
Богословие как икона: феноменологическая интерпретация греческих отцов церкви у Ж.-Л. Мариона*

© 2021 г. А.В. Ямпольская

*Научно-исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, 105066, ул. Старая Басманная, д. 21/4, стр. 1.*

E-mail: iampolsk@gmail.com

Поступила 30.04.2020

Статья посвящена интерпретации святоотеческого наследия в трудах ведущего французского феноменолога Ж.-Л. Мариона. Парадигмой богословствования для Мариона служит икона: задача богословия заключается в явлении Бога в качестве невидимого и недоступного. Богословие Ареопажита не является в строгом смысле примером «апофатического», или «негативного», богословия, поскольку богословский дискурс не ставит своей целью производство позитивных или негативных высказываний о Боге: такой дискурс оставался бы в плену онто-теологии и носил бы не иконический, а идолопоклоннический характер. Однако Ареопажит не просто именует Бога, он воспевает божественные имена в молитве, что позволяет Мариону интерпретировать его богословие как своеобразный перформатив: воспевание действительно, поскольку оно трансформирует самого говорящего. Этот перформативный характер неотделим от своеобразной феноменализации Бога в богословском дискурсе, однако способ этой феноменализации отличен от апофансиса. Божественные имена не описывают Бога, а воспевают Его как Взыскуемого, являя говорящего как взыскующего. В более поздних работах Марион интерпретирует «божественные имена» как «насыщенные феномены». Тот, кто богословствует, не может быть описан как агент феноменализации Откровения; однако он остается получателем и посредником этой феноменализации, приобретая служебный статус свидетеля феноменализации или же «наделенного собой»: того, кто участвует в феноменализации Божественного откровения, получая себя самого от того, что является в этой феноменализации. Божественное имя вызывает к говорящему, который в своем ответе-именовании являет сам этот зов. Откровение открывается богослову – но оно же и открывает самого богослова.

Ключевые слова: Жан-Люк Марион, Дионисий Ареопажит, феноменализация, икона, идол, насыщенный феномен.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-3-89-100

Цитирование: Ямпольская А.В. Богословие как икона: феноменологическая интерпретация греческих отцов у Ж.-Л. Мариона // Вопросы философии. 2021. № 3. С. 89–100.

* Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134.

Theology as an Icon: Phenomenological Interpretation of the Greek Fathers by Jean-Luc Marion*

© 2021 Anna V. Yampolskaya

National Research University Higher School of Economics,
21/4, Staraya Basmannaya str., Moscow, 105066, Russian Federation.

E-mail: iampolsk@gmail.com

Received 30.04.2020

The paper analyses interpretations of the Church Fathers by Jean-Luc Marion, a leading figure of the French Phenomenology. For Marion, the theological discourse should function as an icon: the task of theology is to make God manifest as invisible and inaccessible. According to Marion, Areopagite's theology is not, properly speaking, "apophatic" or "negative", because the aim of the theological discourse is not to produce either positive or negative statements concerning God; indeed, such a discourse would remain a captive of onto-theology and would function as an idol. Areopagite does not only name God, he praises divine names in prayer. This allows Marion to interpret Areopagite's theology as a performative speech act where praise acts by transforming the speaker. This performativity, which is proper to the theological discourse, is inseparable from a particular kind of phenomenalisation of God, although the mode of this phenomenalisation differs from that of the apophantic discourse. Divine names do not describe God, but praise Him as the Requisite, making the speaker the one who requires. In later works, Marion interprets divine names as "saturated phenomena". The theologian cannot be described as an agent of phenomenalisation of the Revelation, even though he remains a receiver and a medium of this phenomenalisation, thus acquiring the status of its witness, the status of a "gifted one" (*l'adonné*): receiving his very self from what is made manifest in this phenomenalisation. The divine name appeals to the speaker, who makes this calling manifest in his naming reply. The Revelation is revealed to the theologian, and hereby the Revelation reveals the theologian himself.

Keywords: Jean-Luc Marion, Dionysius the Areopagite, phenomenalisation, icon, idol, saturated phenomenon.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-3-89-100

Citation: Yampolskaya, Anna V. (2021) "Theology as an icon: phenomenological interpretation of the Greek Fathers by Jean-Luc Marion", *Voprosy filosofii*, Vol. 3 (2021), pp. 89-100.

Жан-Люк Марион сформировался как мыслитель под воздействием двух совершенно разных интеллектуальных течений: французского хайдеггерианства (Бодфре, Деррида) и «новой теологии» (Бальгазар, Даниэлу, де Любак). В начале 1970-х гг. Марион работает над фундаментальным трудом, посвященным философии Декарта; однако в то же самое время он публикует серию статей о патристике, которая венчается интерпретацией трактата Дионисия Ареопагита «О Божественных именах» в «Идоле и дистанции» (1977). Сразу же следует отметить, что Марион читает отцов церкви

* The research was carried out with financial support of the Russian Science Foundation, project No. 18-18-00134.

глазами философа, а не патролога; в его работах мы не найдем развернутого комментария к святоотеческим текстам. Марион вступает с отцами в диалог, поверяя свое прочтение живым опытом современной ему философской мысли, развивая идеи Дионисия Ареопагита и Григория Нисского на языке, отмеченном влиянием Хайдеггера, Деррида и Левинаса.

