

# Гра світу *différance* і українська теологія: мова, досвід, етика, прийдешне

Магомед РУБАНЕНКО  
НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ, Україна

magomedrubanenko@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-1397-0888

Анотація: Кінець ХХ – початок ХХІ століть знаменуються підвищеним інтересом до деконструкції Жака Дерріда, яка охопила своїм впливом майже всі сфери гуманітарних студій, включаючи теологію. В українському теологічному дискурсі тема деконструкції лише починає опрацьовуватися. Головною метою представленої статті є розгляд ключового деррідіанського слово-поняття “*différance*” (розрізняння) – двигуна деконструкції, – та його впливу на філософський дискурс, центральною темою якого стає мова. Також автором критично аналізуються стратегії “чистого дару”, “хори” (*khôra*) і “безумовної гостинності”, що прилягають до *différance*, в контексті ключового символу деррідіанського корпусу: *прийдешньої демократії* (*démocratie à venir*), що ототожнюється в даній статті з християнським есхатологічним символом “Царством Божим”. Дані стратегії, розроблені Дерріда, спрямовані на поступову трансформацію досвіду та етики у відомих структурах існування (мовних, політичних, релігійних, соціальних та побутових). В кінці статті аналізується питання взаємозв’язку принципів *прийдешньої демократії* (представлених деконструктивістським проектом Дерріда та “слабкою теологією” Джона Капуто) з українською теологічною думкою, а також розглядаються шляхи її можливого майбутнього.

Ключові слова: деконструкція, *différance*, прийдешня демократія, чистий дар, хора (*khôra*), безумовна гостинність, Царство Боже, Жак Дерріда, Джон Капуто.

“Споконвіку було Слово...”

( Ів. 1:1)

“...що голос Його захитав (σείσω) тоді землю, а тепер обіцяв та каже: Ще раз захитаю не тільки землею, але й небом.

А ще раз визначає заміну захитаного (των σαλευομένων μετάθεσιν), як створеного, щоб zostалися ті, хто непохитний”

(Євр. 12:26-27)

“Можлива подія чи можлива істина — це не те, що лишається від реальної події чи реальної істини, коли від них відняти їхню реальність, ні, в них, принаймні на думку їхніх прихильників, є щось дуже божественне, вогонь, політ, прагнення творити й свідомий утопізм, який не лякається реальності, а радше підходить до неї як до завдання й до винаходу”

Роберт Музіль<sup>1</sup>

## Вступ

У своїй книзі *Дерріда відтепер і надалі (Derrida From Now On)* американський мислитель Майкл Наас дав найвищу оцінку справі, яка була розпочата французьким філософом Жаком Дерріда. Він пише: “Читати його (Дерріда — М.Р.): це, на мою думку, єдина абсолютна умова для отримання благословення.”<sup>2</sup> Наразі деконструкція експліцитно й імпліцитно охоплює своїм впливом всі сфери сучасного життя, хоч інколи шляхи, якими вона прямує, є невловимими. Відомий факт: філософія Дерріда — філософія письма, оскільки, як переконував філософ, будь що в світі — це текст, мовна матриця, яка охоплює собою свідоме й несвідоме, той життєвий символічний світ, інформаційне й комунікативне поле, в якому вже завжди рухається людина, обмежена власним унікальним контекстом. Мова — те, що формує нашу реальність, те, чим ця реальність є. Для експлікації цього факту Дерріда була запропонована “стратегія” *différance*, — ключ до розуміння шляхів деконструкції, — яка, починаючи з мови, несе вплив на всі сфери людського існування. Саме розуміння *différance* надає доступ до світу непередбачуваної події, прокламує світ інакшості та справедливості, зміщуючи акценти як з вертикального світу ієрархії, ідеології, тотожності, будь-якого Авторитету з великої літери, так і з горизонтального світу автономного суб’єкта, який воліє панувати над реальністю згідно своїм цілям (*telos*), оскільки обидва пов’язані з метафізикою *présence*. Дерріда пропонує щось *інше*, третє, той небачений прийдешній світ, що відкритий *неочікуваній події*, тобто самому неможливому з точки зору існуючого порядку речей і уявлень про світ, яке ця подія в собі несе, — світ, який Дерріда називає “прийдешньою демократією” (*démocratie à venir*).

<sup>1</sup> Роберт Музіль, *Людина без властивостей* (Київ: Видавництво Жупанського, 2010), 46.

<sup>2</sup> Micheal Naas, *Derrida From Now On* (Fordham University Press, 2008), 2.

По цим та іншим причинам, мета представленої статті – продемонструвати, які наслідки можуть випливати з думки Дерріда, розпочатої зі “стратегії” *différance*, для контексту сучасної української теології. Для цього були коротко описані три шляхи всередині самої деконструкції (хоча їх набагато більше, та всі вони впливають одне з одного та доповнюють одне одного), які впливають на все суспільно-політичне життя, практику досвіду та етику, як-от “чистий дар”, “хора” та “безумовна гостинність”, які нерозривно пов’язані з божественним виміром. Саме непередбачувану та трансформуючу подію, яка посідає одне з ключових місць в сучасному постмодерністському дискурсі, несе в собі священне “ім’я” Бога.

Оскільки американський філософ Джон Капуто є одним з найбільш помітних послідовників Дерріда, який інтегрував стратегію деконструкції в теологію, будучи інтерпретатором французького філософа в релігійній та богословській площині, саме на його теологічну рецепцію текстів Дерріда робиться особливий акцент. Хоча варто згадати імена Марка Тейлора, Кевіна Харта, Робіна Хорнера, Крістофера Воткіна, та багатьох інших відомих сучасних теологів та корифеїв в деконструкції, опис поглядів яких не було можливості включити в представлений нарис.

Зрештою, стаття спрямована на те, щоб експлікувати “механізм” деконструкції через опис шляхів мовної стратегії *différance*, а також окреслити ті результати, які з цієї стратегії випливають. Оскільки головною темою християнської керігми є звістка про наступ Божого Царства, яке вже присутнє у відомих структурах існування (принцип “вже-ще ні”), своїм непомітним й поступовим впливом змінюючи людський світогляд, а саме: досвід та етику, – шляхи деконструкції представлені як необхідні посередники цього наступу.

## Мова

### *Деконструкція світу présence*

Передумова, що лежить в основі метафізики як онто-теології,<sup>3</sup> полягає у спробах досягнення ідеальної істини в структурах історичного досвіду існування. Це платонічне *Царство Абсолюту*, яке якимось чином має бути репрезентоване чи представлене свідомості. Спроби виявити цю істину, зробити її “присутньою” (*présence*)<sup>4</sup>, характерні для всієї історії західної метафізики від Платона до Гайдеггера, що визначається французьким філософом Жаком Дерріда як “метафізика присутності” (*metaphysique de la présence*). Однак у всій цій історії криється одна істотна апорія, яку й виявив Дерріда: *неможливість декларації абсолютної*

<sup>3</sup> Про онто-теологічну будову метафізики, а разом з нею – й людського мислення як такого, див.: Мартин Хайдеггер, *Что такое метафизика?* (М.: Академический Проект, 2013), 59-65.

<sup>4</sup> Метафізичне поняття “*présence*” як головна опора метафізики в тому оформленні, в якому воно було остаточно зафіксовано в філософії Жака Дерріда, має довгу філософську історію. Його можна перекласти як наявність теперішнього моменту “тут і зараз” (*hic et nunc*); як представленість чистої ідеї феномену свідомості; присутність чогось “очевидного”, як, наприклад, самовідчуття “его” або зоровий образ “стола”, на відміну від їхньої відсутності в інтелігібельному чи емпіричному вимірах; платонівський світ “чистих ідей” на відміну від їхніх емпіричних тіней, та багато іншого. Загальний аналіз поняття як надпотужної абстракції в рамках дерріданської думки див. у: Наталя Автономова, *Философский язык Жака Деррида* (М.: РОССПЭН, 2011), 129-130.

істини з позицій історичного порядку мови. Роблячи мішенню головну аксіому феноменології Едмунда Гуссерля про явленість феномену свідомості як перший крок у деконструкції *présence*, у своєму *Вступі до Походження геометрії Гуссерля (Introduction de L'origine de la geometrie de Husserl)* французький філософ відповідає з позицій історичності: “Чи ми не маємо справу з не-історичною Ідеєю, з одного боку, і з внесенням її в подію та історичний факт, з іншого? У такому разі ми натрапимо саме на ті підводні каміння, яких хотів уникнути Гуссерль, і від нас вислизне феноменологічна історія. Насправді, потрібно спробувати дати собі звіт у глибокій історичності Ідеї.”<sup>5</sup> Іншими словами, навіть якщо припустити, що *ideaція*<sup>6</sup> феномену, як стверджує Гуссерль, якимось чином представлена свідомості, сама мова, яка має історичний та контекстуальний характер, не може її безпосередньо репрезентувати. Абсолют (або ідеальна істина) може свідчити про себе тільки з позицій Абсолюту, що вже неможливо в контексті мінливої історії та тієї мови, якою вона говорить. Більше того: будь-яка така спроба стає посередником тоталітарного ідола, який репресує всі інші точки зору. Тому безкінечно відстрочуючись в історичній грі тексту, саме існування подібного Абсолюту є ілюзорним, а його насильне пропагування – інтелектуальною формою репресії. Навпаки, тексти, намагаючись підступити до ідеальної істини, через свою історичну плинність і багатозначність постійно демонструють її *відсутність*.<sup>7</sup> Істина “сонця”, в такий спосіб, зникає за “хмарами” тексту, стає недосяжною. А оскільки, як показали французькі філософ і лінгвіст Юлія Кристева, а також психоаналітик Жак Лакан, зміст як свідомості, так і несвідомого за своєю структурою “інтертекстуальний”<sup>8</sup> (людина завжди знаходиться в межах історичної мови та її символічних та аксіоматичних структур), шлях до абсолютної істини як *présence* з самого початку закритий.

Більше того, як демонструє Дерріда в *Голосі та феномені (La voix et le phénomène)*, інтертекстуальний не-тотожний характер як свідомості, так і несвідомого означає першість письма як універсальної мовної/писемної структури стосовно голосу як безпосередньо задіяного в полі цієї структури.<sup>9</sup> Отже, вся історія західної думки імпліцитно крутиться навколо невидимого центру *présence*, що визначається Дерріда як “онто-тео-телео-лого-фоно-архео-фало-центризм” або “трансцендентальне

<sup>5</sup> Жак Дерріда, *Введение к “Началу геометрии” Эдмунда Гуссерля* (М.: Ad Marginem, 1996), 191.

<sup>6</sup> Йдеться про спробу якимось чином ухопити “сутність” феномена за допомогою низки редукцій (феноменологічна, ейдетична, трансцендентальна) у стані *époχή*. Вступаючи в полеміку з метафізичними передумовами феноменології, деконструктивістський проект Дерріда демонструє недосяжність подібних спроб у структурах мови – факт, який ігнорувався чи не помічався протягом усієї історії філософії.

<sup>7</sup> Елена Гурко, *Деконструкция: тексты и интерпретация* (Минск: Экономпресс, 2001), 115-138.

<sup>8</sup> Дослідження концепції “інтертекстуальності” див. у: Юлія Кристева, *Семиология. Исследование по семанализу* (М.: Академический Проект, 2013). Також див. дослідження Жака Лакана, який перший в історії психоаналізу затвердив формулу “несвідоме влаштоване як мова”: Жак Лакан, *Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда* (М.: “Логос”, 1997), 67-80.

<sup>9</sup> Жак Дерріда, *Голос и феномен* (СПб.: “Алетейя”, 1999), 105-110. Дане зауваження має принциповий характер: голос, який, на відміну від письма, повинен був виражати істину “тут і зараз”, “безпосередньо” (сократівська традиція), знаходиться в рамках більш широкого тексту, в якому “ідеальна істина”, в тому числі сприйнята за допомогою голосу під час живого діалогу, відсутня, оскільки будь-яке слово черпається безпосередньо з *архе-письма* (див. нижче).

