

ЖАН-ЛЮК МАРИОН

«Я сам для себя стал великим вопрошанием» — привилегия незнания¹

1. «Что есть человек?»

Прежде всего, почему и по какому праву мы вводим в область университетских дисциплин ранее неведомую там философию религии?

Ведь она не собирается быть философией и тем более религией, а по самым радикальным, да и по самым распространенным предположениям она окажется религией, отвоевывающей место для своих откровений. Но религия определяет свой объект как полностью автономный, как организованную совокупность пунктов веры (Символ веры). В таком случае нужно было бы представлять философию религии как «священную науку», как «науку теологии», во всей строгости, не ограничиваясь показательным случаем христианства. Нужно было бы поклясться в верности полному содержанию доктрины, которая и требует от нас верности и постоянных ссылок (которые известны и другим) на всю совокупность предметов веры, принимаемых как истинные. Впрочем, от нас сейчас требуется отвести философии религии хотя бы какое-то место внутри философии в собственном смысле. Но в этом случае согласится ли религия получить такой паспорт со столь скромным дозволением стать всего лишь объектом изучения в одном из разделов философии, который решили отвести специально ей? И в самом деле, если «религия» становится предметом философского изучения, то не сводится ли она тем самым к одному из трех предметов «специальной метафизики» (*metaphysica specialis*), да и так, что в ней уже не больше

¹ Опубликовано в: *Conférence*, n. 20, printemps 2005.

специфики, чем в других предметах (ее предмет душа и мир? Но не принадлежат ли эти предметы другим «вторым философиям», таким как рациональная психология, рациональная космология, физика?). В этом смысле всякая «философия религии» сводится к одной из «вторых философий», в ведении специальной метафизики, которая, в свою очередь, сама подчиняется общей метафизике (*metaphysica generalis*), т.е. метафизической системе как таковой.

Или же можно иметь в виду под «философией религии» научное изучение культурного и культового поведения, вызванного во всяком человеке (включая исповедующего атеизм) неотменимой и непостижимой инстанцией, которую и нужно будет назвать словом «Бог». Но в таком случае следует сразу же забыть о специальной метафизике как об априорном знании и развивать только апостериорное знание, историческое знание, под многоцветным и постоянно обновляющимся покровом уже не истории религии, но истории религий. В таком случае, и особенно в наши дни, «философия религии» должна ради таких исследований отбросить прочь свою идентичность и свое единство как рудимент и клеймо этноцентризма, которое уже ничем не оправдаешь, и занять скромное место среди других наук, объединенных званием антропологии.

Такое обращение к антропологии позволяет в конце концов связать нашу первую гипотезу со второй: если правда, согласно Канту, что в трех вопросах резюмируется вся система философии (читай: метафизика) — то тогда вопрос «Что я могу знать?», вопрос общей метафизики (*metaphysica generalis*), сводимый к знанию первых начал человеческого познания; вопрос «Что я должен делать?», представляющий моральным вопросом; и, наконец, вопрос «На что я смею надеяться?», являющийся собственно религиозным, — «могут все вместе быть отнесены к антропологии, потому что все эти три вопроса отсылают к самому последнему». Говоря кратко, этот последний вопрос («Что есть человек?») сразу же возвращает нас к первому вопросу². Также метафизическое восприятие «философии религии» смыкается с эмпирическим восприятием религии, с элементарной «историей религий». Таким образом, противопоставлять философию религии теологии откровения мы можем только в смысле этого *двойного восприятия единой антропологии*.

Как следует понимать такую антропологию? Очевидно, что как науку о человеке; или, точнее, как науку, по определению, обращенную к человеку (как науку о человеке и для человека, как «гуманитарную науку» в изначальном смысле этого словосочетания). Отличительная чер-

² Кант. *Курс логики*, А.К., т. IX. Р. 25. См. параллели: *Критика чистого разума*, А 804/В 832; *Письмо Штедлину*, 4 мая 1793 г., А.К., т. XI. Р. 429. — Хайдеггер поясняет: «Введенное Кантом основание позволило понять, что в основе метафизики лежит вопрошание о человеке, т.е. антропология» (*Кант и проблема метафизики*. § 6, G.A. 3. Р. 205).

та антропологии — перед нами наука, настроенная человеком на самого человека. Кант тонко формулирует это: «Самый важный предмет (*Ge-genstand*) мира, на который он (человек) направляет их (свои знания и умения), — это человек, потому что человек есть его собственная и конечная цель. Но знает он его, с соответствия со своим видом, как земное существо, наделенное разумом (*mit Vernunft begabtes Erdwesen*), особую честь которому делает то, что он украшен *знанием мира*, тогда как сам по себе он есть просто одно из многих земных созданий». Речь здесь идет больше, чем о знании человека о самом себе: Кант радикальным образом уточняет: «это знание с прагматической точки зрения». Прагматическая точка зрения противопоставлена физиологической точке зрения, с которой исследуется, как именно природа действует в человеке. Прагматическая точка зрения требует видеть, как человеческое существо (*Wesen*) действует в условиях свободы и «что оно может и должно сделать с самим собой»³. Отметим, что такое знание человеком самого себя не может быть сведено к простому эмпирическому сознанию: рациональная психология тоже претендует вскрыть, как именно человек «действует в условиях свободы», но в совсем другом смысле. Вопрос здесь о самом знании: может ли человек приложить к самому себе свои познания, самому стать своим собственным «объектом»; и, говоря еще в более общем разрезе, на каких основаниях можно превратить себя в познаваемую вещь. Ведь поместив себя в ряд «вещей», человек теряется среди многочисленных вещей в мире, и его знание себя становится (и остается) совершенно частным знанием об одной из вещей мира, приобретаемым наравне с другими знаниями. Поэтому мы вынуждены заменить вопрос о «философии религии» другим вопросом, который нам в первую очередь и предстоит разобрать: может ли и должен человек знать самого себя?

При таких исходных данных весь наш вопрос (как об антропологии, так и проистекающий из него вопрос о философии религии) сводится к тому, чтобы понять, знаю ли я самого себя и, прежде всего, *на каком основании (à quel titre)* я знаю самого себя. Более того, речь идет не столько о том, чтобы узнать, сознаю ли я самого себя, сколько о том, чтобы понять, в случае если я самого себя познал, какой статус (и какой способ бытия) я тем самым приобретаю. Кант очень точно отвечает на эти вопросы:

«Я (*Ich*), будучи разумным и мыслящим субъектом, познаю самого себя только как *объект мысли (gedachtes Objekt)*, при этом я также дан самому себе в интуиции, но только как *совершенно другой феномен (gleich anderen Phänomenen)*, не потому, что я намеренно ставлю себя перед собой, но потому что я кажусь себе таковым, и только тогда я избегаю всяческих трудностей [познания], когда я делаюсь для самого себя *прежде всего обь-*

³ Кант. *Антропология с прагматической точки зрения*. Введение, А.К., т. VII. Р. 119 (курсив мой. — Ж.-Л. Марион).

