

АННА ЯМПОЛЬСКАЯ

Феноменология как снятие метафизики?

23 ноября 1654 г. Блез Паскаль испытал мистическое озарение, заставившее его полностью изменить свою жизнь. Пергамент с записью этого опыта Паскаль носил всегда при себе, зашитым в одежду. Текст был обнаружен после его смерти.

«Меморандум» Паскаля отмечает границу в истории философской и религиозной мысли. Бог Авраама, Исаака и Иакова, Бог Откровения, Бог, которому можно молиться, которому должно поклоняться и служить, был изгнан из области мысли. Философии и науке было предложено довольствоваться богом философов и ученых. Начиная с 23 ноября 1654 г. начался триумф онтотеологии.

Ученые, впрочем, довольно быстро обнаружили, что бог является гипотезой, без которой можно обойтись. Изгнать бога из философии оказалось сложнее, однако бог философов постепенно был осознан как бог мертвый. Мало кому это мешало — одному только Ницше пришлось в голову оплакивать его смердящий труп. Бог-покойник для философского домостроительства оказался даже полезнее, чем Бог живой: гаранту космологии или морали живым быть совершенно не обязательно. Мертвый бог исправно нес возложенные на него функции до тех пор, пока философия не потеряла уверенности в себе. Перестав уповать на разум, «этот наиупрямейший супостат мышления»¹, философия смогла наконец сдвинуться с места. И это движение позволило ей отказать от трупа бога и обнаружить вместо него зияние. Вернуть Бога в мышление — так звучит сегодня самая насущная из философских задач.

Однако прежде чем обратиться к анализу основных философских стратегий мышления Бога, представленных в этом номере журнала (Деррида, Анри, Марион) и оставшихся за его пределами (Левинас), нужно понять, что же оказалось наиболее востребованным в хайдеггеровской критике онтотеологии, что именно в наследии Хайдеггера, объявившего христианскую философию бессмыслицей, квадратным кругом и деревян-

¹ Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Статьи и работы разных лет / Пер., сост. и вступ. ст. А. В. Михайлова. — М.: Гнозис, 1993. С. 217.

ным железом, стало наиболее пригодно для построения новой, постхайдеггерянской метафизики.

В «Тождестве и различии» Хайдеггер пишет:

Вопрос: «Как Бог приходит в философию?» — мы можем дельно продумать только в том случае, если в достаточной мере прояснено то, куда приходит Бог, — сама философия².

Иначе говоря, вопрос о мышлении Бога — это вопрос о том, что есть сама философия, само дело мысли. И, может быть, самое главное в наследии Хайдеггера — и, безусловно, самое главное в наследии Хайдеггера для религиозной мысли, для мышления Бога — это его внимательность к тому, как мы соотносимся с тем, что мы мыслим, какова наша собственная установка по отношению к тому, о чем ведется философский разговор. Иначе говоря, если мы хотим мыслить, хотим философствовать, не превращая то, что мы мыслим, в предмет мысли, в объект рассмотрения, мы должны определенным образом сменить свою установку относительно того, о чем ведется речь. Мы должны «сделать шаг назад», чтобы дать ему «стать свободным собеседником, который может оставаться совсем не предметным»³. Хайдеггер говорит тут о бытии, но в еще большей степени это применимо к Богу.

Объявленный Хайдеггером кризис онтоологии есть кризис определенной формы дискурса, кризис определенного представления о мышлении, которое отождествляет дело мышления с логическим, каузальным, моральным или даже негативным дискурсом. Преодоление мышления как опредмечивающего овладения оказывается возможно только как философская конверсия, которой предшествует определенная аскетическая техника, своего рода техника себя. Новое мышление, новый дискурс о Боге возможен только как дискурс вопрошания, т. е. дискурс, в котором вопрошающий уже ставится под вопрос самим вопрошанием.

Вопрос рассматривается Хайдеггером не как сугубо методический или хотя бы чисто теоретический момент. В вопрошании присутствует и практическая составляющая. В 1973 г. на семинаре в Церингене Хайдеггер сказал:

Мышление, которое тут требуется, я называю тавтологическим. Именно в этом — исходный смысл феноменологии. Этот род мысли — все еще за пределами всякого возможного разделения на теорию и практику. Чтобы понять это, нужно, чтобы мы научились различать между *путем* и *методом*. В философии есть только пути, в науке, напротив — только методы, то есть способы продвигаться вперед⁴.

² Хайдеггер М. Тождество и различие / Пер. А. Денежкина. — М.: Гнозис, 1997. С. 42.

³ Ibid. С. 35–36.

⁴ Heidegger M. Questions III et IV. — Paris: Gallimard, 1976. P. 487.

И поэтому мышление-вопросание нельзя описать ни в терминах противопоставления теоретического и практического, ни в терминах противопоставления активности–пассивности. Вопросание, которое Хайдеггер собирается практиковать как путь, или, если воспользоваться гуссерлевской формулировкой, философский метод⁵, возможно только исходя из единства теории и практики, из прагматического поворота, осуществленного в «Бытии и Времени». Забегая вперед, отметим, что сходный момент есть и у Левинаса, и у Деррида, и у Анри, и, в несколько меньшей степени, у Мариона.

Вопрос, который мышление задает, должен быть задан не только на поверхности сознания, его надо некоторым образом осуществлять, понуждая себя войти в состояние вопрошания. Потому что недостаточно задать вопрос на чисто вербальном уровне; те, кто спрашивают лишь вербально, кто «только цепляются за фразу»⁶, уже предполагая некоторый ответ, еще не входят в вопрошание, они подобны тем, о ком Исайя говорит: «Не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем и не обратятся, чтобы Я исцелил их»⁷. И точно так же как Иов, который «раньше слухом своим слышал о Боге», а теперь глазами видит Его и поэтому «раскаивается в прахе и пепле», вопрошающий на самом деле, осуществляющий вопрошание, должен осуществить превращение, конверсию, подобную конверсии религиозной.