означення”<sup>10</sup>, яке метафізика хоча і намагалася так чи інакше репрезентувати засобами історичної мови, вираженої графічним знаком (означуване, *signans*), але насправді лише відсилала від одних означуваних до інших, задіяла опосередковану гру знаків у нескінченній палітрі тексту, що ніколи не досягає означення (метафізична ідея або образ, які виражає знак), з чого слідував однозначний висновок: між буттям як *présence*, з одного боку, і мовою як його *représentant* – з іншого, лежить прірва *відсутності*. Тому мова у Дерріда виступає вже не як посередник означення, *signatum* (традиційна функція), а як універсальна мережа означуваних, що не мають “початку” і “кінця”, як “архе-письмо” (*archi-écriture*).<sup>11</sup> Звідси знаменитий вираз Дерріда: “*il n’y a pas de hors-texte*” (“позатекстової реальності не існує” або “не існує нічого зовнішнього тексту”).<sup>12</sup>

<sup>10</sup> “Трансцендентальне означення” (воно ж “присутність” (*présence*)) у філософії Жака Дерріда – це будь-яка ідея, потойбічний сенс або яесь приховане значення, які знаходяться у відриві від ситуативного внутрішньо-часового простору, де останній парадоксальним чином прагне структуруватися чи корелюватися щодо перших, які виступають його “центрами”. Найбільш наочним прикладом метафізики присутності служить платонізм із його ієрархічним світом трансцендентальних ідей. Дерріда вбачає його вплив на всю західноєвропейську думку, від літератури та історії до науки та філософії. У будь-якому романі чи історичній реінтерпретації існує ідейний лейтмотив, як і в будь-якій політичній суперечці є прихована ідейна інстанція, невидима критична точка, від якої походить полеміст, використовуючи ті чи інші допоміжні засоби мови. Дерріда називає цю приховану інстанцію метафізичним центром. Так, у трагедії *Ромео і Джульєтта* Шекспіра підноситься ідея кохання, у романі Дефо *Робінзон Крузо* – прогресу та індивідуалізму, у *Подорожі на край ночі* Селіна – безнадійності та безглуздості буття. Відповідно до платонізму, у відриві від цих трансцендентних “сміслових ядр” форма втрачає значення, перетворюючись на порожню знакову систему. У цьому сенсі “знак” (або писемність як символічна структура в універсальному сенсі) є посередником “відсутності” (ідеї, яка перебуває “там”), роблячи його “присутнім”. Мішенню Дерріда якраз і є “трансцендентальне означення”, що вимагає безпосереднього вираження у формі знаку, який завжди контекстуальний, а отже, не може безпосередньо декларувати істину “присутності”, постійно її відстрочуючи у просторі та часі в процесі письма. Це тим цікавіше, що саме поняття “знаку” (*sign*) як пов’язаного з “означенням” (*signatum*) передбачає посередницьку функцію між ідеальним інтелігібельним світом і емпіричним графічним виразом, а тому воно вже не когерентне, потребує нескінченних посередницьких пояснень. У своїй стратегії деконструкції Дерріда перевертає означення і означуване з ніг на голову: значення втрачає не форма, але зміст, у той час як сама форма (графічний знак) стає власним змістом, входить в гру означення (*signification*), подібно до того, як це відбувається в полісемантичному романі *Уліс* Джеймса Джойса. Говорючи мовою теології, ідеї не переносяться з “небесного” виміру в “земний” у формі знаку, але утворюють небесний вимір у самому знакові, “конституують” “буття” (хоча, як неодноразово повторює Дерріда, мова трансцендентальної феноменології використовується ним через брак красоти) у самій писемності, початки чого спостерігаються вже в персональній мові *К’еркегора* й *Ніцше*. Це відбувається з цілком зрозумілих причин: у слові промовець або пишучий “конструює” смислову реальність. Писемність мислиться Дерріда перформативним чином, як тверде “так!” Тому писемність для французького мислителя “є руйнація присутності в знаці”, завдяки чому деконструється сама опозиція присутності/відсутності, абсолютного/відносного, означення/означуваного. Таким чином, починаючи з критики “трансцендентального означення” як ніколи не озвучуваної універсальної присутності (*présence*), що центрує і впорядковує текст, Дерріда послідовно і методично підриває самі підстави західноєвропейського мислення, щоб звернути увагу (або “дати місце”) на щось більш значуще. Як буде показано в даній статті, представлена стратегія має глибоко теологічний і навіть есхатологічний характер, зрозумілий, проте, з не-телеологічних позицій.

<sup>11</sup> Приставка “архе” в даному слово-понятті не відсилає до ідеального “початку”, але, навпаки, забороняє будь-який онтологічний “початок”, “витік”, “першопричину”, роблячи писемність нескінченним полотном без початку і кінця. Загальний аналіз слово-поняття див. у: Автономова, *Философский язык Жака Деррида*, 142-144.

<sup>12</sup> Жак Дерріда, *О грамматологии* (М.: Издательство “Ad Marginem”, 2000), 313. Даний вираз, зрозуміло, не слід розуміти як заперечення будь-якої реальності, крім писемного знаку. “Текст” в думці Дерріда – універсальна символічна знакова структура, в якій перебуває мислення (свідоме і несвідоме).

Так історія метафізики, яку можна розглядати як постійне ототожнення *Буття* з *présence*, як показав Мартін Гайдеггер, дійсно починається із *забуття Буття*, яке просто ховається в мові<sup>13</sup>, з чим Дерріда повністю згоден. З чим він сперечається, так це з бажанням німецького філософа якимось чином наблизитись до онтологічної істини *Буття*, яку той намагався почути в поезії.<sup>14</sup> Подібний пошук, у розумінні Дерріда, спрямовується метафізичною інтенцією, а значить є за визначенням рудиментарним. *Буття* як справжній, “реальний світ” по той бік *Суцього* (світ, який перед очима), яке з ним нерозривно пов’язане (знаменита онтико-онтологічна відмінність), сам по собі ілюзорний, що і виявляє деконструкція. Це і є та вихідна точка, з якої починається деконструктивістський<sup>15</sup> проект Дерріда, що виявляє приховану інстанцію *présence* у ключових текстах західної філософської традиції, щоб, вказуючи на нерозв’язні апорії, які лежать у самих передумовах універсальної писемної культури, *по-перше*, зрівняти в правах несправедливо понижені члени тексту (наприклад, піднесення в тексті поняття “розуму” та пониження поняття “віри”), цим “розсіюючи” (*dissemination*) текст;<sup>16</sup> *по-друге*, продемонструвати шляхи подолання апорій, пов’язаних з *présence*, в рамках самої метафізичної спадщини, виводячи проблематику мови на новий рівень.

Як відбувається цей процес? Дерріда продемонстрував, що все західноєвропейське мислення знаходиться в парадигмі бінарних опозицій, в якій один член займає привілейовану позицію щодо іншого: зовнішнє/внутрішнє, свідоме/несвідоме, сила/слабкість, краса/потворність, громадське/приватне, відкрите/закрите, чоловіче/жіноче, ідеальне/матеріальне, означення/означуване, розум/віра, буття/суше, божественне/людське, трансцендентне/іманентне тощо.<sup>17</sup> Як правило, лівий член опозиції піднятий, тоді як правий – опущений, утворюючи репресивну ієрархію, або те, що Дерріда називає “логоцентризмом.”<sup>18</sup> Оскільки подібна ієрархія заснована на фіктивному та ілюзорному характері *présence*, Дерріда проводить деконструкцію опозицій, тобто змінює члени місцями, аби вирівняти їх у правах. Опозиція або/або, ототожнення і те/і те – зникають, ієрархія руйнується,

<sup>13</sup> Відсилка до знаменитого висловлювання Хайдеггера “мова - будинок буття”. Аналіз значення даного виразу див. у: Егор Фалёв, *Герменевтика Мартина Хайдеггера* (СПб.: Алетейя, 2008), 139-145.

<sup>14</sup> Див. критику Дерріда в: Жак Дерріда, *Поля філософії* (М.: Академический Проект, 2012), 45.

<sup>15</sup> З метою ознайомлення пострадянського читача з деконструкцією була написана книга Наталії Автономової “Філософський язык Жака Дерріда”, яка є найкращим вступом у світ французького філософа російською мовою. Також див. інші дослідження даної тематики: *Герменевтика і деконструкція* / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б. В. (СПб. 1999), Н.Б.Маньковская, *Естетика постмодернізму* (СПб.: “алетейя”, 2000), Елена Гурко, *Деконструкція: тексти і інтерпретація* (Минск: Экономпресс, 2001), Виктор Мазин, *Субъект Фрейда и Деррида* (СПб.: Алетейя, 2010).

<sup>16</sup> “Дисемінація” (фр. *dissemination*) – процедура розсіювання тексту, а також назва однієї з книг Дерріда, випущеної в 1972 році, в якій той, використовуючи приклад власного тексту, розкритикував ідею “ясності”, “очевидності” і “однозначності” мови. Сама процедура дисемінації демонструє багатозначність смислів у кожному слові, що змінює свої відтінки та значення залежно від їхньої гри, контексту фраз, алузій, асоціацій, несвідомих установ з використанням основних слово-понять деконструктивістського корпусу (розрізання, фармакон, поповнення, слід тощо). Послідовно проводячи подібну процедуру, текст позбавляється “сенсу” як гомогенного складу. Хоча Дерріда доводить свій аргумент до крайності, буквально роблячи текст нечитаним (на це були свої мотиви, висвітлити які тут неможливо), його аргумент мав вплив: мова і метафізичний пошук *présence* – несумісні.

<sup>17</sup> Mark C. Taylor, *Erring: a postmodern a\theology* (The University of Chicago Press), 8-9.

<sup>18</sup> Загальний аналіз слово-поняття див. у: Автономова, *Філософський язык Жака Дерріда*, 130-132.

слова стають парними, виявляється їхнє розрізняння поза привілеєм якогось одного члена. При цьому мимоволі постає питання: як бути з такою опозицією, як “добро/зло”? Етичний “пафос” деконструкції полягає в тому, щоб не допустити насильства в будь-якій формі.<sup>19</sup> Поняття “добра” може виступати таким самим прихованим інструментом репресії, як і відкрите зло (лінія Левінаса).<sup>20</sup> Тому практика деконструкції заздалегідь несе у собі етичну інтенцію. Ця справедливість, яка виявляє рівноправність опозицій, унікальність та подійність – вже не підлягає деконструкції, оскільки є результатом деконструктивістської роботи.

### Гра світу *différance*

Отже, на цьому етапі вирівнювання членів опозиції Дерріда вводить свій знаменитий неологізм (або неографізм) *différance*<sup>21</sup> – процес динамічного становлення простору – часом, а часу – простором у рамках текстуальної гри, яка породжує відмінності. Оскільки аксіомою феноменології виступає *даність речі свідомості в теперішньому часі*<sup>22</sup>, яке, як показав Дерріда, грає за правилами *présence*, *différance* вводиться французьким філософом з метою прояснити роботу механізму, який робить цей збіг неможливим. У “*Полях філософії*” в розділі “*Différance*” ми читаємо: “Відповідно до цієї класичної семіології, заміна знаком самої речі є одночасно вторинною і тимчасовою – вторинною по відношенню до вихідної та втраченої присутності, від якої мав би відбуватися знак; тимчасової з погляду кінцевої і ще відсутньої присутності, у вигляді якої символ рухається у русі опосередкування.”<sup>23</sup> Як було зазначено, *présence* – головна ціль деррідіанських нападів – завжди перебуває “поза” історичного процесу означення, не досягаючи справжнього виявлення. За словами Віктора Мазіна, в процесі *différance*, завдяки якому утворюється певна примара *présence*, “образ вбудовується в ланцюжки, що розрізняються в просторі предметних уявлень, а звук вписується в ланцюжки акустичних відмінностей”.<sup>24</sup> Іншими словами, момент “теперішнього” (образу або слова, що звучить) диференційований різними образами, чи то спогади (вже-не-теперішнє), чи очіку-

<sup>19</sup> Деконструкцію часто звинувачують у релятивістському розмиванні кордонів між “правильним” та “неправильним”. У зв’язку з цим важливо відзначити, що однією з похідних деконструкції є виявлення будь-яких насильницьких форм мислення, які є найявнішими і прямими посередниками зла. Тому умовна “риси” між добром і злом щодо деконструкції може бути проведена таким чином: сама деконструкція, уважна до маргінального, слабкого, схильного до несправедливого насильства, унікального, самоцінного і неможливого, може розглядатися як подія добра, тоді як протилежний деконструкції підхід – відкритим злом. Детальніше про етичний аспект деконструкції див. у: Patrick Nullens & Ronald T. Michener, *The Matrix of Christian Ethics: Integrating Philosophy and Moral Theology in a Postmodern Context* (InterVarsity Press, 2010), 42-45.

<sup>20</sup> Жак Дерріда, *Листьмо та відмінність* (Київ: Видавництво Соломії Павличко “ОСНОВИ”, 2004), 167-180.

<sup>21</sup> Для ознайомлення зі стратегією *différance* див.: Dawne McCance, *Differance Derrida on religion: thinker of differance* (Dawne McCance 2009). Також загальний аналіз слово-поняття див. у: Автономова, *Філософський язык Жака Деррида*, 139-142. Також див: Девід Уест, *Континентальна філософія. Введение* (М.: Издательский дом “Дело” РАНХиГС, 2015), 307-321.

<sup>22</sup> “*Zu den Sachen selbst*” (нім. “назад, до самих речей”), де “речі” розуміються як ідеальні феномени, фіксовані свідомістю.

<sup>23</sup> Дерріда, *Поля філософії*, 45.

<sup>24</sup> Мазин, *Суб’єкт Фрейда и Деррида*, 64.