ектом (*überhaupt ein Objekt*), в том числе объектом интуиции и объектом внутренних восприятий»⁴. Говоря другими словами, я не познаю себя как часть целого своих знаний (используя привилегию единственного субъекта мышления, считающегося таким, как единственный мыслящий субъект), но как просто по преимуществу себе *известного*, т.е. на том основании, что так хорошо я не знаю никакого другого мне известного, никакой другой объект. Станным образом, я знаю себя не потому, что не знаю ничего другого, как знаю себя, но потому что только себя я всегда знаю как свое «я», как свой *объект*. Я знаю себя не как «кого-то», но как я-объект (*objet-moi*). Мы сразу же тогда обнаруживаем различие между трансцендентальным Я, с одной стороны, пустой формой, которая сопровождает всякое другое познание, но сама остается непредставимой и неосознаваемой, и эмпирическим я, с другой стороны, которое принадлежит миру феноменов, следовательно, известных объектов. Это различие ничего не говорит о моей специфичности (о свойстве знания), не может сказать ничего о характерных отличиях во мне (статус знания), но только скрывает меня и беззастенчиво низводит меня к объекту. Это различие между Я и я не только не открывает мне доступ к человеку, каков я есть (*l'homme que je suis*), но и не дает мне даже приблизиться к себе как человеку, размывая главную цель антропологии — «я» каждого человека⁵. Человек не просто раскалывается на две несогласуемые инстанции, но даже единственное познаваемое, объект эмпирического «я», определяется по преимуществу через отрицание самого предельного и неотчуждаемого свойства: быть тем, что «я» есть. Вместо этого остается только мыслящая мысль и универсум как некая мыслимая мысль, т.е. человек в действительности подменяется простым определением *объективности*. Опрокинутый на степень простого объекта антропологии, «человек», это поспешное изобретение, поневоле должен будет неизбежно исчезнуть, как замок из мелкого песка, который смывает набежавшая волна (М. Фуко). Как только мы его обнаружили, он тотчас исчез.

2. Вопросание (Quaestio) по Августину

Та апория, с которой мы здесь сталкиваемся, это нечто большее, чем просто тупик, — она маячит как явный парадокс. Если человек, который я есть (я есть «я»), остается недостижим, то это происходит не потому,

⁴ *Критика чистого разума*. Трансцендентальная дедукция, § 24, В 156 (курсив мой. — Ж.-Л. Марион).

⁵ Такое отнесение к я всех процессов познания, присвоенных к единичным объектам (под лозунгом эмпирического я), можно найти, в том числе, у Гуссерля, который говорит, что «нет никаких трудностей» мыслить свое я как один из объектов, потому что «это я... само есть объект, как и все прочие, интенциональный объект, тождественный обособленному опыту, который и остается имманентным ему уже в отрыве от опыта реальности» (*Картезианские медитации*, V, Husserliana I. P. 154–155).

что я его не могу узнать, но, напротив, потому что я не могу узнать его настолько хорошо, чтобы только он мог выступать для меня как объект. Человек ускользает от меня в той мере, в какой сам способ его познания (а в действительности некий мыслимый объект) противоречит, в постоянных расхождениях, его первоначальной характеристике «чисто мыслящего»: того который мыслит, сам не становясь мыслимым. Но можно сделать вывод, что это я не может получить доступа к самому себе ни как к уникальному, ни как к таковому, потому что оно само не может, с другой стороны, никогда оказаться перепутанным с таким мыслимым объектом. То есть не то что человек себя не познает, он себя и не знает. Иначе говоря, требует ли от меня мой доступ к этому я, которое я познаю только через самого себя, чтобы я допускал являться себе не как некое сознание (некий объект), но как определенный вопрос (без соответствия объекту)?

Удивительная, на первый взгляд, эта гипотеза подводит нас к пониманию парадокса, о котором часто говорил блаженный Августин: «Я сам для себя сделался великим вопросом» (*Factus eram ipse mihi magna quaestio*)⁶. Перед нами вовсе не формула, мимоходом нанизанная на нить риторики, потому что контекст, напротив, говорит об особой значимости этих слов. Августин признается, что кончина самого дорогого друга заставила его возненавидеть то, что он любил больше всего (свой город, свой отеческий дом), и он уже не замечал ничего вокруг, кроме смерти («на что бы я ни взглянул, это была смерть» — «*quidquid aspiciebam mors erat*»). Такая утрата Другого (*autrui*) вызывает не менее чем и не что иное, как утрату самого себя, утрату моего знания меня, потому что это знание было замещено в этот миг постановкой под вопрос меня самого для меня. Я себя испытываю так только постольку, поскольку открываю себя непостижимым для самого себя. Есть еще одна формула, которая подтверждает это происшествие: во время своего обращения («в самых начатках обретения мной веры» — «*in primordiis recuperatae fidei meae*») Августин, услышав пение, звучавшее в церкви (гимны Амвросия Медиоланского?), ощутил (*constate*), что он воспринимает и внимает самому пению больше, чем тому, о чем пелось в Псалмах (*me amplius cantus, quam res, quae canitur, moveat*), и молитва словно сама вырывалась у него из груди. И тогда «Я стал в Твоих очах [очах Божиих] вопросом для самого себя (*mihi quaestio factus sum*)»⁷. Я стал для себя вопросом, апорией самого себя, поскольку открыл, что не могу уже повелевать своей молитвой, т.е. собственным

⁶ *Исповедь* IV, 4, 9, éd. James J. O'Donnel. Oxford, 1992. Т.1. Р. 36.

⁷ *Исповедь* X, 33, 50 // Ор.сit. Т.1. Р.139 (см. комментарий Т.3. Р.220, особенно обратить внимание на примеч. к IV, 4, 9; см. примеч. 6). Такая разлука с самим собой в самом себе достигает вершины в конце книги II: «я сделался сам себе областью скудости» (*et factus sum mihi regio egestatis*) (II, 10, 18 // Ор. cit. Т.1. Р.22). Область скудости — отчуждение от самого себя, каким я был в первой книге, под воздействием дурной компании.

восприятием, по своей воле; если они, что определяют меня наиболее глубоким образом, от меня ускользают, я поневоле становлюсь вопросом для себя самого.

Таков разрыв меня со мной самим, таково *вопрошание*. Есть еще два текста, которые подтверждают, до какой степени я себя чужд. Ничто не определяет меня в такой интимной мере, как моя память («я даже самого себя не могу назвать, прежде не вспомнив» — «*ipsum me non dicam praeter illam*»)⁸. «И как я не только забываю, но и (как будто это все со мной было?) я вспоминаю, что я забыл, с точностью помня о собственном забвении, как я забыл, и не вспоминал этого». Было бы нелепо понимать это так, будто я забывал в какой-то другой памяти, а не в той, в которой вспоминал. Я храню память о забвении в моей памяти, и постижение забвения остается в моей памяти потому, что я не забываю этого так, как забываю то, что уже забыл. Мне не остается ничего больше, кроме как предположить, что я храню в памяти образ забвения, а не то, что уже забыл. Я могу только сделать вывод, что моя память, самая моя интимная часть, ускользает от меня и что «я сам для себя сделался для себя землей затруднения» («*factus sum mihi terra difficultatis*»), так что я уже могу спрашивать себя о себе, но только Бога: «Се ум мой, и се я сам есть. Но что я есть тогда, Боже мой? Каковая я природа?» («*hoc animus est, et hoc ego ipse sum. Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum*»)⁹. И наконец, если моя собственная память чуждается меня, то как я не могу не стать чужим себе самому в опыте моей воли? И в самом деле, во время моих ночных сновидений я же как-то невольно уступаю действительному наслаждению, а когда я просыпаюсь, то могу прогнать прочь все соблазнительные видения. На это есть только один ответ: «В этот миг не прекращаю ли я быть самим собой, Боже мой и Владыко? И не возникает ли в этот миг какого-то различия между мной и мной самим»¹⁰. В тот самый момент я себя определенно открываю другим, а вовсе не собой, я уже не тот, кто я есть, я становлюсь сам вопросом для себя самого. Опыт себя не приводит ни к апории подмены объекта («я») этим я, которое я есть, ни к чистой идентичности с самим собой, но только к отчуждению себя от себя. «Я» для самого себя другой, чем я.

