



МЫШЛЕНИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО В ТЕОЛОГИИ И ФЕНОМЕНОЛОГИИ Ж.-Л. МАРИОНА

А.А. БУХАРОВА

Жан-Люк Марион — философ эклектичный, причем, как мы увидим, он — мастер весьма неожиданных сочетаний: идей Хайдеггера и Дионисия Ареопагита, современной французской философии и Отцов Церкви. Однако область интересующих его вопросов сформировалась исключительно в постхайдеггеровскую пору европейской философии — главным образом, это проблема конца метафизики, понятой вслед за Хайдеггером как онто-теология, и поиски «иной рациональности». Поиски иного способа мыслить обусловлены в случае Мариона, как нам кажется, стремлением преодолеть недоверие к трансцендентному, боязнь непостижимого, нежелательность встречи с ним, в которых философ видит квинтэссенцию метафизики как особого типа мышления. По крайней мере, именно эта мысль следует из критических выпадов, которые он делает в сторону метафизики как философской мысли и определенного дискурса о Боге. И в рациональной теологии, и в нововременной философии вплоть до феноменологии Гуссерля, несвободной от ряда «метафизических решений», Марион обнаруживает признаки мышления, во всех познавательных актах так или иначе сталкивающего субъекта лицом к лицу с самим собой — с тем, что субъект производит из себя самого. Разоблачение метафизического мышления как неспособного мыслить трансцендентное — это общий корень, из которого вырастают теологический и феноменологический проекты Мариона. И если в рамках теологии метафизическое мышление занимается идолотворчеством (*l'idolâtrie*), то в философии оно расставляет ловушки солипсизма.

В своих рассуждениях о природе идола Марион транслирует традиционную, если не сказать библейскую, мысль, что было точно подмечено, например, А.В. Ямпольской: «...всякий раз, когда мы меряем Бога собственной (пусть и исключительно благочестивой) меркой, мы нарушаем заповедь “не сотвори себе кумира”»¹. Согласно Мариону, свой исток идол берет в переживаниях человека и, являясь перед чувственным взором в качестве зримого образа этого переживания, материальный предмет может претендовать на почтительное отношение лишь постольку, поскольку смотрящий на него распознает в нем божественное, которое, на самом деле, ничем, кроме человеческого переживания «глубин божественного», быть не может. Не может — потому что, как было указано, распознаем и узнаем божественное в нем мы, не будучи способны увидеть никакого божественного, кроме того, которое

уже знаем, с которым знакомы в собственном опыте божественного. Именно поэтому, например, современный человек не относится к идолам Древней Греции с почтением и пиететом, не видит в них богов: он не обладает тем опытом божественного, который переживал человек в греческом обществе. Симптоматичным в этом смысле оказывается перемещение идолов древности из храмов в музеи — это свидетельствует в пользу того, что они становятся предметами эстетического созерцания, их рассматривают как экспонаты и оценивают по эстетическим меркам красоты, пропорциональности и т.п. Такой ракурс не сопровождается никакими религиозными переживаниями, потому что данную скульптуру идолом как объектом религиозного почитания делал некогда не мрамор и не художественное исполнение, а желание увидеть в ней божественное: «...если бы взгляд не возжелал утолиться в идоле, то идол не обладал бы для него никаким достоинством»².

Здесь мы подошли вплотную к основному тезису Мариона, который состоит в том, что идолом является не конкретный эстетический объект, а «особый способ бытия сущего»³, а именно феноменальность, способ феномена являться. Так идол становится предметом феноменологического анализа. Если в «Идоле и дистанции» (1977) Марион представляет концепцию идола, не обращаясь к понятийному аппарату феноменологии, то в последующих работах он пишет об идоле как о «насыщенном феномене»⁴.

Способен ли зримый образ служить конечному существу, человеку опорой на пути к достижению созерцания божественного, указывая некоторым образом на незримое? Согласно Мариону, идол функционирует прямо противоположным образом: идол предлагает взору не незримое, а «первое видимое» — «максимально возможное» созерцание. Восприятие объектов («обычных», или «бедных», феноменов) отмечено нехваткой созерцания, и в этом смысле можно сказать, что взгляд не видит такие феномены: всякая объективирующая интенция, делая феномен видимым, одновременно обволакивает его облаком невидимого как того, что не может (или еще не может) достичь зримости. Известный пример — три грани куба, которые никогда не становятся предметом действительного созерцания, а лишь достраиваются в акте аппрезентации⁵.