вання (ще-не-теперішнє). А оскільки мова як універсальна символічна структура і пов'язані з нею образи неоднорідні, експлікація *différance* пояснює, як одні структурні особливості мови змінюються іншими: в саму мову з самого початку вписана “тріщина” (*frissure*) розрізання, через що редукція *présence* ніколи не може бути досягнута. Навпаки, *différance* демонструє радикальну відкритість іншому, постійну не-само-тотожність як активну гетерогенність, тим самим замінюючи “тотальну” метафізику (спробу дійти до “основи” речей, “істинного” значення) “нескінченною” деконструкцією (неможливість дійти до “основ”, демонструючи постійну диференціацію “буття”).<sup>25</sup>

З вище сказаного напрошується питання про “місце” *différance*. Але такого місця за визначенням бути не може, оскільки останнє пов'язане з метафізичним дискурсом, що розставляє по “місцях” різні компоненти реальності, онтологічні або онтичні характеристики світу. Можливо лише спостерігати сам процес розрізання чи розчленування затверділих, гомогенних, континуальних сенсів тексту без спроб визначити “початок”, “сутність” чи “мету” *différance*. Звідси безглуздість питань “хто?” або “що?”, які намагалися б ухопити “сенса” *différance*. На цьому етапі пояснюється іронічне “визначення” Дерріда деконструкції, яке повністю відповідає її механізму: “Чим не є деконструкція? – Та всім! Що таке деконструкція? – Так ніщо!”<sup>26</sup> Як пояснює Дерріда, *différance* – двигун деконструкції – не може вписатися в загальну онто-теологічну схему з її ейдетичним початком (*archie*) або метою (*telos*), сутністю (*ousia*) або існуванням (*huparxeos*), оскільки самі вони нерозривно пов'язані з онто-теологічним дискурсом *présence*.<sup>27</sup> Тому ні метод, ні критика, ні поняття, ні слово, які вже в самому “складі” несуть певні ейдетичні компоненти *présence*, не розкривають “механізму” *différance*. Дискурси *présence* і *différance* відносяться до різних планів буття: плану присутності/відсутності (онтологічний план), і тим, що знаходиться поза дихотомією, ковзає “між” ними, і ніколи не вписується в жодну категорію. Як пояснює Олена Гурко: “Саме це протиставлення світу *différance* світові присутності, або світові *présence*..., є тією радикальною процедурою деконструкції, яка рішуче виводить її за межі метафізики.”<sup>28</sup>

Таким чином, *différance* – щось невизначене, неіснуюче, неприсутнє, але що функціонує у самій мові метафізики як інше цієї мови у ній самій. І тут важливо зазначити, що звинувачення в “апофатичному” чи “нігілістичному” характері *différance*, що часто звучать на адресу Дерріда, не відповідають дійсності. Дискурс апофатичної теології, як і нігілізму, нерозривно пов'язаний з дискурсом *présence*, оскільки перший прагне звільнити реальність “над-існування” за кінцевими поняттями “сушого” та “існування” катафатичної теології,<sup>29</sup> тоді як другий може мислитися тільки як бінарна опозиція в полі *présence*, а тому їх інтенція, яка

<sup>25</sup> Важливо пояснити, що деконструкція не є новою формою іманентної філософії, оскільки, як буде показано нижче, деконструкція опозиції трансцендентного/іманентного, закритого/відкритого є однією з ключових її цілей.

<sup>26</sup> Цит. згідно: Маньковская, *Эстетика постмодернизма*, 18.

<sup>27</sup> Дерріда, *Поля філософії*, 31-32.

<sup>28</sup> Гурко, *Деконструкція: тексти и інтерпретація*, 106.

<sup>29</sup> Чудовий огляд категорій “сушого” та “існування” в рамках середньовічної схоластики див. у: Етьєн Жильсон, *Избранное: христианская философия* (М.: “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 2004), 372-401.



залишає топіку “дискурсу присутності”, відмінна від інтенції *différance*. *Différance*, навпаки, містить у собі гру<sup>30</sup> дискурсу апофази і катафази, нігілізму і теїзму, будучи іншим щодо нього самого, уподібнюючись, за словами Джона Капуто, попелу або примарі, тому, що “пурхає між буттям і небуттям.”<sup>31</sup> Таким чином, *différance* як інше філософії (а разом з нею — і будь-якої дисципліни як такої), робить саму структуру будь-якої дисципліни відкритою до змін.<sup>32</sup> Можна сказати навіть більше: “відмінність” між *présence* (приховане/неприховане) і *différance* (інше опозиції відмінностей, яке її виявляє та деконструє), являє собою порядок *a fortiori*, тобто більш вищий, ніж усе те, з чим думка мала справу до сьогодні. Звідси та складність, яка стосується обговорення *différance*, — складність, яка, втім, не позбавляє нас необхідності вникнути в саму проблематику.

У представленій стратегії *différance*, спрямованій на члени бінарної опозиції, найбільше цікавить середнє “і”, що проводить відмінності (*différence*). Це питання піднімається вже Гайдеггером в *Основні поняття метафізики*: “І все-таки — як справи з самою цією відмінністю? Проблемою якого пізнання воно є: онтологічного чи онтичного? Чи ні того, ні іншого, бо обидва вже ґрунтуються на ньому? Завдяки ясному розрізненню онтичного та онтологічного — онтична істина та онтологічна істина — ми хоч і маємо диференційовану диференціацію, але не її саму. Питання про цю диференціацію стає тим більше пекучим, коли з’ясовується, що ця відмінність не виникає потім і не виникає в результаті одного лише розрізнення вже наявного різного, а належить до тієї фундаментальної події, в якій рухається ось-буття (*Dasein*) як таке.”<sup>33</sup> Іншими словами, хоча ми маємо онтичний вимір сушого, відмінний від онтологічного виміру буття, невідомо, звідки береться сам процес диференціації сушого/буття, прояснюючи різницю між ними, тобто певне дистанціювання від цих понять, надаючи їм їх місце у системі відмінностей. Якщо пошук буття — це умовний пошук першооснови, істинного світу речей, серця сушого (яке не тотожне самому сушому), тоді як суше — феноменологічний світ мінливих подій, *différance* доносить дещо нечуване: “є щось передуюче за перший час, є щось глибше за основу, яка не інша основа, а щось інше”<sup>34</sup>. Гайдеггер так і не досяг цього розрізнення. Дерріданська ж стратегія *différance* працює на те, щоб експлікувати представлений “механізм” вироблення та зрівняння опозицій, завжди залишаючи структуру відкритою для вторгнення *іншого*, відмінного

<sup>30</sup> Поняття “гри” у філософії Дерріда потребує окремого пояснення. “Гру”, про яку йдеться, не можна розуміти як банальні пустощі з “реальністю” при відкиданні тих чи інших центруючих смислів. Не маючи ні доцільності, ні методологічності, яка підлаштовується під цю доцільність, *différance* рухається у невідомому напрямку невідомими шляхами, слідуючи за власною “логікою”, перебуваючи “поза” протиставлення випадку та необхідності. Дерріда не бачить кращого позначення для демонстрації цієї сліпої стратегії, ніж гра. Докладніше про поняття “гри” у Дерріда див.у: Мазин, *Суб’єкт Фрейда и Деррида*, 93-96.

<sup>31</sup> Caputo John, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997), 2.

<sup>32</sup> Про принципи “відкритої структури” читати чудове дослідження: Н.С.Автономова, *Открытая структура: Якобсон—Бахтин—Лотман—Гаспаров* (М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009).

<sup>33</sup> Мартин Хайдеггер, *Основные понятия метафизики* (Санкт-Петербург, “ВЛАДИМИР ДАЛЬ”, 2013), 542.

<sup>34</sup> Steven Shakespeare, *Derrida and Theology* (Published by T&T Clark International), 42.

від онтико-онтологічного виміру. У цьому сенсі Дерріда називає *différance* більш “давнім”, ніж *онтологічну різницю* або *істину Буття*, що належать горизонту *différance*, але ніяк не *différance*.<sup>35</sup>

З метою експлікації логіки не-находження *différance*, що генерує відмінності (*différance*), цікаво задіяти формулу Олександра Смулянського, яку той наводить у своїй нещодавній книзі *Зникаюча теорія*<sup>36</sup>, щоб наочно продемонструвати стратегію *différance*. Експлікуючи проблематику різниці між “культурою” та “природою”, піднятою головним критиком прогресу цивілізації Жан-Жаком Руссо, а виходячи з неї – і до всієї системи відмінностей, Смулянський демонструє проблематику *différance* у такій формулі:

$c(x): (C \vee N)$ , де  $C$  – позначення культури,  $N$  – природи, що знаходяться в системі відмінностей, тоді як  $c(x)$  – інстанцію, виходячи з якої ця відмінність виявляється.

Пояснюючи формулу, Смулянський пише: “Вибір між культурним і природним є похідним від того, що “культурою” називати вже не можна, оскільки відповідне їй означуване вже вичерпане у протиставленні першого рівня.”<sup>37</sup> Іншими словами, перешопочаткова ідеальна “природа” вже сприймається через призму “культури”, в якій знаходиться “критик” чи “спостерігач”, тоді як остання може існувати тільки на фоні своєї бінарної опозиції – умовної “природи”. Ця проблема набуває універсальний характер: початок, від якого рухається автор будь-якого тексту, завжди вже знаходиться в області лівого члена (культура), що не збігається з самим собою через член опозиції (природа), що стоїть навпроти, а тому відсилає до іншого елемента, який і є умовою розрізнення. Наприклад, кажучи “тіло”, я маю на увазі поруч нематеріальний “дух”, у співвідношенні з яким “тіло” мислиться як “тіло”. За таким принципом слова знаходять ті смисли, що у них є тільки в протиставленні (Ф. Сосюр), проте у тіні залишається саме *différance*. Авжеж, як назвати психосоматичну єдність, яка б включала в себе “тіло” й “душу”/”дух” одним словом поза дихотомії? Однак якщо прибрати опозицію “духу” із системи бінарних відмінностей, і помислити “тіло” поза його зв’язком із “духом” (з яким воно йде в ланцюжку), чим буде це таємниче третє, що зберігає зв’язок із “тілом” як зі своїм означуваним? Те саме стосується самого “означуваного”: прибравши “означення”, чим воно стане і куди його “понесе”? Якщо це не культура/тіло/означуване (які мисляться “як такі” у відношенні до природи/духу/означення, пов’язаними з метафізикою як своїм “корінням”), тоді що це? Очевидно, невідоме  $c(x)$ , яке стоїть навпроти різниці культури/тіла/означуваного/природи/духу/означення. Це і є невловиме *інше* опозиції, яке цікавить Дерріда найбільше, знаменуючи собою відхід від структуралізму (система закритих мовних ланцюгів) та перехід до постструктуралізму (система відкритих мовних ланцюгів), завдяки чому можуть утворюватися нові, раніше нечувані комбінації слів, ідіом, метафор,

<sup>35</sup> Дерріда, *О грамматики*, 141.

<sup>36</sup> Олександр Смулянський, *Исчезающая теория. Книга о ключевых фигурах континентальной философии* (М.: РИПОЛ классик, 2022), 251.

<sup>37</sup> Там само, 251.

образів та символів залежно від контексту, щоб підкреслити унікальність і сингулярність події, яка завжди відбувається в темпоральній площині, що нерозривно пов'язана з текстом.

Для експлікації цієї інакшості, вплетеної в тканину текстової структури, Дерріда і був введений неологізм *différance/diffé( )nce*, в якому літера “а” є іншим у самому розрізняючому між собою *différence* (хоча у французькій мові літера “а” і нечутна/невидима (невидима умовно, а не фактично), проте постійно мається на увазі, що і ставить *différance/diffé( )nce* в позицію позанаходимості перед *différence*, – тим, що вище/нижче інтелігібельного і чуттєвого порядків).<sup>38</sup> *Différance* завжди залишає свій “слід” (*tracé*)<sup>39</sup>, незбагненним чином дає про себе знати в процесі самої гри. Однак – і це принципово важливо – йдеться не про слід *présence*, який вписаний в систему розрізень чуттєвого і інтелігібельного порядків. Навпаки, сам *présence* є примарним слідом цього сліду. Слід, про який каже Дерріда, лише “симулякр присутності”,<sup>40</sup> а за фактом – слід позанаходимого *différance*. Тому йому неможливо дати ім'я “як такого”, – оборот, мислимий виключно в системі відмінностей.<sup>41</sup> Але чому це важливо?

Розширюючи стратегію наведеної вище формули на всі бінарні (привілейований *présence* та його протиставлення) та парні (вже розсіяні) опозиції, що зрівнюються в правах, але не переходять одна в іншу, Дерріда відкриває шлях невидимому, невловимому та анонімному *третьому члену*, який містить у собі два попередні члени, даючи їм їхнє “місце”, і все ж відрізняючись від них: до члена *différance*. Таким чином, формула *différance* + “і” *différence* породжує постійний процес деконструкцій (в множині), відкритого до того, що звучить цілком у дусі месіанізму бен'ямінівського і левінасівського штибу: *до приходу (à venir) іншого*. Ніякий метафізичний “центр” більше не керує балом, а світ *présence* визначений як “продукт” *différance*. Власне кажучи, *différance* і є (і тут “є”<sup>42</sup> має бути перекреслено) умовою інакшості як таке, що породжує інші інакшості, що ніколи не збігаються між собою в тотожності, синтезі або знятті (в цьому пункті Дерріда прощається зі спекулятивною діалектичною системою Гегеля, висовуючи власну лінію).<sup>43</sup>

Нарешті, *différance*, крім похідних справедливості та інакшості, несе в собі ще одне важливе значення, яке експлікував американський теолог та радикальний послідовник деконструкції Джон Капуто. Порівнюючи дискурс апофатичної теології з деконструктивістськими устремліннями Дерріда, Капуто зауважує:

<sup>38</sup> Дерріда, *Поля філософії*, 26.

<sup>39</sup> Загальний аналіз слово-поняття див. у: Автономова, *Философский язык Жака Деррида*, 137-139.

<sup>40</sup> Дерріда, *Поля філософії*, 47.

<sup>41</sup> Е.Н. Гурко, *Божественная ономотология: Именование Бога в имя-славии, символизме и деконструкции* (Мн.:Экономпресс, 2006), 331-332.

<sup>42</sup> Перекреслення в Дерріда означає, що *différance* не пропонує себе в якості самого себе. “Є” і “не-є” вписано в дискурс *présence*. Тому *différance* одночасно “є” і “не-є”, є як інше самого себе, як інше самого дискурсу *є/не-є*, даючи останньому його “буття”, яке відтепер втрачає вантаж *présence*. Оскільки Дерріда змушений так чи інакше користуватися мовою традиційної метафізики, перекреслення або стирання (*sous rature*) необхідно, щоб підкреслити момент відсутності традиційного сенсу *présence* у використуваних поняттях.

