

## Проблематизация синтеза религии, наук и философии в оптике неклассической рациональности дара

В статье осмысливается имплицитный исток синтетической парадигмы науки, философии и религиоведения. Показывается специфика концептуализации гносеологии религии на пути тематизации феномена дара в эмпирической перспективе аристотелевского гнозиса. Проблематизируется влияние «Метафизики» Аристотеля на построение философских онтологий неклассического типа. Раскрывается связь аристотелевской *empeiria* со спиритуальной компонентой онтологии *presens* М. Хайдеггера и грамматики *difference* Ж. Деррида.

**Ключевые слова:** дар; логос; герметизм; эмпиризм; гуманизм; объективизм; соотношение мышления и языка; онтология присутствия; грамматология различия.

Главной трудностью концептуального воплощения идеи синтетической парадигмы науки, философии и религиоведения видится вопрос о том, как понимать гносеологию религии: либо на основе обращения к христианскому опыту средневековой культуры и к особенностям мистического способа познания, либо в рациональном ключе «Критики чистого разума» И. Канта. Например, Н. А. Бердяев придерживался позиции мистического реализма, согласно которой познание и мира, и смысла жизни (самопознание) по самой своей сути религиозно. Приоритетными при этом полагаются мистический опыт и критика тех, кто выстраивает гносеологию религии на понятийной основе материалистически ориентированной науки. Существует ли иной подход к Бого-познанию (понятийно невыразимый, имманентный не только средневековой культуре, но и античной), позволяющий выделить третий вариант концептуализации идеи синтетической парадигмы?

Подчеркнем: проблема рационального синтеза религии, наук и философии не нова, ее признаки прослеживаются на раннем этапе становления эпохи Нового времени. Считается, что культурный проект модерна не сразу оформился как сциентоцентристский в ходе европейской истории XVII–XVIII вв. Согласно В. П. Визгину, в XVII в. его во многом определяла спиритуально-холистическая компонента, неявно присутствующая на периферии научного и философского дискурсов [4, с. 176–201]. Это обращало последние к метафизическому истоку знания, ответственному за интеграцию различных подразделений культуры. Более того: лидерство в проекте будущей культуры модерна механистическая наука утверждала в соперничестве с герметической традицией уходящего Ренессанса. Поэтому дискутировался вопрос о рационально-сциентистском или герметико-универсалистском фундаменте возведения этого проекта. Возможность сочетания разнообразных культурных и политических феноменов открывалась лишь при опоре на традиции герметизма и раннехристианского учения, а не на сциентизм (с его одержимостью идеей механической дифференциации культурных форм). Примечательно, что универсалистские проекты модерна (от Ф. Бэкона и до Г. Лейбница) создавались под воздействием философского учения розенкрейцеров. Его адепты исподволь подготавливали почву для осуществления рационального синтеза религии, наук и философии. Продвижению в этом направлении препятствовал развивающийся научный классицизм, в связи с чем розенкрейцеровский проект модерна в его эпи-

\* Ирина Андреевна Оглоблина, старший преподаватель кафедры социальной философии департамента философии УГИ Уральского федерального университета им. первого Президента РФ Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург).

стему не вошел. В итоге имплицитная составляющая универсалистской культурной синтетики воплотилась в романтическом движении Гёте и Шеллинга, но вновь была изгнана из европейского научного антропоцентризма. В ситуации постмодерна также сохраняется функция эзотеризма. Ее роль – подобно «катализатору», служить проводником новых синтезов и перемен. Но теперь андеграундная традиция воздействует на созерцательную сторону науки, а не на практически-утилитарную. В этом усматривается тенденция, обратная модернистской, а именно: к сближению религии, науки и философии в широчайшем контексте западных и восточных духовных учений.

Уточним: рационально-сциентистский вариант синтетической парадигмы оформляется в рамках классического (кантовско-гегелевского) варианта метафизики, восходящего к философии не столько Декарта, сколько Аристотеля. Задумаемся: почему с конца XII века интерес к сочинениям Аристотеля возрос настолько, что его труды, включая «Метафизику», стали переводиться на латынь с арабского и непосредственно с греческого? Не потому ли, что аристотелевская «Метафизика» содержит в себе исток интересующего нас имплицитного подхода к Бого-познанию, позволяющий выделить третий вариант концептуализации идеи синтетической парадигмы? В таком случае имеет смысл принять во внимание точку зрения В. П. Визгина и попытаться обнаружить в современных версиях неклассической философии следы влияния «Метафизики» Аристотеля, альтернативные рационально-сциентистским.

### **1. О загадочности *empeiria* «Метафизики» Аристотеля**

Осмысляя влияние «Метафизики» Аристотеля на неклассическую философию М. Хайдеггера и Ж. Деррида, поставим вопрос: существует ли нечто неучтенное в аристотелевской «Метафизике», на века предопределившее неявное присутствие спиритуально-холистической компоненты на периферии научного и философского дискурсов? Выдвинем гипотезу: историко-философская мысль игнорирует прослеживаемую в «Метафизике» склонность Аристотеля рассматривать эмпирическое в призме некоего искусства, граничащего с темой дара в онтологии высшей и первой причины (первой философии), восходящей к потусторонней реальности божественного [3, 981a].

Подчеркнем: именно «эмпирическое» опосредует онтологически значимое соответствие мышления и языка, сформулированное Аристотелем: «Не сводя, конечно, мышление к языку... Аристотель попытался довести свой анализ до исходного пункта, т. е. до общего корня пары язык/мышление. Это место – место “бытия”. Категории Аристотеля являются одновременно категориями языка и мышления – языка, поскольку определены как ответ на вопрос, как сказывается ... бытие... как высказывается то, что есть, как оно есть и поскольку оно есть. <...> Аристотель... не допускает различия между языком и мышлением» [12, с. 214]. И далее: «Аристотель следует за логической аргументацией, которая в то же время обладает онтологическим значением. <...> Действительно ли философия заимствует у языка некий инструмент, значение которого... было бы признано мышлением?» [12, с. 226]. Ответ, в свою очередь, требует понимания: «Категория – это один из способов “бытия” высказывать себя и себя обозначать, т. е. открывать язык его внешнему, тому, что есть. <...> “Бытие” как раз дается в языке как то, что открывается его не-языку, по ту сторону того, что было бы только внутри («субъективное», «эмпирическое» в анахроническом значении этих слов) определенного языка» [12, с. 214]. Иначе говоря, некое анахроническое эмпирическое столь значимо, что «противопоставление эмпирического и теоретического (априорного, научного, объективного, систематического и т. д.) так или иначе покрывает всю метафизику Аристотеля. Даже если такое понятие не привязано раз и навсегда к некоему истоку, невозможно понять историю его мутаций и измене-