Как можно осознать этот невозможный приступ от себя к себе? Неужели речь идет о слабости сознания, об ограниченности знания себя, или, говоря кратко, предвосхищении обычной критики *когито*, в духе Николая Мальбранша: «Никто не способен иметь ни ясной идеи души,

⁸ «Я вошел в самое место ума моего, и это место ума — в моей памяти, потому что ум всегда себя вспоминает» (*intravi ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus*) (*Исповедь* X, 25, 36 // *Op. cit.* P. 133).

⁹ *Исповедь* X, 16, 25 et X, 17, 26 (*Op. cit.* T. I. P. 128 et 129). Комментарий (Т. 3. P. 186) справедливо связывает этот аргумент с двумя предшествующими текстами (IV, 4, 9 et II, 10, 18, см. примеч. 8).

¹⁰ *Исповедь* X, 3041 (*Op. cit.* T. I. P. 135).

ни ее модификаций»¹¹. Такая совершенно «негативная» интерпретация требует все же соблюдения одного условия: об этом «я» человека необходимо думать, что я его знаю благодаря некоей «ясной идее» и, следовательно, с помощью какого-то понятия. Но это условие заставляет поставить не только вопрос о его возможности (ведь как я могу узнать свое «я» с помощью только какой-то ясной и отчетливой идеи, с помощью понятия?), но также в первую очередь вопрос о его легитимности. Слово «легитимность» употребляется в двух смыслах. Во-первых, возможно ли, или это слишком противоречит себе, подверстывать «я», которое только и способно понимать (и производить) понятия, к одному из этих понятий. А во-вторых, позволительно ли, допустимо ли, желательно ли познавать «я» через понятие, не говоря уже вообще о возможности этой авантюры? Напротив, мы скажем, такое предприятие окончательно запутает и уничтожит само «я», которому вроде бы я хочу внять. Тогда как *вопрос*, который поставил перед собой блаженный Августин, может стать уже не апорией (безвыходным положением), но путем к совершенно другому способу завоевания (*conquête*) того, что я есть как таковой.

Но что поможет человеку познать самого себя по модели, по которой он познает все остальное, мир с его объектами, если он будет себя познавать как еще один объект? Поможет ли такому человеку познание себя через понятия, если он утратит свою человечность, иначе говоря, свою душу? И напротив, что утрачивает человек, если он не совпадает с самим собой и потому считает себя непостижимым для себя? Можно ли говорить тогда, что всякое познание, и особенно познание того, кто имеет привилегию осуществлять это познание на своем месте, должно сопровождаться однозначным и самодостаточным понятием?

3. Что можно понять, то можно соединить

Когда мы говорим *знать*, что мы на самом деле имеем в виду? Из чего бы мы ни исходили, мы пытаемся во время познания воспринять (или произвести) то, что Декарт назвал «ясной и отчетливой идеей»; и это не потому, что мы непременно разделяем картезианскую теорию науки, но потому что мы имеем в виду ту же цель. Когда мы говорим о познании, мы готовы приложить труд к тому, чтобы достичь «чистой и целенаправленной идеи разума (*mentis purae et attentae*) и настолько легкого и отчетливого понятия, чтобы о том, что мы постигаем, уже не оставалось впредь никакого сомнения»¹². То, что таким образом может быть

¹¹ *Исследование истины, X «Пояснение»* в: *Œuvres Complètes, éd. A. Robinet*. Т. 3. Paris, 1964. P. 168.

¹² *Правила для руководства ума, III*, А.Т.Х. P. 368. Lg. 15–17. Далее говорится: «А что всегда тождественно, то, вне сомнения, понятие чистого и целенаправленного ума, которое рождается только от света разума» (Lg. 17–19).

познано (благодаря идее и представлению), таково, что, без сомнения, не может быть чем-либо подменено и потому и определяется как объект; или, если обратиться к теме знания, в науке не может быть допущено то, что не признано надежным объектом: «Вокруг тех только объектов надлежит размышлять, для надежного и несомненного познания которых, как видно, достаточно нашего врожденного ума (*Circa illa tantum objecta oportet versari, ad quorum certam et indubitam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere*)¹³. Из этого следует также, что тот, кто не может себя познать как объект, т.е. кто не может *быть* по образцу объекта, не заслуживает ни нашего познания, ни вообще бытия. Это, конечно, радикальный вывод, но к этому выводу нас открыто подталкивает такой строжайший картезианец, как Клауберг, который даже стремился учредить новую науку онтологии, в которой было бы проведено неумолимое равенство существующего и мыслимого: «Бытие есть все то, чем бы оно ни было, что может быть помыслено и высказано» (*Ens est quicquid quovis modo est, cogitari ac dici potest*). Именно в этой точке бытие начинает отождествляться с одним неповторимым *постигаемым сущим* (*ens cogitabile*)¹⁴. Столь радикальное утверждение, впрочем, исчерпывающее единственный исторически документированный смысл онтологии, уже не противопоставляет то, что есть, тому, что себя мыслит (реальное — идее), но, напротив, устанавливает их безупречное тождество. Следовательно, условие бытия сущего, понятого как некий объект, уже не назначается в нем самом, самим этим бытием — но только в некоем уме: назначается умом, который «его» знает постольку, поскольку конструирует его как понятие. В картезианских терминах, все, что удовлетворяет условиям возможности, намеченным *Mathesis Universalis* — включая порядок (каким бы он ни был) и меру, — непостижимо, поскольку не отвечает требованиям, предъявляемым к знанию¹⁵. Отсюда непосредственно следует, что объект никогда не определяет себя ни в себе, ни через себя, но всегда только через мысль, которая познает и конструирует его. Еще более существенно для бытия в качестве объекта, что я сам, я, закрепив условие объективации, предстаю отчужденным существованием — отчужденным от познания другого. Такое отчуждение объекта становится интуизмом (*intuitus*) в самом конкретном смысле: интуизм — это не интуиция, не активный и настроенный взгляд и не нейтральное видение, потому что зрение уже может осуществлять-

¹³ *Правила для руководства ума*, II. P. 362, 2–4 (само название «Правила» требует сравнения с *Правилами III*. P. 366, lg. II–14).

¹⁴ *Метафизика о сущем, правильное онтофилософия...* соотв. § 6 и § 4, в: *Opera omnia*. Amsterdam, 1691. T. I. P. 83. Дж. Беркли просто радикализировал это рассуждение (если его вообще можно *еще* радикализировать).

¹⁵ См.: *Правила для руководства ума*, IV: «...только все то, в чем усматривается (*examinatur*) порядок или мера, нужно включать (*referrere*) в Универсальное Знание, неважно, идет ли речь о числах, фигурах, звездах, звуках или каком-либо еще объекте, требуется только, чтобы можно было измерить».

ся только в виде надзора (*tuer*), который уверяет нас и делает все для нас надежным, держа наш взгляд на страже того, что и остается в поле его опыта, — объекта.