В интересе Мариона к патристике можно выделить две стадии: если в 70-х гг. он сосредоточен преимущественно на анализе богословского дискурса (в ту пору ключевым автором для него оказывается Ареопагит), то в 90-е гг. лейтмотивом его работы становится переосмысление субъективности: субъект рассматривается им не столько как субъект познания, сколько как субъект радикальной конверсии (и тогда основным источником вдохновения для Мариона становится «Исповедь» Августина). Однако было бы слишком поспешным просто противопоставить ранние работы поздним: их объединяет тема Откровения. Богословский дискурс для Мариона – это дискурс, в котором Бог оказывается явлен миру; в свою очередь богословствующий субъект оказывается тем «местом», где Откровение случается. Сугубо феноменологическая проблема – каким образом то, что дано субъекту, может стать явленным – превращается в богословскую и антропологическую: каким образом человек соотносится с Откровением? Каким образом Бог открывается человеку и как человек может соучаствовать в этом Откровении? Этот двуединый вопрос задает ту оптику, с помощью которой Марион читает и греческих, и латинских отцов.

Бог открывается человеку одновременно как несоразмерный ему и небезразличный ему; Бог недоступен ни видению, ни ведению, и тем не менее Он открывается нам и открывает нам нас самих – под тем углом, под которым мы сами себя увидеть не могли. Это двойное явление – явление Бога человеку и явление человека самому себе – и есть задача для богословия. Богословский дискурс не имеет целью достижение какого бы то ни было знания, потому что знание о Боге представляло бы собой оксюморон; богословствование должно *являть* Бога, и поэтому «лучшим богословом» (Григорий Богослов, Слово 31) является Христос, которому остается лишь «подражать» [Marion 1991, 208]. Человеческое слово призвано стать иконой Христа, подобно тому, как сам Христос есть «икона», «образ Бога невидимого» (Кол. 1:15). Таким образом, всякое богословие должно быть укоренено в богословии (и философии) иконы; тайна иконы есть тайна Троицы, а значит, именно в ней следует искать парадигму всякого богословствования. Но что есть икона? Каким должен быть «иконический» богословский дискурс? И возможен ли он?

«Икона и дистанция» (1977) – первая из работ Мариона, где он выступает не как историк философии, а как оригинальный автор, философ и богослов. Тем не менее икона не является основной *темой* этой книги; различие между иконой и идолом выступает как своего рода «*оперативное понятие*», с помощью которого Марион строит свое прочтение Хайдеггера, Ницше и, что наиболее существенно для нас в этой статье, Дионисия Ареопагита. Икона есть в первую очередь то, что противостоит идолу.

Что же такое для Мариона идол? Это образ божественного, который сделан по *моей* мерке, в соответствии с *моим* опытом, *моими* представлениями о божественном: «В идоле человеческий опыт божественного предшествует лику, который божественное принимает в нем... собственный характер идола – в том, что божественное фиксируется, исходя из опыта, которым обладает относительно него человек» [Марион 2009, 19].

В отличие от идола, икона являет нам не тот образ божества, который имеется у нас самих, а *дистанцию* между человеком и Богом¹. Икона являет в первую очередь саму несоразмерность Божественного – человеческому. Марион пишет:

Икона прикрывает и открывает то, что служит ее основанием: зазор, разделяющий в ней божественное и его лик. Будучи зримостью незримого – зримостью, в которой незримое дает себя узреть как таковое, – икона усиливает одно другим. Зазор, объединяющий их в самой их несводимости друг к другу, в конечном счете и есть основание иконы [Марион 2009, 22; Marion 1977, 25] (перевод изменен).

Различие между идолом и иконой не является различием между двумя типами объектов: это, скорее, различие в интенциональности, в способе направленности на объект. А точнее, это различие между *нашей* направленностью на объект – идол – и направленностью *на нас самих* того, что объектом не является, а именно иконы. Иконы как объекта, который имеет место вне отношения между молящимся и тем, кто на иконе изображен, нет: «Иконы самой по себе (по определению) не существует; икона существует лишь постольку, поскольку она принята в дар» [Марион 2009, 212]. Соответственно, нет и не может быть богословия, которое существовало бы «объективно», вне живого отношения между богословом и Богом: все попытки описать богословский дискурс как автоматическую машину, внутри которой можно производить «богословские утверждения», должны быть с самого начала отвергнуты. Именно здесь, на наш взгляд, следует искать ключ к парадоксальному утверждению Мариона, будто богословие Ареопагита не является апофатическим богословием.

Действительно, если для В.Н. Лосского или Ж. Деррида Дионисий – в первую очередь создатель «отрицательного» богословия², то для Мариона апофатический путь, путь отрицаний, носит сугубо служебный характер. Он лишь призван скорректировать недостаточность катафатического пути, связанную с «идолопоклонством первого уровня», отождествляющим Немыслимого с теми или иными предметами нашей мысли [Марион 2009, 178; Marion 1977, 191]. Стоит отметить, что уже Лосский подчеркивал, что понятия, прилагаемые к Богу, работают как «идолы»³ [Lossky 1990, 38]; как мы уже видели, для Мариона тема идолопоклонства и борьбы с ним является ключевой.