В вопросе постигается не ответ на вопрос, а само вопрошание. Если Лейбниц, впервые сформулировавший разбираемый Хайдеггером вопрос «почему есть сущее, а не ничто?», пользуется им как методическим вопросом в целях теоретического рассмотрения, то Хайдеггер вовлекает читателя в своего рода аскетическую практику, главным моментом которой является умение жить в безосновности, в отсутствие оснований, уверенности, достоверности, своего рода метафизической страховки.

Хайдеггеровское мышление не есть технический метод, который можно взять и применить к чему бы то ни было, слегка его видоизменив и подогнав к новой ситуации. В вопрошающем мышлении как в «пути», как в аскетической практике нет и не может быть никакого объективного критерия, который бы позволил судить о том, «спрашиваем ли мы или кто-нибудь другой этот вопрос по-настоящему»⁸. Однако объективно нельзя дать только положительный ответ; отрицательный ответ при

⁵ Гуссерль в «Кризисе» отличает философский метод от технических методик, которыми пользуются науки.

⁶ Хайдеггер М. Введение в метафизику / Пер. Н. О. Гучинской. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 91–92.

⁷ Ср.: «А что уши наших мыслей — неужели все еще не расслышат они его вопль? Уши до той поры не услышат, пока не начнут мыслить». Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв». С. 217.

⁸ Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 91

некоторых условиях тоже возможен. Таким условием, согласно Хайдеггеру, является вера. Действительно, тот,

для кого Библия есть Божественное Откровение и Истина, тот уже прежде всякого вопрошания «Почему вообще есть сущее, а не, наоборот, — ничто?» знает ответ: сущее, поскольку оно не сам Бог, сотворено Им... Кто стоит на почве такой веры, тот хоть и может вслед за нами и с нами вместе задавать наш вопрос, он не смеет спрашивать, не отказавшись от себя как от верующего и приняв все последствия этого шага⁹.

Иначе говоря, мы, спрашивающие, должны потерять некоторую защищенность, некоторую безопасность, которая, согласно Хайдеггеру, сопутствует вере, поскольку вера (как любая исторически данная вера) всегда уже предполагает определенную космологию, определенную структуру сущего в целом. Эту космологию — пирамидальную космологию каузальных связей, на вершине которой стоит первопричина или верховное сущее — Хайдеггер предлагает отвергнуть. Пародируя апостола Павла, Хайдеггер говорит: то, о чем спрашивается в нашем вопросе, «для веры есть безумие». Отметим в скобках, что Хайдеггер отчетливо описывает себя как мессианскую фигуру истории философии, несущую благу ю вест ь о спасающей премудрости.

Мышление как вопрошание, как прыжок, предполагает разрушение логики и преодоление апофантического дискурса, дискурса предикации, потому что истина не может быть ограничена задачей верификации или подтверждения¹⁰. Мышление бытия требует особенного дискурса, речи, языка, который бы постоянно сдвигал спектр значений, частично их отрицая. Сам Хайдеггер недвусмысленно излагает свою позицию в самом начале «Тождества и различия»:

Когда мышление, призванное своим делом, углубляется в него, в пути ему случается меняться. Поэтому в дальнейшем внимание желательно обращать более на путь, чем на содержание¹¹.

Последуем его призыву и отвлечемся от содержания хайдеггеровских текстов, сосредоточившись на его дискурсивной стратегии. Хайдеггер до определенной степени имитирует, пытается симитировать в своем рассуждении *via negativa* — способ, аналогичный тому, которым двигались мистики. Именно поэтому Хайдеггер вынужден изъясняться темно — если говорить ясно, неизбежно соскальзнешь в апофансис и далее — в дискурс в терминах субъект-объектных отношений. Однако

⁹ Ibid. С. 92.

¹⁰ Как пронизательно отмечает Ж.-Ф. Куртин, именно возможность высвободить бытие из доктрины суждения и анализа копулы и привлекла Хайдеггера в гуссерлевском анализе категориальной интуиции (*Courtine J.-F. Heidegger et la phénoménologie.* — Paris: Vrin, 1990. P. 387).

¹¹ *Хайдеггер М.* Тождество и различие. С. 9.

от апофантических суждений следует воздержаться, ведь бытие — это то, про что мы не можем сказать, что оно есть. Другими словами, утверждение типа «бытие есть что-то» запрещено самим характером — не предмета и не темы дискурса, а того, о чем ведется речь. Как же мы можем это, если оно не есть, а только имеется, *es gibt*, обнаружить? Мы можем схватить его через то, что оно оказывает на нас некоторое воздействие — в самом широком смысле этого слова. Бытие, как и вопрос о бытии, нас аффицирует, и только через это аффицирование мы можем схватить его (здесь, разумеется, речь идет об аффицировании самого широкого плана). Эту формальную структуру хайдеггеровской мысли унаследует вся французская теологически озабоченная феноменология: мышление Бога, мышление Другого осуществляется через аффицирование, которое есть одновременно гетеро- и автоаффицирование — аффицирование Богом и аффицирование нашей речью.

В дискурсе французских феноменологов о Боге можно выделить несколько различных стратегий.

А) Свидетельство о славе Бесконечного. Это принятие ответственности в речи, адресованной другому человеку, которое может рассматриваться как свидетельство о том, что я принимаю на себя иго заповедей, исходящих, в свою очередь, от Того, что больше или лучше, чем можно помыслить.

Б) Дискурс хвалы и исповедничества: мы восхваляем Бога *в качестве* того-то. Такая форма речи сродни перформативу (событие хвалы или благословения происходит в силу речевого акта, оно не требует никакой причины).