Никто лучше Гегеля не рассказал о таком отчуждении вещи в объекте благодаря понятию, которое предваряет вещь и вновь создает ее. Именуя некую вещь, человек налагает на свое непосредственное бытие и на качества чувственного представления (*représentation*) вещи «...некое имя, некий звук своего голоса, нечто совершенно другое, чем то, что дано в интуиции». Но это имя, которое не есть непосредственность вещи, но в нем вещь «себя удерживает», становится «некоей вещью духовного мира, совершенно другой». После и природа трансформируется в «царство имен»¹⁶, потому что «...внешний объект был истреблен как раз этим действием». Объект появляется как таковой уже после, как уже вполне отчужденный, как утративший свое бытие ради достижения «я»: «Объект — это вовсе не то, *что он есть*, как и вещь вовсе не то, что она есть»¹⁷. Наконец, «человек разговаривает с вещью, как будто она уже его: и это и есть *бытие объекта*». Мы видим, что бытие объекта состоит только в том, что оно воспринимается человеком, который отчуждает его сразу же, как только именует. Иначе говоря, «...благодаря имени объект как *сущее* рождается от меня. Такова первая *творческая* возможность, которую использует дух. Адам давал по имени всем вещам»¹⁸. Гегель напрямую ссылается на библейский эпизод, где Бог даровал человеку власть над животными и потому передал право назначать им имена: животные были подведены к человеку, чтобы он посмотрел на них и дал им имена (Быт. 1, 19). Адам дает животному имя, т.е. определение, которое и подчиняет ему животное: потому что всякое общее знание через понятие низводит все, что знает, на уровень объекта. Адам именует точно так же, как «я» познаёт, — через понятия объектов. Адам, получается, имеет власть наименовывать только то, что он может легитимно сделать для себя объектом: животных (и все прочее в мире), может быть, даже ангелов, но ни Бога, ни самого себя. И даже если бы он замахнулся их именовать, то это имя не имело бы никакой значимости (*validité*), или, даже лучше сказать, именующий тогда бы не был бы *человеком как он есть* (человек как

¹⁶ *Феноменология духа (1805)*. Цит. по пер.: G. Planty-Bonjour. Paris, 1982. P. 16–17.

¹⁷ *Феноменология духа* // *Op. cit.* P. 15.

¹⁸ *Феноменология духа* // *Op. cit.* P. 16. См. также: «Первое действие, которым Адам установил свое господство над животными, состояло в даровании им имени, что означало отрицание этих существ как существ и превращение их в идеальные сущности. В имени реальность-для-себя отрицается через знак» (*Gesammelte Werke*. éd. H. Kimmerle. Bd. 6. Hambourg, 1975. P. 414. См. также франц. пер. М. Биененстока: *Le premier système. La philosophie de l'esprit (1803–1804)*. Paris, 1999. P. 68; и пер. Планти-Бонжура: *La première philosophie de l'esprit (Léna, 1803–1804)*. Paris, 1969. P. 82). Мы здесь следуем классической интерпретации Кожева: А. Кожёв. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, 1949. P. 326sq.

единственное мыслящее существо), но просто чем-то мыслимым, как и прочие вещи.

Из самого характера понятийного знания следует, что человек не может наименовать, т.е. определить другого человека, не сведя его на уровень простого понятия. Он будет постигать его уже не как человека, но как объект, каким-то образом одушевленный, но при этом остающийся чуждым. Поэтому нет никакого противоречия между, с одной стороны, сознанием человека как объекта антропологии и, с другой стороны, невозможностью такого сознания в рефлексивном знании себя. Сознание *себя* как объекта задается отчуждением, как и сознание всех других объектов, и потому не открывает нам никакого доступа к *я*, который только и сознаёт объекты и противопоставляет себя им. В данном случае, если я один из людей, такое различие-противопоставление выявляет лишь непреодолимую разницу между двумя сторонами познания (*cogitatio*): *я* и объектом. Из этого непременно следует и другой вывод: если данное различие не замечают или им пренебрегают, т.е. если отказываются притязать на то, человек может (и потому должен) стать объектом для человека (*человек человеку объект – homo homini objectum*), то в результате различие просто смещается: тот, кто должен быть познан как объект, просто надевает на себя костюм «человека», но в действительности не является им и не может быть познан в таком качестве. И каждый мог бы тогда проделать, хотя и разным способом, решающий эксперимент (*experientia crucis*): определить человека было бы все равно что навсегда покончить с ним. Не потому, что человек уже не будет мыслиться, но потому, что он будет мыслиться не как человек: будет мыслиться, не исходя из него самого, но из другого, из того познающего духа, который его определяет и отчуждает. Вот что значит мыслить по принципу «схватывания»: поместить человека в какой-то класс вещей – все равно что деклассировать его как человека, потому что классифицировать нельзя иначе, кроме как по порядку и мере (по моделям и параметрам), в которых только и может в таком случае сказаться *моя* рациональность.

Такое отчуждение, уничтожающее человека, определенного, классифицированного и поставленного на уровень простого объекта, мы обнаруживаем всякий раз, когда, перестав надеяться, что можно продвинуться в определении человека с помощью понятия, отваживаемся поставить вопрос «Что есть человек?». Этот простой вопрос, даже (и прежде всего) если мы не нашли на него никакого ответа, влечет за собой другой вопрос, гораздо более страшный: «Что есть любой человек?». Этот вопрос действительно более страшен, потому что, даже (и прежде всего) если мы не сможем ответить на него, мы будем уполномочены с легкостью употребить его в отрицательном виде, превратив его в последний вопрос: «А есть ли [еще, вообще] человек?» Претензия на то, чтобы познать человека и определить его с помощью понятия, неизбежно ведет к тому, чтобы согласиться на его объективацию или да-

же больше — на саму его человечность согласно объективации, которую мы из нее произведем. Определение человека через понятие вовсе не всегда и не напрямую ведет к уничтожению человека, но оно уже выполняет первое условие, удобное для истребления всего, что не будет отвечать этому определению. Эта угроза — покончить с некоторыми среди людей просто потому, что имеется точное определение «человека», — вовсе не преувеличение и не странность. Мы знаем на непосредственном опыте, во всех практиках объективации человека, что это очень даже открытая возможность.

Так, всякий раз, когда я оказываюсь в ситуации госпитализации (я поступаю в больницу, меня переодевают, везут в операционную, проводят через обследования, назначают курс лечения), я становлюсь объектом медицины. Точнее говоря, неизбежность употребления власти больницы надо мной истребляет во мне все, что невозможно свести к «объекту медицины». С точки зрения медицинского персонала, — причем гораздо быстрее, чем я об этом мог бы подумать со своей точки зрения, — лечение моего больного тела позволяет его истолковывать согласно параметрам физических тел (протяженность, числовые характеристики, результаты обмеров и т.д.), и истолковать его так, что моя живая плоть исчезнет. Я уже не чувствую ничего, кроме того, что я себя чувствую: анестезия освобождает меня не только от боли, но и от боли о себе, т.е. от испытания себя собой. Следовательно, всякая необъективированная функция исчезает из меня и из моей плоти, и все одушевленное во мне становится животной машиной. Такое медицинское определение моего тела как объекта позволяет также отличать здоровье от болезни в терминах нормы. Но при этом открывается область сомнений, где человек может решать о нормальности — в связи с жизнью и смертью других людей, потому что все эти люди стали для него простыми объектами.

Пока я определяем как объект, я могу быть сведен к параметрам, которые имеет в виду экономическая теория — чтобы я сделался пресловутым «экономическим агентом», предназначенным к тому, чтобы раствориться в подсчете его нужд, в оценке его с точки зрения расписанных издержек, и далее в сопоставлении этих издержек с его покупательной способностью, и наконец, в предполагаемом рациональном подсчете соответствия между издержками на объекты нужды и покупательной способностью. Эта поэтапная редукция предполагает только переход от приблизительности к строгости, потому что всякий выбор осуществляется по законам обмена, когда «экономический агент» строго руководствуется интересом. Я уже «знаю» и «действую» только в виде сделок, путем строгого обмена по железному правилу эгоизма уже не морального, но эпистемологического. Но экономический анализ не видит ничего, что не входит в обмен и торг, которые, без сомнения, только этот анализ и делает возможными (через последовательную редукцию), распространяя их во всех направлениях, в том числе на все формы бесплатной

социальности, еще не отданные экономике. Ибо если экономика делает дар экономикой, то на более глубоком уровне бесплатность делает экономику самбй экономикой¹⁹.