Идолопоклонство оказывается имплицитно заложено в кантовском «коперниканском» повороте: Бог не должен быть *предметом* нашего мышления, потому что Он не обязан сформировываться с нашим познанием и, шире, с нашим опытом. Однако Бог не только непознаваем, Бог – в силу этой непознаваемости – и неопишем: любая попытка дать Богу определение, любое высказывание о Боге, имеющее вид «*S* есть *P*», представляет собой производство понятийных идолов, ограничивающих Бога нашими представлениями о предикате. Следовательно, любой дискурс, дающий определение тому, что есть Бог, представляет собой вариант идолопоклонства, которое Марион определяет как идолопоклонство онто-теологии, отождествляющей Бога с «причиной себя и мира». Однако и путь отрицательных определений, определяющих Бога негативно, – это «не последнее слово в дискурсе о Боге» [Марион 2009, 178]. Апофаза вида «Бог не есть *P*» легко превращается в другое, менее явное идолопоклонство и даже в «атеизм»⁴, пишет Марион [Там же, 179]. Само по себе отрицание тех или иных утверждений «о Боге» все еще остается предикацией Богу как объекту тех или иных свойств; если мы всего лишь отрицаем нечто о Боге, Бог все еще остается предметом нашего рассмотрения, и мы снова падаем жертвой «идолопоклоннической навивности» [Там же].

Задача богословия состоит не в том, чтобы сделать *истинное высказывание о Боге* – будь то в положительной или в отрицательной форме; подлинная цель богословского дискурса лежит «по ту сторону двух истинностных значений категориальной предикации» [Там же]. Этот же тезис Марион воспроизведет четверть века спустя в полемике с Деррида: богословие – это не производство высказываний – будь то утверждения или отрицания, – которые могут быть истинными или ложными [Marion 2001, 167–168]. Поэтому богословие Ареопагита не может и не должно быть сведено к потоку отрицательных определений; они – лишь средство для достижения подлинной цели этого дискурса, который заключается в *воздействии* на говорящего: «слово высказывает не в большей мере, чем отрицает, – оно действует» [Ibid., 168].

Трансформация богословия, произведенная Дионисием, заключается в изменении «метафизических условий дискурса» ([Ibid., 162]. «Иная речь» (Марион 2009, 33) богословия отличается от обычного дискурса не формальной структурой (преимущественным использованием отрицательных или положительных конструкций), а своим способом феноменализации; богословский дискурс призван являть Бога – однако способ этого явления отличается от того способа, которым другие формы речи являют

свой предмет. Обычный дискурс состоит из высказываний, которые представляют собой «сообщающе определяющее показывание» [Хайдеггер 1997, 156]. Это показывание основано на уже имеющемся понимании того, о чем идет речь, и тем самым оно всегда уже подразумевает определенную интерпретацию, толкование того предпонимания, которое укоренено в нашем бытии-в-мире. Но у Дионисия мы встречаемся с совершенно иной формой построения речи⁵, которая иначе феноменализирует отношение между Богом и говорящим субъектом.

Концептуальному идолопоклонству положительных и отрицательных высказываний о Боге противостоит «иконический дискурс» – дискурс, который функционирует как икона, то есть являет Бога тем же самым способом, каким Его являет икона. Если идол функционирует как «невидимое зеркало» нас самих [Marion 1991, 20], насыщающее взгляд созерцанием зримого в соответствии с нашей способностью это зримое воспринимать, то икона функционирует как «видимое зеркало невидимого» [Ibid., 32]. Парадигмой любой иконы является Христос как «образ Бога невидимого» (Кол. 1:15) [Ibid., 28]. Он являет Бога невидимого *в качестве невидимого*⁶. Марион приводит слова Иоанна Дамаскина: «Всякое изображение делает ясными скрытые вещи и показывает их» (Три защитительных слова, III, 17), – однако трактует их по-хайдеггеровски: способ явления, которым икона являет сокрытое, есть явление тайны, являющей сокрытое в качестве сокрытого (ср. [Хайдеггер 2009, 142–143]). Таким образом, подлинное богословие должно являть нам непознаваемое *в качестве* непознаваемого. Однако это явление непознаваемого не безразлично нам: икона являет нам невидимое в качестве невидимого, потому что она *затрагивает*, аффицирует нас [Marion 1991, 31], и точно так же подлинный богословский дискурс, являющий нам нашу несостоятельность, «выводит нас из равновесия», дестабилизирует нас [Ibid., 37].

Каким же образом осуществляется эта дестабилизация говорящего, без которой невозможно явление Бога как невидимого и непостижимого? Богословский дискурс открывается как *праксис*, а не как теория: Бога надо «не мыслить, а принимать» [Marion 1977, 201]. Принимать – и в то же время отдавать; принимать смысл дискурса извне [Ibid., 189], но в то же время и воспевать имена, являя самый дискурс как дарованный свыше. Дело тут не только в том, что молитва, в силу самой своей адресности, не претендует на производство истинных утверждений о Боге, на понятийное схватывание; молитва и воспевание *движимы* не богословствующим субъектом, а адресатом молитвы, ее *причиной*: «...у Дионисия молитва определяется причиной / *Aitía*, которую она почитает и являет» [Марион 2009, 192].