<sup>43</sup> Дерріда, *Поля філософії*, 43. Також детально про розрив деконструктивістської стратегії *différance* з діалектичною стратегією *Aufhebung* читати у: Ю.О.Азарова, *Гегель и Деррида: философия, язык, рефлексия* (Философский журнал 2015. Т. 8. № 2. С. 82–111).

“в негативній теології *tout autre*<sup>44</sup> завжди називається Богом, а те, що викликає мову, називається “Богом”, тоді як для Дерріда всяке інше є ім’я Бога.”<sup>45</sup> “Бога” як іншого, який *incognito* відвідує будь-який дискурс, діючи за допомогою процесу *différance* (хоча це не одне й те саме). Оскільки ж подібне “ім’я” пронизує всі суспільні структури, Бог як завжди інший будь-якого інституту, прихований як у тексті, так і в суспільстві, що формується текстом, нерозривно взаємопов’язаний з дискурсом *différance*, який, деконструюючи буття, робить світ таким, яким він і “іменується” представленим механізмом.

Звідси наступне питання: які практичні підсумки, крім деконструкції тексту, йдуть за стратегією *différance*? Стратегія або “сліпа тактика” *différance* відкриває думці Дерріда вихід до глобальних проблем *політики, етики, релігії* та, зрештою, *теології* як таких. Всі перелічені відділи можна звести до месіанського поняття Дерріда “прийдешня демократія” (*démocratie à venir*), яка у своїх смислових конотаціях відповідає тому, що в християнській керигмі зветься *Царством Божим*.<sup>46</sup> Говорячи докладніше, *прийдешня демократія* є не-телеологічним полем різних можливостей, яке вимагає від нас повної відкритості події майбутнього, недетермінованого заздалегідь підготовленою програмою чи ідеологією. Йдеться про контингентний характер майбутнього, відкритого приходу *іншого*, якщо не побоюватися самого поняття “контингентність”, вписаного в систему бінарних опозицій. Іншими словами, Дерріда не намагається описати утопічну картину “землі обітованої”, але промацує стежки, на яких деконструювалося б усе, противне цьому месіанському символу. Даними стежками, притаманними “логіці” *прийдешньої демократії*, є: *чистий дар, хора (khôra)* та *безумовна гостинність*, які “надають” вільне місце для експлікації “неможливих” модусів досвіду та етики в структурах мови.

## Досвід та етика

Стратегія *différance*, як було зазначено, має значення не тільки для звільнення тексту як структурного поля, з яким пов’язано мислення, а й для звільнення всього суспільно-політичного життя як такого. Справедливість, повага до інакшості, відкритість події неможливого – основні “похідні” або “сліди” *différance*, які нерозривно пов’язані з досвідом *чистого дару*, оскільки трансгресують за межі економічного кола; грають у “просторі” *хори (khôra)*, оскільки не мають онтологічної основи або істинного початку; і потребують *безумовної гостинності*, оскільки відкриті до неможливих зустрічей. Розберемо ці стежки по черзі.

## Чистий дар

Однією з ключових цілей деконструкції Дерріда є спроба продемонструвати подію *неможливого дару*: “Я намагався сформулювати досвід віддавання, якщо є (курсив автора – Ж.Д.) те, що ми можемо назвати віддаванням: те, що робило б трансгресію чи було б надмірним, що розташовувалося б по той бік обміну, еконо-

<sup>44</sup> Фр. “абсолютно інший”.

<sup>45</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 3.

<sup>46</sup> Йдеться про Царство, яке знищує будь-яке панування “Царства” (метафізично зрозумілого), цим парадоксально його утверджуючи.

міки, по той бік “брати-давати”<sup>47</sup>. Розберемо цей момент докладніше. Традиційно ідея “дарунку” вписана в коло економічного обміну. Віддаючи подарунок, дарувальник, як правило, чекає зворотної реакції у формі відповідного дару: словесної подяки, почуття вдячності, матеріальної речі, символічного схвалення тощо. При такому підході, вважає Дерріда, досвід *чистого дару* неможливий, оскільки дар, як тільки він виявить себе як такий, відразу ж стирається, перестаючи бути даром. Більше того: подібний дар не залишає місця трансгресії як самоперевершенню *по той бік*<sup>48</sup> бар’єру, що запускає трансформативні процеси. Продовжуючи традицію думки Марселя Мосса, викладену в його епохальній праці *Нарис про дар* (1925),<sup>49</sup> з якою Дерріда зазвичай вступає в деконструктивістський діалог, праця самого філософа пов’язана зі спробою пошуку можливості такого дару, який не вписувався б у коло економічного обміну, з тим застереженням, якщо тільки такий дар можливий.<sup>50</sup> І тут застереження Дерріда потрібно розуміти в рамках його власної стратегії, оскільки саме відсилання до *неможливої можливості*<sup>51</sup> до практики неможливого дару як самого неможливого (а бажання неможливого вписано в структуру досвіду і експліковане як можливе практикою деконструкції), повинна мати місце з метою трансгресії, щоб, слідуючи цій практиці і підриваючи апорії традиційної метафізики, в яку вплетена діалектика дару, просуватися в топіку бажаного неможливого (що Дерріда методично і послідовно демонструє своїми текстами). Виходячи з цієї позиції, Дерріда вписує ряд важливих орієнтирів для неможливого дару: прощення непробачного, трансгрессивна гостинність, буття по той бік буття — наперед вписаних у структури досвіду.<sup>52</sup> Словом, мислитель рухається в топіку того подійного “непохитного” (Євр. 12:26-27), яке є метою подібних ексцесів, що вже не підлягають деконструкції.<sup>53</sup>

<sup>47</sup> Михаил Рылкин, *Деконструкция и деструкция. Беседы с философами* (М.: Логос, 2006), 33

<sup>48</sup> Поняття “по той бік” також необхідно прояснити. Традиційно позначення “по той бік” тлумачилося у межах *présence* як його апофатична сторона. Але тут поняття “по той бік” вписано в дискурс *différance*. Це щось, що знаходиться в самому *différance* як його “оборотна” сторона, що не виражається жодним чином, крім як на полях самого *différance*. Якщо світ *présence* в рамках світу *différance* прокламується як “ілюзія” або “сон” *différance*, інша сторона *différance* як не-пануюче царство – і є той неможливий орієнтир, який хвилює Дерріда найбільше, будучи тією силою, що задає рух і тон його думці. Йдеться про “буття по той бік буття”, яке заявляє про себе в якості “сліду” тільки з виявленням гри *différance*. Використовуючи традиційну мову теології, можна позначити це як “нове небо та нову землю”, зрозумілих саме в ключі *différance*

<sup>49</sup> Марсель Мосс, *Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаическом обществе*

<sup>50</sup> Рылкин, *Деконструкция и деструкция. Беседы с философами*, 33

<sup>51</sup> Деконструктивістське поняття “неможливої можливості” слід розуміти в рамках кантіанської “Критики чистого розуму”, для якого трансгрессивні процеси, що описуються деконструкцією, були “неможливі”, оскільки не входили в його кінцеві структури, що, звичайно, не означало їхньої буквальної неможливості. Окресливши кінцевість людського буття, Кант намагався звільнитися з темниці кінцевості й обмеженості, контури якої були чітко ним визначені. Наприклад, неможливо подивитися на світ очима іншої людини, тому що вона є *tout autre*, “ноуменом”, трансцендентним для кінцевого “єго” за визначенням. Тим не менш, як переконує Дерріда, сама ця трансцендентність *іншого* вписана в структури “єго”, що мотивує останнє на трансгресію, вихід за межі себе заради встановлення комунікації. Таким чином, трансцендентність як ноуменальна “річ у собі” (неможливість) вписана в стратегію деконструкції як необхідність постійної трансгресії та зміни, переходу до того, що, знову ж таки, перебуває по той її бік

<sup>52</sup> Автономова, *Философский язык Жака Деррида*, 255.

<sup>53</sup> Там само, 273-274.

У знаменитому діалозі про дар, в якому Жак Дерріда вів дискусію з французьким філософом і богословом Жан-Люком Маріоном, було поставлено питання про “природу” даного дару. Вказавши на проблематичність феноменологічного розуміння *чистого дару*, а також на апорії, що виникають при виявленні дару як “дару”, Дерріда наполягає на безумовній необхідності чистого дару як надлишку, що знаходиться по той бік знання, буття, мислення, який відкриває шлях “по той бік.”<sup>54</sup> Дерріда складно підібрати відповідне слово тому, що він називає *чистим даром*, проте відсилання до нього важливе для трансгресивних спроб виходу назустріч його *неможливої можливості*. Маріон, однак, сперечається з неможливістю опису *чистого дару*, про який ведеться у Дерріда, акцентуючи дарування як “анонімний акт віддання поза логікою причин і цілей”, тим самим залишаючи логіку економічного обміну, фон якого важливий для Дерріда в демонстрації надлишку. Сам Маріон пропонує мислити досвід дару в контексті Одкровення, визначаючи дар як “насичений (інтенсивний) феномен”, який виявляє надлишок у структурах нашого досвіду. Такий феномен є виключно прерогативою досвіду переживання неможливого (в рамках мовного висловлювання).<sup>55</sup> Говорячи про подібний досвід, Маріон підсумовує: “Незбагненне, надлишок, неможливість суть невід’ємна частина нашого досвіду. Нам треба навчитися тому, як знайти таке поняття досвіду, яке не стало б знову однозначним.”<sup>56</sup> І у Дерріда, і у Маріона відбувається вилучення *чистого дару* з середовища початкової метафізичної апорії, в якій той розташований, а також акцентується екстатична можливість досвіду неможливого, вплетеного в тканину досвіду. Тим не менш, незважаючи на переживання подібного досвіду (з чим Дерріда ніколи не сперечався), проблема мови залишається актуальною, оскільки саме в мові, згідно Дерріда, утримуються можливості прийдешнього як структурна матриця неможливого. Дерріда і Маріон єдині в тому, що потрібно постійно модифікувати мову згідно з надмірним досвідом, який адекватно б її втілював у рамках комунікації, оскільки саме комунікація формує свідомість, відкриваючи шляхи новому досвіду. І в цьому сенсі Дерріда постає більш теологічним, ніж Маріон, тому що постійно шукає “засіб”, який допоміг би по-новому висловити інший рід модальності в переживанні неможливого.

Тепер можна розглянути, що означає подібний дар у межах комунікації. Наводячи приклади з практики *чистого дару*, Капуто наполягає на її необхідності: “Чистий дар витає над нами, як дух, що шепоче нам на вухо “Дай”. Або, якщо хочете, як примара, яка переслідує нас, просить нас віддавати без віддачі, жити без причини, тоді як ми чудово знаємо, що таку річ ніколи не можна знайти. Чистий дар наполягає, і тільки від нас залежить, щоб він був. Як? Віддаючи. Зробити це, забезпечити його існування в реальному світі, знаючи при цьому, що зрештою він обов’язково перетвориться на інше, хоч і ширше, і щедріше економічне коло. Його неможливість — не привід не давати!”<sup>57</sup> А я б додав: його неможливість —

<sup>54</sup> *О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом* (Журнал: Логос 3 (82), 2011), 151.

<sup>55</sup> Там само, 161.

<sup>56</sup> Там само, 168.

<sup>57</sup> John D. Caputo, *Hoping Against Hope: Confessions of a Postmodern Pilgrim* (Augsburg Fortress Publishers, 2015), 54.

привід завжди розширювати простір, поширюючи Едем далеко за його межі.<sup>58</sup> Наводячи один із прикладів *чистого дару*, Капуто згадує, як один з його студентів через багато років подякував колишнього вчителя за слова, які потім вплинули на все його життя, хоча на той момент сам студент цього не усвідомлював, а вчитель навіть не запам'ятав слів, які мали таке доленосне значення. Хто кому адресував цей дар? Звідки він виник? Де знайшов притулок? *Partir de rien*.<sup>59</sup> Ліва рука не знає, що робить права в прямому розумінні слів. Проте чи нівелює практика неможливого дару прямі соціальні обов'язки, зумовлені справедливим економічним взаємообміном? Звичайно ж ні. Він сприяє їхньому виконанню, доповнює їх і розширює. Як Капуто пояснює, “йдеться не про вибір між конкретним та зумовленим світом і безумовним даром, який його перериває, а про *життя між ними* (курсив мій – *M.P.*), про проживання дистанції між ними. Дарунок, який дається в ситуації класної кімнати, ніколи б не відбувся, якби не було вчителів, які отримують справедливу зарплату, контрактів з вчителями, шкільних засідань та податків, а також будівель, які перебувають в доброму стані. Дари потребують економіки та прищеплюються до неї або осідають у її тріщинах.”<sup>60</sup> Іншими словами, досвід *чистого дару* неможливий без дистанції, необхідного кордону, структури. Деконструкція може існувати та приносити свої плоди тільки всередині чітких структур. Простий приклад: прощення непростачного – трансгресивний подвиг, що змінює дарувальника, але непростачне має бути чітко виявлено та конституційовано як таке; повинен мати місце кордон та дистанція. Інакше перед нами вимальовується етична безглуздість і хаотичний релятивізм. Тому, говорячи про дистанцію, на якій перебуває деконструкція, кожен сам обирає, чи перетинати її заради більшого вдосконалення.

