

Глава 3.

Конечность человеческого бытия как проблема философии Э.Левинаса и Ж.Деррида

Проблема конечности человеческого бытия – одна из центральных в экзистенциально-феноменологическом учении Э.Левинаса. Как тонкий аналитик человеческого существования Левинас обращается к ней на протяжении всей своей творческой карьеры, освещая её в перспективе экзистенциально-феноменологического анализа и собственного прочтения библейского наследия, а также последующей традиции еврейской мысли. У Ж.Деррида эта тема с особой остротой начинает звучать в поздний период его деятельности, когда рельефно обозначилась связь его идей с философией Левинаса. В это время Деррида сознательно раскрывает экзистенциальные мотивы собственного теоретизирования, фокусируя внимание на финальности человеческого бытия. Во время последнего прощания с Левинасом 27 декабря 1995 г. Деррида говорил о собственном видении конечности человеческого бытия как во многом инспирированном видением этого феномена своим учителем и другом. Творческий путь Левинаса, как представлялось ему, позволил французской мысли не только освоить всё богатство наследия Э.Гуссерля и М.Хайдеггера, начиная с тридцатых годов XX столетия, но и обрести перспективу синтеза европейской, греческой в своих истоках философии с библейской традицией²⁹. То видение конечности человеческих существ, их вовлечённости в переговоры с традицией и постоянного стремления к «выживанию», которое предлагает в последний период своей деятельности Деррида, может быть понято в ракурсе его собственного, отмеченного оригинальностью диалога с идеями Левинаса.

Левинас известен как ниспровергатель онтологической традиции в свете собственного варианта понимания финального человеческого существования перед лицом бесконечности абсолютно Другого³⁰. Поэтому любые варианты онтологического конструирования мира от Платона до Хайдеггера видятся ему по существу неадекватно воспроизводящими специфику существования конечного человека в его соотносённости с бесконечностью. Они сопряжены с логикой поглощения конечного тотальностью, неким единым началом, которое должно вбирать в себя всё многообразное и

неповторимое. Для подобного видения мира само существование многообразия выглядит схожим с «падением» единого или бесконечного начала. Состояние бытийного многообразия предстаёт достойным преодоления путём возвращения к единству и бесконечности. Левинас полагает необходимым посмотреть на взаимосвязь единства и многообразия в радикально иной перспективе. «Метафизика, отношение с внешним, т. е. с превосходящим, означает, напротив, что отношение между конечным и бесконечным не состоит в поглощении конечного бытия тем, что ему противостоит, а в пребывании в своём собственном бытии, поддержании себя в нём, через действие здесь в своих пределах»³¹. Конечное бытие в подобном прочтении оказывается самоценным в своей неповторимости, и это ни в коей мере не девальвирует его взаимосвязи с Абсолютом.

Единство конечного и бесконечного в трактовке Левинаса оказывается исходно метафизическим и предполагает для понимания обращение к наследию Торы и её раввинистической интерпретации. Взаимосвязь конечного бытия и бесконечного божественного начала мыслится им как изначально этическая: конечное бытие тяготеет к Благу высшего бесконечного начала, потустороннего ему. Однако при этом речь отнюдь не идёт о необходимости поглощения бесконечностью многообразия конечных образований. «В понимании бытия как внешнего, порывая с панорамным существованием бытия и тотальностью, в которой оно производимо, мы можем понять значение конечного вне его ограничения как вершащегося в границах бесконечного, предполагающего непостижимое падение бесконечного, без конечного, состоящего в ностальгии по бесконечности, без тоски по возвращению. Рассмотрение бытия как экстериорности означает постижение бесконечности как Желания бесконечности и, таким образом, понимание того, что производство бесконечности взывает к разделению, производству абсолютной случайности Я или рождения»³². Левинас приходит к метафизике конечности, снимающей любые притязания на обнаружение строгой онтологической необходимости, которой надлежит реализоваться в универсуме. Феноменологически бесконечное выступает как изначально проецируемое и полярное конечному человеческому существованию. Подобным подходом предполагается абсолютная случайность человеческой индивидуальности, и она

вполне созвучна духу постклассического философского теоретизирования³³. Вместе с тем, как полагает Левинас, она вполне соответствует и библейскому миропониманию.