ний, не принимая в расчет общий код метафизики, а в нем – решающую мету аристотелизма. Хайдеггер во «Времени картины мира» (1938) отмечает, что «именно Аристотель первым понял то, что означает *empeiria*» [12, с. 226]. Рискнем утверждать: *empeiria* есть искусство. В силу своей недискурсивности, оно не оформляется категориально, и в этом смысле безопорно: «В конечном счете значение эмпиричности всегда могло соотноситься только с изменчивостью чувственных и индивидуальных данных, а при расширении этого представления – с любой пассивностью или активностью без понятия, например, если процитировать Лейбница, с “простой практикой без теории”» [12, с. 225]. Принцип же соответствия мышления и языка (выдвинутый Аристотелем применительно к «говорению», «к способам сказать сущее») основан на переносе практики в теорию. Именно этот факт является для построения «Грамматологии» (и для самого Деррида) решающим: «Но если кто-то когда-то и мог допускать, что в практике языка имеется чистая эмпиричность, то это могло относиться, строго говоря, только к чувственному и уникальному событию материального (фонического или графического) означающего – если только предполагать, что такое чистое, неповторяемое событие, уклоняющееся от любой формальной всеобщности, когда-либо вмешивается в лингвистическую или семиотическую практику. <...> И наконец, в какой системе, в каком именно историческом контексте мы можем понять и принять само значение эмпиричности, прежде чем предполагать эмпиричность значения?» [12, с. 225–226].

В чем же суть *empeiria* как искусства? Очевидно, все дело в смысло-жизненной перспективе, намеченной Аристотелем в качестве эволюционного ориентира исторического развития человечества. Основополагающее здесь – тайна человеческого ума. Аристотель, как известно, наряду с человеческим умом выделял Нус (божественный ум), предполагая при этом эволюционное восхождение человеческого ума «по лестнице природных форм» (из возможности в действительность) до качества Нуса, к Благу [13, с. 156], вместить которое способна лишь родовая форма сознания человека (т. е. родовой человек, каковым в эволюционной эсхатологии Аристотеля становится каждый совершивший восхождение индивид). Данное теоретическое положение подкрепляется эмпирически, поскольку восходит к практике искусства, опирающегося на добродетель, арете (этическую и дианоэтическую). Искусство – дар соотносимости (соответствия и соразмерности) чувственного и рационального, следовательно – дар целостности Логоса, единства его структуры, ее неразделимости на внутреннее и внешнее.

Из этого следует (не только логически, но и эмпирически), что внешняя активность в познании мира расширяет свои границы в ходе продвижения мыслителя по пути внутреннего самопознания, раскрытия в себе самом мира, но не спекулятивно, а с помощью искусства. То есть по мере все более глубокого вовлечения в эксперимент по преобразению и возрождению своего человеческого естества в процессе восхождения к Нусу-перводвигателю по ступеням эволюционной лестницы природных форм сознания. На этом пути «перводвигатель как “чистый акт”... является чистым присутствием. Как таковой, он оживляет все движение посредством внушаемого им желания. Он есть благо и высший объект желания. Желание – это желание присутствия» [12, с. 76–77]. В ходе своей эволюции человеческий ум отличается все более полным осознанием внутреннего и окружающего мира (следовательно, этот путь предполагает восхождение по лестнице природных форм самого мира). Внутренняя эволюция сознания реализует себя вовне, через возрастающую способность понимать суть мира, его связи и взаимозависимости, разнообразие и множественность форм разноплановой жизни. Преображение внутреннего мира проявляет себя как преобразование мира внешнего.

Данная схема человеческой эволюции, при ее несомненных ограничениях, может помочь осознать альтернативные перспективы развития современного человечества. При одном условии: если будет разгадан ребус «эмпирического», опосредующий связь мышления и языка. Выясним, каким образом картезианский разрыв мышления и языка повлиял, во-первых, на творчество М. Хайдеггера, задумавшего развернуть онтологию к гуманизму со стороны не аксиологической, а практической, соотносимой с аристотелевским пониманием *empeiria*. Во-вторых – на творчество Ж. Деррида, осуществившего семиотическую ревизию высказываний о бытии на языке не только понятий, но и естественной речи.

## 2. О влиянии *empeiria* на М. Хайдеггера и Ж. Деррида

Картезианский дуализм, расколовший бытие на «внутри» и «снаружи», побудил М. Хайдеггера переосмыслить древнегреческое значение этоса (местопребывание вблизи Бога, которое хранит явление того, чему человек принадлежит в своем существе) [21, с. 215] и сформулировать свое отношение к классической метафизике. Она была определена им как метафизика присутствия в репрезентации, с сопутствующим ей эффектом «забвения бытия», смещающим смыслы существования человека в мире. Эта метафизика, по Хайдеггеру, размышляет о бытии, исходя из сущего, чья наличность количественно вычисляема. Следовательно, классическая метафизика характеризуется рациональностью (вынужденностью, принудительностью), расколдовавшей мир, подменившей таинство бытия овеществленной товарно-денежной предметностью «превращенных форм», понятийных обозначений, ценностных формулировок. В таком случае предмет размышлений («бытие-в-мире») замещается имеющимся в головах представлением об этом предмете. В данной связи онтологию классической метафизики, предписывающую рассуждать о бытии, равно как и о Боге, на языке понятий (оформляющих также и церковные догматы), Хайдеггер предпочитал называть онтоотеологией. Предел метафизике забвения, согласно Хайдеггеру, полагает постановка вопроса о бытии как таковом (а не о бытии сущего), а также различие бытия и сущего (онтико-онтологическое различие). Преодоление же последнего требует постановки проблемы человека в онтологической перспективе дара.

Поэтому в «Письме о гуманизме» М. Хайдеггер настаивает: идея человека может быть выражена иначе, не только через ценности, но и более сложным образом. Гуманизм есть бытие, которое дарит себя, поддерживая в человеке человечность [21, с. 204]. Обосновывая свою позицию, Хайдеггер различает два типа мышления (калькулирующее и осмысляющее) [21, с. 104] и подвергает критике метафизический аспект классической философской традиции. Вслед за Ницше, он признает «смерть» метафизики, закованной в понятийный, формально-логический язык. Согласно Хайдеггеру, последний становится все более родственным калькулирующему мышлению, направляющему развитие естественных наук. Прежде всего – в силу его технологизации, процедурного совершенствования, превращения во все более изощренный инструмент рациональной аргументации разнообразных целей и путей их достижения (оставляющих место для вынесения нравственных оценок самого широкого спектра). Именно это и не устраивает М. Хайдеггера, пытавшегося указать человечеству подлинное направление эволюционного развития. Выполнение данной миссии сопровождается преодолением концептуальных границ теоретизма (объективизма), выходом за пределы классической формы рациональности и, в конечном итоге, выходом за наличные границы сущего бытия. Хайдеггер обосновывает возможность такого выхода на пути проблематизации отношений времени и бытия, а в пределе – способа бытия человека-в-мире [18]. По сути, он вознамерился преодолеть картезианский разрыв мышления и языка, сопряженный с началом бурного роста естественных наук и техники, а

также с ограничениями рационалистической концептуализации духовного изменения философских текстов.