Таким чином, практика *чистого дару* вимагає “економічного обміну”, справедливої системи діалогу; та все ж, як і *différance*, той пурхає між економічним обміном та практикою неможливого, трансформуючи інститути в рамках самих інститутів, відкриваючи шлях до вдосконалення систем. Щось подібне до різниці між Декалогом і Нагірною проповіддю, де остання стає актуальною та зрозумілою лише за умови наявності та виконання першого. Представлена трансгресивна практика, безумовно, є недеконструйованою подією, на яку націлений деконструктивістський проект.

Але що найбільш цікаво в дискурсі *чистого дару* – це відмова від будь-яких нагород з цього боку життя чи з іншого, оскільки навіть можлива нагорода за дар анулює його безкорисливість. Капуто зачіпає головний нерв релігії, прагне підірвати її саму благочестиву апорію. І справді, благодать “за щось” перестає бути такою, майбутня заслуга анулює безкорисливість вчинених дій у теперішньому, економіка цього світу проектується на світ по той бік. Де ж тут зміни чи справжня самовіддача, яка творить добро заради самого добра? Імплицитна полеміка Капуто з відомими релігійними та соціальними стереотипами доносить виключно важливу думку: саме усвідомлена та самозабутня відмова від будь-яких нагород стануть тією єдиною нагородою, яка буде гідна синів Бога, який наказує “сходити

<sup>58</sup> Бут. 2:8.

<sup>59</sup> Фр. “з чистого нулю”.

<sup>60</sup> Caputo, *Hoping Against Hope: Confessions of a Postmodern Pilgrim*, 56.

сонцю над праведними та неправедними” (Мт. 5:45). Але подібна етична трансформація – що це, як не нагорода без нагороди, дар без дару, деконструктивістська інтенція якого імпліцитно “зашифрована” в Нагірній проповіді?

### Хора

У контексті дискурсу про *чистий дар*, що пов’язаний із структурами досвіду та етики, важливу роль відіграє інше взаємозалежне поняття французького деконструктора, яке той послідовно вводить, – поняття, що швидко завоювало прихильників як з боку радикального атеїзму,<sup>61</sup> так і з боку радикальної теології:<sup>62</sup> платонівське поняття “*χώρα*” (*khôra*).

Знову звертаючись до *différance*, зауважимо, що, оскільки воно “не тільки не зводиться до будь-якого його онтологічного чи теологічного – онто-теологічного – присвоєння, але відкриваючи сам простір, в якому онто-теологія – філософія – виробляє свою систему та свою історію, воно включає онто-теологію в себе, вписує її і безповоротно покидає її межі”,<sup>63</sup> саме його місце, як уже було сказано вище, позанаходимо за визначенням, що зближує (але не отожднює) *différance* з іншим ключовим словом-поняттям деррідіанської думки: реінтерпретованим поняттям “*khôra*.”<sup>64</sup> Тут немає можливості докладно висвітлити те семантичне поле, яким оточує це поняття в своєму *Timei* Платон. Обмежимося його реінтерпретацією в Дерріда. *Khôra* в розумінні французького філософа є “уявним місцем”, відображенням всього, що відбувається, яке, як і *différance*, відноситься до “третього роду” (*triton genos*), де немає опозиції між чуттєвим і інтелігібельним, міфом і логосом, вірою та розумом, трансцендентним й іманентним. Швидше вона те, що завжди “нижче” всякого дискурсу відмінностей (або/або, і те/і те), щось, що містить і коливає його, виявляє тріщини *différance*, відкриваючи хід новим “значенням” та “іменам”, залишаючись прихованою в історії від самої історії, дозволяючи останній відбуватися так, як вона відбувається.<sup>65</sup> *Khôr*’у складно тлумачити, оскільки немає метафори чи визначення, які б її схоплювали. Навпаки, метафори та визначення утворюються завдяки її власному механізму. Однак, на відміну від *différance*, *khora* не є тим, що розрізняє; скоріше вона те, що відкриває дискурс розрізнення за допомогою постійного апоричного спротиву, оскільки *khôra* і є місцем спротиву. Те, що утворюється *khôr*’ою, твердне подібно до рідкого золота (*khôra*), що набуває будь-якої форми (*différance*), яке, проте, хоч і з деякою складністю, але завжди піддається переплавленню. *Khôra* тут певний аутсайдер, якого ніхто не помічає, завжди *tout autre*, що перебуває у самому “серці світу”. *Khôra* те, що є нейтральним “полем” для справедливої гри письма. У цьому сенсі *khôra* – сліпий знак

<sup>61</sup> Martin Hagglund, *Radical Atheism: Derrida and The Time of Life* (Stanford University Press, 2008), 226.

<sup>62</sup> The Insistence of God: A *Theology of Perhaps* (Indiana University Press, 2013), 25-26.

<sup>63</sup> Дерріда, *Поля філософії*, 28.

<sup>64</sup> Див. есе, присвячене всебічному розгляду “хори” в: Жак Дерріда, *Ессе об імені* (СПб.: АЛІТЕЙЯ, 1998), 135-190. Також див. її інтерпретацію в контексті теологічного дискурсу в: Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 37-41.

<sup>65</sup> Дерріда вважає, що розуміння “стратегії” *khôr*’у є виключно важливим для всього історичного майбутнього. Див. Докладніше в: *О Даре: Дискуссія между Жаком Дерріда и Жан-Люком Марионом*, 169-170.



без певного артикля, який не виражає імені<sup>66</sup> – є “умовою” для трансформативної структури мови, гри *différance*, не маючи власної “сутності”. З *khôr'u* не зробити ні філософеми, ні міфологеми, які є її похідними. Анахронізуючи буття, залишаючи за собою шлейф запізнювальної ретроспекції, позбавляючи будь-який знак раз і назавжди встановленого значення, властивого йому *éйдосу*, дерридіанська *khôra* як “не опора” (в онтологічному значенні), що робить буття ефемерним, “обволікає” собою мову попереду і позаду, відкриваючи не-детермінований шлях історії як такої,<sup>67</sup> гри *différance*.

Для прояснення не-телеологічного “механізму” *khôr'u* візьмемо найближчий приклад. “Україна” як “ім'я” не відображає “сутності”, під якою б малася на увазі цілісність її географічної території, політичного місця на міжнародній арені, звичаїв, традицій, мови тощо. “Україна” як “ім'я” означає саме *khôr'u* (невидима дошка), на якій може писатися її власний сенс: територія, місце на геополітичній сцені, культура, традиції, звичаї, мова, історія, ідентичність тощо. Іншими словами, *khôra* – не *présence*, до якого “Україна” має прагнути, відшукуючи свою ідентичність, але “вільний простір”, у якому “утворюється” все те, що може бути назване “Україною”: мова, історія, звичаї, культура, ідентичність, духовний образ. Як українці, ми самі творимо свою історію та ідентичність відповідно до прийнятих рішень, стаючи тими, хто ми є, виходячи з тих подій, які з нами стаються. Розуміючи *khôr'u* таким чином, історія позбавляється діалектичної, телеологічної, детерміністської очевидності, “даючи місце” (*donner lieu*) тому, що записується крейдою на її невидимій дошці. Історія стає “простором” *неможливих можливостей*, відкритим полем для різних маневрів, дослідів, діалогів, імен, ексцесів, демонструючи ту безумовну свободу, за яку кричали своїми текстами К'еркегор, Ніцше чи Кафка. Однак це свобода анонімної прірви, яка робить буття таким, яке воно є; щось таке, що Микола Бердяєв розумів як *Ungrund*<sup>68</sup>, хоча через метафізичні й дуалістичні причини і не тотожне йому.

До наведеного вище опису варто додати, що дискурс *khôr'u* відрізняється від дискурсу негативної теології. *Khôra* – не Бог.<sup>69</sup> Проте вона ніколи не ізольована від Нього. Це простір, якому Бог дав місце, даючи світові можливість існувати так, як він існує. Важко погодитися з полемікою сучасного православного теолога Джона Мануссакіса, який спробував звести *khôr'u* до “правильно зрозумілих” позицій апофатичної теології, в якій він вбачає аналогічний смисл,<sup>70</sup> оскільки для *khôr'u*, як і для *différance*, немає “позитивного” онтологічного місця, від якого відштовхується апофатика, прямуючи “поза” межами мови. За зауваженням Олени Гурко, невдача негативної теології пов'язана з тим, що “вона шукає Бога в тих

<sup>66</sup> Деррида, *Ессе об імені*, 145.

<sup>67</sup> Там само, 150.

<sup>68</sup> Йдеться про полемічне вчення німецького містика Якоба Беме, в якому той стверджував існування первинної хтонічної безодні (*Ungrund*), чистого *Ніщо*, справжньої реальності, що породила все існуюче – Бога, людину та навколишній світ. Бердяєв використав це вчення, щоб примирити питання наявності благого Бога й зла, які беруть початок в *Ungrund'i*. Хоча це вчення відзначено явно міфотворчим характером, а при раціоналізації потрапляє в дуалістичну апорію, сама інтенція *Ungrund'u*, що стверджує абсолют свободи, близька до неметафізичної інтенції *khôr'u*.

<sup>69</sup> Caruto, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 37-38.

<sup>70</sup> Джон Мануссакіс, *Бог после метафізики* (К.: Дух і літера, 2014), 215.

сферах, де не судилося Його знайти, – за межами мови,”<sup>71</sup> Дискурс негативної теології вписаний у вимір *khôr'u*, але ніяк не тотожний йому. Навпаки, *khôra* і є тим дзеркальним “простором”, в якому виникає “місце” для гри апофази й катафази, а також відкритий шлях унікальній події та новим смислам, які пов’язані з мовою та утворюються в процесі “іменування”, відкрите поле для вільної демонстрації гри *différance*, а значить воно набуває універсального смислу нейтральної та байдужої формотворчої структури мови, створюючи умови для її коливання та трансформації, перекладності та інтерпретації. Звідси феномен перекладу: перекладене слово набуває нового сенсу в іншій культурній парадигмі. Тим самим дискурс *khôr'u* відкриває нові можливості для політичних, релігійних та філософських діалогів, оскільки надає необхідні умови для обговорення нової модальності в досвіді різних традицій, включаючи його в текучі структури мови, залежні від контексту.

Нарешті, додаю, що з приводу теологічного місця *khôr'u* існує розбіжність між Дерріда та Капуто, з одного боку, і близьким їм за духом та думкою теологом Річардом Керні, з іншого. Останній, вказуючи на необхідність вибору між альтернативами *khôr'u* і *Богом*, критикує Дерріда і Капуто в тому, що неможливо надовго затриматися в пустелі *khôr'u* без того, щоб потім вийти з неї “на Боже світло.”<sup>72</sup> Хоча Керні згоден, що у контексті *khôr'u* (яку він чомусь ототожнює з левінасівським *il y a*<sup>73</sup>) речі стають більш “реальними” (у лаканівському розумінні), а життя виявляє себе як пустеля без богів, на його думку, неможливо уявити отців-пустельників чи німецьких містиків, що воліли залишитися в ній назавжди.<sup>74</sup> Бо що таке *khôra*? “Хора – це Едіп без очей, Сізіф в аїді, Прометей у ланцюгах, Ефігенія в очікуванні. Хора – це тоху ва-боху до творіння; Йов в агонії, Йона в утробі кита, Йосип на дні колодезя, Ісус, кинутий на хрест (який кличе до Отця) або зійшов у пекло. Це “серце темряви” Конрада, “плоский, затхлий і неvigідний” світ Гамлета, тюремна камера Монте-Крісто, табір Прімо Леві.”<sup>75</sup> Говорячи коротше, *khôra* – це досвід життя в самому його серці, “велика скорбота”, якою стогне все творіння (Рим.8:19-21). Саме *khôra* надає життю незмірної глибини, її *mysterium tremendum*.<sup>76</sup> Керні згоден з тим, що нам дійсно важливо і необхідно усвідомити реальність як *khôr'u*. Але це ще не все. На думку ірландського теолога, після к’єркегорівського “стрибка віри” у вимір *khôr'u* необхідний інший “стрибок”, який відкрив би горизонти Бога – споконвічне бажання всіх містиків. Керні хоче дивитися вперед більш

<sup>71</sup> Гурко, *Божественная оноματοлогия*, 434.

<sup>72</sup> *A Passion for the Impossible: John D. Caputo in focus* / edited by Mark Dooley. (State University of New York, 2003), 111.

<sup>73</sup> *Il y a* по Левінасу – нічний жах, позбавлений дистанції об’єкт-суб’єктного чи інтерсуб’єктивного відношення. Безособова фантазмагорія із втратою свого “єго”. Щось, про що натхненно писав *Олдос Хакслі* у “Дверях сприйняття” під впливом мескаліну. *Il y a* зовсім не брама до раю, швидше навпаки: антиципація “зовнішньої пітьми”, безособова “чорна діра”, буття як воно є, яке поглинає без залишку, розмиває всі межі, виставляє напоказ або розчиняє “єго”. Це безладний стан, в якому людина більше не належить самій собі, в якій її носить, подібно до *П’яного корабля* Рембо, надаючи доступ до експресіоністських і сюрреалістичних фантазмів.

<sup>74</sup> Caputo, *A Passion for the Impossible*, 111.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 113.

<sup>76</sup> Лат. “незбагненна таємниця”.