Чтобы не задерживаться на других «процессах» объективации (психиатрия, биология и т.д.), рассмотрим напрямую определение человека не только как общественного животного (общественного живого существа), но и как политического объекта, который утверждает (*entérine*) и совершенствует «мобилизацию»²⁰, не ограничиваясь человечностью человека. Политическая определенность человека не сводится к его общезительности (*sociabilité*), но требует минимального технического инструментария. В частности, определения его идентичности (имя, номер паспорта, ИНН) посредством числа: такими числами становятся даты (дата рождения, день смерти), географические координаты (место жительства, место работы, смена адреса), отметка о состоянии здоровья, данные по коммерческим операциям (номера счетов, кредитных карт и т.д.), фиксации общения вблизи (записи голоса, видеозаписи) или на расстоянии (адрес электронной почты, номер мобильного телефона и т.д.). Таким образом «числовая» идентичность, со своими параметрами, беспрепятственно образует исчерпывающее определение гражданина. Но неизбежно это исчерпывающее определение сводится к «авторизации лица», к тому, чтобы отделить каждого человека от каждого другого, дабы возможно было знать, кто отвечает политическим условиям обладания гражданством и кто исключены из этой области («исключению» подвергаются безработные, бездомные, асоциальные элементы, осужденные, нелегальные иммигранты... а также слабоумные и эмбрионы, которые третируются как недостаточно «человечные» или превышающие допустимое число и т.д.). Путь от удостоверения личности к проскрипционному листу, таким образом, если и не слишком гладок, то всегда допустим, проверен и скор. Политическая мудрость считает излишним этому сопротивляться. Ошибка в том, что такая идеология ничем не хуже расизма, который создает свое определение «человека» и, запустив в другом направлении все ту же логику, заносит в проскрипционный список тех, кто этому определению не соответствуют, чтобы потом перейти к аресту или даже к уничтожению «недочеловеков», которые по документам будут проходить как «не-человеки»²¹.

¹⁹ См. наш разбор в статье «Смысл дара» (*La raison du don*) // *Philosophie* n°78. Paris, juin 2003.

²⁰ Ключевое слово книги Эрнста Юнгера «Рабочий» (1932).

²¹ Прямо Леви отлично уловил и описал момент, когда число становится самым эффективным инструментом определения человека — в идеологическом или расистском контексте. Число становится клеймом не-человека, например еврея, его имя «убивают» и подменяют числом: «Это 0–17. Другого имени у него никогда не было. Нуль-один-семь, три последние цифры его регистрации, он взят на учет. Только человек заслуживает носить имя, а 0–17 — уже не человек» (*Если это человек*. Turin, 1947; цит. по франц. пер: Paris, 1987. P. 44). Достаточно растоптать имя человека,

Отсюда ужасающий вывод: амбиция определить, что есть любой человек, приводит (или по крайней мере предоставляет возможность прийти) к истреблению всего, что не отвечает этому определению. Всякая политическая проскрипция, расовый погром, этническая чистка, уничтожение «недостойных жить» — все это отзвуки громких попыток определить (научно или идеологически) человеческое человека. Без этого гарантированного принципа никто бы не совершил этих преступлений. Самые худшие из тиранов нового и новейшего времени всегда нуждались в «разумных доводах» и «концепциях». Здесь мы сталкиваемся с новым «решающим экспериментом»: чтобы убить человека, нужно иметь лицензию на убийство, но чтобы иметь такую лицензию, нужно прежде всего уметь отказать такому человеку (хорошо сказано: «такому-то») в его личности, т.е. в человечности. Итак, понимать человечность и определять ее понятийно — значит назначить ему границы, на которые человек не может покушаться, поэтому он не только может, но и должен умереть. Здесь метафизическая пропозиция, на вид совершенно нейтральная, начинает источать дрожь молчаливой угрозы: всякое определение (*détermination*) есть отрицание, или, говоря точнее (поскольку здесь принимается в расчет только протяженность): «это не какая-либо другая фигура, как определение, а определение есть отрицание»²². Определение сводится к отрицанию (но не наоборот, потому что определения достаточно для того, чтобы отрицать, но не всякое отрицание способно стать определением). Определить человеческое человека — это почти то же, что покончить (*terminer*) с человеком.

С другой стороны, этот «решающий эксперимент» может быть подтвержден и от противоположного: действительно, я не могу любить (противоположность «убить») того, кого я не знаю хорошо, по крайней мере, о ком я не составил представление как об объекте, т.е. не определил его с помощью понятия. Я не могу любить того, кто для меня «неопределен»; и, пока он для меня таков, я никак не могу ничего сделать с ним.

4. Основания непостижимости

Итак, ничего из понятого мной о человеке не может ничего сказать мне о человечности другого, тем более открыть доступ к ней. Если я хочу понять, что есть человек, ничто человеческое, по Теренцию, не должно мне быть чуждо; но отсюда следует еще один вывод: ничто из того, что я познал исходя из общего определения человечности, не может даже указать мне на достоинство человека, не то что его отстаивать. И следо-

чтобы уничтожить его человеческую сущность: тогда уже и возможно, и очень легко истребить его физически, как зверя, как собаку или свинью.

²² Спиноза. *Письма*. Письмо 50 (Я. Йеллесу), éd. J. van Vloten et J.P.N. Land, La Haye, 3. Т. 3. P. 172.

вательно, я не могу и самого себя познать как такового, если буду применять к себе такое определение «человеческого»: ведь в таком случае я подменяю человека в себе другой вещью, чем я; вещью, чуждой мне донельзя; объектом, постигаемым через понятия. Так становится видна вся, на самом деле, мечтательность «определенности» любого «гуманизма»: он не только замахивается постичь на деле, чем человек может и должен быть по праву, но прежде всего он предполагает, что такое «знание» усиливает человеческое в человеке; хотя оно если не разрушает его, то во всяком случае подрывает. Мечтательность «гуманистических» притязаний — в попытке догматически вообразить не только то, что человек может сам себя воздвигнуть как свою собственную меру и свою собственную цель (как будто человек — достаточное условие человека), но и прежде всего что он может это именно потому, что он уже познал себя как человека и что, с другой стороны, ничто уже не угрожает человеку, который завладел таким пониманием своей человечности. Но такое *о-пределение запечатлевает* на человеке некую завершенную сущность, оттолкнувшись от которой всякий раз и возможно отграничить то, что заслуживает именоваться человеческим, от того, что этого не заслуживает.

Отсюда следует, что задача философии в этом конкретном «случае» изучения человека состоит не в том, чтобы внести исправления в его «непостижимость», заставив его воспрянуть и преодолеть упадок сил, но в том, чтобы *сохранить* эту «непостижимость» как самую сильную его привилегию. Но как мы можем сохранить эту непостижимость человека как знак, пробу и гарантию его человечности? Как избежать тех смешений и противоречий, которые могут посыпаться из этого требования? И прежде всего, не приведет ли право на непостижимость в конце концов к простому неведению «факта» человека? Не растворится ли это неведение в откровенном невежестве, не дискредитирует ли оно сразу само себя как плохо сформулированный вопрос, прежде чем исчезнуть навсегда? Говоря кратко, можно ли сколь-нибудь длительно поддерживать постижение столь сомнительной непостижимости? Если мы хотим преодолеть все эти трудности, мы должны обосновать и легитимировать эту невозможность определить и постичь человека — иначе говоря, должны высветить ее некоей новой положительностью, не оставляя ее простым и грубым провалом. Но как мы этого добьемся?