Если понять божественное Благо как превосходящее бытие, изливающееся в своём обилии в область его плюралельных проявлений, то тогда, по мысли Левинаса, становится возможной строгая доктрина творения. «Понятие Блага, возвышающегося над Бытием и над благостностью Единого, провозглашает строгое понятие творения, которое не будет ни отрицанием, ни ограничением, ни эманацией Единого. Экстериорность не есть отрицание, а являет собою чудесное»³⁴. Последнее непостижимо, но, обладая измерением Блага, трансформирует творение и прежде всего присутствующий в нём характер человеческих взаимосвязей. В них Благо торжествует над бытийными проявлениями, множественность – над Единым.

Тема конечности человеческого бытия предполагает размышления о смертности индивида и его способности перешагнуть лимиты физического небытия. Конечность и смертность человека раскрывается, по мысли Левинаса, во времени и во взаимоотношении с другими людьми. Смерть человека выглядит, в его интерпретации, прежде всего как точка, которую терпеливо ожидает время, если рассмотреть её в феноменологической и исключающей догматические рамки перспективы. Рассуждая о конечности человека, мы одновременно руководствуемся опытом сосуществования с другими людьми, ибо на его основе оказывается постижим этот феномен. Негативный характер смерти задан коллективным опытом ненависти или желания убийства. Смерть выглядит как исчезновение из ряда живых существ, проявляющих себя в движении и ответных реакциях. «Смерть, – пишет Левинас, – это отсутствие ответа»³⁵. По отсутствию движений и ответа существа рассматриваются как утратившие жизнь. «Смерть является нам как переход от бытия к несуществованию более, понимаемому как результат логической операции, – отрицанию. Но в то же время смерть – отправление: она – кончина... Отправление в неизвестность, отправление без возвращения, отправление без “оставленного адреса”»³⁶. Это отправление обязательно рождает эмоциональное состояние. Человек не может обладать собственным опытом смерти и знанием о таковой³⁷. Опыт запечатлевает лишь жизненные состояния, фиксирует конечность других существ, и на него опирается знание мира.

Представление о собственной смертности – экстраполяция известного о конечности знакомых мне людей на себя. Левинас не соглашается с Хайдеггером, что опыт смертности дан нам вместе с пребыванием во времени в состоянии экзистенциально переживаемого страха. Он ищет иное смысловое истолкование времени и смерти.

Пребывая в границах своего внутреннего времени, человек, по мысли Левинаса, противостоит неумолимому историческому времени. Смертность фиксируема в качестве бытийного состояния, запечатлевающего интервал между бытием и небытием. Попытка представить историю неминуемо сопряжена с тотализирующей абстракцией, для которой факт наличия внутреннего времени абсурден. Однако само существование внутреннего времени есть свидетельство несогласия индивида с очевидной перспективой окончания своего земного пути, с тем, что именуется Левинасом «временем смерти». Он говорит, что «интериорность является отказом быть превращённым в простую потерю, запечатлеваемую в отчуждённой системе отсчета»³⁸. Человек «прорывает» лимиты истории и исторического времени, сохраняя в своём внутреннем времени и в потомстве шанс на продолжение собственного существования. При этом если сохранить концептуально строгую оппозицию внутреннего и внешнего, то само «выживание» оказывается сопряжённым с системой координат времени истории, с которым внутреннее время движется параллельным курсом. Однако именно последнее и сопряжено неразрывными узами с абсолютно Другим. Оно как бы «взламывает» тотализирующее историческое время, делая возможным плюральное устройство социальности.