“оптимістично”, віддаючи перевагу невтішній ночі *khôr'u* альтернативі світла. Адже критикований Дерріда і Капуто Бог онто-теології – це не зовсім досвід “Бога за межами Бога” Екхарта або “троянди” Сілезіуса, яка не питає “чому?”<sup>77</sup> Тому Керні бачить тут два шляхи: *або* безособова анонімна вічна безодня *khôr'u* (у якій, повторюю, я вбачаю подібність з *Ungrund* Бердяєва, а також з кафкіанським світом сновидінь), *або* Бог по той її бік.<sup>78</sup> І тут Керні імпліцитно вступає на стару діалектичну стежку *або/або*, вертаючись до попереднього дискурсу.

З іншого боку, ні Дерріда, ні Капуто ніколи не заперечували “того божественного виміру”, який би включався в простір *khôr'u*. Більше того: *il y a i khôra* – не те саме.<sup>79</sup> *Khôra* завжди нижче хаосу *il y a*, те, що дає місце розрізненню *il y a i Бога*, і всьому в цьому світі *як такому*. Відрізняючи Бога від *khôr'u*, Капуто не має наміру робити з Його “імені”, що відкривається в “просторі” *khôr'u*, самого Бога, який такий же незбагнений, як і *khôra*. Для Капуто, як можна бачити з останньої його книги *Cross and Cosmos*, дискурс *khôr'u* вплетений у дискурс *theologia crucis*<sup>80</sup>, а тому остання анітрохи не суперечить досвіду Бога, що виражається в глибоко молитовному переживанні страждань протягом цієї довгої “ночі душі” розміром у життя.<sup>81</sup> Без *khôr'u* не було б місця вірі. Все було б очевидним та запрограмованим. *Khôra* подібна до того місця, в якому Ісус кричить: “Боже мій, Боже мій! Чому Ти мене залишив? (Мк.15:41) Те саме стосується Дерріда, який якийсь сказав (у дусі *theologia crucis*): “Я сам питаю себе, чи знаю, куди йду. І я можу відповісти тим, що я намагаюся досягти тієї точки, в якій уже й сам не знаю, куди йду”.<sup>82</sup> Дійсно, щоб знайти те, чого знайти неможливо, треба як слід загубитися. Тут згадуються чудові слова з книги Світлани Коначевої *Бог після Бога*: “Як показує Дерріда, саме сльози перебувають “поза буттям”, сльози, а не *Gottheit* по той бік *Gott* Майстера Екхарта, і не *hyperousios* Псевдо-Діонісія конституують Бога поза буттям або Бога без буття. До Бога кличуть у молитвах і сльозах, які явлені не в порядку буття або приховування та неприховування, потаємності та прояви, знання та незнання. Закликати до імені Бога означає ввести зовсім інший порядок, ніж історія істини, належати історії, в якій *проливається кров і сльози* (курсив мій – М.Р.).”<sup>83</sup> *Khôra* і є те радикальне місце нерозв’язності, що потребує рішень у подвигах *чистої віри*.<sup>84</sup> Це місце, де проливається кров і сльози, де ніхто нічого не знає, де абсурд іде в ногу з бездонною глибиною сенсу, де історія відкриває себе як безумовна свобода, і де “тільки Христос може нас врятувати.”<sup>85</sup>

<sup>77</sup> Caputo, *A Passion for the Impossible*, 118.

<sup>78</sup> Ibid., 123.

<sup>79</sup> Ibid., 124.

<sup>80</sup> Лат. “теологія хреста”.

<sup>81</sup> Див. John D. Caputo, *Cross and Cosmos. A Theology of Difficult Glory* (Bloomington: Indiana University Press, 2019).

<sup>82</sup> Бенуа Петерс, *Дерріда* (М.: Издательский дом “Дело” РАНХиГС, 2018), 199.

<sup>83</sup> Светлана Коначева, *Бог после Бога – Пути постметафизического мышления* (М.: РГГУ, 2019), 89.

<sup>84</sup> Caputo, *A Passion for the Impossible*, 127.

<sup>85</sup> Реінтерпретації слів Гайдеггера “тільки Бог може нас ще врятувати”. Див. інтерв’ю: <https://creativpodiya.com/posts/4792>.

### Безумовна гостинність

У наведеному вище описі тропів *чистого дару* та *khôr'u* передбачається третій взаємозалежний компонент, що має незаперечну значущість у структурах досвіду та етики: принцип *безумовної гостинності*. Згідно Дерріда, даний принцип буквально повинен виходити з ніщо, чистого нуля (*partir de rien*), тієї ж *khôr'u*, де *радикально інший (tout autre)* приймається на безумовних правах, а господар прагне поставити гостя на своє місце, для чого робить трансгресію, ексцес, створює умови для неможливої можливості цієї зустрічі.<sup>86</sup> Цей принцип, згідно Дерріда, повинен поширюватися на весь людський світ, долаючи та трансформуючи відомі обмеження задля кращого стану.

Щоб прояснити шлях до *безумовної гостинності*, як той описаний у Дерріда, необхідно хоча б частково відвідати контекст дискурсу *tout autre*, в якому він розвивався. У своїй відомій праці *Тотальність і Безкінечне*, французький філософ Емманюель Левінас показав, що *tout autre* є завжди трансцендентним, і не підлягає жодному позитивному чи негативному визначенню. Відвідуючи горизонти моїх очікувань, *Інший*<sup>87</sup> завжди відкидає їх назад, свідчаючи про свою неприступність і трансцендентність, що дзеркально відображають мою власну гносеологічну незбагненність.<sup>88</sup> Левінас позначив контекст *Іншого* як “абсолютно Іншого” поза дискурсом вже відомого та ще не відомого. Французький філософ прагне розірвати тотальність самототожного “єго”, яке робить *Іншого* заручником власних проєкцій. Яким чином? За допомогою нескінченної інакшості *Іншого*, вписаного в структури “єго”, через що воно ніколи не досягає спокою самототожності, спонукаючись до трансценденції. Тим не менш, тут важливе критичне застереження: інакшість *Іншого* можлива тільки тому, що я сам як не-тотожний *Інший* здатний вступати в діалог, в якому моя інакшість актуалізується. Сама ж інакшість як трансцендентна дистанція, яка вписана в мене та *Іншого*, виходить від Бога — “джерела” універсальної інакшості. Таким чином, трансцендентність *Іншого*, за Левінасом, яка виявляється моєю власною трансцендентністю, є такою через причастя до Божественного. “Прикликає безодня безодню на гуркіт Твоїх водоспадів” (Пс. 42:8). Творіння є божественним через онтологічне причастя Божеству як його Творцю та джерелу. Тому творіння *a priori* не може бути самотійним.

У рефлексії *Метафізика та насильство. Нарис думки Емманюеля Левінаса*, Дерріда вступає з Левінасом в критичний діалог. Загальний хід думки Дерріда такий: оскільки *tout autre* як неможливе ховається в мові (інакше все, що нам залишається перед обличчям *іншого* (з маленької літери) — суцільне мовчання), і не піддається

<sup>86</sup> Наталя Автономова, *Філософський язык Жака Дерріда* (М.: РОССПЭН, 2011), 248.

<sup>87</sup> У дискурсі Дерріда «інший» (*autrui*), на відміну від «Іншого» (*Autrui*) Левінаса з великої літери, нарочито записується з маленької. Це відбувається з цілком очевидних причин. Філософію Левінаса рухає пошук «сліду» *Іншого*, який призводить до *по-той-бік-сутності, по-ту-сторону-буття*. У *Іншому* Левінаса ховається “сенса буття”, його “витік”. Тому *Інший* Левінаса залишається метафізичним, абсолютизується і цим може бути джерелом насильства. Дерріда ж, приймаючи загальну схему «сліду» *іншого*, вважає цей *слід* виходом до *іншого сліду* в нескінченній грі *слідів* поза будь-яким «витоком».

<sup>88</sup> Емманюель Левінас, *Избранное. Тотальность и Бесконечное* (М.; СПб.: Университетская книга, 2000), 111-113.

апперцепції, трансформуючи своєю інакшістю горизонти моїх власних очікувань, він, як і *чистий дар*, завжди буде “надлишком”, недоступним пізнанню, неможливим *іншим*, вимагаючи відповідного підходу, тобто свідомої трансгресії та відкритості до гетерології.<sup>89</sup> Без цього прийняття *іншого* як “іншого” неможлива жодна етика. “Думка – або щонайменше, розуміння буття – зумовлює (без будь-якої онтичної обумовленості через початки, причини, передумови тощо) визнання сутності суцього (наприклад, визнання когось як іншого, як іншої самості тощо). Вона обумовлює повагу до іншого як того, хто він є як інший. Без цього визнання, яке аж ніяк не є пізнанням, без цього “дозволення бути” суцьому (іншому) як існуючому поза мною по суті того, що він є (є, насамперед, у своїй інакшості), не була б можлива жодна етика.”<sup>90</sup> Іншими словами, інший як *tout autre*, що виводить “єго” з його уроборичного кола, економічного обміну пізнаного/непізнаного, є тим, хто трансформує саме коло з позицій позанахідності, як щось радикально несподіване, стороннє та непередбачуване. І як ми побачимо далі, як те, що виключає насильство. Дане положення, як можна зрозуміти, обумовлює конкретну практику, яку Дерріда називає *безумовною гостинністю*, що відкрита несподіваному відвідуванню *tout autre*, роблячи відкритими горизонти досвіду та етики. Різниця між Левінасом і Дерріда у тому, що перший не до кінця радикальний: *Інший* Левінаса все ще залишається в межах метафізики, оскільки абсолютизує його інакшість, покладаючи в ній *істину Буття*, примаару якої деконструє Дерріда.

Таким чином, *безумовна гостинність* є однією з головних етичних інтенцій деконструктивістського проекту в принципі. Дерріда ясно дає зрозуміти: якщо універсальні істини “за межами мови” існують (що, звичайно, самообман), сформулювати їх неможливо. Будь-яка претензія обмежених формулювань на Абсолют була б насильством над іншим, оскільки істини, висловлювані мовою, завжди перекладаються. Переклад є перекресленим принципом буття як гри *différance*.<sup>91</sup> Будь-яка людина, не дивлячись на свою безумовну інакшість, вбудована у власну історію, мову, обмежена горизонтом особистого розуміння світу. Тому вона покликана трансгресувати, коливаючи та трансформуючи власні структури. У цьому сенсі безумовна гостинність і “ім’я” Бога набувають однакового значення. Заклик “імені” Бога, що відкривається в *іншому*, означає прийняти гостя у власний маєток, надати йому все необхідне та благословити з миром. Все інакше, в якому немає конотацій з формами насильства (*інший* не є гвалтівником), має перестати сприйматися як чуже, вимагаючи творчої взаємодії, безпосереднього діалогу. Бог розпрошений у Вавилоні серед різних мов, і щоб знайти порозуміння, треба “здатися” іншому. “Здатись іншому – це неможливе, яке може означати довіритися на шляху до іншого; прийти до нього, але не переступати поріг, поважати і навіть любити невидимість, яку зберігає інший, недоступний.”<sup>92</sup> Така безумовність має сенс тоді, коли вона працює з обох сторін. У цьому сенсі деконструкція у своїй стратегії не просто гранично етична, – вона провокує на етику більш радикального порядку.

<sup>89</sup> Жак Дерріда, *Письмо та відмінність*, 229.

<sup>90</sup> Там само, 207.

<sup>91</sup> Детальніше див. у: Жак Дерріда, *Вокруг Вавилонских башен* (СПб.: Machina, 2012).

<sup>92</sup> Дерріда, *Ессе об имени*, 114.

Роз-по-будова (де-кон-струкція) людини в ексцесі (мовному, культурному, політичному, релігійному, побутовому) відкриває нові етичні горизонти, що змінюють суспільний устрій, встановлюючи справедливість як той простір, в якому гетерономні та автономні імперативи відпадають самі собою, оскільки кожен цінує *іншого* через його інакшість, кажучи тавтологічно – унікальну і самотню неповторність, за те, що конститує мене самого, роблячи тим, ким я є: таким самим незбагненим *іншим*. Це вимагає з моєї власної сторони як взаємної відкритості, так і трансгресивних практик, у яких я шукав би “місце” для неможливих зустрічей.

Звідси питання до самого Дерріда: де межі, які б убезпечили мене від насильства *іншого*? Де гарант безпеки, при якому гість, який відвідав мій будинок, не загрожував би мені самому? На мою думку, імперативності *іншого* бракує низки “турнікетів”, “бар’єрів”, “транзитів”, які наближали б його до досконалості ненасильства. Інакше несправедливістю буде прийняти те можливе зло, яке *інший* може приховувати в собі, через яке той здійснить гріх проти мене самого як *іншого*. Насамперед, необхідна певна етична рафінація гостя, який згоден на закони, встановлені моєю власною недоторканністю, а вже після – трансгресія щодо пошуку точок діалогу, в яких відбуватиметься творче взаємозбагачення інакшостями. Тому подібна гостинність також знаходиться у просторі між “безумовністю” й “умовністю”, де останнє відкривається тільки якщо діє перше.