В) Негативная теология (если рассматривать ее как определенную дискурсивную стратегию): постоянное саморазрушение нормального нарратива, которое происходит одновременно в двух направлениях: как чистая негация, попытка схватить несхватываемое, описать неопишваемое, и как молитва, как свидетельство о необходимости Бога, которое всегда обращено к другому человеку.

Г) Мышление Бога в качестве источника жизни и, следовательно, в качестве абсолютной среды аффицирования. Это стратегия Мишеля Анри.

Д) Мышление Бога в терминах сверхфеноменальности, в терминах Дарователя любой данности. Это тот путь, который мы видим в последних работах Мариона, в том числе в диалоге о даре с Деррида, представленном в данном сборнике.

Наиболее значимой среди этих стратегий оказалась философская стратегия Левинаса — самого старшего и самого талантливого представителя

«теологического поворота французской феноменологии»¹². Именно ему адресована наиболее желчная критика Жанико: Левинас сделал из феноменологии «заложницу теологии»¹³, превратив ее в «метафизические заклинания»¹⁴, ведущие в «тупик логомахии»¹⁵. Более того, с методологической точки зрения, философия Левинаса есть только смещение хайдеггеровского герменевтического насилия: слово «*бытие*» заменяется словом «*благо*» или «*Бог*», затемняя дух феноменологии, с тем чтобы «половчее свернуть ей шею»¹⁶. Как иронически отмечает переводчик Жанико на английский Бернар Прусак: «Жанико переворачивает сценарий "Апологии" Платона: он обвиняет Левинаса и других в том, что они разрушают будущность французской философии, вводя в феноменологию бога — библейского бога, который ей не принадлежит»¹⁷.

Следует признать, что, по крайней мере с формальной точки зрения, недовольство Жанико имеет под собой основания; пытаясь бить Хайдеггера на его территории его же оружием, Левинас во многом воспроизводит хайдеггеровские ходы мысли. Однако его зависимость не сводится к замене раскрытия бытия эпифанией лика; то, что Жанико называет заклинаниями, есть воспроизведение хайдеггеровских заклинаний о вопрошании, прыжке и мышлении бытия. Как и в случае с Хайдеггером, сначала следует принять всерьез и зафиксировать методический, конверсивный момент левинасовской мысли и только потом переходить к содержанию его учения.

Итак, в чем же заключается тот аскетический сдвиг, которого от нас требует Левинас? Если пользоваться его словами, следует перейти от мышления мыслимого к большему или лучшему, чем мыслить. Что означает эта отсылка к Ансельму, а через него — к Плотину? Левинас не просто тщательнейшим образом повторяет всю критику метафизики как онтотеологии в ее хайдеггеровском изводе. Недостаточно отказать от мышления Бога как предмета, как того, что мне противостоит, что выставлено на выставке моего сознания. Левинас требует осуществить *практический* поворот, он требует перейти от сугубо теоретического отношения с Богом к практическому отношению с ближним. Бог, этот классический объект философской любви, «Желаемое по преимуще-

¹² Мы пользуемся выражением Д. Жанико, обозначившим этим словосочетанием группу религиозно-ориентированных феноменологов, в которую он включил Левинаса, Анри и Мариона; в последующем к ним стали причислять Ж.-Л. Кретьена и П. Рикёра. Деррида, как атеистический мыслитель, обычно не рассматривается как член этой группы, в то время как его философские позиции очень близки философской позиции Левинаса. Наши возражения Жанико см.: Ямпольская А. В. Конвейер невидимого // Новое литературное обозрение. 2011. № 2. С. 342–345.

¹³ Janicaud D. La phénoménologie dans tous ses états. — Eclat, 2009. P. 74.

¹⁴ Ibid. P. 78.

¹⁵ Ibid. P. 74.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Prusak B. Translator's introduction // Janicaud D. et al. Phenomenology and the «theological turn»: The French debate. — New-York: Fordham, 2000. P. 4.

ству», ускользает от эротического желания субъекта, разворачивая его к «нежелательному» — к ближнему. Место поклонения священному занимает исполнение заповедей, этический праксис. Именно из этики, а точнее из этической практики, пытается Левинас «сформулировать такую модель умопостижимости, в которой оказалось бы возможно мыслить Бога за пределами онтотеологии»¹⁸.

Подчеркнем это еще раз: не достоверностью веры или религиозного опыта хочет заменить Левинас обоснованность субъект-объектного дискурса: вера, как и мнение, тоже говорит на языке Бытия¹⁹. В этом смысле фраза «я верю в Бога» ничуть не лучше фразы «я мыслю Бога»: она точно так же тематизирует Того, кто выше всякого наименования²⁰. Иначе говоря, «лучше чем мыслить» не есть «прыжок в веру», но «пробуждение» или «отрезвление», и, как таковое, оно представляет собой выход к «новой разумности». Пробуждение есть обнаружение субъектом своей исходной аффицированности, травмированности — тем, что «не сказывается в терминах наименования или упоминания». Источник аффекта, исходной травмы, которая, как и всякая травма, находится за пределами опыта сознания, Левинас обозначает как Благо или Бесконечное. Кажется бы, зачем эти прозрачные недомолвки о том, что Благо «не воздремлет и не уснет»²¹ в статье, которая так и называется: «Бог и философия»? Однако речь не идет о новом, «сообразном философии имени Бога»²², долженствующим заменить собой *causa sui*; Левинас использует эти имена-атрибуты для того, чтобы показать, *каким именно образом* осуществляется то аффицирование субъекта, которое представляет единственный схватываемый момент в мышлении Бога. «Бог есть благо... не потому, что он осыпает меня благами, но потому, что он прилепляет меня к благодати, что лучше, чем получать блага»²³, — объясняет Левинас. Бог мыслим только через след первичной травмы, оставшийся на самой субъективности субъекта, а точнее тот след, которым сама эта субъективность является, который она являет.

