

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК СОЗЕРЦАНИЕ НЕВОЗМОЖНОГО

«Откровения, доступные восприятию человека на земле, всегда будут крошками, падающими со стола небесного мира, ибо человеку дано великое испытание *жизни во тьме*, – в окружении лишь символов и отблесков света»

архиеп. Иоанн (Шаховской)

«Сама вера уже достигла “твердого убеждения в том, на что мы надеемся”, поскольку в своей практике она уже обрела “подтверждение того, чего мы не видим” (Евр. 11:1)».

Ж.-Л. Марион

Читая и периодически перечитывая тексты Мариона, предстаешь перед удивительными открытиями его мысли в том, как она кропотливо и бескорыстно осваивает глубину невидимого в Откровении, вводит Его смыслы в истерзанную беспощадными вопросами «плоть» постмодернизма, вынуждая его представителей «ломать голову» в стремлении постичь неожиданный результат деконструкции плодов онтотеологии. Сходят на нет все до определенного времени казавшиеся незыблемыми основания, на которых произрастала метафизика: ушли античная сущность или субстанция, сдала свои позиции средневековая причина – *causa*, и, наконец, новоевропейский субъект окончательно повис в безосновном пространстве. Постмодернистская феноменология, оказавшись в посястороннем вакууме, стремительно обратилась к религиозным феноменам, привлекая в философский дискурс такие новые для него категории как «Слово, которое дано, прощение, жизнь в Духе, даваемая в таинствах»¹, такой сугубый феномен церковной жизни как Евхаристия. Надо отдать должное постмодернизму в том, что именно в его среде возникла тема дара и благодарения, феноменология обрела свою невиданную легитимность с тем, чтобы в проекте Жан-Люка Мариона подвергнуться радикальной критике, освобождая неслыханные и плодотворные движения мысли в парадигме возможности «невозможного дара».

В этом смысле дискуссия о даре между Марионом и Деррида², приобретает эпохальную тональность, выявляя помимо всего прочего показательную разницу между «философским поворотом к религии» и «теологическим поворотом философии». Как оказалось, эти повороты ведут к разным целям, одна из которых очень напоминает популярный еще в Средние века тезис «понимаю, чтобы верить». Но не все, как свидетельствует время в

истории, можно понять, с тем, чтобы представить уму легитимное обоснование для веры. Тем более – по большому счету – речь о вере в западной философии обычно вообще не идет, лишь обостряется желание освоить феномены, рожденные верой, оказавшиеся в поле внимания философского интереса. Какова же была цель философского поворота к религии или, если быть совсем точным, сущность пересмотра христианского наследия у Деррида? При всем том, что к христианству у Деррида было не то, чтобы отдаленное отношение, но сохранялась позиция философа, сформированная категорической дистанцией к непреложным положениям веры («для меня такой вещи как религия – не существует... если под религией вы понимаете положения веры, догматы или институты, к примеру – Церковь, то я должен заявить, что такая религия может быть деконструирована, более того, не только может, но и должна быть деконструирована»³). Его философская «политика» была обусловлена поиском собственно христианского корня феномена дара, принцип безвозмездности которого он видит в жертвенном даре Христа, образующего культуру современной Европы. Этот дар следует осмыслить, освободить от церковных предрассудков – демифологизировать согласно мировоззрению философа, остающегося атеистом. Думаю, что в подобной категоричности просматривается некая тотальность современного западного философского обращения к христианской религии, выключаящего из нее за ненадобностью Церковь и ее Таинства, относящего их к «пережиткам архаической тавматургии», которые неузнаваемо исказили в историческом христианстве «первоначальный замысел» Христа. «Есть что-то еще не постигнутое христианством или в христианстве. То, что еще не постигнуто или не произошло с христианством, это-то и есть христианство. Христианство еще не пришло к христианству»⁴, – констатировал Деррида, и именно по этой причине предложил полностью деконструировать важнейшие христианские смыслы. Поскольку подлинная сущность христианства еще не явлена во всей своей глубине, то и дар, неотъемлемый от жертвы Христа, еще не достиг в человечестве своего аутентичного восприятия. Деррида же видит в этой искупительной жертве своего рода метафизический компас, способный дать правильный ориентир в овладении собственным смыслом дара. В результате кропотливого анализа и очистительной деконструкции существующих понятий дара он объявляется невозможным.