Переход от языка, которым говорящий владеет, к метаязыку, который овладевает говорящим, осуществляется на основе переводческого нововведения. Рассматривая высшее, главное имя Бога, по Дионисию, – *Aitía*, – Марион отходит от традиции его перевода как «Причины» или «Виновника» и предлагает иной вариант – *le Réquisit* (в переводе Г.В. Вдовиной – «Взыскуемый»; см.: [Там же, 193–194]). Такой перевод⁷ позволяет ему отойти от каузального истолкования *aitía*, которое возвращало бы дискурс в (идолопоклоннический) контекст онто-теологии:

Если под именем *Aitía* применительно к Богу понимать, как это делают в Новое время, «причину себя и мира», то она, несомненно, будет одним из идолов божественного. Но здесь «причина» вступает в действие для того, чтобы маркировать прямо противоположное: знание о том, что у нас нет никакого адекватного наименования для Бога, даже в отрицательной форме [Там же, 185].

Имя *Aitía*, понимаемое как «Взыскуемый», обозначает не Бога, а наше отношение с Богом, оно обозначает отстояние, которое нас от Бога отделяет и в то же время нас с Ним соединяет. Это имя, которое если и высказывает нечто, то не о Боге, а о нас самих как о *взыскующих*:

Отныне то, что мы до сих пор точно, но менее верно переводили как «причина», должно, видимо, пониматься как то, чего взыскуют для себя (*aitéō, aitéōrai*) все вещи, радикально принимая от Него себя как взыскующих (*tá aítíatá*) [Там же, 193].

В молитве мы просим у Бога – самого Бога, и в этом смысле Взыскуемый выступает как своего рода эротическое имя Бога, имя желания (Марион тут отсылает к ND IV, 16, где Бог именуется «причиной всякого эроса», то есть «Взыскуемым во всякой любви»). Катафатическое многословие противостоит не потоку отрицательных определений, в котором всегда присутствует след предикации, а «эротическому» дискурсу, вовлекающему в ситуацию меня самого, описывающему меня самого, являющему в итоге меня самого как затронутого Божеством. Происходит то, что в более поздних работах называется «разворотом референции»: речь идет уже не о том, чтобы нечто сказать о Референте нашего дискурса, но о том, чтобы себя соотносить с этим недостижимым Референтом, себя предоставить Ему [Marion 2001, 178].

Это предоставление себя Референту осуществляется в хвалебном дискурсе: то, что не может быть сказано о Боге, должно быть о Нем воспето, говорит Марион, отсылая к схолиям Максима Исповедника⁸. Каким же именно образом воспевание имен (или хвалебный дискурс) может функционировать как икона, а не как идол? Во-первых, хвала (как и любая другая молитва или мольба) не может быть ни истинной, ни ложной; не являясь формой предикативного дискурса, она не превращает Бога в объект мысли и тем самым она свободна от идолопоклонничества онто-теологии. Во-вторых, хвала как форма дискурса является действенной. Марион предлагает рассмотреть воспевание как речевой акт, в котором можно выделить иллокутивную («Я хвалю Его») и локутивную («как Благого, Прекрасного и т.д.») составляющие. Но если обычное перформативное высказывание меняет социальное положение дел, то что меняет воспевание как перформатив? В чем состоит его действенность? Ответ Мариона гласит: хвалебный перформатив «творит словами дары», он производит дистанцию как дар, исходящий от Отца [Марион 2009, 225]. Именно потому, что воспевание само по себе является даром, оно может функционировать как метаязык, трансформируя отношение между говорящим и его словами: уже не слова принадлежат говорящему, но сам говорящий принадлежит словам, высказывающим – являющим – дистанцию между говорящим и Богом [Там же, 222]. Это очень существенный момент, поскольку в нем содержится зародыш более поздней теории насыщенных феноменов: имя Божие, рассматриваемое в контексте нашей собственной мольбы, являет не Бога, но нас самих в нашем отношении с Богом.

Возвращаясь к интерпретации Дионисия в более поздней работе «Об избытке» [Marion 2001], Марион описывает отношение между Богом и богословствующим субъектом в терминах «насыщенного феномена». Непостижимость Бога, невозможность схватить Его в понятии – это не просто слабость познавательной активности субъекта; она имеет глубокие феноменологические основания. Бог не просто непостижим: Он *открывается* нам как непостижимый, следовательно, Откровению должен соответствовать свой, особый тип феноменальности. Марион выстраивает своеобразную типологию феноменов, которая должна соответствовать «трем путям» богословия: катафазе, апофазе и «третьему пути», пути мистического превосхождения [Ibid., 191]. Феномены «обычного права» – те, в которых интенция (частично) подтверждается созерцанием, – соответствуют катафатическому богословию; «бедные» созерцанием феномены – это феномены, которые соответствуют богословию «негативному», апофатическому. Феномен же Откровения принадлежит к третьему типу, а именно к тем феноменам, которые Марион называет «насыщенными». Они отличаются тем, что их «данность» в созерцании радикально превосходит любую интенцию значения. Однако насыщенный феномен не только дан; его данность может быть трансформирована в явленность. Таким образом, воспевание Божественных имен оказывается формой приведения (насыщенного феномена) Откровения к явленности.

Рассуждение в терминах «насыщенных феноменов» позволяет Мариону отказаться и от языка «дистанции», и от языка теории речевых актов и вывести на первый план разрабатываемую им в его феноменологических работах новую теорию субъективности. Богословский дискурс по-прежнему оказывается тем местом, где выводится на свет отношение Бога и субъекта, но баланс в этих отношениях все более и более

сместается в сторону самого субъекта. В первую очередь это касается вопроса об именах Божиих – об именах, которые богословствующий субъект дает Богу, но которые чудесным образом превращаются в имена, которые Бог дает субъекту.