Основанием последней Ж. Деррида полагает порабощение стихии Логоса контролем структуры «внутри-снаружи», «внутреннее-внешнее» [10, с. 112]. Следствием этого стала подчиненность процесса выведения умозаключений понятию, генерализирующему смысл любого высказывания. Таковым изначально предстает понятие «идеал», аккумулирующее в себе обобщающий смысл идеального представления о содержании того или иного предмета философского размышления. Подчеркнем: мышление «от идеала», неразрывное с ценностными убеждениями и нормативными установками морального сознания (как правило, умозрительными, не укорененными в опыте, не опирающимися на эмпирию какой-либо духовной практики), отличается декларативностью. В наши дни привычка мыслить «от идеала» обнажила болезненность психических реакций человеческого сознания в отношении мировоззренческих вопросов, идеалов и ценностей. В условиях текущего кризиса западноевропейской цивилизации фундаментальной особенностью морального сознания является эффект, который можно возвести к кантовскому понятию антиномии. Это такое состояние человеческой мысли, теории, когда заранее предполагается, что одно утверждение (тезис) будет обязательно порождать другое (антитезис). Синтез не предполагается. В особенности остро современным обществом переживается антиномия светского и конфессионального, свойственная гуманистической концепции человека. Причина тому – противоречивость выработанного в эпоху Ренессанса идеала человека как нетварного творца, секуляризованного, обособленного, единичного, земного, отчужденного от вертикали своего небесного измерения (не только внутренне, но теперь уже и внешне).

М. Хайдеггер, как уже было сказано, отказался от традиционного аксиологического подхода к проблеме гуманизма. Он решает ее онтологически, сначала проблематизируя способ, которым бытие как таковое дается как данность, откуда вещи рождаются и рожают мир. Бытие как таковое дается способом дара, понимаемым как уникальное и сингулярное событие (событие всех событий), которое предшествует действию и причине, будучи происхождением (тем, что случается). Дар – способ, которым бытие дается как событие, первично обнаруживающее бытие изначально, вторично – сущее бытие. Человек обретает новый, исторический, способ существования в мире: способ дара события. На этом пути – выход из эмпирической дуальности и преодоление онтико-онтологического различия. Во временном просвете, где бытие человеческое и космическое воссоединяются в событие и где человеку оставлено место «собственного» (как событие со-бытия): «Дар присутствия – это собственное присваивания. Бытие исчезает в событии-присваивании. В свою очередь, наоборот, “бытие как событие” теперь подразумевает... позволение присутствовать» [19, с. 98]. Освояющее присваивание, в котором даны бытие и время, высваивает человека как того, кто воспринимает бытие, стоя внутри подлинного времени, приводит человека к его собственному. «Таким образом высвоенный и присвоенный событием и входит человек в его принадлежность. Эта принадлежность покоится в отличающем событие присвоении – затребовании в свою собственность. Посредством его человек впускается в событие» [19, с. 99]. Формулирование Хайдеггером концепта *dasein* (а с ним и способа существования, проявляющего себя как дар размышления в сказании и сказывании), прочтение онтологического как этического (и не только это) аннулируют картезианский разрыв мышления и языка. Императив «быть вновь, но по-иному», требует внеположности философского языка, открытия его иного измерения за рамками классической формы рациональности греко-западного Логоса. Следовательно – за рамками апории, антиномии и понятийной укорененности актов арти-

куляции мышления о бытии. Поэтому установка «вновь, но по-иному» находит свое отражение в графическом знаке, налагаемом на обозначающую бытие глагол-связку «быть» (в третьем лице, единственном числе неопределенной формы глагола). Каково предназначение данной графемы?

Ж. Деррида усматривает этот знак у М. Хайдеггера, различая за ним «вопрос о том, что создает нашу историю, порождает саму трансцендентальность. Хайдеггер напоминает нам об этом, когда... он, по той же самой причине, пишет слово “бытие”, перечеркивая его крестом <...>. Это не “чисто отрицательный знак”... это последняя возможность письма некоей эпохи. Вычеркнутое трансцендентальное означаемое в его наличии стирается, оставаясь доступным прочтению, разрушается, выявляя само понятие знака» [8, с. 140]. На первый взгляд этот знак (перечеркнутое крестом слово «есть») помогает Хайдеггеру выразить артикуляцию языка бытия поверх разговорной речи, т. е. сам сказ, сказывание в апофатическом молчании. Последнее же возвращает Логосу архаичную целостную структуру, вне различия в ней внешнего и внутреннего. Горизонт ее эмпирической возможности содержит указание на действенность изменения способа человеческой экзистенции.

Н. Автономова, анализируя контексты употребления данного знака самим Деррида, выделяет следующий смысл: «Приостановки действия, перечеркивания всех традиционных понятий (слова “перечеркивание” или “похеривание” – наложение буквы “X” при гашении марки – следует понимать буквально: слово не вымарано, его можно прочесть под перечеркивающим его знаком)» [1, с. 19]. Е. Гурко в данной связи полагает, что для Деррида велика роль «понимания именования одновременно как крещения и поношения» [5, с. 382].

Деррида, перенявшего у Хайдеггера эту графему, также интересуется картезианский разрыв мышления и языка, но по другой, нежели у Хайдеггера, причине. Его интересует не ментальные (осмысляющие или калькулирующие) трансформации логоса, а чувственные. Деррида возмущает изгнание из философской метафизики любых проявлений чувственно-эмоционального познания. Картезианский разрыв, положенный в основание «внешне-внутренней» структуры логоса, Деррида полагает базисным для образования классической формы рациональности и свойственного ей рафинированного бесчувственного теоретизма (объективизма). Господство последнего он называет «насилием света», своеобразным проклятием европейской философской мысли, историческое становление которой обусловлено метафорой света, ключевой для греко-западного логоса со времен Платона. «Мудрость никогда не прибегает к насилию: там, где правит мудрость, не существует конфликта между мышлением и чувством» [25, с. 332].