Говоря о примате этического начала в философии, Левинас полагает, что конечность человеческого бытия отнюдь не должна вести к отчаянию и пассивному отношению к миру. Напротив, связь с абсолютно Другим даёт надежду на иной тип личного существования за пределами исторического земного бытия, инспирирует активную борьбу со злом и несправедливостью в мире, ибо в индивидуе присутствует мессианское начало, которое не тождественно мессианизму и побуждает к решительной оппозиции любым проявлениям авторитаризма и тоталитарного диктата.

Являясь творцом и сторонником постмодернистского типа рефлексии, Деррида был решительно настроен на борьбу с любыми проявлениями метафизики. Однако он позитивно воспринял

многие моменты того способа теоретизирования, который был создан его учителем и другом³⁹. В поздний период его творчества отчётливо выявились экзистенциальные ресурсы прочтения им собственной деконструктивистской доктрины. Это обстоятельство особенно очевидно в последнем интервью Деррида, которое он дал для «Le Monde» Ж.Бирнбауму незадолго до своей кончины в октябре 2004 г. В фокусе размышлений французского философа, представленных в этом интервью, – искусство жить, сознавая, что твой земной путь конечен.

Сам поход Деррида к проблеме конечности человеческого существования в определённой мере несхож с предложенным Левинасом вариантом её истолкования не только критическим настроением по отношению к любым метафизическим конструкциям, но и позитивным прочтением темы «выживания». Автор «Тотальности и бесконечности» полагал «выживание» значимым только в глобально-историческом контексте, отличном от измерения личного времени экзистенции, применительно к которому этот вопрос не обсуждается. Деррида же говорит о выживании одновременно в перспективе сохранения вклада индивида в культурно-историческую традицию и в экзистенциально-личностной плоскости. «Тема выживания всегда меня интересовала. Значение этого слова не сводится к жизни и смерти. Тема эта первоначальна, “выживание” в обыденном смысле означает продолжение жизни, но также это означает жизнь после смерти. Говоря о переводе этого понятия, Бенъямин подчёркивает различие между *überleben*, пережить смерть, выживать к смерти, как книга может пережить смерть автора или ребенок – смерть своих родителей, и, с другой стороны, *fortleben*, *living on*, продолжать жить. Все концепты, которые помогают мне в работе, особенно концепты “следа” и “спектрального”, связаны с “выживанием” в структурном измерении. Этот концепт – не производное от “жить” или “умирать”. И тем более не производное от того, что я называю “первоначальным трауром”. Он не ждёт так называемой действительной смерти»⁴⁰. Таким образом, прежде всего культурный срез выживания побуждает к позитивному рассмотрению этого феномена, ведёт к его видению в глубинной экзистенциально-личностной перспективе. Оставление следа как изначальный феномен деконструктивистской доктрины должно стать ключом к истолкованию сути выживания, возвышающегося над полярностью жизни и смерти.

Деррида полагал, что абсолютно невозможно научиться жить путём образования или же освоения опыта других людей. Одновременно пульс экзистенциального времени оказывается у него важнейшей предпосылкой деконструкции и генеалогических «переговоров» с традицией. «В деконструкции присутствуют переговоры – между ценностями, темами, значениями, философемами, которые деконструируются, и определённое поддержание, или “выживание”, их эффектов»⁴¹. Деконструктивные переговоры укоренены в экзистенциальном порыве выживания, ибо самопроектирование человека побуждает обращаться к традиции и создавать новые смыслы. При этом жизненный опыт индивида всегда содержит элемент осознания его смертности. Все люди в подобной перспективе выглядят «выжившими», получившими временную отсрочку неминуемого финала своего земного пути. Подобное «выживание» есть, по Деррида, не что иное, как продолжение жизни, и содержит в себе надежду на существование после смерти. «Как я уже напоминал, с самого начала и до опыта выживания, каковой у меня имеется в настоящее время, я отметил, что “выживание” – это начальный концепт, который определяет даже структуру того, что мы называем экзистенцией, *Dasein* (здесь-бытие), если хотите. Структурно мы – выживающие, отмеченные этой структурой следа, завета. Но, говоря это, я не хотел бы оставить пути для интерпретации, согласно которой “выживание” скорее находится на стороне смерти, чем жизни и будущего. Нет, всё время деконструкция на стороне “Да”, утверждения жизни»⁴². Таким образом, зафиксировав процесс выживания через оставления следа в культурной традиции, Деррида движется к анализу более глубинного экзистенциального слоя преодоления конечности. Оно состоит в никогда не прекращающемся порыве самоутверждения конечного человеческого существа, что неминуемо заставляет задуматься о бесконечности, которая в своей открытости и есть его источник.