В противоположность этому идол, как насыщенный феномен, дается в избытке созерцания, чем в то же самое время испытываются «предельные возможности» субъективной способности восприятия: «По сути, речь идет о том видимом, которое наш взгляд не может вынести. Это видимое кажется взгляду невыносимым, потому что оно слишком тяжело для взгляда. Его слава давит всей своей тяжестью, она слишком тяжела»⁶. При этом следует понимать, что «видимым» в феноменологии Мариона вовсе не в первую очередь является то, что может быть воспринято посредством зрения. Поскольку универсальной феноменальностью признается данность, которая дает созерцанию не какое-либо

сущее или предмет, а «действие», производимое феноменом в субъекте, видимым называется также, и главным образом, то, что испытывается субъектом как страсть, ощущается как глубокое переживание, в том числе эмоция невероятной интенсивности переживания. Идол дается созерцанию как невыносимый феномен: как невыносимое страдание, невыносимая боль, невыносимое блаженство, нестерпимый страх или переполняющий душу восторг — как переживание, которое достигает субъективного «порога терпимости».

Подобной природой обладает опыт «неустранимых и устрашающих глубин божественного», которые человек переживает в связи с любовью и опьянением, войной и миром, жизнью и смертью⁷. Однако если парусия Бога разворачивается в тех пределах, которые совпадают с пределами человеческой способности видеть (переживать, выдерживать, терпеть), то являющийся Бог оказывается идолом. В «Идоле и дистанции» Марион пишет, что идол возвращает нам в определенном эстетическом объекте наш опыт божественного — в «Богe без бытия» (*Dieu sans l'être*, 1982) подобное функционирование идола выражается посредством метафоры невидимого зеркала. Претендуя на то, чтобы являть нам божественное, идол не указывает ни на какую инаковость, чуждость и трансцендентность, которыми только и удостоверяется Бог, а наоборот «показывает себя, только приводя *меня ко мне* самому»⁸. Как отмечает А.В. Ямпольская, это устранение трансцендентности и инаковости, осуществляемое в фигуре идола, равнозначно устранению возможности встречи с чем-то непредсказуемым, неожиданным, непонятным, вмешательства злого рока и слепой судьбы, что обуславливает «привлекательность идолопоклонничества, особенно в политической сфере: поклоняясь политическому идолу (фюреру, великому кормчему или лучшему другу советских физкультурников), идолопоклонник может быть уверен, что ничего неожиданного (т.е. дурного) не случится с его любимым образом и, значит, с контролируемым им миром»⁹.

Идол функционирует как знак, который указывает на божественное и значение которого устанавливается субъектом на основании его собственного опыта божественного. Этот знак может принимать какую-либо эстетическую форму, обретать определенный лик, «похожий» на переживаемый опыт божественного, и тогда, в соответствии с терминологией Мариона, речь идет об эстетической идололатрии. В то же время знак может выражаться в понятии, которое функционирует точно так же, как и эстетический идол: благодаря переживаемому им опыту божественного субъект составляет определенную идею Бога, которую он отождествляет не с этим переживаемым опытом, а с самим Богом. Эта идея, или понятие, претендует тем самым на исчерпание сущности непостижимого референта и функционирует как концептуальный идол.

Строго говоря, по логике Мариона, идолом является всякое понятие, именующее Бога, поскольку в нем смысл, конституируемый *субъектом*,

соотносится с *самим* Богом как референтом. Однако именно метафизическое мышление образцово показывает, как понятие может исполнять роль идола, поскольку строгость определения самой метафизики, достигнутая в хайдеггеровской концепции онто-тео-логии, позволяет выявить и наглядно продемонстрировать тот ограниченный горизонт понимания, к которому привязано любое метафизическое имя Бога. А где субъективные границы, в которых только и позволено явиться феномену, там вместо феномена (будь то Бог или любой другой феномен) и идол, «невидимое зеркало».

В «Идоле и дистанции» Марион излагает концепцию онто-тео-логического строения метафизики, практически полностью следуя букве одноименного текста Хайдеггера (1958). Акцент делается на вопросе о том, как Бог входит в философию, как получилось, что философия стала одновременно и онтологией, и теологией. Сам Хайдеггер дает однозначный ответ: «Бог приходит в философию из лада, который мы мыслим вначале как преддверие сущности различия сущего и бытия. Различие являет собой генеральный план для построения сущности метафизики»¹⁰. Непродуманность онтологического различия, забвение бытия, одним словом, сама сущность метафизической мысли, производит фигуру высшего сущего, которая, осуществляя одну и ту же функцию предоставления основания сущему в целом, в различных историко-философских учениях получает разные имена: ἐνέργεια, actus purus, «моральный бог христианства», «достаточное основание существования универсума», causa sui. Эти понятия, имеющие своим референтом божественное (высшее) сущее, т.е. указывающие на Бога, могут быть осмысленными только в рамках метафизики, т.е. лишь для такого мышления, для которого идея достаточного основания представляет огромную теоретическую значимость. Иначе говоря, указанные выше понятия, претендующие на схватывание сущности Бога, в действительности именуют идеи, которые субъект образует и может образовать только в метафизическом опыте мышления божественного как высшего сущего. Как только речь заходит о субъективном источнике смысла, смысл неизбежно оказывается ограниченным каким-либо строго определенным семантическим полем. Вопрос (скорее риторический) Мариона состоит в том, может ли такой смысл выражать природу божественного как Абсолюта.