Вернемся назад, к интерпретации Гегелем преимущества Адама в книге Бытия. Человек имел власть именовать, постигать, т.е. господствовать, — но эту власть Адам осуществлял только над животными, но не над Богом и не над самим собой. Почему же как Бог, так и сам человек не могут подпасть под власть Адама, не могут быть им поняты и покорены? Что Бог недостижим — понять нетрудно: Творец недоступен уму своих творений и не таков, чтобы быть ими именованным. Но почему человек не может дать имя самому себе? Кто воспрещает такое действие? Такое действие нарушит во всяком случае одну

заповедь, именно вторую: «Не твори никакого образа изваянного, ни подобия чего-либо того, что на небесах» (Исх. 20, 4): заповедь, конечно же, запрещает представлять Бога «схватыванием». Разве человек знает то, что «на небесах»? Но точно, и в этом решающий парадокс, что относится к Богу (что Его не может ухватить никакое имя, никакой образ и никакое понятие), относится равно и к человеку: человек, и только он среди всех живых существ, был создан вовсе «не по виду своему», но «по образу и подобию» Божию (Быт. 1, 24–26). Блаженный Августин метко комментирует этот парадокс: «Мы *изменяемся обновлением ума нашего*, не по нашему виду (*secundum genus*), как мы подражаем нашим старшим родственникам, или как мы живем, следуя авторитету того, кто лучше нас. Ибо Ты не сказал, что человек по Твоему виду (*secundum genus*), но *по Твоему образу и подобию*, так что мы самостоятельно можем узнать и убедиться, какова Твоя воля»²³. Человек остается без образа, пока не будет сформирован по образу Того, с Кем никто не сравнится. Правильнее сказать, что человек ни на что не похож, потому что он похож только на Того, Чье неотъемлемое свойство есть непостижимость. Более того, если Бог всегда остается непостижимым, то и человек, который ни на что больше не похож, а похож на Него, также носит печать и звание Его непостижимости. Иначе говоря, человека нельзя отнести ни к какому виду, поместить в какой-либо род, постичь с помощью какого-либо определения и от-деления от не-человеческого — но освобожденный от всякой «парадигмы», он непосредственно предстает во свете Того, кто превосходит всякий свет. Непостижимость человека заимствует от непостижимости Бога, и на лице человека стоит печать, которая и открывает в нем столь же невидимое²⁴, сколь и сам Бог. Человек радикально отделяет себя от всякого другого сущего в мире благодаря непреодолимому и определенному различию, уже не онтологическому, но святому (*sainte*). Он отличается от всего прочего мира не как «местоблюститель ничто» («*Platzhalter des Nichts*»²⁵) или «сторож бытия» («*Hirt des Seins*»²⁶), но как икона непостижимого. Невидимость человека отделяет его от мира и освящает его — как святого для Святого.

Такой довод, в достаточно формализованном виде, мы с радостью встретили среди прочего в тексте Григория Нисского: «Образ, пока не испытывает недостатка ни в чем представляемом в первообразе, есть образ в собственном смысле, но, как только в чем-либо лишается подо-

²³ Августин, *Исповедь XIII*, 22, 32 (*Op. cit.* Р. 196), цит. (курсивом): Рим. 12, 2 и Быт. 1, 24–26.

²⁴ Как писал Левинас: «Облик (*visage*) есть значение и значение без контекста. В этом смысле можно даже сказать, что облик „невидим“. Он не может сделаться содержанием (*contenu*), которое могла бы ухватить наша мысль, он уходит от всякого схватывания и всегда остается невероятно далеко от нас» (*Этика и бесконечное: Беседа с Филиппом Немо*. Paris, 1982. Р. 90–91).

²⁵ Хайдеггер М. *Что такое метафизика*. Г.А. 9. Р. 118.

²⁶ Хайдеггер М. *Письмо о «гуманизме»*. Г.А. 9. Р. 342.

бия с первообразом, в этом самом не есть уже образ. Поэтому так как одним из свойств, усматриваемых в природе Бога, является непостижимость сущности, то по всей необходимости и образ в этом имеет сходство с Первообразом. Если бы природа образа оказалась постижимой, а Первообраз был выше постижения, то эта противоположность усматриваемых свойств свидетельствовала бы о плохо сделанном образе. Но так как не поддается познанию естество нашего ума, созданного по образу Сотворившего, он имеет точное сходство со Сверхсущностным, непознаваемостью своею отмечая непостижимую свою природу»²⁷. Познание человека требует таким образом возводить его к Богу как непостижимому, и, следовательно, его непостижимость обосновывается как производная, под именем (au titre) «образа и подобия». Августин точно так же приходит к этому заключению; и святой апостол Павел утверждает, что «никто из человеков не ведаёт тайн человеческих, но только дух, обитающий в них» (1 Кор. 2, 11). Августин, допуская, что отдельные тайны человека человек знает, не сомневается в правильности слов апостола и говорит: «Но есть нечто в человеке, что не знает даже дух человеческий, сущий в человеке. Но ты, Господи, знаешь все в человеке, потому что Ты его создал (tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est; tu autem, Domine, scis ejus omnia, quia eum fecisti)». При такой непознаваемости себя, который может быть познан только Другим — только Богом, требуется ввести в действие *исповедь*, или, лучше сказать, конструктивную двойственность *исповеди*, которая направлена сразу в две стороны: на мое незнание себя и на познание меня другим: «И потому я исповедую то, что обо мне знаю, и исповедую то, что обо мне не знаю (Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam) — потому что все то, что я знаю о себе, я знаю лишь потому, что Ты меня просветил, чтобы я это знал, а что я не знаю о себе, то не знал долгое время, пока тьма моя стала как разгар полдня пред лицом Твоим»²⁸. Человек бесконечно отличается от человека, но это различие невозможно постичь, и его даже не следует постигать, чтобы его заметить. Не только человек знает то, что он не знает себя, но и самую свою интимную глубину он открывает только как бездонную память: «Велика сила памяти, не знаю как даже ее страшиться, Боже мой, столь глубока и бесконечна ее множественность. Се ум мой, и се я сам есть. Что же я есть, Боже? Что я за природа? (Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplic-

²⁷ Нисский Григорий. *Об устройении человека*. XI, P.G. Т. 44, col. 156b sq. Цит. франц. пер. Лаплаша с изменениями: «Sources Chrétienne», n°6. Paris, 1943. P. 122; ср. также англ. пер.: *Nicene and post-Nicene Fathers*. Vol. 5. Peabody (Mass.) 1893. P. 391. Ср. (в т.ч.): Василий Кесарийский (Великий). *Против Евномия*, III, 6, P.G. Т. 29, col. 668b sq., то же éd. В. Sesboüé. «Sources Chrétienne», n°305. Paris, 1983. P. 166sq.; Иоанн Златоуст. *О непостижимости Бога*, V, 259 sq., éd. J. Daniélou, A.-M. Malingrey et R. Flacelière. «Sources Chrétienne», n°28bis. P. 294sq.

²⁸ *Исповедь*, X, 5, 7 (цит. Пс. 89, 8) // Op. cit. P. 121.

itas. Et hoc animus est et hoc ego ipse sum. Quid ego sum Deus? Quae natura sum?)»²⁹. Но прежде всего он понимает, оказавшись в таком тупике, что единственный, кто может его познать, это Другой — Бог: «Кто я такой, не знаю. Я меньше сам себе известен в этом вопросе, чем тебе. Умоляю тебя, Боже мой, покажи мне меня самого (Utrum ita sim, nescio. Minus mihi in hac re notus sum ipse quam tu. Obsecro te, Deus meus, et me ipsum mihi indica)»³⁰. Благодаря такому анализу Августина непостижимость человека для самого себя еще более расширяется, принимая просто необозримые масштабы.