Несмотря на то, что традиция не может научить жить, французский философ отчётливо осознаёт её значимость для человеческой жизни и обретения самотождественности. Ярким свидетельством тому он считает укоренённость в традиции своего поколения. Себя он полагал своеобразным продуктом синтеза еврейской, французской и европейской идентичности. «В некоторых ситуациях я всегда буду говорить “мы, евреи”. Это “мы” – мучительное,

оно – в сердце проблемы, которая больше всего беспокоит мою мысль, то, что я с вымученной улыбкой называю “последний из евреев”. В мысли этой есть то, что Аристотель говорил о молитве (eukhè): она ни истинна, ни ложна. так, это буквально молитва. В некоторых ситуациях я, не колеблясь, говорю “мы, евреи” и также “мы, французы”. Затем, с самого начала моего труда – и в этом была самая суть “деконструкции” – я крайне критически относился к европоцентризму в его современных формулировках, у Валери, Гуссерля и Хайдеггера, например. Деконструкция в целом – это предприятие, которое многие расценивают как жест недоверия по отношению к любому европоцентризму. Когда мне случается в последнее время говорить “мы, европейцы”, это зависит от конъюнктуры и очень отличается: всё, что может быть подвергнуто деконструкции в европейской традиции, не мешает говорить о Европе – и именно по той причине, что это имело место в Европе, из-за эпохи Просвещения, по причине суживания этого маленького континента и огромной вины, которая пронизывает его культуру (тоталитаризм, нацизм, геноцид, Шoa, колонизация и деколонизация и т. д.), – что сегодня, в той геополитической ситуации, в которой мы находимся, Европа, другая Европа, но с той же памятью, могла бы (таково, по крайней мере, моё желание) противостоять одновременно политике американской гегемонии, представленной Волфовицем, Чейни, Рамсфелдом и др. и арабо-исламскому теократизму без Просвещения и без политического будущего; но не будем приуменьшать противоречия и гетерогенность двух этих комплексов явлений и вступим в союз с теми, кто оказывает сопротивление внутри этих двух блоков⁴³. Иронически именуя себя «последним из евреев», Деррида не мыслит самореализации вне поля французского языка и европейской культуры как некоей целостности. Только так, на его взгляд, можно описать конституирование его собственной конечной индивидуальности. Подобная полиидентичность Деррида выглядит достаточно органичным результатом диалога и самоотождествления с тремя культурными традициями. Обнаруживая в единстве своего «я» их присутствие, он объясняет его собственным уникальным жизненным путём. Сплав традиций оказывается вполне осуществимым в контексте неповторимого экзистенциального опыта. При этом характерно, что Деррида изначально предполагает возможность

постоянных рефлексивных усилий по расшифровке и синтезу разнородных традиций в свете уникального экзистенциального опыта, окрашенного в тона открытости Другому. Просвещенческий момент его деконструктивизма вполне мирно уживается с верой в открытость мира как стимулирующей его никогда не прекращающуюся интерпретацию.