Всякий раз, когда философ, доказывая бытие Бога или божественные свойства (атрибуты), отождествляет «региональное» понятие божественного с «кем-то или чем-то, что он помечает именем *Бога*, нет никаких подтверждений тому, что сам Бог одобрил бы такое отождествление»¹¹. Марионовская критика метафизики как особого дискурса о «божественных вещах» звучит в духе средневековых споров о соотношении естественного (истинное знание о Боге достигается естественным светом разума) и сверхъестественного (истина дается человеку самим Богом в Откровении) источников богопознания¹². По Мариону, нет никакого способа удостовериться в имени, которым нарекается Бог, кроме полу-

чения этого имени от самого Бога: «Имя происходит не от предикации, которую наконец-то удалось успешно осуществить в речи даровитому или удачливому человеку. Никто не дает Богу его имени; это Бог сообщает его нам»¹³. Это означает, что говорить о «божественных вещах» и не впадать в идолотворчество можно лишь в одном случае — если человеческий субъект вместо источника истины (смысла) станет ее свидетелем.

Метафизика мыслит Бога как высшее сущее, являющееся причиной существования сущих вещей и собственного существования (*causa sui*). Именно в силу этой каузальной связи и унивокального употребления понятия причины в отношении к Богу и к творению, Бог-Творец может быть познан из творений одним только естественным светом разума. На этом методологическом принципе основывается естественная, или рациональная, теология. Так, Дунс Скот пишет: «...так творения, которые запечатлевают в интеллекте собственные образы, могут также запечатлевать образы трансценденталий, которые одинаково подходят им и Богу. И тогда интеллект собственной силой может одновременно пользоваться многими образами для того, чтобы единовременно постичь то, чего эти образы суть, например [он может использовать], образ “блага”, “высшего”, “акта”, чтобы постигнуть некое высшее благо, актуальное в высшей степени»¹⁴.

Образом «некоего высшего блага», т.е. Бога, человек не обладает непосредственно, а постигает его, пользуясь образами вещей, но не всеми подряд, а трансценденталиями — общими для Бога и творения свойствами, атрибутами. То есть, конечно, каузальная связь между Богом и творением есть, но дает ли это основание утверждать о Боге, высшем благе, абсолютно все то же самое, что мы утверждаем о творении, в том числе несовершенства? Конечно, ответ должен быть отрицательным: не все свойства являются общими для Бога и творения, а значит, необходимо принимать решение относительно того, что божественно, а что нет, и это решение познающий субъект принимает автономно, «как будто мы в силах сами по себе судить о том, сообразен ли тот или иной атрибут немислимой трансценденции»¹⁵. Именно такая логика, согласно Мариону, прослеживается в первом, катафатическом, пути богословия — предикативном дискурсе. Поскольку решающее слово принадлежит субъекту, метафизический «Бог» не может быть ничем иным, кроме отражения субъективного опыта божественного, или «концептуальным идолом». Однако логично было бы предположить, что если речь действительно идет о трансцендентном, каковым является истинный Бог, то в такой речи, в таком мышлении, должен намечаться, напротив, разрыв, дистанция, между нами (говорящими и мыслящими) и Им (трансцендентным).

Основной упрек, который Марион бросает в сторону метафизики, понимаемой им как парадигма богопознания и речи о божественных вещах, заключается, на наш взгляд, в том, что она не способна

помыслить «радикальную инаковость» (трансцендентность) Бога по отношению к творению, а только относительную, выраженную в степенях, а именно в степенном различии совершенства божественных атрибутов и атрибутов творений. Впрочем, об этом же свидетельствуют средневековые тексты: «...любое *метафизическое* (курсив наш. — А. Б.) исследование о Боге происходит следующим образом: рассматривается формальное понятие (*ratio*) чего-либо; от него отнимается несовершенство, которое имеет место в творении; когда остается то формальное понятие, ему приписывается всецело наивысшее совершенство, и так оно атрибутируется Богу»¹⁶. Метафизическое мышление Бога основано на представлении Бога как сущего среди сущих, что делает возможным унивокальное употребление понятий в отношении к Богу и творению, позволяет предиктировать Богу определенные свойства, причем те же самые свойства и в том же самом смысле, в каком они предиктируются творению. Марион же вторит тексту IV Латеранского собора: «...между тварью и Творцом нельзя обнаружить столь близкого подобия, чтобы между ними нельзя было обнаружить еще большего различия»¹⁷.