Получается, что Ж. Деррида отказывает западной философии в мудрости. И для него очень значима осуществленная Э. Левинасом критика гуссерлевской феноменологии: «Вслед за Платоном феноменология, более чем любая другая философия, должна была быть поражена светом» [10, с. 107]. Иначе бы не создавалось впечатление, что Гуссерль (вслед за Декартом) пытается описать путь достижения европейским ученым состояния «просветленного сознания», погруженного в чувства настолько чистые, что обретается способность «видеть» суть вещей, и в логические рассуждения привносится ясность о том, что же на самом деле происходит с теми или иными феноменами действительности. Поэтому «пути Левинаса определены из трудных: отвергая идеализм и любую связанную с субъективностью философию, он должен также выступить и против “Логоса, который никому не служит глаголом”» [10, с. 124]. Как и Левинас, Деррида не склонен доверять гуссерлевскому учению и методу, с его телеологией разума, восходящей к декартовской идее интуитивного интеллекта и рациональной достоверности, пораженных греческой метафорой света. Несомненно, Э. Гуссерль придерживался прима-

та теоретического сознания над бытием объекта, по отношению к которому переживается акт оценки. В рамках этого переживания объект обретает статус аксиологически значимого. Поэтому доступ к тому, что составляет бытие объекта, локализуется в рамках теоретического сознания. Для Ж. Деррида это неочевидно, так как гуссерлевский анализ восприятия музыкального произведения предполагает наличие такого специфического трансцендентального провозатого, как восприятие протяженной вещи (тем самым предполагается уникальный статус нетеоретического сознания). Здравый смысл подсказывает, что невозможно одновременно придерживаться и примата объективирующего действия, и неустранимой оригинальности нетеоретического сознания [10, с. 109]. Деррида, подобно Хайдеггеру, обрушивается также на классическую метафизику, классифицируя ее как плод спекулятивного теоретизирования, отчужденного от эмпирического истока. Это – «сциентистский объективизм, или, иначе говоря, другая метафизика» [8, с. 187]. Ее суть – насилие света. Деррида согласен с Левинасом: «насилие света» греческого Логоса устанавливает в дискурсивном пространстве полемики порядок вражды между конкурирующими философскими дискурсами [10, с. 148]. Вслед за Э. Левинасом, он заключает: «Если свет является стихией насилия, нужно сражаться против света при помощи некоторого другого света, дабы избежать наихудшего насилия, насилия безмолвия и ночи» [10, с. 147].

Поэтому для Ж. Деррида неприемлема онтология М. Хайдеггера. Ему чужда сама экстраполяция «права собственности» на отношение со-бытия. По мнению Деррида, зона «собственного», наличествующая в рамках со-бытия, свидетельствует о том, что Хайдеггер так и не преодолел барьер им же выделенного онтико-онтологического различия. Очевидно, Деррида полагал, что Хайдеггер был не в силах расстаться с рудиментом эго-формы сознания, вытребовавшей зону «собственного» в акте со-бытия: «Хайдеггер, похоже, вопрошает и сводит на нет теоретизм все еще во имя и внутри греко-платоновской традиции, находящейся под надзором инстанции взгляда и метафоры света. То есть пространственной пары внутри-снаружи» [10, с. 112]. Поскольку же «западная философия чаще всего была онтологией», подчиненной со времен Сократа Рассудку, который получает только то, что сам же себе дает... хайдеггеровская «онтология»... все же остается еще «эгологией» и даже «эгоизмом» [10, с. 122–123]. Тем не менее Хайдеггеру удался выход за пределы антиномичного мышления (ума), действительного лишь в соотносительности с идеалом, и Деррида признает это, пусть даже в «перекличке» с Левинасом: «Итак, “не будучи познанием, временность Хайдеггера является экстазом, “бытием вне себя”. Отнюдь не трансцендентностью теории, а уже выходом из внутреннего к внеположности» [10, с. 112]. И Деррида намеренно подчеркивает, что распознал особый методологический прием Хайдеггера, придающий хайдеггеровской апофатике новое, нетеоретическое измерение, а онтологии *presens* – эмпирический смысл. Но он не стремится исправить обнаруженные изъяны хайдеггеровской онтологии. Напротив, Ж. Деррида реализует собственный проект практической философии – Грамматологию, где отсутствует сам повод предъявления права собственности на событие со-бытия, поскольку взаимообусловленность внешнего и внутреннего, языка и мышления поддерживается тем, что вообще теряет какой-либо смысл. В связи с чем?

Поставив под сомнение способность хайдеггеровской онтологии преодолеть порог онтико-онтологического различия, Деррида обращает мысль к истоку, еще более древнему и объективному, чем тот, с уровня которого сошел свет, почитаемый греками и Хайдеггером: «Такое различие, более “древнее”, чем само бытие, не имеет никакого имени в нашем языке. <...> Это неизменное не является неким невыразимым бытием, к которому не могло бы приблизиться никакое имя, – например, Богом. Это неизменное является игрой, обуславливающей, что суще-

ствуют именные эффекты» [12, с. 50]. Еще более радикально утверждение, что значима лишь «игра следа или различия, которое не имеет смысла и не есть. Которое не принадлежит. Никакой поддержки и никакой глубины у этой шахматной доски без основы, на которой выставлено на кон бытие» [12, с. 45]. Таким образом, онтологическая основа Грамматологии – *differance* – игра различия смыслов бытия: «Деррида намекал на нечто третье – на “игру мира”» [1, с. 31]. Напомним: о существовании Ли́ла, циклической игры стихий космического целого, повествует Бхагавадгита. Мышление «от различия» (решетки, сети асимметричных *differance*, простирающейся от неба до земли) – своеобразное отсутствие присутствия генерализирующего смысла в любом дискурсивном высказывании, поскольку «наружу есть нутрь», отмеченная хайдеггеровским знаком перекрещивания [1, с. 36], по-новому обращающим к эмпирическому: «По ту сторону бытия и сущего это различие, беспрестанно различая(сь), прочерчивало(сь) бы само, это различае (*differance*) было бы первым и последним следом, если бы здесь еще можно было говорить о начале и конце. Такое различае уже предложило бы нам к тому же мыслить письмо без присутствия и без отсутствия, без истории, без причины, без первоначала, без телоса, абсолютно нарушая любую диалектику, любую телеологию, любую онтологию» [12, с. 94]. Дополняет сказанное и смысл другой цитаты: «Форма хиазма, этого X, очень меня интересует, не как символ неведомого, но потому что тут имеет место... род вилки, развилки (это серия *перекресток*, *carrefour* от лат. *quadrifurum* *двойная развилка*, *grille* решетка, *clae* плетенка, *cle* ключ и т. д.)» [11, с. 84–85].

Примечательно, что на позднем этапе своего творчества Ж. Деррида совершает религиозный поворот (во многом под влиянием Левинаса). Учитывая одну из трех версий религиозного поворота Деррида (каббалистическую) [5, с. 343–344], укажем на этот древний исток различия: «*Айн Соф Аур* – Безграничный Свет» [2, с. 60], или же «Абсолют – Непроявленное, о Котором у нас нет ни малейшего представления... за *Айн Соф Аур* существует еще одна сфера <...> *Айн Соф* – “без границ”. А еще дальше, за *Айн Соф* – *Айн*, т. е. “без”. Следовательно, в основе вселенной лежит отрицание. Однако “без”, означающее отсутствие, отнюдь не значит не-существование. *Айн* не является абсолютным небытием» [2, с. 61]. Таким образом, «жизнь... приходит из *Айн Соф Аур*, а в *Айн Соф Аур* – из *Айн Соф*, а в *Айн Соф* – из *Айн*, отсутствие, ждущее момента, чтобы стать присутствием» [2, с. 66].

