословия общения. Тогда, как писал митрополит Антоний: «тот факт, что Бог может сделать для нас Свое присутствие явным или оставить нас с чувством своего отсутствия, уже является частью... живых, реальных отношений»
[29](#)

. Мы можем переживать опыт Богоотсутствия по разным причинам: по нашей ли не готовности к подлинной встрече с Богом, по Божьей ли милости, ибо встреча с Ним – всегда суд. Поэтому Богоотсутствие, или отчуждение Божественного и Человеческого, составлявшие суть атеизма, могут быть осмыслены как условия для возможной встречи с Богом. Философия и богословие зова, описанные ранее, указывают на то, что преодоление атеистической немоты и вхождение в богообщение могут начаться с парадоксальной решимости, на которую указывал митрополит Антоний: «мы должны благодарить Бога за то, что Он не предстает перед нами в этот миг, потому что мы сомневаемся в Нем... и встреча с Ним была бы нам судом и осуждением»
[30](#)

. Атеистическая условность отчуждения преодолевается свободной решимостью благодарения за Богоотсутствие как дар.

Безусловность благодарения может и должна быть рассмотрена и в случае предельной условности грешного бытия – смерти. Сотериология спасающего зова указывает на преодоление распада жизни в событии смерти через благодарение-гимн-плач прощания. Условность расставания преодолевается прощанием как усилием прощения. Условность смерти открывается через

благодарение за дар жизни, за ночь оставленности, за смерть, за то, что Его нет, как Властителя, а в Его молчании – собирающий зов. Отложив, наконец, философский и богословский инструментарий, прислушаемся к умирающему герою стихотворения Б. Л. Пастернака «В больнице», нашедшего слова благодарения на пороге смерти:

«О Господи, как совершенны

Дела твои, - думал больной, -

Постели, и люди, и стены,

Ночь смерти и город ночной.

Я принял снотворную дозу

И плачу, платок теребя.

О Боже, волнения слезы

Мешают мне видеть тебя.

Мне сладко при свете неярком,

Чуть падающем на кровать,

Себя и свой жребий подарком

Бесценным твоим сознавать.

Кончаясь в больничной постели,

Я чувствую рук твоих жар.

Ты держишь меня, как изделие,

И прячешь, как перстень, в футляр» ³¹ .

[1](#) П. А. Флоренский. Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги: «О духовной истине», Москва, 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 года// П. А. Флоренский. Столп и утверждение Истины. М.: «Правда», 1990, том 1 (II), с. 818.

[2](#) Й. Рацингер. Введение в христианство. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1988, с. 196.

[3](#) Э. Левинас. Философия, справедливость и любовь (Беседа с Эммануэлем Левинасом) // Э. Левинас. Избранное: Тотальность и бесконечное. М., Спб.: «Университетская книга», 2000.

[4](#) Там же, с. 359.

[5](#) М. Бубер Я и Ты.// М. Бубер. Два образа веры. М.: «Республика», 1995, с. 18.

[6](#) Э. Левинас. Философия, справедливость и любовь (Беседа с Эммануэлем Левинасом) // Э. Левинас. Избранное: Тотальность и бесконечное. М., Спб.: «Университетская книга», 2000, с. 357.

[7](#) Там же, с. 358.

[8](#) Там же, с. 360.

[9](#) Там же, с. 359.

[10](#) Антоний, митрополит Сурожский. Жизнь и молитва - одно // Антоний, митрополит Сурожский. Школа молитвы. Клин: «Христианская жизнь», 2001, с. 7.

[11](#) Антоний, митрополит Сурожский. Вера Божия в человека // Антоний, митрополит Сурожский. Труды. М.: «Практика», 2002, с. 277 - 288.

[12](#) Й. Рацингер. Введение в христианство. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1988, с. 197.

[13](#) Р. – М. Рильке. Дуинские Элегии. Элегия первая. Пер. В. Микушевича// Р. – М. Рильке. Стихотворения 1906 – 1926. Харьков: «Фолио»; М.: «АСТ», 1999, с. 153.

[14](#) С. С. Аверинцев. Стихи духовные. Киев: «Дух і Літера», 2001, с. 5.

[15](#) С.С. Аверинцев. Не ко времени да некстати // С. С. Аверинцев. Стихи духовные. Киев: «Дух і Літера», 2001, с. 112.

[16](#) Там же, с. 115.

[17](#) С.С. Аверинцев. Благовещение // С. С. Аверинцев. Стихи духовные. Киев: «Дух і
Л
і
тера»
, 2001, с. 22.

[18](#) J.-L. Marion. L'Idole et la distance. Paris: Grasset, 1977, p. 232.

[19](#) J. – L. Marion. Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness. Stanford, California:
Stanford University Press, 2003, p. 248-320.

[20](#) J. – L. Marion. God without Being. Chicago and London: The University of Chicago
Press, 1991, p. 139 – 160.

[21](#) J. – L. Marion. Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness. Stanford, California:
Stanford University Press, 2003, p. 7 - 70.

[22](#) On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion // God, the gift, and postmodernism / Ed. by John D. Caputo and Michael J. Scanlon. – Indiana: Indiana University Press, 1999, p.71.

[23](#) J. – L. Marion. Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness. Stanford, California: Stanford University Press, 2003, p. 383.

[24](#) М. Бубер Я и Ты.// М. Бубер. Два образа веры. М.: «Республика», 1995, с. 18.

[25](#) Антоний, митрополит Сурожский. Мужество молиться // Антоний, митрополит Сурожский. Школа молитвы. Клин: «Христианская жизнь», 2001, с. 223.

[26](#) Там же, с. 225.

[27](#) Там же, с. 214.

[28](#) С. С. Аверинцев. Исцеление десяти прокаженных. О благодарности. Проповедь 20.12.92// С. С. Аверинцев. Духовные слова. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2004 г. Далее цитируется по звукозаписи проповеди.

[29](#) Антоний, митрополит Сурожский. Учитесь молиться // Антоний, митрополит Сурожский. Школа молитвы. Клин: «Христианская жизнь», 2001, с. 1 – 16.

[30](#) Антоний, митрополит Сурожский. Мужество молиться // Антоний, митрополит Сурожский. Школа молитвы. Клин: «Христианская жизнь», 2001, с. 204.

[31](#) Б. Л. Пастернак. В больнице // Б. Л. Пастернак. Когда разгуляется.