Левинас видит проблему мышления Бога как проблему сугубо феноменологическую: мышление может иметь дело только с тем, что явление, с феноменами, однако как явить то, что принципиально не явление, что находится за пределами любой возможной явленности? В отличие от Хайдеггера, для которого феномен может себя в равной степени казать и утаивать²⁴, Левинас исходит из тождества явленности и присутствия: для него феномен — это то, что доступно созерцанию. Как же можно

¹⁸ *Lévinas E. Dieu, la Mort, et le Temps.* — Paris: Grasset, 1993. P. 156.

¹⁹ *Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée.* — Paris: Vrin, 1992. P. 96.

²⁰ Cf. *Lévinas E. Dieu, la Mort, et le Temps.* P. 234.

²¹ *Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée.* — Paris, 1992. P. 104

²² *Хайдеггер М. Тождество и различие.* С. 57.

²³ *Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée.* P. 114

²⁴ Cf. *Хайдеггер М. Бытие и время* / Пер. В. Бибихина. Ad marginem. — М., 1997. С. 29.

помыслить «не доксическую, но парадоксальную трансцендентность»²⁵? Может ли «слава Бесконечного» быть схвачена феноменологически?

Левинас пытается построить свою феноменологию неявленного с помощью гетероаффицирования. Субъект аффицирован Богом. Он обнаруживает эту аффицированность в себе в тот момент, когда отвечает Другому, ближнему; отвечает тому, кто сейчас в нужде. Но что бы субъект в этот момент Другому не говорил, что бы ни было *высказано* в его речи, *сказывание* ответа всегда одно: *вот я*. Этот ответ не есть акт воли, но перформатив, конституирующий саму субъективность говорящего в качестве субъекта закона:

Послушание, предшествующее слышанию заповеди. Возможность анахронически обнаружить приказ в самом послушании, получить приказ от самого себя: это превращение гетерономии в автономию есть тот способ, которым случается Бесконечное и который замечательно выражен в метафоре закона, написанного в совести, примиряющей (в своего рода двойственности, диахрония которой есть значение и которая в настоящем осуществляется как двусмысленность) автономию и гетерономию²⁶.

Обращаясь к образу закона, таинственным образом написанного в сердцах (язычников, см. Рим. 2:15), Левинас превращает надписание в произнесение: Я превращается в Я говорящее, я пророческое, Я, которое обнаруживает себя «автором того, что помимо меня внушено мне [свыше]», обнаруживает себя «принявшим неизвестно откуда то, автором чего я сам являюсь»²⁷. Тем самым «закон, написанный в сердце», уже не есть естественный закон человеческой природы; надписание не присутствует в сердце изначально, но совершается актом речи, признающим мою аффицированность Другим и для Другого.

Другими словами, в качестве заповеди, которую «я даю себе своими устами»²⁸, мой ответ другому есть свидетельство, «свидетельство о славе Бесконечного», поскольку у заповеди есть автор, Дарователь заповеди. Но в то же время Бог — Тот, Кто заповедал нам быть ответственными друг за друга — не является в тот момент, когда я говорю: «вот я». Этими словами субъект не выводит Бога на сцену истории, не делает его участником нарратива. Происходящее в «вот я» происходит между мной и моим ближним, а не между мной и Богом. Бог лишь определенным образом подразумевается, упоминается в тот момент, когда я отвечаю ближнему: «вот я». Левинас пишет: «Знак этой самой значимости, поданный другому, "вот я" обозначает меня во имя Божие на службу человекам»²⁹. Про-

²⁵ *Lévinas E. Dieu, la Mort, et le Temps. P. 157*

²⁶ *Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. — Kluwer, 1992. P. 232.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée. P. 122.*

²⁹ *Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. P. 233.* Комментируя Левинаса, Хилари Патнэм пишет: «Для Левинаса быть человеком в нормативном смысле <...> подразумевает признание того факта, что мне *приказали* сказать *вот я*. В левинасов-

рочески отвечая «вот я», субъект обнаруживает, что некогда, в диахроническом, вне-памятном прошлом Синайского откровения принял на себя обязательства перед собеседником, причем обязательства бесконечные, ничем не ограниченные. Но одновременно это *обозначение во имя Господне* «ни с чем меня не идентифицирует, кроме звука моего голоса, движения моего жеста»³⁰. Бог вовлечен в мою речь к Другому, но в то же время Он не дан ни в каком опыте, ни в подобии опыта: свидетельство есть «взрыв опыта изнутри»³¹. Оно не являет Бесконечное субъекту речи, но делает из него свидетеля.

Это же стремление заменить хайдеггеровскую «истину раскрытия» перформативной «истиной мученичества»³² мы встречаем и в ранних работах Ж.-Л. Мариона. Метаперформативный акт исповедания веры радикально воздействует на говорящего (и слушающего собственный голос); сам этот акт инвестирует исповедника в качестве того, кто имеет полномочия совершать это исповедание веры. Когда христианин — исповедник или мученик — произносит «Я исповедую Иисуса Христа Господом», откуда берутся у *Я*, произносящего это высказывание, полномочия осуществить этот речевой акт? Только Тот, Кто сказал «Аз есмь Сущий», имеет такие полномочия, и только усыновление в Духе позволяет христианину произнести как свои слова это высказывание — которое, собственно, и делает его христианином. Высказывающийся семантически определяется «посредством высказывания, которое он должен произвести»³³. Исповедание веры, исповедание сыновства возможно только в той мере, в которой оно осуществляется Духом Божиим, действующим в говорящем и усыновляющим его Отцу. Иначе говоря, иллокутивная сила исповедания веры осуществляется, согласно Мариону, силой Отца: «исповедание веры происходит через исповедника, но приходит издалека и идет далее него»³⁴. Другими словами, то вовлечение Бога в дискурс, о котором говорит Марион, подразумевает прямое действие Бога, и в этом заключается отличие его философии от философии Левинаса, где Бог есть лишь место смысла, но сам Он не делает ничего.