Прежде всего, как и у греческих отцов, отмечается не только непостижимость человека как образа и подобия Божия, но и неповторимое преимущество человека перед всеми другими творениями (человек не принадлежит какому-то роду бытия, как другие творения). Затем, непостижимость заявляется в человеке, когда он преодолевает себя и выходит за пределы себя, говоря кратко, тогда «человек бесконечно превосходит человека»³¹. По этой образцовой августиновской формулировке человек выступает за пределы человека и вообще живет за своими пределами. И наконец, если быть строго последовательными, только бесконечное и непостижимое может постичь человека, иначе говоря, показать человеку его самого: только Бог может открыть (révéler) человека человеку, а человек может себя открыть только в откровении, просто благодаря тому, что он носит Его образ. Не просто «я есть другой», но этот другой именуется Богом в нем, Эммануэль, «с нами Бог», каким не может человек предстать сам по себе, потому что он разрушает свой образ, перенимая в себя образы других вещей, т.е. уподобляясь чему-то другому, чем Богу. Так может быть определен и грех: человек грешит тогда, когда он смотрит на самого себя, выбирая соответствовать себе больше, чем Богу. Несходство в образе позорит и обесценивает его пред Богом, и человек утрачивает не только Бога, но и человеческий образ. Также и душа, «когда должна остановиться, чтобы насытиться ими [благами Божьими], тогда она охотно их себе добывает, и не потому, что Бог ее тогда делает подобной Ему, но потому что она сама есть, от самой себя, то, что Он есть. Но когда она отворачивается от Него, она катится и скользит все ниже и ниже, хотя и думает, что становится все шире и шире. Потому что она ни собой не восполнится, ни чем-либо другим, если она отошла от Того, Кто только и восполняет (cum stare debeat ut eis fruatur, volens ea sibi tribuere et non ex illo similis illius, sed ex ipsa esse quod ille est, avertitur ab eo, movetur et labitur in minus et minus, quod putat amplius et amplius. Quia nec ipsa sibi, nec ei quicquam sufficit recedenti ab illo qui solus sufficit)»³².

²⁹ *Исповедь* X, 17, 26 // *Op. cit.* P. 129.

³⁰ *Исповедь* X, 37, 62 // *Op. cit.* P. 144.

³¹ Паскаль Б. *Мысли* (éd. L. Lafuma), § 13, 1.

³² *О Троице* X, 5, 7.

Мы позволим себе только два замечания в связи с этой неотразимой феноменологией греха. Прежде всего, грех состоит не в том, что человек хочет наслаждаться высшими благами, благами от Бога, ибо Бог их независтно (щедро) подает человеку, но в том, что человек хочет наслаждаться ими сам с собой, а не с Богом, т.е. он хочет присвоить их «от первого лица», восхищением желая стать равным Богу (ср. Филип. 2, 6). Тем самым уничтожается характер дара — данное презирается как дар. И во грехе всякое движение уже теснится внутри сходства, образа и подобия, не достигая непостижимости человека для самого себя.

5. Привилегия положительного незнания себя

Такая постижимость человека для самого себя образует некую привилегию. Если человек есть кто-то, или, лучше сказать, он должен говорить о себе *я* (повторим формулу Лейбница), то ему предстоит узнавать, тем более что он еще не знает себя, с чем, или, лучше сказать, с кем он сходит: кто хранит его идентичность и кто может ему дать имя. Это Тот, Кто сотворил его, и никто более. Я не могу дать себе определение, но, как и всякого человека (потому что всякого человека нужно опознать), познать меня и назвать меня может только Тот, Кто меня сотворил. Человек есть тайна, потому что только Бог его познает и хранит его в своей собственной тайне. Также и неведомость меня для меня, говоря иначе, моя неспособность подойти к самому себе при посредстве какой-либо идеи, понятия или образа, который я мог бы произвести, такова, что я могу увидеть себя через образ, который дал мне другой. Это не что иное, как провал моего сознания и равно всех метафизических притязаний. Как и Мальбранш, Спиноза со всей силой убеждения утверждал: «Ум сам себя не знает, а разве что может воспринимать как-то идеи воздействий на тело (*Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit*)»³³. Это утверждение спорно со всех сторон не только потому, что оно предполагает «ум», познающий идеи всего, что воздействует на тело — если ум познаёт себя только как это тело, и более ничто, потому что есть только тело, испытывающее воздействие всех прочих тел, то получается, что ум совпадает с этим состоянием тела и к этому только сводится. Тогда доказано, что, когда человек познаёт себя через самого себя, не обязательно это должен быть он сам, но может это быть кто угодно другой. Именно по этой причине даже Кант подчеркивал, что трансцендентальное Я есть не что иное, как некое «совершенно пустое представление» (*gänzlich leere Vorstellung*), потому что ему не соответствует «никакой опыт», и «как с точки зрения внутренней интуиции, так и с точки зрения интуиции внешней, трансцендентальный объект для него пребывает совершенно неведомым (*gleich unbekannt*)»³⁴.

³³ *Этика II*, § 28.

³⁴ *Критика чистого разума*, особенно А346/В404, А354 и А372.

Что же тогда остается человеку? Ясно, что только статус *объекта*, подчиненного *интуиции* и вписанного в общий *опыт* мира. То же самое сказать, что ему *отказано* в ином познании, кроме как исчезать в объектах опыта, причем только если они отвечают условиям интуиции. Также считается, что отсутствие этого знания вредит достоинству человека, и потому самосознание — первая линия обороны от этого вреда: и вот уже на место вопроса о познании человека заступает вопрос о том, что познание может «принести» человеку. С другой стороны, невозможность отнести к нему какое-либо устойчивое определение, которое было бы единственно верным определением человека, доходит до того, что человек аттестуется как «еще не уставившее себя животное (*das noch nicht festgestellte Tier*)». Уже Ницше выступает здесь прямым наследником традиции, восходящей по меньшей мере к Джованни Пико делла Мирандола: «Человек имеет душу изменчивую, многообразную и от себя отклоняющуюся (*homo variae ac multiformis et desultoriae naturae animae*)»³⁵. Природа (а значит, и определение) человека отмечена нестабильностью: человек как животное, которым он остается для самого, должен еще «получить решение», и он еще не завершил своего становления. Человек, будучи нерешенной загадкой для себя, сразу же пропадает, как только он пытается решить «себя» для себя. Ему ничего не остается, как по-прежнему оставаться без качеств, быть только «непостижимым чудищем (*monstre incompréhensible*)»³⁶. Паскаль написал эти слова, потому что человек не может обмануться в этой привилегии: «чудиться» в себе (*montrer en soi*) своей непостижимости.

Но может ли человек тогда объективировать себя? Например, последовав Хайдеггеру, приспособить библейское определение человека как «образа и подобия» к греческому определению человека как обладания логосом, чтобы тогда можно было говорить о способе бытия человека «в смысле подручности» (*im Sinne des Vorhandenseins*)³⁷. Однако кто подтвердит равноправие этих двух определений? Если говорить строго, даже логос может скатиться в презренную низину; но если это по образу Божия, разве не получится, что именно образ (Божий образ в человеке) действует в бытии человека как стержень (*subsistance, vorhanden*). Во всяком случае, одно и другое становятся подразделением сущего, которое завершается прямо перед бесконечно сущим³⁸. Но при этом не предполагается ли введение того метафизического различения между конечным и бесконечным сущим, которое нам известно от Дунса Скот-

³⁵ Ницше Ф. *Посмертные фрагменты 1884 г.*, 25 [423], *Werke*, VII. P. 121; Мирандола П. делла. *О достоинстве человека*, éd. G. Tonion / O. Boulnois. Paris, 1993 (2-е изд. 2004). P. 12, см. также P. 4, 6).