Но какова же мера радикальной инаковости божественного по отношению к человеческому и тварному? В «Идоле и дистанции» Марион отталкивается от представления о непостижимости Бога и неадекватности человеческих понятий созерцанию божественного. Итак, непостижимость и «анонимность» (в смысле отсутствия адекватного имени) — знаки божественного, удостоверяющие наше знание и нашу речь о Боге, поэтому знание о Боге должно быть незнанием, а в речи, в дискурсе о Боге должен некоторым образом удерживаться зазор («дистанция») между именем и референтом. Бог — непостижимый референт, поэтому чем в меньшей степени в речи о божественных вещах, в теологии, имя претендует на схватывание референта, тем более оно — парадоксальным образом — адекватно референту. Такая тактика только и гарантирует успешность попыток высказать невысказываемое, не впадая в идолотворчество.

Итак, вопрос состоит не в том, какие имена будут адекватно выражать сущность Бога, «как если бы Он был организован вокруг некой сущности»¹⁸, а в том, как употребить имя иначе, чем для выражения некоего смысла, нами же конституированного. Не претендовать на схватывание референта, на трансляцию некоторого смысла — это не характеристика имени, а характеристика способа его употребления. Альтернативой употреблению имени ради сообщения некоторого смысла, знания о Боге, является, согласно Мариону, характерное для молитвы, хвалы (славословия) и литургии употребление имени ради обращения к Богу. Иными словами, предикативная речь о Боге заменяется речью, обращенной к Богу как к собеседнику, адресной речью, которая не является ни истинной, ни ложной. В этом освобождении речи от предикации, констатиива и истинностного значения состоит суть того,

что Марион называет «мистической теологией», противопоставленной метафизической (предикативной) речи о божественных вещах.

Формулировка «Я восхваляю Тебя» выглядит как перформатив — речевой акт, который не описывает действие или факт, а производит их. Действительно, в «Идоле и дистанции» Марион готов признать, что хвала является иллюкутивным актом речи, перформативом, с той существенной оговоркой, что полномочия¹⁹ воздавать хвалу, осуществлять данный речевой акт, не принадлежат самому субъекту высказывания, а обретаются им как дар, а точнее испытывается как (воз)действие, производимое в субъекте силой перлокутивного акта божественной речи: Взыскуемый (Бог) «призывает взыскующего к взысканию»²⁰. Иными словами, славословие (как и молитва) является *ответом* на зов Того, кого оно восхваляет.

В попытках избежать идолотворчества в речи о божественном, когда понятийный идол отображает лишь субъективный опыт божественного, Марион приходит к идее того, что субъект не просто не конституирует смысл понятия «Бог», а он вообще отказывается использовать слова для передачи каких-либо смыслов о Боге. Вместо этого, субъект восхваляет Бога и молится Богу в перформативном речевом акте и, кроме того, «не выполняет перформативного высказывания *собственной властью, в силу собственных полномочий*, а предварительно принимает его от того, на что нацелено, ничего ему не предисцируя, его высказывание»²¹. Строго говоря, хвала осуществляется силой благодати, действующей в говорящем. На наш взгляд, в некотором отношении это сопоставимо с тем, как чудо совершается святыми: к святому, обладающему определенной личностью, именем собственным, которое его идентифицирует как данную личность, обращаются как к чудотворцу, однако при полном осознании того, что не сам святой творит чудеса — чудеса творятся через него силой благодати, которая, если пользоваться выражением Мариона, производит «инвеституру» в святого.

Итак, переход от предикативной, идолотворческой, речи к «иконической», способной удержать пропасть, или дистанцию, разделяющую нас и трансцендентного Бога, требует преобразования субъекта речи: на смену «суверенной субъективности смыслонаделяющего субъекта» и того, кто «собственной властью» совершает перформативный речевой акт, должна прийти «пассивная субъективность свидетельства и мученичества», которая получает смысл (в данном случае «полномочия» воздавать хвалу и совершать молитву) от Того, Кто дает себя из себя самого²². Однако эта мысль о трудности провести границу между собственным и чужим, инородным в себе самом, уже до Мариона стала общим местом французской постхайдеггеровской феноменологии, а Р. Бернет в статье с говорящим названием «The Otherin Myself» показывает, что не только во французской феноменологии, но уже в метафизике нравов Канта субъект (как носитель практического разума) утрачивает автономность²³. Вместе с тем очевидно, что в основании

идеи несамостоятельной субъективности, которую мы обнаруживаем в теологии Мариона, лежит идея кенозиса (о чем Марион сам оговаривается²⁴: именно подчинение воли человека божественной воле, действию божественной благодати в нем, позволяет человеку совершать перформативный акт молитвы и славословия. Интересно, что понятие кенозиса, активно употреблявшееся Отцами Церкви в первых веках нашей эры, дает пищу для размышлений над тем, кто приходит *после* субъекта *нововременной* метафизики.