Это позволяет предположить, что Деррида, как и намеревался, все же направил свою мысль к наидревнейшему истоку различия – к невидимому свету, который является большим, чем свет падший, ключевой для исчерпавшего себя греко-европейского Логоса. Постулат об укорененности мысли в «безопорном» *differance*, восходящем к древнейшему истоку бытия, перенаправляется от Игры стихий бытия к Безграничному Свету через *Айн*. Это позволяет Деррида оперировать логикой денегации (двойного/повторного отрицания), а также понятием «отсутствие присутствия»: «Конструкция *sens/sans = non - sens/sans = nonsense* подходит к описанию значения в Бытии, каковое является не-существующим (как для нас, так и для Бытия) и потому не присутствующим по определению, и представляет собой первую ступень *денегации (denegation)* как отрицания, негации присутствия» [5, с. 383]. Об обращении именно к этому истоку говорит также намерение Деррида оперировать метафорой невидимого (большого) света, или *solniger* [12, с. 305–311]. Грамматология – маршрут «окольного пути», претендующий на обретение некогда утраченного Искусства в форме различАния (*differance*): «*Differance* есть (я подчеркиваю это перечеркнутое “есть”) то, что делает возможным представление бытия-настоящим, никогда не представляет самое себя. Воздерживаясь от презентации, не показывая себя, оно выпадает из обычного поряд-



ка истины умозраительной, как если бы оно было нечто загадочное, существующее в оккультной зоне не-знания» (Ж. Деррида) [5, с. 364].

Продвигаясь к источнику (Айн Соф Аур) по окольному пути (Ли́ла), Деррида полагает наилучшим воспользоваться предписаниями Фрейда и дифференцировать сознание на дневное и ночное. Последнее же, будучи укорененным в бессознательном, скрывает в себе искру гнозиса, частицу Бога в человеке, действительно способную, при правильном с ней обращении, преобразить дневное сознание, придать ему большую осознанность, просветление, т. е. качественное изменение степени непрозрачности чувств (не на это ли намекают метафоры «холокост холокоста», «зола»?) [7].

К такой невозможной возможности Деррида прокладывает путь посредством критики нарциссизма, в которой угадывается его осведомленность о значимости мифа о Нарциссе в дионисийской фазе триады Великого Делания. В данной связи Деррида размышляет над проблемой двух источников, столь волновавшей Валери: «Чтобы источник в свою очередь стал образом, одновременно чтобы он ввязался в топику или в фантастику и чтобы он явился себе и был собою принят, чтобы он видел себя как изначальный взгляд, он должен разделиться. Везде, где вмешивается зеркало, всякий раз, когда в текст Валери вступает Нарцисс, источник может найтись в качестве зеркального эффекта, только если потеряется дважды» [12, с. 324]. Несомненно, речь идет о двух истоках сознания (небесном и земном), о раздвоении сознания на оригинал, ассоциируемый с высшим Нусом, и копию (эго-форму самосознания эмпирического индивида, символизируемую мифом о Нарциссе). Примечательно, что дальнейший шаг Деррида совершает в сторону левинасовского концепта «следа», с помощью которого *differance* получает доступ к артикуляции множественностью коннотативных значений любого высказывания, сотканых из нюансов эмоций и разноцветной палитры чувственных ощущений. И это не удивляет: окольный путь к обретению невозможной возможности, к Отсутствию Присутствия будет длиться не одну жизнь. Достигшему же источника достаточно встретить Лик (который есть собственный лик), чтобы растаяла иллюзия права собственного и утвердилось в своих правах вечное Единство, когда ничто уже не является «другим».

### 3. Об отсутствии присутствия

Веками к «Метафизике» привлекало искусство, адептом которого был Аристотель. Но скрывает ли оно в действительности тайну бытия? Положительный ответ можно получить только в одном случае: если распознать в хайдеггеровской графеме «великий символ *проявленного света* (*la lumière manifestée*), обозначаемого греческой X (хи), с каковой начинаются слова... (... *тигель, золото, время*), соответствующие тайной триаде Великого Делания. Андреевский крест (Xiaσμa), по форме аналогичный французской букве X, – наиболее простое выражение расходящихся от источника света лучей. Так графически обозначается искра. Свет можно сделать ярче, но представить его в более простом виде нельзя. Пересекающиеся линии – схематическое изображение звездных и вообще любых лучей. Поэтому оно превратилось в печать (*sceau*), знак *светового воздействия* (*illumination*), а в широком смысле – в знак духовного озарения, *откровения* (*révélation*). Святой Дух всегда изображали летящей голубкой с распростертыми крыльями – получался как бы крест. <...> И греческая, и французская X означает *письмена, начертанные самим светом*, световой след, признак его движения, подтверждение его реальности, истинная его сигнатура» [22, с. 226].

Обозначив природу своего не-знания, Деррида перенимает у Хайдеггера ту же графему – вероятно, чтобы подчеркнуть свою приверженность той же тайне: «Do ut des, то, что я перевел в своем языке, – дар как удачный бросок при игре в кости. Это еще зашифровано, ничего не проклинаящий более, чем тайну, я приспособ-

ливаюсь, чтобы культивировать ее, как сумасшедший, чтобы лучше сберечь то, что под ней скрывается» [9, с. 243]. Следующая цитата навеивает мысль об искусстве, именуемом герметическим: «Я перечитываю *По ту сторону* – одной рукой (все здесь удивительно *герметично*, это значит по-почтовому <...>. Ты скажешь, что Гермес не хромал, у него были крылья на ногах, да, да, но это ничему не противоречит, хромота не мешает этому старцу ни бегать, ни летать)» [9, с. 23].

Хромота Гермеса-Меркурия явно отсылает к сатурналиям, о чем, по свидетельству другого автора, говорит знак, указывающий на «цветок с четырьмя лепестками, символ универсальной материи, состоящей, согласно широко распространенному в Средневековье учению Аристотеля, из четырех *основных стихий* (*elements premiers*). Сразу под цветком два естества, с которыми работает алхимик; из их соединения образуется *Сатурн* Мудрецов» [23, с. 178]. А вот еще один пассаж: «Даже доходя (всегда от некоего субъекта), письмо уклоняется от *прибытия*. Однако оно доходит куда-либо, и всегда по несколько раз. Ты больше не можешь взять его. Это и есть структура письма (как почтовая открытка, иначе говоря, фатальное деление, которое она должна выдержать» [9, с. 203–204]. И еще: «час спустя мы много съели (рыба, рыба)» [9, с. 212]. Смысл возможно уточнить: «*mercureau* (*petit mercure*, *малая Ртуть*), превратившись в *maquereau* (*макрель*), скрывает первого апреля имя отправителя открытки или письма. Это *мистическая рыба*, объект мистификаций» [22, с. 492]. Отправитель, как и получатель, – сам автор, по законам жанра представленный в двух ипостасях, видимой и невидимой: «я – Другой Я сам».