Что означает в этом контексте «дать имя»? Как несколько невнятно говорит Марион, имя, о котором идет речь, не именуется «сущностью» [Marion 2001, 171]. Другими словами, он настаивает на том, что Божественные имена, о которых идет речь у Дионисия, не являются скрытыми дескрипциями, обозначающими объект референции. Имя как имя собственное не фиксирует определенное положение дел, в которое вовлечен референт, имя не дает ему определение, оно имеет сугубо дейктическую функцию [Ibid., 172]. Но, может быть, тогда Божественные имена являются «жесткими десигнаторами»⁹, пустыми ярлыками, фиксирующими предмет референции как индивидуальный объект? Такое предположение тоже не вполне верно. Именуемый некоторым образом *вовлечен* в именование, однако – и это ключевой момент в той философии Божественного имени, которую разрабатывает Марион, – имя не обозначает Его, *не фиксирует* Его для нас. Именование как воспевание позволяет нам *иметь дело с Именуемым*, но в то же время оно указывает на ущербность любого имени: имя собственное является «несобственным», говорит Марион, поскольку оно «маркирует отсутствие, безымянность»¹⁰ и сокрытие» Именуемого. Воспеваемое имя отмечает не присутствие, а отсутствие Бога. Опираясь на пассаж о «непоименованном имени» из Григория Нисского¹¹, Марион говорит о «прагматическом богословии отсутствия», заключенном в имени, которое не связано с его значением: в таком имени само отсутствие, сама нехватка становится явленной. Это имя «защищает Бога от присутствия» [Ibid., 188], а значит, и от нашей хищнической хватки, от попытки схватить его в понятия или хотя бы зафиксировать в указании. Имя как имя отсутствия позволяет нам быть направленными на Взыскуемого некоторым *несобственным* образом. Более того, оно делает проблематичным все *мое собственное*: ту точку, из которой дейксис разворачивается.

Итак, именование в воспевании не является в собственном смысле слова наречением имени; оно представляет собой, как говорит Марион, де-номинацию, раз-именование. Раз-именование подразумевает превосходение не только предикативной, но и номинативной функций языка, а значит, выход за пределы его метафизической функции [Ibid., 174]. Полемицируя с Деррида, Марион отказывается от описания воспевания в терминах перформативных высказываний, поскольку разделение хвалебного дискурса на иллокутивную и локутивную части дало Деррида повод утверждать, что локутивная часть представляет собой «скрытую предикацию», делающую возможной «онто-теологическую реаппроприацию» богословского дискурса [Derrida 1987, 542], и что хвала некоторым образом «определяет» Собеседника [Ibid., 572–573]. Теперь Марион предпочитает интерпретировать «как» воспевания в терминах хайдеггеровского герменевтического «как»:

Эти операторы – *как и в качестве чего* – в значительной мере предвосхищают в области теологии то, что Хайдеггер обозначает как феноменологическое *в качестве чего* – интерпретативное понимание того, что имеется в виду, исходя из интонации того, кто это имеет в виду, и в той мере, в которой он это имеет в виду [Marion 2001, 174].

Стоит отметить, что в «Идоле и дистанции» «как» хвалы вводилось на основе отсылки к Григорию Паламе:

Функция этого «как» / *ὡς* отчетливо тематизируется у Григория Паламы: «Впрочем, если виденье выше отрицания, то слово, толкующее это виденье, остается ниже отрицательного восхождения, двигаясь путем сравнений и аналогий, и не случайно имена и названия часто сопровождаются здесь частицей ‘как’ [ὡς], передающей значение уподобления, поскольку виденье невыразимо и неизменимо» (*Триады в защиту священнобезмолствующих*, I, 3, 4, [Марион 2009, 222]).

Хайдеггеровское понимающее истолкование, которое укоренено в предшествующем ему понимании [Хайдеггер 1997, 150], парадоксальным образом приобретает

«евхаристическую» функцию [Marion 1991, 210] – функцию явления невыразимого в качестве невыразимого, и функцию возведения самого говорящего к Тому, о Ком он ведет речь. Де-номинация, истолковывающее раз-именование, именует Референта *как что-то* или *ввиду чего-то*, ограничивая и отграничивая смысл имени моим собственным субъективным опытом. Тем самым раз-именование лишает это имя статуса имени, высказывающего сущность, и придает этому имени ситуативность: раз-именование одновременно нарекает и отрицает нареченное имя. Другими словами, де-номинация высвобождает Бога *от* любого имени *для* любого имени. Раз-именование отлично и от предикации, и от обозначения: богословствуя, мы ничего не высказываем о Боге, именуя Его, но мы и не обозначаем Бога этим именем. Функция раз-именования, говорит нам Марион, – это функция отсылки, однако Божественные имена не предоставляют нам отсылку к Богу, но, напротив, *нас* отсылают к Нему. Вместо того, чтобы вписывать Бога в мой горизонт понимания, праксис именования вписывает меня самого в горизонт Божий [Marion 1991, 189]. Хвалебный дискурс состоит не столько в говорении, сколько в слышании, точнее, в слышании зова¹², говорит Марион, отсылая к словам Ареопагита о том, что «Оно всех к себе привлекает (καλοῦν), отчего и называется Красотой» [Ibid.] (ср.: ND IV, 7).