Однако у Мариона активен не только Бог; активностью обладают и феномены. Более того, феномены гипостазируются; если в феномене нечто нам *дается*, *показывается*, то, рассуждает Марион вслед за Мишелем Анри, феноменам как таковым должна быть присуща некоторая *самость*,

ской феноменологии это означает, что мне приказывают, но у меня нет опыта приказывающего (единственный опыт, в котором мне дан приказывающий — это переживание приказа). Putnam H. Jewish philosophy as a guide of life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein. — Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2002. P. 75.

³⁰ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. P. 233.

³¹ Lévinas E. Dieu, la Mort, et le Temps. P. 235.

³² Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée. P. 122

³³ Marion Jean-Luc. Dieu sans l'être: Hors-texte. — Paris: PUF, Quadrige, 2002. P. 266.

³⁴ Ibid. P. 275.

благодаря которой феномен собственно и может *казать себя*. Место созерцания, которое есть акт субъекта и которое в соответствии с основной линией французской феноменологии превращает феномен (сущее) в объект, занимает данность. Феномен *дан*, причем уже не сознанию, а субъекту, в силу того, что феномен сам берет на себя «инициативу своего явления»³⁵. Эта концепция феномена-агента, феномена, который существует вне редукции³⁶, с одной стороны, и способен оказывать радикальное воздействие на субъект³⁷, с другой, позволяет Мариону построить новую феноменологию данности, которая, как он сам утверждает, должна заменить (*relever*) теологию. Будучи учеником Жана Боффре, то есть в некотором смысле философским «внуком» Хайдеггера, Марион (в лучших традициях истории философии) решается «подвергнуть испытанию учение нашего отца»³⁸ Хайдеггера и преодолеть преодоление метафизики. Место ниспровергнутой Хайдеггером *metaphysica specialis*, которая пыталась подменить Бога Откровения высшим сущим или первопричиной, предлагается занять феноменологии, которая, согласно Мариону, предоставляет философии возможность «мыслить Бога разумно»³⁹, не впадая при этом в онтотеологию. Феноменология, пишет Марион, может и должна заменить онтотеологию, потому что в феноменология данного-сущего обходится без понятия основания и обоснования. «Именно потому, что феномен является данным-сущим, у него нет „почему“⁴⁰».

Другими словами, феноменология становится своего рода инструментом, который позволяет одновременно снять и вывести на свет новую *metaphysica generalis* благодаря тому, что она обнаруживает совершенно новую сферу исследований, не сводящуюся к какому-либо региону бытия: сферу данности. Эта данность может быть соразмерна субъекту, как, например, это происходит в случае того привилегированного способа данности, которым является данность объектом. Однако она может быть больше, чем

³⁵ Marion J.-L. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. — Paris: PUF, 1998. P. 30.

³⁶ Это тезис вызвал особый протест и у Жанико, и у Деррида. В частности, в «Феноменологии во всех видах и сортах» Жанико пишет о том, что у Марион данность оказывается целью редукции, в то время как у Гуссерля речь идет о том, что *статус данного* модифицируется редукцией (*Janicaud D. La phénoménologie dans tous ses états*. P. 208). Возражение Деррида Мариону по поводу «как такового» см. ниже.

³⁷ Отметим, что хотя в поздних работах Гуссерля (в частности в «Суждении и опыте», а также в «Лекциях по пассивному синтезу») понятие аффекта также занимает значительное место, однако для Гуссерля Я аффицированно собственными, еще не ставшими передним планом фоновыми интенциональными переживаниями, а никак не внешней, трансцендентной сознанию реальностью. Однако уже в поздних работах Мерло-Понти мы встречаем идею внешнего аффекта, хотя и под совершенно другим углом.

³⁸ Софист 241d.

³⁹ См. ниже. В переводе С. Шолоховой рациональная идея Бога, но мы хотели бы в этом месте сохранить аллюзию к цитате из ап. Павла, которой начинается эта работа Мариона.

⁴⁰ Ниже.

способность субъекта воспринимать эту данность, познавать ее понятийно. В случае подобной сверхданности, данности-с-избытком мы имеем дело с насыщенными феноменами. Бог — один из них. Насыщенный феномен в качестве того, что дано, конституирует Я. Я перестает быть агентом, «производителем истины», и становится лишь свидетелем разворачивающегося перед ним зрелища⁴¹. Задача Мариона как теолога (а важно помнить, что Марион начинал как теолог, а не как феноменолог) заключается в том, чтобы связать феноменологическое понятие *данности* с богословски нагруженной философией *дара*: то, что дано, дано как дар. Если у Левинаса Бог как Дарователь заповеди не имеет феноменальности, поскольку не доступен никакому созерцанию, то у Мариона Бог дан с избытком, он контр- или сверхфеноменален. Возражая Деррида, Марион пишет:

Доступ к феноменальности божества не запрещен человеку; напротив, именно потому, что этот доступ распахнут перед ним, человек обнаруживает, что он там запрещен — ослобеневший, захлестнутый, он сам себе запрещает продвигаться вперед или даже просто пребывать там. Ужас в модусе запрета свидетельствует о постоянном и невыносимом избытке созерцания Бога⁴².