Работы Хайдеггера, посвященные философии Декарта и субъекту в философии Нового времени, сформировали расхожую идею метафизического субъекта как того, кто в секуляризованном мире берет на себя функцию основания бытия (у Мариона — «феноменальности») сущего, каковую в средневековой метафизике выполнял христианский Бог. Существующим может быть признано лишь то, что может быть представлено субъектом, бытие же субъекта автономно. Марион исходит из хайдеггеровского понимания субъекта в философии Нового времени, заявляя в феноменологических работах, что в метафизике и в феноменологии Гуссерля, несвободной от ряда «метафизических решений», инициатива в явлении феноменов принадлежит познающему субъекту, поскольку он навязывает определенные требования и условия, удовлетворяя которым нечто обретает феноменальность, является. Иными словами, в метафизике Нового времени субъективные условия возможности опыта феноменов выполняют функцию достаточного основания для возможности (явления) феноменов. В метафизике Лейбница роль подобного условия играет положение об основании, которое понимается Марионом не как утверждение о некотором эмпирическом наблюдении, а как трансцендентальный принцип мышления. Согласно этому принципу, определяющему мышление, происходит, является, только то, чему можно найти основание, достаточное для определения того, почему это происходит так, а не иначе. В трансцендентальной философии Канта возможным оказывается то, что согласуется с познавательными способностями субъекта, с априорными условиями возможности опыта — чистыми формами чувственности и категориями рассудка. В феноменологии Гуссерля созерцание «обрамлено» двумя условиями возможности — горизонтом и трансцендентальным его — которые позволяют в череде жизненных опытов достигать созерцания единого трансцендентного сознанию объекта посредством ментального акта аппрезентации или конституирования интенционального объекта — синтеза жизненных опытов в соответствии с интенцией, направленной на объект.

Тот факт, что кантовские априорные формы чувственности и категории рассудка, а также гуссерлевская интенция, интерпретирующая данные чувств, заранее определяют возможность явления любого феномена, означает, что феномены предвосхищаются и рассчитываются (в хайдеггеровском смысле этого слова) субъектом. Действительно,

гуссерлевское конституирование предмета — это ментальный акт, который в соответствии с адекватным представлением о предмете, например, о шкафе, некоторым образом прибавляет к непосредственно воспринимаемому лицевой стороне и торцам шкафа заднюю стенку, чтобы сохранить единство данного предмета. Таким образом, даже то, что в объекте для субъекта невидимо, всегда обладает статусом предвиденного (*pré-visible*) им²⁵. Объект оказывается предвосхищаемым, воспроизводимым, постижимым без остатка, поскольку, в сущности, субъект имеет дело не с чем иным, как с собственными репрезентациями, с продуктом собственной активности в отношении чувственных восприятий. Как и в богословии, в философии метафизическое мышление творит собственных идолов. В этом смысле Марион пишет о «солипсизме» метафизического субъекта, который делает невозможной встречу его с чем-либо непостижимым, непредвиденным для субъекта и не являющимся его же представлением.

Марион ставит вопрос о возможности безусловного созерцания и феномена, несводимого к способам представления Я, что позволило бы выйти за рамки предметности как феноменальности, производимой конечным Я — его «перцептивными средствами». Иными словами, необходимо обнаружить феноменальность гораздо более универсальную, чем предметность, к которой, по убеждению Мариона, сводит область феноменологической работы Гуссерль, и чем «сущностность» феноменологии Хайдеггера, в которой феномен отождествляется с сущим, а феноменальность понимается как бытие сущего²⁶. Согласно Мариону, предметность и сущностность представляют собой лишь частные случаи данности — нередуцируемой феноменальности феноменов. Данность определяет все феномены без исключения, но она может присутствовать в разных феноменах в разной степени. Так, поскольку в метафизике феномены даются конечным (чувственным у Канта и недостаточным у Гуссерля) созерцанием, то они «являются лишь в случае нехватки созерцания, а значит, и крайней бедности данности»²⁷. Именно такими, «бедными» созерцанием и данностью феноменами, являются, согласно Мариону, предметы. Наряду с подобными феноменами необходимо допустить по меньшей мере возможность «в наивысшей степени наделенных (*doués*) смыслом (т.е. данностью. — А. Б.) и наиболее могущественных феноменов»²⁸, поскольку судить о данном как о «бедном» можно лишь при условии, что есть мера абсолютной данности.

Однако что такое данность? Чем характеризуются феномены, которые являются по способу данности, как данные-сущие, и почему никакая другая феноменальность не позволяет их видеть? Скажем, если мы станем рассматривать такой феномен, как картина, в нашей обычной оптике, то в результате последовательного синтеза восприятий мы увидим, что полотно (вместе с цветовыми пятнами и узнаваемыми очертаниями на нем) и рама составляют некий предмет. Таким образом, мы можем

рассматривать картину как предмет, предвосхищать ее, в соответствии с кантовской категорией количества, как целое, как «предполагаемую сумму своих частей»²⁹. Удастся ли нам увидеть тем самым собственно картину? Рама может быть снята, цвета — изменены в ходе реставрации, а репродукция предполагает, что картина будет написана на другом полотне. Материал — рама, полотно и краски — неустойчивы, но картина на репродукции — это та же самая картина, что и оригинал. В итальянском музее или у мониторов своих компьютеров, люди любят «той же самой» Джокондой. Поэтому чтобы увидеть картину, необходимо увидеть больше, чем то, что мы «непосредственно воспринимаем в созерцании и мыслим в понятии»³⁰. Иначе говоря, необходимо ответить себе на вопрос: что показывает картина кроме того, что она показывает, являясь как предмет и как сущее. Марион говорит о данности как нередуцируемой (в отличие от предметности и сущностности) феноменальности картины, при этом данность картины приравнивается к «действию», которое она производит на созерцающего.