И это неудивительно, поскольку Деррида, как представляется, придерживался левинасовской «идеи творения», предтечей которой явилось использование Койре термина *Другой* применительно к Богу [16, с. 9]. Особым типом связи между двумя «эго» (эмпирическим и высшим) видится эффект пирописьма, введенный на раннем этапе деконструкции. Поясним: Деррида (в соответствующем фрагменте из «Differance») проводит различие между письменностью/differance и *archi-écriture* с помощью метафоры «огня-письменности». С одной стороны, это «огонь разума полыхает в вереске нашего языка» [6, с. 125]. С другой стороны, на каждого из нас распространяется артикуляция *archi-écriture* – исходная письменность (психическая письменность снов и/или иероглифическая письменность, единая энергетическая система психической письменности). Ею предопределяется значение письменности как таковой (письменности/differance), и она, по Деррида, не отмечена радикальным различием означающего и означаемого. Она не заимствует своих означающих, а сама производит их. Такая письменность создает текст, который не может восприниматься как исходная или модификационная форма присутствия. Текст бессознательного – всегда уже лабиринт чистых следов, различий [5, с. 376–378]. Получается, что эмпирическое «я» обращено к «Другому в себе самом» исключительно желанием-сказать (выявленным Гуссерлем в ходе рассмотрения ноэтико-ноэматического слоя логоса) [12, с. 190–198]. Именно оно одержимо порывом творческого самосожжения дотла, до золы в ответ на иероглифические письма искры гнозиса из бессознательного. Актами подобного «холокоста холокоста» высшее Эго выводится из зоны трансцендентного в имманентность наличного сознания, согласуясь с библейским предписанием «одному следует возрастать, а другому умяляться». Примечательно и другое: будучи связующей почтой дневного и ночного истока сознания, артикуляция пирописьма, сам «огонь письменности... не приходит *после*, огонь пишет, пишет самое себя прямо в процессе сгорания» [6, с. 141]. Данная логика согласуется с проведенным К. Г. Юнгом исследованием тайны воссоединения телесной души эмпирического индивида с бестелесной душой (высшим Я). Суть сакрального процесса сокрыта в жертвенном способе существования духовной субстанции жизни. Согласно Юнгу,

субстанция жизненного духа двойственна, поскольку поддерживается непрерывной отдачей огненной праны, сила горения которой возрастает по мере сгорания непранической энергии: «...желание горит только для того, чтобы сжечь самое себя, и из этого огня появляется истинный живой дух, который создает жизнь по своим собственным законам <...>. Это значит: гори в своем собственном огне и не будь подобен комете или мигающему маяку, показывающему правильный путь другим, но не ведающему своего пути» [25, с. 164].

В силу двойственности, пирописьмо – послание, которое пишется двумя руками, одновременно вместе и раздельно. Следовательно, его содержание подчас озадачивает: «по поводу начиненного послания, такое послание представляет собой строфы, в большинстве своем сатирические, их поют по случаю праздников Осла, Сумасшедших и т. д.» [9, с. 223]. Поясним: образ мыслителя-безумца, более почитаемый Делезом, чем Деррида, списан с героя средневекового праздника «День Дурака», значимость которого для Великого Делания трудно переоценить: «так во времена веселого пародийного праздника Осла называли в народе высших должностных лиц и магистров некоторых тайных обществ. Примером последних может служить... Братство матери-дуры. <...> Мать-дура олицетворяет саму герметическую науку во всей ее широте» [22, с. 274]. Далее проясняется, чем интересен главный герой этой науки: «Меркурий предстает перед нами в качестве придворного шута... должность придворного шута... имеет герметическое происхождение. Это доказывает... привилегия, связывающая их с философами: безнаказанно говорить правду в лицо сильным мира сего. И, наконец, значение Меркурия, из-за непостоянства и летучести прозванного шутом (дураком) Великого Делания... находит свое подтверждение в первом аркане колоды Таро – фигуре Шута (Дурака, Fou) или Алхимика (Alchimiste)» [22, с. 276].

Таким образом, за метаморфозами Меркурия лучше наблюдать двойным зрением (физическими глазами и умом) – с тем, чтобы затем оформить их в бессмыслицу на языке Арго: «*Владеющие арго, арготеры (argotiers)* герметически произошли от *аргонавтов*, вступивших на корабль *Арго (Argo)* и объяснявшихся на *арготическом языке (langue argotique)*, который мы называем *блатною феней (langue verte)*. Аргонавты плыли к благословенным берегам Колхиды, чтобы получить знаменитое *золотое руно*. <...> Готическое искусство и впрямь *l'artgot* или *cot (Хо)* – *искусство Света и Духа*» [23, с. 70]. *Фулканелли уточняет*: «Миф о *золотом руно* полностью отражает тайну герметической работы, цель которой – получение Философского камня. На языке адептов *золотое руно* – подготовленная материя (*matiere prepare*) для Великого Делания, а также его конечный результат» [23, с. 229].

Ясно одно: окольный маршрут, проложенный Ж. Деррида, воплотился в его текстах, как «письмо, открытка, контракт или завещание, посылаемое самому себе перед тем, как отправиться в более или менее долгое путешествие с вероятным риском умереть в дороге, а также с надеждой, что это произойдет и послание пойдет в архив, или даже на нетленный памятник прерванного послания. Документ зашифрован, он останется в секрете, если “свои” умрут до возвращения “автора”. Но окажутся ли “свои” теми, кто сумеет расшифровать послание и, прежде всего, обосновать себя в своей истории, унаследовав этот код. “Свои”, те, кто сумеют или будут считать, что сумели» [9, с. 554].

Возвращаясь на круги своя, повторим мысль неоклассика: «Метафизика» Аристотеля возведена на тайном лексико-семантическом ключе. И вот почему: «Если Аристотель относится к различию между временем и пространством... как к какому-то заданному различию, загадочная артикуляция этого различия размещена в его тексте, скрыта в нем, утаена, продолжая действовать в этом сообществе, как сообщество того же самого и иного внутри “с” или “вместе”, внут-

ри *simul*, в котором бытие-вместе оказывается не отдельным определением бытия, а самим его производством. <...> То, что само собой разумеется и заставляет работать дискурс в его артикуляции... – это маленькое слово «*hata*»... по гречески означает одновременно “вместе” и “одновременно”, и то и другое вместе, “*в одно и то же время*”. Это выражение изначально не является ни пространственным, ни временным. <...> Оно высказывает сообщничество, общее начало времени и пространства, со-появление как условие всякого явления бытия. Оно, в определенном отношении, высказывает диадду как минимум. Но Аристотель... говорит его, не говоря его, он позволяет ему сказываться или, скорее, оно позволяет Аристотелю сказать то, что он говорит» [12, с. 81–82].