В отличие от Левинаса, который пытался мыслить Бога исходя из опыта этического, то есть если не универсального, то универсализируемого, Марион возвращается к анализу религиозного опыта, в котором мы имеем дело со специфически религиозными феноменами, такими как икона или откровение. Однако (и в этом состоит существенное отличие марионовского подхода от того, что предлагают Левинас, Деррида или Анри) этот опыт остается опытом теоретическим — не только потому, что икона или откровение даны в сверхсозерцании, то есть (сверх) теоретически, но и потому, что в философии Мариона практический, конверсивный момент затушеван⁴³. Нам представляется, что это неслучайно: марионовский субъект как субъект речи или субъект редукции не способен на конверсию, хотя и может принять ее как дар извне⁴⁴. Данность насыщенного феномена есть нечто, что субъект претерпевает рецептивно, благодатию Божией — точно так же, как иллюкутивная сила исповедания веры совершается благодатию Божией. В отличие от левинасовского субъекта, который обнаруживает свою «более пассивную, чем пассивность», заброшенность в ответственность, отвечая ближнему, то есть через собственное действие, субъект марионовской философии не может действовать вне полномочий.

⁴¹ Marion J.-L. Etant donné. P. 302–303.

⁴² Marion J.-L. De surcroît. — Paris: PUF, 2000. P. 194.

⁴³ Ранняя (и, на наш взгляд, лучшая) работа Мариона «Идол и дистанция», в которой он дерзко объявляет, что собирается говорить о божественном божественно, представляет исключение; остальные его тексты написаны в парадигме историко-философского исследования, а вовсе не хвалы или исповедания веры.

⁴⁴ И в этом его принципиальное отличие от левинасовского мессианского субъекта, чья гетерономия разыгрывается на уровне смысла, а не на уровне воли.

Нельзя не отметить, что феноменологическая концепция Мариона прекрасно приспособлена для дескрипции эстетических феноменов как таковых; недаром свои внетеологические примеры насыщенных феноменов — возвышенное, абстрактная живопись — Марион берет именно из области эстетического восприятия⁴⁵. Однако вопрос следует поставить по-другому: насколько допустимо использовать для мышления Бога схемы, заимствованные у феноменологии живописи? Не представляет ли собой марионовская метаметафизика попытку эстетизировать сферу собственно теологического?

Совершенно по-другому Бог возникает в философии Деррида. Действительно, если Марион говорит о *возможности*, легитимности, правомочности — наконец-то, с помощью феноменологии — говорить о Боге, если Левинас вслед за Ансельмом исходит из того, что Бог *уже* присутствует в мышлении, и этот факт определенным образом отражается в философии, то Деррида двигается в обратном направлении. Деррида начинает с того, что у нас есть определенный дискурс — будь то дискурс политический или дискурс негативной теологии. Эти формы дискурса в их историческом бытовании подвергаются анализу, который показывает, что в этих дискурсивных стратегиях Бог определенным образом порождается. И именно это порождение Бога в различных его формах — будь то Бог сакральный, Бог — гарант клятвы и общественного договора или тот Бог, которому адресована молитва — фактически является главной темой последних работ Деррида.

Интерес Деррида к негативной теологии связан с его философской задачей. Действительно, деконструкция как метод, превосходящий порядок и структуру предикативного дискурса, был сразу же осознан как родственный методу отрицательных определений, которым пользовались христианские мистики. Деррида пишет:

в силу более или менее оправданной аналогии мы сможем опознать ряд черт негативного богословия, черты его семейного сходства, во всяком дискурсе, который, по-видимому, обращается к подобной риторике негативного определения, бесконечно удлиняя апофатические предосторожности и предостережения⁴⁶.

Другими словами, хотя мистики говорили о Боге, в то время как деконструкция говорит о тексте (следе, письме, различии, фармаконе и проч.), но не предметом — не Богом! — определяется негативная теология, а методом — тем, *как* мы говорим о том, о чем мы говорим — как и феномено-

⁴⁵ Даже само название для насыщенных феноменов Марион берет из заметок Марка Ротко (*Marion J.-L. De surcroît. P. 90*), хотя Жанико вполне резонно замечал, что странно называть насыщенными феноменами то, что с избытком превосходит любое насыщение созерцанием (*Janicaud D. La phénoménologie dans tous ses états. P. 214*).

⁴⁶ *Derrida J. Comment ne pas parler // Psyché. Invention de l'autre. — Paris: Galilée, 1987. P. 536.*

логия определяется не предметом феноменологического рассмотрения, а самим феноменологическим методом, который в известном смысле этот предмет порождает⁴⁷. Деррида настаивает на том, что путь отрицательных определений есть не просто риторический прием, не просто воспроизведение определенной дискурсивной техники, но подлинно философский метод, который подразумевает «доступ к истине»⁴⁸ путем конверсии. Негативная теология есть философский метод в том же смысле, в котором гуссерлевское эпохе есть философский метод; он призван «произвести в личности полную перемену, которую можно было бы сравнить с религиозным обращением»⁴⁹.

Возражая тем, кто видит в деконструкции риторику неудачи, которая маскирует техникой негативного богословия большие амбиции и неученое незнание, Деррида пишет:

как отрицательное богословие, так и то, что я делаю, не позволяют смешать себя с техникой, которую можно симулировать, пародировать или механически повторить. <...> Негативное богословие — и то, что я делаю, — ускользает от этого благодаря молитве, предшествующей негативным утверждениям, а также благодаря обращению к другому, к Ты, которое представляет не одну только преамбулу и не просто методическое начало опыта⁵⁰.

Иначе говоря, в дискурсе отрицательного богословия всегда сущностно присутствуют молитва и обращенность к другому, и именно эти адресные, молитвенные, просительные моменты, составляющие практическое основание дискурса негативной теологии, и есть то, что делает негативную теологию философией, а не голым риторическим упражнением. Вовсе не последовательность отрицательных определений, но именно эти, достаточно эпизодические, однако постоянно присутствующие в мистических текстах обращения⁵¹, в которых проявляется адресность речи, обращенной к Богу и ближнему, составляют, согласно Деррида, суть негативной теологии. Дискурс отрицательного богословия не может быть безличным, не может быть *parole de personne*⁵², ничьим словом, потому что он всегда направлен к двум адресатам — к Богу и к ближнему.