Действием картины является не чувственное восприятие и не эмоция, а страсть: я вижу картину не постольку, поскольку воспринимаю этот цвет как чувственное ощущение, а постольку, поскольку он заставляет меня пережить некий аффект, например, испытать умиротворение, которое царит в мире, купающемся в лучах заходящего солнца. Картина дается нам, но что она дает нам, когда она дает себя? В этом акте созерцания не дается ничего, никакое объективное сущее — дается действие. Именно в «действии», не сводимом к способам представления предмета, картина является как данное-сущее.

Пожалуй, наиболее важным следствием такой смены перспективы, когда картине позволено показывать себя иначе, чем в формах, конституируемых субъектом, является то, что субъект теряет полный контроль над происходящим, поскольку то, что он созерцает, не является им же произведенным идолом, его репрезентацией. Позволим себе привести пространную цитату из работы Дж. Схрейверса, прекрасно разъясняющую эту мысль: «Возьмем в качестве примера посещение музея. Мы видим одну или две картины, не уделяя им особого внимания. Внезапно, и, как кажется, без всякой на то причины, мы останавливаемся у картины, чтобы разглядеть ее получше. Что произошло? Событие произведения искусства, позволяющее увидеть себя в действии, которое мы испытываем на себе... прохаживаясь по музею, мы видим картину, если вообще видим ее, лишь случайным образом: с не меньшей вероятностью мы можем провести день в музее, так и не увидев картину как картину. Отсюда ее случайность: я не способен предвидеть, что одна из картин привлечет к себе мое внимание. Это происходит со мной безо всякой причины, и когда это происходит, я признаю, что равным образом этого могло и не случиться... Подобным же образом, нет никаких гарантий того, что та же самая картина захватит меня при повторном посещении музея»³¹

Таким образом, необходимо признать, что субъект эстетического созерцания не способен ни предвосхитить действие конкретной картины, ни повлиять на то, чтобы оно повторилось вновь, чтобы в другой момент времени та же картина вызвала в субъекте яркие переживания, а не оставила его равнодушным.

Как и всякий насыщенный феномен, картина включает в себе две феноменальности — предметность и данность. Эту специфическую черту насыщенного феномена Марион описывает, ссылаясь на анаморфоз — оптическое явление в искусстве, которое предполагает, что то, что видится на изображении непосредственно, не является тем, что на нем изображено — последнее может быть увидено только в том случае, если смотрящий методом проб и ошибок отыщет такой ракурс, причем единственный, из которого взгляду предстанет то, что действительно изображено на полотне. Переход от одной феноменальности одного и того же феномена к другой — от кажимости к действительной феноменальности — требует от взгляда, чтобы он удовлетворил требованию перспективы того, что показывает себя. Именно в этом «практическом» аспекте, в своеобразной «конверсии» субъекта, подчеркивается инверсия, производимая Марионом в феноменологии: не феномен согласуется с априорными формами созерцания или конституцией сознания, а субъект, отрекаясь от привычной для него оптики, подыскивает такую оптику, которая позволит ему увидеть сам феномен.

Как и в теологии, в феноменологии Мариона прорыв к трансцендентному, выход за пределы конституированной субъектом реальности, достигается путем лишения субъекта познавательной инициативы, полномочий конституировать смыслы. Марион наделяет феномен «самостью», которая позволяет ему показывать себя, поэтому если что-то и характеризуется инициативностью, интенциональностью, так это не субъект, а феномен, который дается субъекту, так что последний должен «только» получить его. Однако, как отмечает Схрейверс, Марион показывает: «...труднее всего для человеческого существа — получить»³², поскольку насыщенный феномен, данное-сущее, фактически «попирает», «смиряет» (*humilie*)³³ субъекта. Мы с большей охотой и легкостью отдадим предпочтение бедному созерцанием феномену, который позволяет мощи конституирования развернуться, чем насыщенному феномену, который маркирует нашу недостаточность.