Очевидно поэтому, решая дилемму Парменида, «Аристотель приходит к выводу, что нет противоречия в том, чтобы утверждать, что вещь в действительности есть X, тогда как потенциально она есть Y. Она есть X, но она собирается стать Y в будущем в силу потенциальности, которая не есть просто ничто, хотя она и не является подлинным сущим. Следовательно, сущее возникает не из несуществующего и не из сущего, в точности такого, как сущее *actu*, а из сущего, рассматриваемого как сущее *potentia*» [15, с. 153]. Это утверждение проливает свет на устремленность Деррида к традиции пиктографического письма, обращающегося к некоему X: «Фрейд где-то говорил, что, в конечном счете, самое загадочное – это сознание. Но можно ли все еще называть источником это я, которое не есть я, это бессознательное сознание, этот X, который ничего не имеет и который, собственно, и есть ничто.<...> Источник есть, и он в мире» [12, с. 321]. Однако неразгаданный X вне произнесения, и неудивительно: «Имеется в виду пифагорейская декада – число совершенства, иначе говоря, сумма кватернера:  $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ » [23, с. 292]. Можно также сказать, что «это полное число Делания, так как единица, две природы, три начала и четыре элемента дают двойную квинтэссенцию, две V, сросшиеся в римскую цифру X (десять). На этой цифре основана *пифагорейская кабала* (*Cabalede Pythagore*) или универсальный язык» [22, с. 226]. Уточним: «Знаменитая пифагорейская Y означала силу выбора и использовалась в мистериях как эмблема Развилки Пути. Главная дорога разделялась на две – направо и налево. Правая ветвь была названа *Божественной Мудростью*, а левая – *Земной Мудростью*. Юность, персонифицированная в кандидате, идет по Дороге Жизни, символизируемой центральным стволом знака Y, и достигает точки, где Путь разделяется. Неофит должен выбрать, пойдет ли он левой дорогой и, следуя диктату своей низшей природы, станет на путь заблуждения и бездумья, который неизбежно приведет его к исчезновению, или же он выберет правый путь и через целостность, труд и искренность окончательно достигнет союза с бессмертными в высших сферах» [24, с. 247].

Получается, что философское учение Аристотеля, определившее магистральные пути европейской мысли, метафизически восходит к римской цифре X, составленной двумя сросшимися V. Одна из них свыше двух тысячелетий направляла стратегии исследования, послужившие импульсом становления современной науки. Другая же восходит к философскому герметизму, классифицируемому И. Т. Касавиным как «типичная духовная периферия, отклоняющаяся как от ортодоксальной церковной, так и от светской магистральной, основа теоретических, сектантских, мистических и магических учений» [14, с. 184]. Получается, что Аристотель, пребывая в средоточии X, наметил человечеству смысловую ориентир эволюции: восхождение к высшему Нусу через проживание каждым-в-отдельности мистерии Логоса в единстве его чувственной и умозрительной компоненты. Необходимым условием старта такого восхождения предполагалось преобразование духа до качества квинтэссенции на пути самопознания. «Арете»

(этической и дианоэтической) предписывалось вести неопита, подобно нити Ариадны, через все трудности и испытания V.

Традиция неклассической философии, расположившаяся в области «духовной периферии», наследует одну из V, также являющую собой «развилку». И в ее основание Деррида поместил свою мысль, что и предопределило замысел «Грамматологии». Ориентир восхождения при этом был перенаправлен от Нуса к Айн Соф Аур. Очевидно, в такой оптике обретается надежда невозможной возможности преодоления (в какой-либо из следующих жизней) «собственного» в событии человека и бытия. Выход к внеположному – это выход за границы эго-формы сознания, раскалывающей бытие, сам его логос, на внутреннее и внешнее. Выход к внеположному осуществим только тогда, когда игра сил бытия (Лила) обогатит сознание опытом тщетности поисков счастья в дуальной иллюзии бытия, где калькулирующее мышление действует по принципу «разделения в разделении» (диады), а осознающее мышление – по принципу разделения (дуады). Лишь после этого имеет смысл искать в «Метафизике» ключи к искусству, запускающему процесс преобразования дуальной природы иллюзорного восприятия.

Но прежде придется признать обоснованность скепсиса постструктуралистских философов по отношению к эпистемологическим возможностям научного языка. Поскольку существует смысловой зазор между тем, что постигается интуитивно, и тем, как содержание постигнутого передается языковыми средствами. И этот зазор улавливается отсутствующей структурой языка, тем, что непроизносимо, но присутствует в высказывании. Здесь возникает вопрос об онтологически обусловленной структуре мировосприятия. Однако сама мысль о невидимой физическому зрению онтологической структуре порождает массу спекуляций. В особенности по поводу текстов, основанных на использовании логики негации (например, Э. Левинасом, Ж. Деррида, К. Мейясу). В ее рамках принято оперировать такими понятиями, как «отсутствие присутствия», «невозможная возможность» и пр. При этом предполагается, что нельзя выяснить с определенностью, скрывается ли нечто за феноменом отсутствия или же нет. С одной стороны, релятивизируются любые представления об истине, стирается различие между подлинным и иллюзорным, реальным и нереальным, воображаемым и проявляющим себя в материальной реальности. Вместе с тем открывается возможность философствования за скобками понятийно-дискурсивного мышления. Здесь можно экспериментировать с традиционным категориальным аппаратом, дополняя высказывания смыслами коннотативных значений, подвергая категориально оформленные умозаключения деструкции и деконструкции, расширяя предметную область исследований до целостности сознательно-бессознательного, реально-иллюзорного. Согласимся: эксперименты такого рода вдохновляются намерением построить философию на логическом допущении отсутствия в материальной реальности сущего бытия того, что подлежит обозначению понятием.

Раскрывая влияние «Метафизики» Аристотеля на двух ярчайших мыслителей неклассического типа, мы попытались выявить глубинные смыслы словосочетаний «отсутствие присутствия» и «невозможная возможность». И наша убежденность в очевидном возросла: философские проекты и М. Хайдеггера, и Ж. Деррида основаны на понятийной безопорности онтологически значимых умозаключений. Ее легитимность удостоверена сакральным графическим знаком, указывающим на отсутствующую структуру апперцептивно-трансцендентального восприятия. Текст, не опирающийся на знак такого рода, автоматически перемещается в разряд дискурсивного (вульгарного) письма, с его натуралистическим стремлением буквально, в алфавитном порядке, следовать маршрутом безопорности. В этом случае субстантивируется само понятие отсутствия (на данном приеме, как правило, основывается критика текстов неклассической философской мысли). Логика

такой субстантивации проста: «отсутствие присутствия» понимается как отсутствие способности различать истину посредством умо-зрения. В результате открывается простор для плюрализма мнений, множественности представлений об истине, каждое из которых опирается на ресурс рассудочной ментальности высоко развитого интеллекта. В философских высказываниях не остается и следа сверхчувственной апперцепции, поскольку они формулируются в отсутствие онтологически обусловленной структуры мировосприятия.