Оставление следа в традиции означает с экзистенциальной точки зрения отказ от конечности. Это происходит, по мысли Деррида, при обращении в процессе письма к анонимному партнёру, которому адресован текст. Разговор с потенциальным читателем по поводу общезначимого сюжета принципиально анонимен, вызывает к искусственно сконструированной тени. Речевые ходы обретают отчуждённо-анонимный характер. Автор как конечный субъект в итоге «умирает» в тексте: «В тот момент, когда я отпускаю (публикую) “мою” книгу (хотя никто меня не обязывает, в конечном счете, это делать), я становлюсь появляющимся-исчезающим, как необучаемый призрак, который никогда не научится жить. След, который я оставляю, означает для меня одновременно мою смерть, будущую или уже наступившую, и надежду на то, что он меня переживёт. Это не амбиции бессмертия, такова структура. Я оставляю клочок бумаги, я ухожу, я умираю: невозможно выйти из этой структуры, такова постоянная форма моей жизни. Каждый раз, когда я отпускаю что-то, каждый раз, когда некоторый след покидает меня, “исходит” от меня, становясь недоступным для обретения вновь, я переживаю смерть в моем письме. Крайний опыт: экспроприруешь себя, не зная, кому оставленную вещь доверишь. Кто будет наследовать и каким образом? Будут ли у него в свою очередь наследники? Этот вопрос актуален для меня как никогда. Он непрестанно меня занимает»⁴⁴. Умирание экзистенциального времени в письме – непременное условие культурного творчества, сопряжённое с феноменом опредмечивания. Деррида даёт глубокую характеристику «умирания» субъективности в её опредмеченных формах, заставляя своего читателя задуматься об этом феномене. Ведь результат творчества – произведение – обретает собственное, независимое от автора бытие, продолжает жить в мире меняющихся смыслов традиции.

Такое умирание выглядит одновременно залогом культурного самосохранения, ибо след письма остаётся в традиции. Оно отнюдь не снимает проблему экзистенциального выживания, суще-

ствующего параллельно с опредмечиванием, смертью субъективного начала в письме. Однако авторская доля неминуемо влечёт к оставлению следа в культуре, выживанию за рамками биения пульса экзистенциальной субъективности. «Оставить следы в истории французского языка, – признаётся Деррида, – вот что меня интересует. Я живу этой страстью, если не к Франции, то по меньшей мере к тому, что французский язык внёс в культуру за века своего существования. Я полагаю, что если я люблю этот язык, как я люблю мою жизнь, и иногда больше, чем любит его француз по происхождению, то это потому, что я люблю его как иностранец, которого приняли и который присвоил себе этот язык как единственно возможный для него»⁴⁵. Рефлексия собственных смысложизненных ориентиров мотивирует философское понимание выживания в письме, предложенное Деррида. В своём последнем интервью французский философ весьма нетривиально раскрывает экзистенциальный подтекст грамматиологии, который обычно остаётся вне поля зрения исследователей его творчества. Понимание письма как сотканного из следов и различий приобретает откровенно экзистенциальный смысл, органично расшифровывается в наррации, отсылающей к перипетиям его личной биографии. При этом со всей очевидностью обнаруживается глубинное родство его размышлений с экзистенциально-феноменологическим подходом Левинаса.

Конечный субъект, по Деррида, обретает собственную идентичность, критически деконструируя традицию и отбирая то, что важно для его существования и выживания в перспективе ожидаемого будущего. В поздний период творчества он создаёт концепцию внеконфессиональной религиозности как основы культуры, где вера рассматривается как первичная по отношению к любым формам рациональной активности человека. В свете этой проблематики вопрос о конечности человеческого бытия высвечивается в новой интерпретационной перспективе. Традиционно декларируемый антагонизм веры и разума выглядит сегодня, по мысли Деррида, достаточно поверхностным плодом эпохи Просвещения. Современная ситуация «возвращения религиозности», на его взгляд, должна быть осознана именно как раскрывающая реальную взаимоподдержку веры и разума, науки и религии в контексте культуры. В итоге рассмотрение сюжета о вере и знании как пред-

полагаемом дуально-противоречивом единстве, составляющем опору религии, означает для Деррида линию полемического диалога с построениями И.Канта, А.Бергсона и М.Хайдеггера, который ведётся в свете обращения к наследию Э.Левинаса.