³⁶ *Мысли* (éd. L. Lafuma), § 130.

³⁷ *Бытие и время*, § 10. P.48, lg.32.

³⁸ *Письмо о «гуманизме»*. G.A. 9. P. 319.

та до Ф. Суареса, без оглядки на несомненное противоречие этого непостижимости образа и подобия? Не придется ли в конце концов просто отказать теологии в праве братья за вопрос о статусе человека, как она сама отказала человеку в праве отвечать на вопрос: «Почему существует что-то, когда могло бы ничего не существовать?», сразу же предположив: «Уже есть ответ: сущее, поскольку оно не есть Бог, сотворено Богом, и Бог сам „есть“ как Творец несотворенный».

Но так говорить не поощряется, потому что «всякий, кто удерживает себя на почве такой веры, тот может слушать задающего такой вопрос с таким характерным отношением, может быть, даже вступать с ним в разговор, но не может изложить эту веру как авторитетную для него. [...] Он может действовать только, как если бы... (nun so tun als ob)». Такой аргумент предполагает, в свою очередь, что, ссылаясь на факт творения, верующий уже знает, с полной твердостью, и значит, *понимает*, что есть человек: потому что его вера говорит ему об этом напрямую. Или точнее, то, что говорит ему Писание, не устанавливает ничего точного и не обеспечивает никакого ясного и отчетливого знания, но напротив, откровение Писания о человеке как сотворенном по образу и подобию Божию вводит в мир незнание еще более радикальное, чем то, которое зиждется в самом неведении Бога. Напротив, не будет ли это тот, кто с первого раза полагает, что вопрос о человеке по преимуществу вписан в горизонт бытия, и ключевым здесь оказывается определение его как сущего, что и позволяет, отправляясь от факта бытия, мыслить «по сходству» непостижимость человека? Можно тогда и предположить, что в Писании не ставится вопрос «Почему существует что-то, когда могло бы ничего не существовать?» не из-за неведения и не из-за якобы раз и навсегда установленного горизонта, но потому что вопрос о бытии в Писании — это вопрос о человеке, и этот вопрос задан настолько радикально, как и вопрос о мире, что простая мысль о бытии не могла бы даже этого предположить. И главное, что Писание отвечает на поставленный в нем же вопрос, который по определению остается вопросом бездонным, потому что он затрагивает ни больше ни меньше как непостижимость Божию. Если сам вопрос требует благочестия мысли, т.е. оставляет самого вопрошающего при его свободе и простоте, то тогда можно говорить и о благочестии самого Писания.

Тем не менее метафизика сама ответила на вопрос об определении человека через него самого, уже не спрашивая ничего дозволения. Хорошо известно, что картезианское *cogito* необходимо только затем, чтобы помочь *ego* понять самого себя и тем самым выдвинуть себя как первопринцип всякой другой науки. Но все же мы можем усомниться в этой общепризнанной версии («вульгате») картезианства, просто потому что сами тексты Декарта ей противоречат: прежде всего в том отношении, что сила самого его существования через *ego* развертывается непосредственно в пространстве диалога (со всемогущим Богом [*Deus qui potest*

omnia] или с неким злонамеренным гением [*genius aliquis malignus*])³⁹. Следовательно, *ego* этого *cogito* узнает, что его мысль обретает кульминацию в парадоксальным образом бесконечной возможности желания: «из каких соображений я понимаю, что ношу некий образ и подобие Божие (*ratione cuius imaginem quandam et similitudinem Dei me referre intelligo*). Но важнее всего здесь то, что возможность мыслить отождествляется этим *ego* с образом и подобием Божиим в нем, так что даже способность познавать себя ни на что не похожа, кроме как на способность познавать Бога: «Из одного только, что Бог меня сотворил, весьма достоверно, что Он меня сотворил по образу и подобию Своему и что это подобие, в котором и содержится идея Бога, воспринимается мною через ту же способность, через которую я сам воспринимаю сам себя (*ex hoc uno quod Deus me creavit, valde credibile est me quodammodo ad imaginem et similitudinem eius factum esse, illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior*)»⁴⁰. Звучит это крайне нетривиально: если основывать мысль о себе на мысли о Боге, то эти мысли полностью совпадают в просторе, открытом для нас образом и подобием Божиим.

Более того: Декарт никогда не перестает подчеркивать, что «идея бесконечного истинна, но она никаким способом не может быть постигнута, потому что непостижимость уже формально заключена в рациональном представлении о бесконечном (*idea enim infiniti, ut sit vera, nullo modo debet comprehendi, quoniam ipsa incomprehensibilitas in ratione formali infiniti continetur*)⁴¹, т.е. определение Бога непостижимо. Значит, следует заключить со всей строгостью, что *ego*, как образ непостижимого, остается непостижимым даже для самого себя. Непостижимость человека оказывается столь могущественной и глубокой, что даже *ego cogito* вписывается в эту непостижимость и ее подтверждает.

6. Вопрос без ответа

Согласно Аристотелю, только божество может помыслить свою собственную мысль и тем самым познать себя в абсолютном смысле. Человек не обладает таким знанием по определению. Теология откровения другими доводами подтверждает эту невозможность. Но теология изображает это не как запрет, а как благодать и привилегию: человек остается непостижимым, но по образу и подобию непостижимости как таковой; он сохраняет в себе происходящее из этого благодатное совершенство — знать себя *как* непостижимого.

³⁹ См.: *Meditationes*, особенно А.Т. VII. P. 21, 2 и 22, 24. См. также нашу статью «Изначальная дружба я» (*L'altérité originaire de l'ego*) в: *Questions Cartésiennes II*. Paris, 1996.

⁴⁰ *Méditationes*, особенно IV, 57, 14–15 et III, 51, 18–23.

⁴¹ *Méditationes*, V. Responiones, А.Т. P. 368, 2–4.

Иначе говоря, человек предстает для самого себя как феномен, который он сам не может задать, поскольку такой феномен превосходит во всех отношениях любые горизонты познания и любые системы категорий. Можно это сформулировать так: человек предстает самому себе как насыщенное явление.

Философия должна знать и не прекращает желать знать того, кто знает. Рискую, конечно, низвести того, кто (себя) знает, на уровень того, что знают. Теология в строгом смысле признаёт один «объект», который формально не является объектом, — Откровение. Она поэтому и разрешила себе или даже завоевала для себя самую высокую эпистемологическую необходимость: рассуждать о непостижимости Божией, так что она руководствуется напрямую его бесконечностью, но прежде этого — собственной святостью.

Остается непостижимость человека. Основанная на непостижимости Того, чей образ и подобие носит человек, она частично остается связана с теологией. Однако она не принадлежит ему всецело, ни даже в первую очередь, потому что человек должен сам понять эту непостижимость, бережно противопоставив ее всяким постижениям, всяким победам над другими вещами, которые удалось сделать объектами. В этом смысле, по преимуществу отрицательном или даже отрицающем, непостижимость человека и расчищает область философии.

Тем самым предоставляя место одновременно теологии и философии, смыкающимся в противоположности, непостижимость человека способна определить ту область, которую я и соглашусь в этом случае назвать философией религии.

Перевод с французского Александра Маркова