Нарешті, *безумовна гостинність*, як вона представлена Дерріда, від краю до краю просякнута есхатологічним соком. Капуто чудово висловлюється з цього приводу: “Це прибуття, майбутнє творіння є прибуттям, про яке ми можемо мріяти, і цей сон не зникає на світанку, коли прокидається мова, тому що сон знаходиться всередині мови, це сон, який сниться самій мові, сон, побачений слідом ..., viens і oui, oui, які є слідами, які мріють про те, що може статися щось інше, може здійснитися мрія про майбутню подію творіння. Слід робить цю подію неможливою/можливою, готує шлях для неможливого.”<sup>93</sup> Інакше кажучи, розчищаючи шлях для явища *іншого* (Бога, нового творіння), здатного потрясти досвід до самих його підстав, будучи тією мрією, про яку чудово висловився протестантський теолог Вольфхарт Панненберг у контексті дискусії про воскресіння мертвих,<sup>94</sup> практика *безумовної гостинності* є тим неможливим, яке потребує звільнення максимального простіру. Наслідуючи інтерпретацію Капуто, цю практику можна позначити як стратегію Божого Царства, на бенкет якого не просто запрошуються – заштовхуються всі, навіть ті, хто не хочуть (або думають, що не хочуть) туди з’явитися, поза їхнім власним відомом (Лк. 14:16).<sup>95</sup> Адже, згідно з “слабкою теологією” Капуто, свідомо довіряючи себе іншому, “его” буквально готує прямиий шлях Господу, вторгненню неможливої мрії, антиципація якої чудово демонструється “сліпою стратегією” (і тому в найвищій мірі зрячої)<sup>96</sup> деконструкції.

<sup>93</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 24.

<sup>94</sup> “Відомий досвід пробудження від сну служить притчею для опису зовсім невідомої долі, яка чекає на мертвих”. Wolfhard Pannenberg, *Jesus - God and Man* (SCM Press, 2011), 74.

<sup>95</sup> John Caputo, *The Weakness of God. A Theology of the Event* (Bloomington: Indiana University Press, 2006), 307-329.

<sup>96</sup> Іс. 42:16.

Звичайно, все це вимагає ризику та сліпоти, повної довіри, чогось такого, що люди, як правило, бояться переступити через недовіру один одному, через ототожнення *іншого* з чужинцем, ворогом, хижакком. Дистанція вже спочатку “онтологічно” вписана в будь-які взаємини, необхідна для вільного простору, і має місце саме через наявність *tout autre*. Однак *tout autre*, як він представлений деконструкцією, не ворог. Саме вороже ставлення до прибульця *tout autre* конститує світ недовіри та брехні, створює захисні механізми, збуджує бажання самоствердитись за рахунок його приниження, заперечення чи придушення. Тому ідеал, який ставить перед собою радикальна гостинність, з точки зору існуючого положення речей недосяжний. І все ж таки сама його недосяжність спонукає думати, змінюватися, трансгресувати, відкриваючись тому можливому рухливому соціальному устрою, якого ще не було досі – *прийдешньої демократії*. Наявність утопічного ідеалу в структурах досвіду і його недосяжність спонукають шукати такий модус існування, який був би втіленням Божого Царства, яке знищить зло теперішнього існування. Чи зміниться колись світ? Мабуть, це і є питання, відповіді на яке можна тільки з позицій практики неможливої можливості.

### Питання майбутнього української теології після Жака Дерріда й Джона Капуто

Вдивляючись в можливість майбутнього, Капуто пише: “Ми – істоти надії та устремління, звернені чимось усередині нас до майбутнього, і від цього нікуди не подітися. Бути людиною означає сподіватися, а сподіватися означає стверджувати майбутнє, а майбутнє це наступ того, чого ми не можемо передбачати. Намагатися не думати про майбутнє – все одно, що намагатися не думати про білого слона, що сидить навпроти нас у приймальні стоматолога і працює за своїм ноутбуком.”<sup>97</sup> Віддаючи шану словам Капуто, які навмисне мають гіперболічний характер, на підставі всього вищевикладеного спробуємо зрозуміти, яким може бути майбутнє української теології після всього, що зробили Дерріда та Капуто, і якщо так, то як нам чинити з врученою спадщиною? Мені видаються три можливі перспективи, які відкривають дискурси деконструкції та слабкої теології: *по-перше*, шлях експлікації тотожності існування та страждання, які мають зживатися та долатися, не спрощуючи складність та незбагненність життя метафізичними схемами або питаннями типу “Чому Бог...?”, “Який справжній сенс...?” тощо; *по-друге*, заклик до мовного просування та трансформації досвіду через залучення до нових різноманітних дискурсів (політичних, теологічних, релігійних), як і жага самого неможливого (реалізація неможливих можливостей); і, *по-третє*, месіанська есхатологічна відкритість приходу *іншого* (*tout autre*) в практиці безумовної гостинності. Всі три вектори напружені до явлення *прийдешньої демократії* та зумовлюють необхідність активно і глибоко думати над втіленням представлених практик в українському контексті.

<sup>97</sup> Caputo, *Hoping Against Hope*, 137.

### Страждання як реальність існування

Насамперед, справжньою турботою як деконструкції Дерріда, так і слабкої теології Капуто є питання незліченних, реальних та незбагнених страждань протягом всієї історії. Оглядаючи нескінченну кількість прикладів непомірного болю, Капуто задається питаннями: “Точка максимальної інтенсивності досягається лише за неможливого. Як вибачити непробачне? Як сподіватись, коли все безнадійно? Як виправити непоправне?”<sup>98</sup> Тільки тоді з’являється надія на неможливе. “Надія – це не надія, якщо ви вбачаєте на обрії щось, на що сподіваєтесь. Нам потрібна надія, коли ми не бачимо виходу. Надія вимагає сліпоти.”<sup>99</sup> Ця сліпота не спрощує життя, але дозволяє йому бути таким, яким воно є – незбагненим. Повномасштабна війна в Україні з її безчинствами, нелюдністю та незбагненим злом з боку агресора, що потребує окремого освітлення, наочний тому приклад щодо сьогодення. *Ніч* Елі Візеля увірвалася на терени України. Перестаючи контролювати непідвладну контролю подію, наразі українці вчаться приймати рішення в незбагненному світі, просоченому злом і безумством, розраховуючи не на самих себе, як колись Яків, але на того, хто зробив патріарха кульгавим, відкривши шлях чистій вірі: таємничого Незнайомця як втілення *іншого* (Бут. 32:29), в якому явлено Боже обличчя. Сьогодні, коли багато українців стали один для одного великою сім’єю, надаючи гуманітарну, фінансову, психологічну, інформаційну та духовну допомоги, ми маємо можливість наочно спостерігати втілення принципів Божого Царства перед відвертим злом. Незважаючи на біль і страждання, які несправедливо увірвалися до нас в будинок, реакція на ці події вражає уяву і надихає не зупинятися на шляху до єдності та взаємодопомоги, незважаючи на відмінність професій, особистих історій, релігійних чи світоглядних уподобань. Це саме той порядок дій, якого вимагає від нас *прийдешня демократія*. Більше того: надія, про яку йде мова, тільки тепер по справжньому має змогу актулізуватися. Що робити? Про що писати? Як жити? Для багатьох це неможливі питання. І саме з цієї точки незбагненності та нерозв’язності починається процес трансформації та створення нової ідентичності.

Таким чином, світ *khôr'u* розгортається у нас на очах. Що лишається? Вчитися довіряти власній сліпоті при питаннях “що ж буде далі?”. Підкреслюю, що ця “сліпота” не має нічого спільного зі сліпотою божевілля, фанатизму чи фашистської ідеології, явним прикладом якої є російський агресор. Навпаки, сліпота *khôr'u* – сліпота повного розуміння межі, за якою слідує трансгресія, відкритість події неможливого, благодатної допомоги, корінного перетворення, що заперечує насильство як деструктивну складову існуючого світопорядку, що вимагає деконструкції. Насильство – той критерій, де *безумовна віра* в просторі *khôr'u* дистанціюється від сліпого фанатизму. У цій довірі звучить антиципація *прийдешнього*. Посилаючись на слова Левінаса: “страждання – це неможливість небуття”, Капуто декларує неминучий зв’язок між існуванням та стражданням, які потребують відшкодування в “новому часі”. Що це за час? Як прийти до нього? Тільки за месіанської допомоги *іншого*: “Лише Месія може врятувати нас від нашої помилки,

<sup>98</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 291.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 304.



нашого захоплення поточними негараздами та відкрити інший час. Порятунком може бути досягнутий лише ззовні, з руху, ініційованого в іншому місці, покладанням рук іншого, приходом Месії, який прийшов врятувати нас, який визначається спасінням та взаємозамінний з ним. “Це Месія або порятунок”, тобто Інший, який відкриває “его” для майбутнього часу, який воно не може дати саме собі. Втішаючий голос, рука, яка ніжно торкається, клятва бути з вами протягом цієї довгої ночі, залишатися поряд з вами, обіцянка, абсолютна і безумовна, бути поруч, коли ви прокинетесь: *c'est le Messie ou salut.*”<sup>100</sup>

Отож, деконструктивна практика однозначно передбачає досвід хреста, у всіх смислах і контекстах докладаючи зусиль для подолання зла, оскільки йому не залишається “місця” в тих результатах, на які ця практика спрямована. Деконструкція – це не плотинівський або буддійський ескапізм з “цього” світу в якийсь інший, що вимагає гностичних або езотеричних знань, але “пристрасне” (Мк. 14:34) перебування в світі, як він є з усіма страждаючими та пригніченими в надії, що довга й болісна Гефсиманська ніч, нерозривно пов'язана зі справжнім досвідом існування, можливо рано чи пізно закінчиться подією загального “воскресіння” й “зміни”, що охоплюють все страждаюче *Сущє* – тієї неможливої та непредставної події, якій відкрит наш досвід. З цього випливає важливий висновок: хрест, як прокламація світу *khor'u*, має займати центральну роль в українському теологічному дискурсі, який робив би Бога співучасником людських страждань, трансформуючи цей досвід в новий спосіб життя, сповнений неможливих надій. Майбутнє, яким би воно не було, може проглядатися тільки через призму хреста, на чому має акцентувати будь-яка теологічна думка, відкриваючись іншій його перспективі: порожній труні, незбагненному, але від цього не менш реальному новому буттю, яке вже просочується в стражданнях, що несправедливо переживаються нині, відкриваючи дорогу надії там, де, на перший погляд, панує непрохідна темрява.

#### *Неможлива подія як прояв прийдешнього*

Неможлива подія – пристрасть деконструкції, дискурс якої відрізняється від теологічного дискурсу трансцендентного/іманентного, одкровення/відкритості (*Offenbarung/Offenbarkeit*), не зводячи їх в єдине ціле в спробах подолати антиномію, і не виходячи, як Барт або Тілліх, з будь-якої його інстанції (зверху або знизу) поза їх перетином. Швидше, деррідіанський дискурс знаходиться парадоксальним чином “всередині” та “збоку” інших дискурсів, включаючи теологічний, щоб витягти традиційну метафізику з її власного кокона. Практика деконструкції нагадує казку про барона Мюнхаузена, який витяг себе за волосся. Це неможливо. І все ж таки це сталося. У казці. Деконструкція і є ця експлікована та виявлена неможливість, яка постійно трапляється. Перевизначаючи топіку метафізичного дискурсу зсередини самої метафізики та вписаної в неї теології (розхитуючи, коливаючи, розбираючи, збираючи та транспортуючи її в інше місце), деконструкція спрямовується до того, що знаходиться по той бік, і чий факт, що належить структурам досвіду (згадаємо досвід Франциска Ассизького, Іоанна Хреста, Серафима

<sup>100</sup> Ibid., 298.

Саровського та інших, включаючи, щонайменше, наш власний), цитуючи слова Маріона, “має бути помисленим.”<sup>101</sup> Дерріда демонструє, що релігійні, етичні та теологічні бачення починаються по той бік знання, у події чистої віри (у нашому випадку спрямованої на Христа і взятої в Нього як парадигмальний образ безумовності, зрозумілий в контексті деконструкції)<sup>102</sup>, яка, якщо вона справді чиста, постійно просувається в топіку неможливого тим, що дає йому місце у структурах сьогодення, потребує активної соціально-політичної позиції з ціллю його зміни на *прийдешню демократію*.<sup>103</sup>

Цікаво, що підхід Дерріда представляється втіленням сміливої та дієвої стратегії, що відкриває шлях до того, за що завжди імпліцитно чи експліцитно ратувала теологія в досвіді та мисленні, якщо вона залишалася вірною самій собі: до явища того, що в Одкровенні представлено символом “нового неба та нової землі” (Одкр. 21:1). У деконструктивістській системі координат сама ця трансгресія до неможливого може розглядатись як есхатологічна месіанська інтенція (без месіанізму як програми чи ідеології). Теологія постійно намагається долати, приміряти або просто залишати в спокої відомі апорії: трансцендентність і іманентність, прийдешнє і майбутнє, кайрос і хронос, контингентність і детермінацію, сакральне і профане, особистість і природу, множинність і єдність, що обумовлюють, як зазначили православні теологи Павло Флоренський та Сергій Булгаков, антиномічний характер теологічної думки. Представлені поняття вписані в топіку метафізики, тому для них справедливе все те, на що націлена думка і практика Дерріда – можливість їх підриву та поступової зміни, спрямованої на досвід і мислення неможливого. Практикуючи деконструкцію як у просторі богословської думки, так і в рамках суспільного життя, віруючі, які вже самим фактом своєї позиції вплетені в канву деконструкції, здійснюють теургічну дію поступового та непомітного перетворення реальності, не-телеологічною метою якої є інтенсивно переживана любов у рамках загального миру та справедливості як критерії безпосереднього досвіду Бога, тим самим гостинно відкриваючись Його неможливному приходу. Таким чином, деконструкція не руйнує (*destruction*), а посилює початкову інтенсивність та якість досвіду молитви, спілкування, творчості, містичного естетизму, таємниці життя, свободи, хресних пристрастей та інших його благодатних форм, спрямованих на явище *прийдешньої демократії*. Осмислюючи та використовуючи деконструкцію в такому ключі в контексті унікальної суспільної ситуації у нас в Україні, теологічний дискурс сприятиме тому, до чого він і так імпліцитно спрямований.