Присутствие священного (*sacré, saint, heilig*) в человеческом опыте есть, по Деррида, прямое свидетельство против кантовского понимания религии в пределах только разума. Священное может быть явлено в поле открытости человеческого опыта. Деррида полагает, что потенциальная открытость, для обозначения которой он использует французское слово «*révélabilité*» и немецкое «*Offenbarkeit*», именуется некий первичный опыт, который лежит в основе возможности откровения, переводимого с немецкого на французский язык как «*révélation*», а на русский язык, соответственно как “откровение”⁴⁶. Именно изначальная открытость опыта, в его понимании, и питает веру во всех её проявлениях и «рефлексивную веру», в частности, своим светом.

Деррида достаточно интересно рассуждает о двух предполагаемых и извечно существующих источниках религиозности – опыте веры и опыте чистоты, сакрального, или святости. «Наша гипотеза снова отсылает, – констатирует он, резюмируя свои вклады, – к двум источникам, или двум опорам религиозности, которые мы выделили выше: опыту сакральности и опыту веры»⁴⁷. В привычном истолковании они выглядят неразрывными. Деррида ставит под сомнение их постоянное единство. В принципе можно сакрализировать некоторое начало, ощущать себя в его вне акта веры, если таковая означает обращение к свидетельству о совершенно другом, недоступном в его абсолютном источнике. Может быть и иной случай, когда имеется апелляция к совершенно другому, не данному в опыте настоящего, но при этом не сакрализируемому⁴⁸. И всё же эти два начала можно и следует рассматривать как связанные и питающие религиозность.

Слово «религия» изначальное имеет латинское звучание, и, не замечая этого обстоятельства, невозможно понять этот феномен. Отправляясь от глагола «*religare*», мы, по мысли Деррида, приходим к осознанию сути религии как двойной связи «между людьми как таковыми или между человеком и божественностью бога»⁴⁹. Мессианское начало и феномен «хоры», по Деррида, составляют отличительные черты религии.

Характеризуя мессианское и мессианство без мессианизма как изначальное измерение человеческого опыта, отмеченного принципиальной открытостью, Деррида пишет: «Оно должно быть открытостью будущему или же приходу другого как явлению справедливости, но без горизонта ожидания и пророческого предвосхищения. Приход другого может появиться как сингулярное явление только там, где никакое ожидание не должно присутствовать, там, где другой и смерть – и радикальное зло – могут удивить в каждый момент. Возможности, которые одновременно открывают и могут всегда прервать историю или же, по крайней мере, обычное течение истории... Мессианское демонстрирует абсолютное удивление, и, даже если это происходит в феноменальной форме мира и справедливости, оно должно, демонстрируя себя достаточно абстрактно, нести надежду (ожидать без надежды) на лучшее, так же как на худшее, когда одно не приходит никогда без открытой возможности другого. Речь идёт об универсальной “структуре опыта”. Это мессианское измерение не зависит ни от какого мессианизма, оно не следует ни за каким определённым откровением, оно в собственном смысле не принадлежит никакой авраамической религии (даже если я должен здесь продолжить, “между нами”, в силу определённых причин пространства и времени, культуры, предварительно принятой риторики и исторической стратегии, о которой я скажу несколько дальше, и дать ему имена, отмеченные знаком авраамических религий)»⁵⁰. Мессианское начало понимается Деррида как знак присутствия Другого, постоянно напоминающего о себе субъекту без и вне его желания. Левинас полагал, что библейское наследие генерирует мессианский элемент и тип пророческого сознания, которые противоположны мессианизму, выстраивающему утопический абрис желаемого социально-политического идеала, подлежащего реализации в земной истории. Вполне очевидно, что Деррида, именуя мессианское начало надконфессиональным, в целом следует его левинасовской трактовке. Да и делаемая им в скобках ремарка говорит о готовности признать наиболее тесную связь мессианского начала такого типа с библейскими корнями.