47 Cf. Мотрошилова Н. В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. — М.: Феноменология-герменевтика, 2003. С. 178.

48 M. Foucault. L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France. 1981–1982. — Paris: Seuil / Gallimard, 2001. P. 19.

49 Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. — СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 187.

50 Derrida J. Comment ne pas parler. P. 537. Cf. также Derrida J. Sauf le nom. — Paris: Galilée, 1993. P. 32.

51 Которые Деррида обнаруживает в текстах Псевдо-Дионисия, Ангелуса Силезиуса, Августина.

52 Derrida J. Comment ne pas parler. P. 538

Этот моменты адресности, моменты обращения к читателю и слушателю, которые очень часто, почти навязчиво, присутствуют в текстах и выступлениях самого Деррида, играют принципиальную роль. Деррида, разумеется, отдает себе отчет в том, что молитва и взывание, апострофа и надписание могут быть сымитированы, воспроизведены чисто технически, однако он считает, что этот риск парадоксальным образом является «своего рода шансом»⁵³. Эти слова надо применить не столько к Псевдо-Дионисию или Ангелусу Силезиусу, сколько к нему самому. Это он, Жак Деррида, обращается к читателю и говорит: верьте мне! Я, Деррида, свидетельствую вам, что дело обстоит таким-то образом; я могу заблуждаться, но в то же время я абсолютно искренен! Я обращаюсь к вам не для того, чтобы мои тексты обладали определенным техническим совершенством, не для этого я добавляю маленькое надписание «добро пожаловать»⁵⁴ или «простите меня»⁵⁵. Дело не в том, что поскольку Деррида хочет, чтобы его текст был вписан в определенную традицию, в определенный корпус, он придает ему такие-то и такие-то формальные признаки. Напротив, Деррида говорит: я свидетельствую о том, что я делаю — это всерьез, и как всякому свидетельству вы верите, подобно тому, как вы верите в чудо, точно так же вы должны верить и мне.

Для Деррида сущность любой речи — это свидетельство в широком смысле слова; свидетельство, которое он называет аксиологическим перформативом. Всякий раз, когда мы обещаем (а обещаем мы всегда) и нарушаем обещание, просим прощения и прощаем и даже просто приветствуем, мы совершаем определенное действие перформативного характера; эти речевые акты не всегда являются *happy*, если воспользоваться классификацией Остина, но они все равно произносятся и происходят, даже если мы не уполномочены совершать какие-то действия, мы всегда уполномочены обещать, прощать и приветствовать. Конечно, можно было бы их не использовать, а только упоминать в философской речи, но Деррида убежден в том, что это невозможно. Характер речевого акта, присущий реальной адресной коммуникации, вовлечение Бога в дискурс, порождение Бога в дискурсе в качестве того, что обеспечивает перформативу его способность нечто делать — это тот практический и в некотором смысле эмпирический момент, который нельзя редуцировать полностью. Аксиологической перформатив можно профанировать, что для Деррида, который в этом смысле является твердым гегельянцем, лишь очередной раз подтверждает лежащую в его основе иллюкутивную сакральную силу, но полностью редуцировать его к простому нарративу нельзя.

Требование доверия, которое и воспроизводится, и анализируется в теологических работах Деррида, оказывается инструментом философ-

⁵³ Ibid. P. 539

⁵⁴ Derrida J. Adieu à Emmanuel Lévinas. — Paris: Galilée, 1997. P. 27.

⁵⁵ Derrida J. Comment ne pas parler. P. 593

ской конверсии не только и не столько автора, сколько читателя, который волей-неволей оказывается одним из действующих лиц разыгрываемой Деррида философской драмы. В соответствии с тезисом о том, что *mention* не может полностью исключать *use*, Деррида не только и не столько тематизирует негативную теологию или свидетельство, сколько требует от читателя принять свое свидетельство и перестать быть лишь академическим исследователем философских текстов, холодным наблюдателем; читатель вынужден совершить прыжок в небезопасность, он оказывается собеседником, к которому обращено авторское «Ты» и которого это обращение обязывает. Разумеется, у читателя всегда есть возможность отказать Деррида в доверии, всегда есть возможность объявить его тексты софистикой и актерством, однако этот отказ поверить эмпирическому Деррида лишь подтверждает его правоту на теоретическом уровне: само лицемерие возможно только потому, что оно предполагает попанную искренность.

Однако деконструкция, как неоднократно подчеркивает сам Деррида, не тождественна негативной теологии. Поэтому, хотя собственный атеизм Деррида и «свидетельствует о напряженной жажде Бога»⁵⁶, он совсем не сводится к ней. Деррида предпочитает отмежеваться от тех своих комментаторов, которые хотят увидеть в деконструкции «последнее свидетельство, чтобы не сказать, последнее мученичество — веры на закате этого века»⁵⁷. Да, можно рассматривать жажду Бога как симптом⁵⁸, то есть как улику, как косвенное доказательство бытия Божия. Но таким образом мы осуществим теологическую или, точнее, онтологическую реапроприацию Бога, которая возвращает нас из бесосновности прыжка в безопасность доказательного, верифицируемого познания.

Метод отрицательных определений, как в традиционной форме негативной теологии, так и в форме деконструкции, способен породить свой предмет — то, что называется, именуется Богом:

апофатический дискурс, проанализированный в рамках своего логико-грамматического типа, может предоставить нам возможность продумать теологическое становление всякого дискурса вообще. Едва предложение принимает отрицательную форму, достаточно довести до предела звучащую в нем отрицательность, чтобы оно, по меньшей степени, смогло напомнить богословскую апофатику. Всякий раз, когда я говорю, что X не есть ни то, ни другое, ни противоположное тому или другому

⁵⁶ Derrida J. Sauf le nom. P. 18.