Резюмируем:

1. Осмысление влияния «Метафизики» Аристотеля на спиритуальную компоненту онтологии *presens* Хайдеггера и грамматики *differanse* Деррида позволило обнаружить периферийный путь обоснования специфики Бого-познания, генетически свойственный синтетической парадигме науки, философии и религиоведения. Оказалось, что под таковым следует подразумевать древнюю традицию алхимического гнозиса, сокрытую аристотелевским понятием *empeiria*. Учитывая, что данная традиция свойственна не только античной, но и даосской философии (а также тайци-цюань), можно утверждать, что разнообразные оптики сближения религии, науки и философии могут обнаруживать себя в широчайшем контексте алхимического гнозиса не только раннехристианских, но и восточных духовных учений.

2. М. Хайдеггер проблематизирует способ человеческой экзистенции в перспективе онтологии дара и в качестве ответа выдвигает концепт *dasein*, раскрывающий дар исторического существования индивида способом размышления-сказывания (сказа, сказания языком бытия). При этом графическое обозначение Хайдеггером слова «бытие» («есть» под крестом) позволяет полагать, что присущий религиозному познанию мистицизм вытесняется *empeiria* алхимического гнозиса, способствующего Бого-познанию не менее, чем мистический опыт (вероятнее всего, наряду с ним). Ж. Деррида ставит вопрос о даре как способе творческого существования (творческого горения, отдачи), являющем собой процесс иероглифического пирописьма на почтовых открытках. Поскольку «наружа есть (под крестом) нутрь» [8, с. 36]. Пирописьмо обращено одновременно и во внешний мир, и во внутренний. Следовательно, оно связывает дневной и ночной источники сознания (вырастающий в бессознательном из искры гнозиса, стремящейся совершить переход из потенции в акциденцию).

3. В наши дни человечеству, как некогда философии, открылась известная с досократовских времен перспектива развилки. Человечество – мировой ученик, призванный к выбору пути продвижения по ступеням эволюционной лестницы. Не пришла ли пора изменить способ человеческой экзистенции? Сдаст ли мировой ученик экзамен на зрелость, оставляющий позади требование юности следовать диктату своей низшей природы? Его решение – ключевое для современных проблем антропологического характера, для нависшей над человечеством угрозы биологического перерождения в рамках ускоренного становления техносферы. Смыслжизненный выбор подобен приговору: людям, чтобы оставаться людьми, необходимо восходить из дуальности по пути V. На повестке дня – умение видеть и любить мир в его целостности. Этот навык развивают сатсанги йоги, адвайты, а также социальные и духовные практики христианских общин. Смерть Нарцисса – мистерия первого приближения к существованию способом дара.

4. Смыслжизненная потребность в новом способе человеческой экзистенции заявляет о себе на фоне глобального космогонического процесса, наблюдаемого и изучаемого передовыми астрофизиками, геофизиками, биофизиками, биохимиками планеты [26]. Возникает новый тип рациональности, существенно меняющий привычные основы человеческого бытия. Вместе с тем остаются нерешенными

вопросы концептуализации и выявления потенциала языковых возможностей описания происходящих на наших глазах изменений мира, общества и самого человека. Не снят и поставленный Хайдеггером (и переосмысленный Деррида) вопрос об этическом основании социального проекта неклассической философии. Отдавать. Что это значит?

### Литература

1. Автономова Н. С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. – М. : AdMarginem, 2000.
2. Айванхов О. М. От человека к Богу. – М. : Просвета, 2006.
3. Аристотель. Метафизика. – М. : Эксмо, 2006.
4. Визгин В. П. Кризис проекта модерна и новый антропотеокосмический союз // Философия науки. – Вып. 8 : Синергетика человекомерной реальности. – М. : ИФРАН, 2002.
5. Гурко Е. Н. Божественная ономотология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. – Минск, 2006.
6. Грицанов А. А., Гурко Е. Н. Жак Деррида. – Мн. : Книжный Дом, 2008.
7. Деррида Ж. Золы угасшей прах. – СПб. : Академический Проект, 2002.
8. Деррида Ж. О грамматологии. – М. : AdMarginem, 2000.
9. Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. – Минск : Современный литератор, 1999.
10. Деррида Ж. Письмо и различие. – СПб. : Академический проект, 2000.
11. Деррида Ж. Позиции. – М. : Академический Проект, 2007.
12. Деррида Ж. Поля философии. – М. : Академический Проект, 2012.
13. Железнов В. Я. Экономическое мировоззрение древних греков // История экономической мысли / под ред. В. Я. Железнова и А. А. Мануилова. – Т. 1, вып. 1. – М. : Московский научный институт, 1916.
14. Касавин И. Т. Традиции и интерпретации. Фрагменты исторической эпистемологии. – СПб. : Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2000.
15. Катчмер Дж. Дао биоэнергетики. Восток-Запад. – К. : София, 1998.
16. Левинас Э. Значение и смысл // Труды ВРФШ. 2 : Онтология. Эстетика. Религиозная философия. – СПб., 1993.
17. Сатпрем Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. – СПб. : М. : Ключ, 2005.
18. Хайдеггер М. Бытие и время. – М. : Академический Проект, 2013.
19. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : сборник / под ред. А. Л. Доброхотова. – М. : Высшая школа, 1991.
20. Хайдеггер М. Отрешенность // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : сборник / под ред. А. Л. Доброхотова. – М. : Высшая школа, 1991. – С. 104.
21. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. – М. : Республика, 1993.
22. Фулканелли. Философские обители. – М. : Энигма, 2003.
23. Фулканелли. Тайна соборов. – М. : Энигма : ОДДИ-Стиль, 2008.
24. Холл М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. – М. : Эксмо ; СПб. : Мидгард, 2007.
25. Юнг К. Г. *Mysterium Coniunctionis*. – М. : Рефл-Бук : Ваклер, 1997.
26. Миронова В. Ю. Запретная наука – обзор [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.proza.ru/2017/11/29/471> (дата обращения: 15.01.19).

**Irina Andreevna Ogloblina,**

senior lecturer at Social Philosophy chair of YGI,  
Ural Federal University named after the First President  
of Russia B. N. Yeltsin (Ekaterinburg)

**The Problem of the Synthesis of Science, Religion, Philosophy from  
the Position of Non-classical Rationality of Gift**

This article regards the problem of synthesis-paradigm of science, religion, philosophy. Within the framework of that problem it is necessary to understand the specifics of the religious way of knowledge. The phenomenon of gift is themed as a possible ethical basis for the Aristotle's empeiria. The problem of Aristotle's metaphysics empiric source is raised. The author analyzes this problem influencing the construction of the systems of non-classical philosophical ontology. The parallels are drawn between Aristotle's empeiria, Heidegger's ontology and Derrida's grammatology.

**Key words:** gift; logos; germetism; empiricism; empeiria; humanism; objectivism; relationship between thinking and language; ontology of presence; grammatology of differance.