Марион стремится внушить читателю мысль о том, что все феномены исходно даются созерцанию как данные-сущие, однако субъект посредством «перцептивных средств» (будь то положение об основании как трансцендентальный принцип мышления или субъективные условия возможности опыта) непременно искажает «самопоказывание» феномена, перетолковывает данное-сущее в предмет. Данность является универсальной феноменальностью, однако субъективной способности получать то, что дает себя из себя самого, препятствует познавательная инициатива субъекта. *А значит, чтобы феномен явился как данное-сущее,*

необходимо произвести редукцию предметности к данности путем заключения в скобки всех априорных форм и понятий опыта, всего того, что заранее определяет феноменальность в соответствии с условиями опыта.

Феноменологическая редукция, как подчеркивает Марион, не производит феномен, поскольку не предшествует ему, а осуществляется постфактум — исключая из явления все, что не дано безусловно — по сути, заключая в скобки то, что феномен показывает, показывая себя как сущее и как предмет. Таким образом, редукция, очищая данное в созерцании явление от условий его явленности, в действительности, определяет, «сколько» в данном явлении данности — отсюда последний (по убеждению Мариона), четвертый, принцип феноменологии: «Сколько редукции, столько данности».

Разумеется, феноменологическая редукция представляет собой ментальный акт, который осуществляется субъектом. Однако, по мысли Мариона, нет оснований полагать, что посредством утверждения этой активности субъекту возвращается конститутивная роль. Напротив, поскольку смысл редукции состоит в том, что трансцендентальные амбиции его заключаются в скобки, осуществляемая субъектом редукция к данности представляет собой своего рода практику смирения или, как выражается А.В. Ямпольская, «аскетическую подготовку Я к само-явлению феномена», будучи, по сути своей, обращенной против самости того, кто ее осуществляет³⁴. Именно такая — смиренная, поправная, конечная — субъективность является условием возможности мышления трансцендентного в теологии и феноменологии Ж.-Л. Мариона.

Марион, как нам видится, выступает против крайней формы тезиса Дж. Вико, согласно которому человек способен познать вполне лишь то, что является его собственным творением. Ведь Марион утверждает: в метафизике явление конституировано субъектом, и именно благодаря этому оно познаваемо, оно может быть рассчитано и просчитано и, в конце-концов, воспроизведено в рамках научного эксперимента. «Воле к знанию», активности познающего субъекта Марион в теологии и феноменологии противопоставляет волю и инициативу «самопоказывания» самих феноменов, так что решение проблемы возможности познания (и тем самым возможности мышления трансцендентного) связывается с (довольно традиционным для богословия) мотивом борьбы воли. Насколько подобное решение способно снять метафизическое противопоставление и напряжение между субъектом и объектом познания — вопрос открытый. Кроме того, не мешает задуматься, действительно ли осуществление редукции к данности как сознательного заключения в скобки субъективных условий возможности опыта совместимо с идеей явления феномена, который показывает себя и сам берет на себя инициативу собственного явления? Ведь можно в конце концов, созерцая картину, попытаться осуществить редукцию к данности и не испытать никакого аффекта, поскольку феномен эстетиче-

ского созерцания (а для Мариона это образцовый случай насыщенного феномена) захватывает субъекта внезапно, на чем, кстати говоря, настаивает сам Марион. Хотя, разумеется, философия и феноменология в частности тем и хороша, что не ходит проторенными путями.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ямпольская А.В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. – М.: РГГУ, 2013. С. 161.

² Marion J.-L. God Without Being: Hors-Texte / trans. Th.A. Carlson. – Chicago: University of Chicago Press, 1991. P. 10.

³ Ibid. P. 7.

⁴ О насыщенном феномене см.: Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост) феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014.

⁵ Marion J.-L. De surcroît. – Paris: PUF, 2000. Chapitre V. I

⁶ Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен. С. 85.

⁷ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / пер. с фр. Г. Вдовиной // Символ. – Париж; М., 2009. С. 20.

⁸ Marion J.-L. Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation. – Paris: PUF, 1997. P. 321.

⁹ Ямпольская А.В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. С. 162.

¹⁰ Хайдеггер М. Тождество и различие / пер. А. Денежкина. – М.: Гнозис, 1997. – URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000294/index.shtml>

¹¹ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 25.

¹² Особенно же учитывая то обстоятельство, что метафизический дискурс о Боге, как его анализирует Марион, воплощает аристотелевский идеал научности, который становится в Средние века парадигмой *teologia naturalis* (см., например: *Аристотель*. Вторая аналитика. 89b 33: «Но о некоторых <предметах> мы спрашиваем по-другому, например: есть ли кентавр или бог или нет? Здесь я говорю, есть ли <что-нибудь> или нет вообще, а не о том, <например>, бело оно или нет. А когда мы уже знаем, что нечто есть, тогда мы спрашиваем о том, что <именно> оно есть, например: что есть бог или что такое человек?») В средневековой схоластике примером служит, в частности, ансельмово доказательство бытия Бога и последующее выведение атрибутов. Суарес, пожалуй, самый яркий представитель второй схоластики, посвятивший отдельное «Рассуждение» вопросу «об атрибутах сущего вообще», утверждал, что «собственное дело науки – доказывать свойство своего субъекта» (*Суарес Ф. Метафизические рассуждения* / пер. с лат. Г.В. Вдовиной. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. С. 175).