#### *Політика гостинності як активна позиція*

І останнє: незбагненне життя, пронизане хресними стражданнями, і просування до неможливого, вбудованого в структури досвіду, вимагають як детального

<sup>101</sup> О Даре, 167.

<sup>102</sup> John D. Caputo, *What would Jesus deconstruct? : the good news of postmodernity for the church* (Michigan: Baker Academic, 2007).

<sup>103</sup> Див. в кінці інтерв'ю: <https://syg.ma/@noodletranslate/zhak-dierrida-niekotoraia-nievozmozhnaia-vozmozhnost-vyskazat-sobytiie>.

аналізу, так і інтеграції практики *безумовної гостинності* в структури не тільки відкритої богословської думки, а й суспільства, якому богослов'я служить своєю пророчою звісткою. У своїй статті “Виклики радикальної гостинності для євангельської публічної теології: український випадок” український богослов Роман Соловій першим спробував імплементувати практику *безумовної гостинності* в контекст українських реалій.<sup>104</sup> Вказуючи на можливий позитивний вплив ідеї “радикальної гостинності” на українську євангелічну публічну теологію, Соловій наголошує на важливості відкритості євангелічними християнами різноманітності інших релігійних традицій, що потребує певних екуменічних зусиль. Дійсно, Царський режим у Росії та репресивна система Радянського Союзу безпосередньо вплинули на менталітет закритості та ізоляціонізму, характерних для євангелічних християн в Україні, сформувавши комплекс “переваги” та звичку ототожнювати істину з певною формою євангелічної традиції. Антипод подібній поведінці, на думку Соловія, полягає в іншому погляді на християнство, яке має сприйматися як універсальна присутність Божого Царства, всередині якого розгортаються світові події, що включають ті чи інші християнські та релігійні традиції, полеміки чи політичні та соціальні питання у конкретних умовах. Іншими словами, йдеться про політику “відкритості”, в якій християнська традиція сама себе реформує та перетворює, діалогічно спрямовуючи світ та його локальні елементи до Божого Царства. Соловій наводить приклад “Майдану”, коли в Україні різні християнські традиції вперше почали активно взаємодіяти на користь української держави. Тому ж сприяла подія святкування 500-річчя Реформації, що свідчило на користь релігійної толерантності та співіснування, відкритості до плюралізму та гетерогенності релігійного ландшафту в Україні. Проаналізувавши ці аспекти, Соловій підбив підсумок: практика терпимості та толерантності недостатня. Вона пасивна, тоді як практика гостинності – активна, тому що остання займається пошуком шляхів для діалогу і вибудовування глибоких і плідних взаємовідносин з тими релігійними та світоглядними установами, які відрізняються від наших. Отож, *радикальна гостинність*, спрямована на активну співпрацю, має бути імплементована як у теологічну думку, так і в практику суспільного життя.

Нарешті, у зв'язку з подіями воєнного терору в Україні з боку російського окупанта, між ідеєю *безумовної гостинності* та відкритим насильством з боку чужинця має проводитись чітка демаркація. *Інший* сприймається лише як мирний гість, який відрізняється расою, національністю, особистою історією, релігійною ідентичністю, але не як агресор та вбивця. Інакше подібний “акт гостинності” сприятиме справі гвалтівника, перетворюючись на посібника агресії, якій той протистоїть. І тоді ми знову зіткнемося з апорією, яку намагається подолати деконструкція. Подібна демаркація між “насильством” та “гостинністю” має бути досліджена та чітко позначена українським богослов'ям у його унікальному контексті, відкриваючись невідомості *іншого*, з одного боку, і вступаючи в антагонізм зі злом насильства, репресії, тоталітаризму та жорстокої агресії – з іншого.

<sup>104</sup> Soloviy R. P. The Challenges of Radical Hospitality for Evangelical Public Theology: The Ukrainian Case // International Journal of Public Theology. Vol. 14.– 2020.

## Висновки

В представленій статті були проаналізовані шляхи деконструкції та надана їй теологічна рецепція з увагою до сучасного українського теологічного контексту. Насамперед, було показано як метафізична спадщина від Платона до Гайдеггера, яка в Дерріда уособлюється надпотужним поняттям *présence*, поступається місцем децентралізованій мовній стратегії *différance*, яка найкращим чином демонструє шляхи деконструкції. Світ тотальності та тотожності, світ сконструйованих цілей та проєктів, поступається місцем світу різноманітності та інакшості, справедливості та відкритості до події неможливого, яку несе в собі поняття “*прийдешньої демократії*”, що ототожнюється з нетелеологічним розумінням *Божого Царства* – символу неочікуваного *прийдешнього*, яке має змінити існуюче сприйняття реальності та порядок речей.

Переходячи до практичного застосування “стратегії” *différance*, автором було обрано три її “похідні” шляхи. Це, найперше, одна з головних тем деконструкції: тема “чистого дару”. В контексті дискусії з католицьким богословом Жан-Люком Маріоном була продемонстрована необхідність практики такого дару, який покидав би коло економічного обміну “брати-давати”. Далі, автором розглядалася реальність “хори” як того, що робить світ можливим до будь-яких змін, даючи місце грі світу *différance*. З цією метою також були розглянуті теологічні дискусії з приводу “хори”. Останній пункт розділу був присвячений темі “безумовної гостинності”, важливої в контексті дискусій Емманюеля Левінаса та Дерріда, – тій гостинності, яка відкрита приходу *іншого*, з одного боку, і рухається шляхом, протилежним насиллю, з іншого. Також було критично вказано на важливість демаркації між умовним і безумовним.

Нарешті, в останньому розділі були розглянуті представлені вище шляхи деконструкції в контексті української теології. По-перше, було експліковано значення страждань в їх співвідношенні з “*прийдешньою демократією*”, основоположна реальність яких має враховуватися будь-яким дискурсом. По-друге, в контексті мовної матриці вказано на необхідність активної відкритості досвіду неможливої події, спроможної змінювати існуючий порядок речей. І, по-третє, описано політику “безумовної гостинності” щодо інших думок, досвідів, наративів, які мають взаємодоповнювати та збагачувати одне одного, виступаючи проти головного ворога “*прийдешньої демократії*” – насильства. Всі ці шляхи співзвучні головному наративу християнської надії – *Божому Царству*, яке, попри всю свою неможливість, вже присутнє в теперішніх структурах існування, про що найкращим чином свідчить справа деконструкції, яка вимагає від усіх нас її неодмінного продовження.

## Список використаної літератури

Дерріда Жак, *Привиди Маркса* (Х.: Око, 2000)

\_\_\_\_\_ *Письмо та відмінність* (Київ: Видавництво Соломії Павличко «ОСНОВИ», 2004)

Музіль Роберт, *Людина без властивостей* (Київ: Видавництво Жупанського, 2010)

*Російськомовні джерела*

Автономова Н.С., *Открытая структура: Якобсон—Бахтин—Лотман—Гаспаров* (М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009)

\_\_\_\_\_ *Философский язык Жака Деррида* (М.: РОССПЭН, 2011)

Бодрийяр Жан, *Общество потребления* (Москва: Издательство АСТ, 2021)

*Герменевтика и деконструкция* / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б. В. (СПб. 1999)

Гурко Е.Н., *Божественная ономотология: Именование Бога в имя-славии, символизме и деконструкции* (Мн.: Экономпресс, 2006)

\_\_\_\_\_ *Деконструкция: тексты и интерпретация* (Минск: Экономпресс, 2001)

Деррида Жак, *Введение к “Началу геометрии” Эдмунда Гуссерля* (М.: Ad Marginem, 1996)

\_\_\_\_\_ *Вокруг Вавилонских башен* (СПб.: Machina, 2012)

\_\_\_\_\_ *Голос и феномен* (СПб.: “Алетейя”, 1999)

\_\_\_\_\_ *Поля философии* (М.: Академический Проект, 2012),

\_\_\_\_\_ *О грамматологии* (М.: Издательство “Ad Marginem”, 2000)

\_\_\_\_\_ *Эссе об имени* (СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 1998)

Жильсон Этьен, *Избранное: христианская философия* (М.: “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 2004)

Кристева Юлия, *Семиология. Исследование по семанализу* (М.: Академический Проект, 2013)

Коначева Светлана, *Бог после Бога – Пути постметафизического мышления* (М.: РГГУ, 2019)

Лакан Жак, *Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда* (М.: “Логос”, 1997)

Левинас Эмманюэль, *Избранное. Тотальность и Бесконечное* (М.; СПб.: Университетская книга, 2000)

Мазин Виктор, *Субъект Фрейда и Деррида* (СПб.: Алетейя, 2010)

Мануссакис Джон, *Бог после метафизики* (К.: Дух і літера, 2014)

Мольтман Юрген, *Наука и мудрость: К диалогу естественных наук и богословия* (М., Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005)

Маньковская Н.Б., *Эстетика постмодернизма* (СПб.: “алетейя”, 2000)

Мосс Марсель, *Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаическом обществе*

О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом (Журнал: Логос 3 (82), 2011)

Петерс Бенуа, *Деррида* (М.: Издательский дом “Дело” РАНХиГС, 2018)

Рылкин Михаил, *Деконструкция и деструкция. Беседы с философами* (М.: Логос, 2006)

Смулянский Александр, *Исчезающая теория. Книга о ключевых фигурах континентальной философии* (М.: РИПОЛ классик, 2022)

Уэст Дэвид, *Континентальная философия. Введение* (М.: Издательский дом “Дело” РАНХиГС, 2015), 307-321

Фалёв Егор, *Герменевтика Мартина Хайдеггера* (СПб.: Алетейя, 2008)

Хайдеггер Мартин, *Основные понятия метафизики* (Санкт-Петербург, “ВЛАДИМИР ДАЛБ”, 2013)

\_\_\_\_\_, *Что такое метафизика?* (М.: Академический Проект, 2013)

#### Англомовні джерела

Caputo John D., *Cross and Cosmos. A Theology of Difficult Glory* (Bloomington: Indiana University Press, 2019)

\_\_\_\_\_, *Hoping Against Hope: Confessions of a Postmodern Pilgrim* (Augsburg Fortress Publishers, 2015),

\_\_\_\_\_, *The Insistence of God: A Theology of Perhaps* (Indiana University Press, 2013)

\_\_\_\_\_, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997)

\_\_\_\_\_, *The Weakness of God. A Theology of the Event* (Bloomington: Indiana University Press, 2006)

\_\_\_\_\_, *What would Jesus deconstruct? : the good news of postmodernity for the church* (Michigan: Baker Academic, 2007)

Hagglund Martin, *Radical Atheism: Derrida and The Time of Life* (Stanford University Press, 2008)

McCance Dawne, *Differance Derrida on religion: thinker of differance* (Dawne McCance 2009)

Mark Dooley, *A Passion for the Impossible: John D. Caputo in focus* (State University of New York, 2003)

Naas Micheal, *Derrida From Now On* (Fordham University Press, 2008)

Pannenberg Wolfhard, *Jesus - God and Man* (SCM Press, 2011)

Patrick Nullens & Ronald T. Michener, *The Matrix of Christian Ethics: Integrating Philosophy and Moral Theology in a Postmodern Context* (InterVarsity Press, 2010)

Phillips Peter, Kyle Schiefelbein-Guerrero, Jonas Kurlberg: *Defining Digital Theology: Digital Humanities, Digital Religion and the Particular Work of the CODEC* (Research Centre and Network, 2019)

Shakespeare Steven, *Derrida and Theology* (Published by T&T Clark International)

Soloviy R. P. *The Challenges of Radical Hospitality for Evangelical Public Theology: The Ukrainian Case* // *International Journal of Public Theology*. Vol. 14.– 2020.

Taylor Mark C., *Erring: a postmodern at theology* (The University of Chicago Press)

## Game of the World *différance* and Ukrainian Theology: Language, Experience, Ethics, Advent

Mahomed Rubanenko

National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv, Ukraine

magomedrubanenko@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1397-0888

**Abstract:** Late XX and early XXI centuries are marked by increased interest in deconstruction of Jacques Derrida, which covered with its influence almost all spheres of humanities studies, including theology. In Ukrainian theological discourse the theme of deconstruction is just beginning to be elaborated. The main purpose of the presented article is to consider the key Derridian word-notion “*différance*” (distinction) – the engine of deconstruction – and its influence on philosophical discourse, the central theme of which is language. The author also critically analyzes the adjacent strategies of “pure gift”, “chora” (*khōra*) and “unconditional hospitality” in the context of the key symbol of the Derridian corpus: *a coming democracy (démocratie à venir)*, identified in this article with the Christian eschatological symbol “the Kingdom of God”. These strategies, developed by Derrida, aim at a gradual transformation of experience and ethics in the known structures of existence (linguistic, political, religious, social and domestic). The article concludes with an analysis of the relationship between the principles of *coming democracy* (represented by Derrida’s deconstructivist project and John Caputo’s “weak theology”) and Ukrainian theological thought, as well as a consideration of its possible future.

**Keywords:** Deconstruction, *différance*, a coming democracy, pure gift, chora (*khōra*), unconditional hospitality, Kingdom of God, Jacques Derrida, John Caputo.

*Надійшла до редакції / Received 07.04.2022*

*Прийнята до публікації / Accepted 31.05.2022*