В пользу этого свидетельствует и акцент присутствия в мессианском начале желания справедливости. «Непобедимое желание справедливости связано с этим ожиданием. По определению, оно

не должно быть гарантировано ничем, никаким знанием, никаким сознанием, никаким предвидением, никакой программой как таковой. Это абстрактное мессианское начало принадлежит изначально к опыту веры, акту веры или неустранимому доверию знанию и надёжности, которая “задаёт” всякое отношение к другому в свидетельстве»⁵¹. Мессианское начало, стало быть, содержит момент справедливости, на чём неустанно настаивал и Левинас, должно питать веру и доверие к знанию. В нём, как подчёркивает Деррида, ещё Паскаль и Монтень увидели неустранимое «основание авторитета».

Второй феномен, сопряжённый с религией, именуется Деррида греческим словом «хора». Оно обозначает присутствующее в настоящем и одновременно ускользающее из царства конкретного столкновение с абсолютно другим, лишённым лица в своей бесконечности. Деррида определяет этот феномен как «самое место бесконечного сопротивления, бесконечно бесстрастного сопротивления: совершенно другого, лишённого лица»⁵². О нём нельзя говорить в настоящем, поскольку он не дан как таковой. Произнося эти слова, мы понимаем его нетождественность бытию, благу, Богу, человеку или истории. Означаемое им явление, по Деррида, может быть описано через постоянную напряжённость взаимосвязи потенциально открытого и откровения, в которой угадывается возможность ответственного действия, иной «рефлексивной веры», новой «толерантности».

Тема единства веры и разума прямо связана с видением Деррида специфики конечности человеческого существования, сопряжённой с попыткой «выживания» в его индивидуальном и культурном измерении. В противовес кантовскому идеалу религии в пределах только разума он полагает, что вера и питаемая ею надконфессиональная по своей природе религиозность служат делу завоевания разумом всё новых высот, упрочения своей власти в человеческой культуре, за пределами его философско-теологического применения. Соответственно парадоксальным образом разум в его сугубо светских завоеваниях укрепляет веру и религию. Новые объективации реальности, стимулируемые поиском разума, ведут к расширению горизонта веры и сакрального, которые опять стимулируют рациональный поиск. Поэтому Деррида считает возможным констатировать, что «до и после всяких Просвещений мира, разума критики, науки, теле-технонауки, философии мысль в целом со-

храняет тот же ресурс, что и религия как таковая»⁵³. Именно так реализуется «выживание» конечного субъекта на фоне открывающейся перед ним бесконечности.

Несмотря на различия философских установок, Левинас и Деррида во многом солидарны в своём понимании проблемы конечности человеческого бытия. Очевидно и то, что именно обращение к этому сюжету под значительным влиянием идей Левинаса способствовало экзистенциальному переосмыслению положений деконструктивистской доктрины Деррида. В перспективе экзистенциальной феноменологии Левинас предложил новую интерпретацию того подхода к вопросу о конечности человеческого существования перед лицом бесконечности, который присущ библейской традиции. Переживание внутреннего времени и сохранения потомков рисуются им свидетельством против эмпирически констатируемой смертности конечных человеческих существ. Именно сопричастность конечного бесконечности порождает, в его понимании, мессианское начало, позволяющее противостоять в реальности земной истории злу и насилию, обрести шанс «выживания» в потоке исторического времени. При радикальной антиметафизической направленности наследия Деррида его рассмотрение проблемы конечности человеческого бытия сопряжено с обращением к тому кругу идей, который был предложен Левинасом. Его истолкование темы «выживания» конечного субъекта в экзистенциальном и социокультурном измерениях, новое понимание деконструкции как переговоров с традицией привело в итоге к тезису о существовании единого культурного механизма взаимоподдержки веры и разума, надконфессиональной религиозности. Конечный субъект Деррида открыт опыту бесконечности, наделён мессианским началом, а потому обречён на постоянные переговоры с традицией и протест против зла и несправедливости. Интерпретация конечности человеческого бытия Деррида возникает на основе секулярного варианта прочтения библейского религиозного мировидения, отстаиваемого Левинасом и питающего его мысль.