О каком же зове здесь идет речь? Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо сделать краткий экскурс в теорию зова, разработанную Марионом в книге «Будучи данным» [Marion 1997]. На двух очень разных примерах – на примере религиозного призвания и на примере эротического соблазна – Марион показывает, что феноменологически зов не предшествует слышанию зова и ответу на зов: зов *является* в самом ответе [Ibid., 395]. Однако ответ, в котором феноменализируется зов, не имеет документальной части: он состоит скорее в чистом подтверждении зова: «вот я!», или даже «меня ли зовешь?». Таким образом отвечающий перестает быть тем, кто собой обладает, и становится тем, кто собой наделен: наделен в зове, который он сам, своим собственным ответом, делает явным. Однако каким же образом богословие имени оказывается связано с феноменологией зова? Имя Божие и есть Его зов, явленный в слове, – не больше, но и не меньше. Именно поэтому мы должны именовать Бога: для того, чтобы явить его зов, преобразующий – образующий – нас. Мы воспевает Имя не для того, чтобы высказать нечто о Боге, но для того, чтобы «войти в Имя», для того, чтобы Имя воззвало к нам самим [Marion 2001, 190, 195].

Итак, мы видим, что богословский дискурс имеет феноменологическую структуру, радикально отличную от обычной, выявляющей, «апофантической» речи. Непостижимый Бог открывается воспевающему Имя субъекту, и это Откровение не проходит для говорящего бесследно: он теряет свой статус «субъекта» высказывания и приобретает статус «свидетеля» или же «наделенного [собой]» (*l'adonné*). «Наделенный [собой]» выступает как получатель Откровения; однако он не является инстанцией, которая предшествует дарованию Откровения (и которая тем самым это Откровение в той или иной мере определяет); получатель Откровения получает в самом этом Откровении и себя самого [Marion 1997, 365]. Другими словами, «наделенный [собой]» «феноменализирует» (то есть являет) то, что дается самим феноменом; он является тем посредником, который необходим для того, чтобы то, что дано, смогло бы явиться. Тема посредничества, которое наделенный собой осуществляет в меру своей «принимательной способности», объединяет «Идол и дистанцию» (1977) с «феноменологической трилогией» (1989, 1997 и 2001); то, что в более ранней работе было представлено как богословский комментарий к понятию *ἀναλογία* в «О Божественных именах», в более поздних работах выступает как развитие сугубо феноменологической (теоретико-познавательной) проблематики.

Для того чтобы данное – то, что дается, – могло явиться, необходимо посредничество получателя данности, который «завершает данность, превращая ее в явление» [Ibid., 364]. Таким образом, феноменализация функционирует как принятие дара и «превращение» дара в явленность: «...принимая то, что дает себя, он [получатель данности] дает тому, что дается, явить себя». Всякое явление насыщенного феномена (в частности,

насыщенного феномена Откровения) зависит от «восприимчивости» получателя данности [Marion 1997, 364], от его воспринимающей способности, которую Марион в работе «Об избытке» передает латинским термином *capacitas*, «вместимость» [Marion 2001, 57]. Именно этим термином в 1977 г. Марион предлагал переводить ἀναλογία¹⁵. Бог открывает Себя сущим в соответствии с «мерой» каждого¹⁴; эта мера-вместимость, ἀναλογία, есть мера принятия дара – дара дистанции между человеческим и Божественным. Но и само прохождение этой дистанции является даром, который принимается сугубо пассивно и в меру той же самой открытости, пишет Марион, делая выпад в адрес В.Н. Лосского:

У Дионисия ἀναλογία не подразумевает никакой активности того, кто причащается [Богу], и никакой силы, благодаря которой человек обретал бы доступ к более высокой степени обожения. В самом деле, дистанция дана не для завоевания, а для прохождения (что бы ни говорил В. Лосский¹⁵) [Marion 1977, 246].

Однако в феноменологических работах Марион характеризует «вмещающую способность» как то, что выходит за рамки «тривиального» различия между активностью и пассивностью [Ibid., 364], как то, что требует «активного принятия» [Marion 2001, 57]. Принятие данного – это уже не просто «открытость»¹⁶ дару, но «работа», которая требуется от получателя данности для того, чтобы данное могло явиться; тот, кому дано Откровение, «измеряет *самим собой*» тот зазор, который существует между данностью-дарованностью Откровения и явлением этого Откровения, явлением, посредником в котором оказывается он сам [Ibid., 58]. Это посредничество осуществляется как двойное приведение к феноменальности, к зримости: феноменализируется данное, и одновременно феноменализируется сам получатель данности [Ibid., 60].

Продолжая эту же линию рассуждений, можно сделать вывод, что получатель Откровения (то есть богословствующий субъект) сам обязан быть *sui generis* иконой – иконой, в зримом лике которой становится зримым сам незримый Бог. И действительно, в «Идоле и дистанции» Марион, комментируя трактат «О небесной иерархии», пишет:

Каждый человек становится для другого таинством Христа – или Его отсутствия.

Каждый становится неуклонно ответственным за своего ближнего и дает узреть на своем лице единственное видение Бога, которого его ближний, может быть, не увидит никогда [Марион 2009, 202–203].