¹³ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 175.

¹⁴ Иоанн Дунс Скот. Оксфордское сочинение (фрагмент 2) // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья). В 2 т. Т.2 / под ред. С.С. Неретиной. – СПб.: РХГИ, 2002. С. 315.

- ¹⁵ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 178.
- ¹⁶ Иоанн Дунс Скот. Оксфордское сочинение (фрагмент 2). С. 311.
- ¹⁷ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 185.
- ¹⁸ Там же. С. 179.
- ¹⁹ Согласно Остину, на чью знаменитую работу «Как совершать действия при помощи слов» (Остин Дж. Избранное / пер. с англ. Л.Б. Макеевой, В.П. Руднева. – М: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 13–135) опирается Марион, полномочия субъекта совершить акт перформативного высказывания являются одним из определяющих «условий возможности» совершения такого акта.
- ²⁰ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 224
- ²¹ Там же. С. 225 (курсив наш. – А. Б.).
- ²² Ямпольская А.В. Неохайдеггерианский синтез? Размышления над книгой Ж.-Л. Мариона «Идол и дистанция» // Вопросы философии. 2011. № 1. С. 173–180. – URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=264&Itemid=52
- ²³ Bernet R. The Other in Myself // *Deconstructive Subjectivities* / S. Critchley, P. Dews (eds.). – Albany (NY): SUNY Press, 1996.
- ²⁴ См., например: Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 226.
- ²⁵ Marion J.-L. *Étant donné*. P. 261.
- ²⁶ Ibid. § 3.
- ²⁷ Ibid. P. 273.
- ²⁸ Ibid. P. 9.
- ²⁹ Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен. С. 83.
- ³⁰ Marion J.-L. *Étant donné*. P. 282.
- ³¹ Schrijvers J. Ontotheological turnings?: the decentering of the modern subject in recent French phenomenology. – Albany (NY): SUNY Press, 2011. P. 53–54.
- ³² Ibid. P. 12
- ³³ Marion J.-L. *Étant donné*. P. 421.
- ³⁴ Ямпольская А.В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. С. 74.

REFERENCES

- Bernet R. The Other in Myself. In: *Deconstructive Subjectivities*. New York. 1996, pp. 169-184.
- Heidegger M. Identity and Difference. Available at: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000294/index.shtml> (in Russian).
- Marion J.-L. God Without Being: *Hors-Texte* / trans. into english by Th. A. Carlson. Chicago, 1991. 284 p.
- Marion J.-L. Saturated Phenomenon. In: *(Post)phenomenology. The New Phenomenology in France and Abroad*. Moscow, 2014, pp. 63-99 (Russian trans.).
- Marion J.-L. The Idol and Distance: *Five Studies*. In: *Symbol*. Paris, Moscow, 2009. 293 p. (Russian trans.).
- Marion J.-L. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris, 1997. 480 p.

Marion, J.-L. *De surcroît*. Paris, 2000.

Schrijvers J. *Ontotheological turnings? The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology*. Albany (NY), SUNY Press, 2011. 285 p.

Yampolskaya A.V. Neo-Heideggerian Synthesis? Reflections on Marion's "The Idol and Distance". In: *Voprosy Filosofii* [Problems of Philosophy]. 2011. No 1, pp. 173-180 (in Russian).

Yampolskaya A.V. *Phenomenology in Germany and France: The Problems of Method*. Moscow, 2013. 258 p. (in Russian).

Аннотация

В статье показывается, что теологический и феноменологический проекты французского феноменолога Жана-Люка Мариона мотивированы попытками выйти за пределы реальности, имманентной познающему субъекту, осуществить своеобразный «прорыв к трансцендентному», чтобы избежать подмены Бога идолом в мышлении и речи о божественном и феноменов – субъективными репрезентациями в философии. В ходе анализа ряда теологических и феноменологических работ Мариона мы приходим к выводу, что конечная, несuverенная субъективность является условием возможности мышления трансцендентного в теологии и феноменологии Мариона.

Ключевые слова: метафизика, субъект, онто-тео-логия, идол, трансцендентное, насыщенный феномен, данность, конечность.

Summary

This paper demonstrates that Jean-Luc Marion's theological and phenomenological projects are motivated by the attempts to go beyond the reality immanent to the subject of knowledge. I show that Marion's main concern is how one may avoid the replacement of God with the idol when doing theology and that of phenomena with subjective representations when doing philosophy. Analyzing Marion's writings the author comes to the conclusion that in Marion's theology and philosophy, the condition of possibility of thinking the transcendent is non-autonomous and finite subjectivity.

Keywords: metaphysics, subject, onto-theo-logy, idol, transcendent, saturated phenomenon, givenness, finitude.