⁵⁷ Derrida J. Comment ne pas parler. P. 539.

⁵⁸ Ср.: у А. В. Михайлова: «Чем больше мысль уверяет себя в своем неверии, в своей неспособности вообще мыслить веру, чем больше уверяет она себя в том, что Бог "мертв" и эпоха веры в него закончилась раз и навсегда, чем больше ее тянет расписать себе смерть Бога... тем более такая мысль обнаруживает себя как мысль о боге». Михайлов А. В. Вместо введения // Хайдеггер М. Статьи и работы разных лет. С. XLVII.

му, ни простая нейтрализация того или другого, с чем *X не имеет ничего общего*, будучи им совершенно гетерогенен или с ними несравним, как я (якобы) начинаю говорить о Боге под тем или другим именем. Имя Бога оказывает, таким образом, преувеличенное действие на эту или любую саму в себе последовательную негативность дискурса. Имя Бога, именование Богом, таким образом, приличествует всему, к чему можно приблизиться, чем можно заняться, что можно обозначить лишь непрямым и негативным образом⁵⁹.

Бог «есть» одновременно то, что порождается речью и работой негативности, и то, что порождает речь: «Иное как Референт *legein* есть не что иное, как его Причина»⁶⁰. Однако это порождение того, что называется, именуется Богом, дает ли оно нам доступ к настоящему Богу, к Богу самому по себе? Деррида отвечает на этот вопрос отрицательно:

Мы, таким образом, получили бы своего рода доказательство бытия Божия, но не доказательство существования Бога, а доказательство бытия Божия исходя из следствий, а точнее доказательство бытия того, что мы называем Богом, имени Божия исходя из следствий без причины⁶¹.

Переход от причины к без причины, от высшего сущего к сверхсущности не выводит нас за пределы онтотеологии. И не выводит в первую очередь потому, что мы продолжаем использовать то, что мы породили — для каких-то прикладных, утилитарных целей.

Неизбежность реапроприации Бога живого прикладным богом онтотеологии и политики, неизбежность возвращения из порядка свидетельства к порядку доказательства, из порядка дара к порядку обмена — центральная проблема для Деррида. И проблема эта носит сугубо феноменологический характер. Действительно, как описать то, что разрушается в момент своего явления, даже если его явленность обнаруживается через нехватку, отсутствие, симптом? Если Марион говорит о Боге как об от-данном, данном с переизбытком, сверх-данном, то для Деррида Бог и даже молитва к Богу не только не даны, но и не могут быть помыслены как данное — так, чтобы сама эта мысль не загрязняла, не контаминировала собой чистоту того, что в ней можно помыслить. Таким образом, позиция Деррида может быть обозначена как «оставление в опасности», «пребывание в зоне риска» — в зоне «хоры», в зоне «между» богом онтотеологии и Богом, между свидетельством и доказательством, между даром и обменом, где они одновременно взаимоисключают и поддерживают друг друга.

Может ли феноменология заменить или снять метафизику? Жан-Люк Марион считает, что в определенном смысле слова такая замена или подмена возможна: феноменология, давая доступ к тому исключительному

⁵⁹ *Derrida J. Comment ne pas parler. P. 538.*

⁶⁰ *Ibid. P. 560*

⁶¹ *Ibid. P. 539.*

предмету, которым ранее занималась метафизика или рациональная теология, оказывается ее законной наследницей. Однако насколько философской (и феноменологической) является такая постановка вопроса? Насколько допустимо использовать феноменологический метод как метод унаследованный, применяя, прикладывая его к новому предмету? Если Гуссерль, объясняя, что феноменология имеет дело с новым регионом бытия, писал о том, что феноменология не может пользоваться даром «полученных по наследству теоретических ходов мысли и методов, отвечающих своему предмету»⁶², но должна выработать свой метод, как можно технически использовать, применять феноменологический метод к Богу — если изначально феноменологический метод предполагал «вынесение Бога за скобки»? Не превращается ли такая «прикладная феноменология» в технику, в «методически идеализирующее свершение»⁶³, не теряет ли она при этом свой собственно философский смысл? Философия как «прыжок самопревосхождения собственной естественной самости, собственного человеческого бытия»⁶⁴ возникает из чистого, свободного от любых прикладных моментов, незаинтересованного удивления, *θαυμάζειν*, которое, по Гуссерлю, характеризуется тем, что протекает «под знаком *ελοχί* от любого практического интереса»⁶⁵. Даже интереса религиозного.

Однако хотя феноменология не может стать преодоленной метафизикой, она до определенной степени позволяет вернуть в философию Бога. Конечно, не Бога вообще и не Бога как такового, а Бога в качестве чего-то: в качестве бога сакрального, в качестве того бога, который, если верить Хайдеггеру, только и может нас спасти, или в качестве Бога леви-насовского, Бога, который запрещает любить себя, зато велит любить ближнего, или в качестве неявленного, сокрытого Бога Деррида, необходимо контаминированного экономикой и политикой, или даже в качестве марионовского Бога, который дан по преимуществу, сияя нестерпимым, слепящим светом. Разумеется, каждый из этих способов помыслить Бога является только частичным, ограниченным, с одной стороны, и выводит за пределы феноменологии, с другой. Однако не служит ли в данном случае сознание сущностной ограниченности и недостаточности признаком трезвой оценки своих сил?

⁶² Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Пер. А. В. Михайлова. — М.: Академический проект, 2009. Кн. I. С. 196.

⁶³ Гуссерль Э. Кризис европейских наук. С. 77.

⁶⁴ Fink E. Sixth Cartesian Meditation / Tr. by R. Bruzina. — Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. 1995. P. 33.

⁶⁵ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Логические исследования и др. — Мн.: Харвест, 2000. С. 647.