Однако в более поздних, феноменологических, работах Марион отказывается воспроизвести этот шаг, и дело тут, на наш взгляд, именно в его интерпретации феноменологии. Для Мариона феноменологическое исследование должно отвечать на вопрос: «Каким образом является то, что является, и тому, кому оно является?». Однако Я в качестве иконы самому себе не явлен, я сам себя в качестве образа Божия не знаю и знать не могу, и лучшее, что мне остается, – это «уважать» в самом себе свою собственную непознаваемость, представляющую собой «отпечаток» [Marion 2008, 351] непознаваемости Творца¹⁷. Космологический, «объективистский» подход Псевдо-Ареопагита, следы которого мы видим в «Идоле и дистанции», уступает место протофеноменологии, которую Марион обнаруживает в трудах блаженного Августина: поиск Бога в конечном итоге совпадает с поисками «самого себя».

Марион читает греческих отцов сквозь призму современной французской «акосмической» феноменологии, во многом утратившей интерес к исходному феномену мира. В его интерпретации феноменология выступает как *sui generis* аскетическая практика, необходимая для того, чтобы «насыщенные феномены» могли явиться. Но поскольку получатель данности всегда может редуцировать «насыщенные феномены» к простым предметам или же к идолам, он может претендовать на роль метафизического субъекта, вписывающего превосходящую его данность в прокрустово ложе своих собственных представлений о мире. Более того, получатель данности является не только насыщенный феномен – он являет также и самого себя, он получает и самого себя, становясь «наделенным собой». Иными словами, в интерпретации Мариона

Откровение являет не только Бога, но и богослова (чтобы не сказать – не столько Бога, сколько богослова). То прочтение греческих отцов, которое предлагает Марион, интересно тем, что показывает, каким именно образом фигура богословствующего субъекта имплицитно присутствует даже там, где эксплицитно она отсутствует, и каким именно образом аскетика подразумевается в догматике. Однако редуцировать вопрос об Откровении к отношению между Богом и богословствующим субъектом не следует – как не следует редуцировать феноменологию к эгологии – пусть обновленной и переосмысленной.

Примечания

¹ Этот термин Марион заимствует у Ханса Урса фон Бальтазара, который, в свою очередь, возводит его к Григорию Нисскому (подробнее см. [Jones 2008; Jones 2011, 27]).

² Ср: «Дионисий различает возможность двух богословских путей: один есть путь утверждения (богословие катафатическое, или положительное), другой – путь отрицания (богословие апофатическое, или отрицательное). Первый ведет нас к некоторому знанию о Боге, – это путь несовершенный; второй приводит нас к полному незнанию, – это путь совершенный и единственно подобающий Непознаваемому по природе» [Lossky 1990, 23].

³ Стоит отметить, что В.Н. Лосский опирается на цитату из «Жизни Моисея» Григория Нисского, которую Марион использовал в качестве эпиграфа к «Идолу и дистанции»: «...всякое понятие, согласно с каким-либо удобопостижимым представлением составляемое по некоему естественному уразумению и предположению, созидает Божий кумир, а не возвещает о Самом Боге» («Жизнь Моисея» II, 165).

⁴ Марион опирается на текст: «Ведь применительно к Богу безумие и бесчувственность надо трактовать, подразумевая преимущество, а не недостаток» (ND VII, 2). Здесь и далее русский перевод Псевдо-Дионисия дается по изданию [Дионисий 2002].

⁵ Отметим, что в «Идоле и дистанции» Марион отрицает, что путь превосхождения является «третьим путем»: «Путь превосхождения – никакой не третий путь, вопреки часто повторявшемуся мнению; он лишь запечатлевает апорию прокламации, не способной ни утверждать, ни отрицать там, где ни то, ни другое не годится» [Марион 2009, 182]. Однако в работе «Об избытке» Марион вслед за фон Бальтазаром эксплицитно именуется путь превосхождения «третьим» или «последним» путем [Marion 2001, 163 и 165]; о влиянии Бальтазара на Мариона см. [Jones 2008].

⁶ Ср.: «Вочеловечившийся Сын являет собой отнюдь не репродукцию некоего бога, который и сам по себе зрим, – репродукцию согласно измеримому подобию или неподобию другой норме, нежели его лик, – но делает зримой полную незримость Отца, пребывающего тем более незримым, что нет лика более соответствующего Ему, чем лик Христа. В этом смысле Христос представляет собой именно икону, а не образ-репродукцию; представляет изначальную зримость и нормативный образ» [Марион 2009, 209].

⁷ Изабель де Андия видит главный вклад Мариона в интерпретацию Ареопагитик именно в этом переводе [Andia 2016 I, 209].

⁸ *Схолии к Божественным именам*, V, 8 (цит. по: [Дионисий 2002, 427]). Как верно отмечает Тамсин Джонс, Марион нуждается в Максиме, потому что он не может вывести связь между *αἰτία* и воспеванием непосредственно из Ареопагитик [Jones 2011, 23].

⁹ О возможной интерпретации Божественных имен в терминах Крипке см. [Lourie 2014, 95–98].

¹⁰ Дж.П. Мануссакис, напротив, акцентирует «многоименность» Бога, которая служит «катафатическим противовесом» для этой «безымянности» [Мануссакис 2014, 220].

¹¹ *Против Евномия* II, 3. Тамсин Джонс считает, что отсылка к Григорию Нисскому свидетельствует о том, что у Мариона нет возможности подкрепить свою интерпретацию текстом самого Дионисия [Jones 2011, 106].

¹² Здесь нельзя не вспомнить слова Хайдеггера о том, что «к говорящей речи принадлежат как возможности слышание и молчание» [Хайдеггер 1997, 161]; именно к Хайдеггеру Марион возводит свою теорию зова в «Будучи данным» [Marion 1997, 366].

¹³ «...мне представляется допустимым перевести *ἀναλογία* как “вещающая способность” (*saracitas*), при условии строгого сохранения в этом термине пассивной семантики, забытой и отвергнутой Новым временем» [Марион 2009, 191; Marion 1977, 246].

¹⁴ Он «проявляется осияниями, соразмерными каждому из сущих» (ND I, 2, цит. по [Марион 2009, 191]).

¹⁵ Действительно, В.Н. Лосский (который также использовал термин «вещающая способность», *saracité*, для перевода *ἀναλογία*) подчеркивает, что «анalogии» – это «не пассивные свойства, а активные устремления творений, любовные проявления, различные по силе и чину» [Lossky 1930].

¹⁶ «Только открытость причащающегося ограничивает и отмеряет широту его причастности к дистанции Благости; здесь любое приращение дается простым принятием дистанции. В этом “даваться” строго совпадают оба значения: лишь постольку, поскольку причащающийся отдается (дает и открывает себя) дистанции Благости, ему дается (в принятии) причащаться к ней более глубинным образом» [Marion 1977, 204].

¹⁷ Марион опирается на рассуждение Григория Нисского о непознаваемости человеческой природы: «...поскольку в том, что созерцается у божественной природы, есть неприступность сущности, совершенно необходимо, чтобы и в образе ее было подражание первообразу. Ведь если бы природа образа постигалась, а первообраза – была бы выше постижения, то такая противоположность созерцаемого в них обличила бы погрешительность образа. Но поскольку природа нашего ума ускользает от познания, и это по образу Создавшего, то значит, она точное подобие превосходящему, своей собственной неведомостью являя отличительную черту неприступной природы» («О сотворении человека» XI, цит. по: [Григорий Нисский 2000, 40–41]). Единственный способ соотноситься со своей собственной непознаваемостью – это сделать ее предметом исповеди: не зная самого себя, не обладая самим собой, я все же могу исповедаться Богу как в том, что я о себе знаю, так и в том, чего я сам о себе не знаю (Conf. X, 5) [Marion 2008, 352].

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Дионисий Ареопагит 2002 – *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002 (Dionysius Areopagitus, *Opera*, Russian Translation).

Григорий Нисский 2000 – *Григорий Нисский*. Об устройении человека / Пер., послесл. и примеч. В.М. Лурье. СПб.: Аxiома, 2000 (Gregory Nyssen, *On the Making of Man*, Russian Translation).

Марион 2009 – *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция / Пер. с фр. Г.В. Вдовиной // Символ: журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. Т. 56. Париж, М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 6–290 (Marion, Jean-Luc, *L'Idol et la distance*, Russian Translation).

Хайдеггер 1997 – *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М.: Ad marginem, 1997 (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Russian Translation).

Хайдеггер 2009 – Хайдеггер М. *Парменид* / Пер. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009 (Heidegger, Martin, *Parmenides*, Russian Translation).

Derrida, Jaques (1987) *Psyché*, Galilée, Paris.

Lossky, Vladimir (1930) ‘La notion des “ analogies ” chez Denys le Pseudo-Aréopagite’, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Vol. 5, pp. 279–309.

Lossky, Vladimir (1990) *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Cerf, Paris.

Marion, Jean-Luc (1977) *L'idole et la distance. Cinq études*, Grasset, Paris.

Marion, Jean-Luc (1991) *Dieu sans l'être: Hors-texte*, PUF, Quadrige, Paris.

Marion, Jean-Luc (1997) *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris.

Marion, Jean-Luc (2001) Marion J.-L. *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris.

Marion, Jean-Luc (2008) *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, PUF, Paris.

Pseudo-Denys l'Aréopagite (2016) – *Pseudo-Denys l'Aréopagite: Les Noms divins. La Théologie mystique*, Introduction, translation, and notes by Ysabel de Andia, Les Éditions du Cerf, Paris.

Ссылки – References in Russian

Мануссакис 2014 – *Мануссакис Дж.П.* Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев: Дух і літера, 2014.

References

Jones, Tamsin (2011) *A genealogy of Marion's philosophy of religion: Apparent darkness*, Indiana University Press, Bloomington, Ind.

Jones, Tamsin (2008) ‘Dionysius in Hans Urs von Balthasar and Jean-Luc Marion’, *Modern Theology*, Vol. 24, No. 4, pp. 743–754.

Loulié, Basil (2014) ‘The Philosophy of Dionysius the Areopagite: An Approach to Intensional Semantics’, *Georgian Christian Thought and Its Cultural Context. Memorial Volume for the 125th Anniversary of Shalva Nutsubidze (1888–1969)*, Nutsubidze, T., Horn, C.B., Lourie, B. with the collaboration of Ostrovsky, A. (eds.), *Texts and Studies in Eastern Christianity*, 2. Brill, Leiden Boston, pp. 81–127.

Manoussakis, John P. (2007) *God after metaphysics*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis (Russian translation 2014).

Сведения об авторе

ЯМПОЛЬСКАЯ Анна Владимировна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Центра фундаментальной социологии НИУ ВШЭ.

Author's Information

YAMPOLSKAYA Anna V. – DSc in Philosophy, Principal Researcher at the Centre for Fundamental Sociology of the National Research University Higher School of Economics.