Итак, почему же дар в системе взглядов Деррида стал даром невозможным, сохраняя истину своего существа только при одном условии – будучи отключенным от данности – этого принципа принципов феноменологии? Именно на этом пути Деррида преследует цель вернуть содержанию дара его собственный, вызволенный из устаревающей аристотелевской схемы дара-дарителя-получателя смысл, отождествленный с логикой обмена в концепции М. Мосса⁵. Именно это его неотменимое функционирование в кругах времени, в конце концов, отлившееся в парадигму

обмена, и исключало возможность описания дара, которому, дабы сохранить себя в своей идентичности, противопоказано быть описанным и понятым в условиях времени и его цикла, ибо его неотмирная природа тотчас же разрушается, подобно превращению золотой кареты золушки в заурядную тыкву. Там, где дар явлен, где он выходит на сцену чьего-либо сознания – дара как такового уже нет. Дар невозможен, или, точнее, он невозможен как таковой. Дар, будучи родом из другого события, предшествующего временной циркуляции, помещенный в экономику, где царит логика обмена, – невозможен, ибо «для того, чтобы дар состоялся, не должно быть отдачи, возвращения, обмена, контр-дара, долга»⁶. Если общепринятые универсальные условия дара на самом деле не позволяют ему состояться как таковому, то, значит, в отношении них он является в полном смысле слова «невозможным объектом», о котором с самого начала мы можем говорить лишь в апофатическом ключе, – подступаясь к нему по пути отрицания тех «предикатов дара», которые ему предписывают совокупно метафизика и экономика.

В целом пафос деконструкции Деррида, обнажившей столь однозначно трансцендентный смысл дара, вполне обоснован в системе онтологической с той лишь разницей, что баланс апофатизма и катафатизма значительно колеблется, если не сказать большего – катафатизм просто-напросто исключается из этого антиномичного единства. Если мы предадим забвению в этой неизбывной паре апофатизм-катафатизм (ДА–НЕТ) утверждение (ДА), т.е. исключим как ложь и несостоятельность катафатический аспект дара, то его смысл просто напросто улетучится, со временем вынудив окончательно забыть о том, что такое дар.

Суть апофатизма предполагает катафатизм, без их согласного неслиянного со-существования, исчезают смыслы как одного, так и другого. Ибо сплошное НЕТ не оставляет места тому, что в этом НЕТ призвано охранять – сам дар, пусть невозможный – но все же дар. Поскольку даже употребляя это странное словосочетание «невозможный дар», Деррида все же усматривает дар как некую сущность или даже событие, которое должно иметь вневременную структуру. Фактически, или говоря феноменологически, дар в условиях времени состояться не может. Вернее он есть, но только предфеноменологически. И, пожалуй, единственно надежной и верной почвой для возможности его невозможного дара становится переосмысленная Деррида ХОРА. Это место вполне загадочное, таинственное своей БЕЗМЕСТНОСТЬЮ под светом земного «солнца», этакое место без собственного места. Ибо перевести смысл места на уровень, тождественный возможности невозможного, это и будет означать лишь место причастности к самому себе. Поскольку место на то и место, чтобы быть, но не существовать в возможности. В тех же противоречивых кругах застревал и о. Сергей Булгаков, задаваясь вопросом о местонахождении Софии.

«Деррида, почти на языке мистики, говорит о khora как о некоем глубинном мета-хайдеггерианском месте “возможности невозможного”, памятование о котором, по его мнению, открывает новые перспективы для

переосмысления и философии, и религии...», – пишет Константин Пашков. «Так, в философии *khoga* становится плацдармом для критики любой метафизики, в религии – главным аргументом в пользу экуменизма»⁷.

Так Хора становится некой общей религиозной надвременной константой, обеспечивая своего рода «запасный выход» к вечности без конфессиональных привязок, сохраняя за собой право зачинать и растить трудно усвояемые религиозные феномены.

Похоже, этот спасительный остров в океане экзистенциальной топи и пустот удерживает мысль о невозможном даре тем, что «заземляет» его аутентичное место в ХОРЕ, куда никакая феноменология не способна дотянуться, дабы омрачить его недоступное сияние. Надо отметить, что в поле постмодернистского осмысления трансцендентной, индифферентной богословским краскам реальности, ХОРА становится часто присутствующей фигурой. Это какой-то прирученный философской мыслью, лишенной рефлексии церковной жизни, луч надежды на некую универсалию, способную наконец дать умонастроению постхристианской Европы то, что не дало историческое христианство, а именно – МЕСТО, где каждый без ущерба для своей подлинной идентичности способен найти себе место рядом с другим. Но это место – место отсутствия, тождественное невозможному дару. Потому его феноменология сугубо апофатична, ровно настолько, чтобы вывести любую благодать из-под созерцающего ока. Ибо созерцание, согласно Деррида и общепринятой феноменологии, жестко предполагает созерцание чего-то, что может быть доступно очевидному, ибо любое несоответствие перетекает в символ. «Феноменология, – как говорит Деррида, – предполагает в конечном счете созерцание, то есть полноту созерцания, присутствие чего-то. Когда существует разрыв между созерцанием и интенцией, мы имеем кризис, мы имеем символическую структуру. Но начало всех начал есть созерцание»⁸.

Дар и феноменология оказываются несовместимыми, дар не предназначен для созерцания, которое тут же увлекло бы его в своего рода производственную опись согласно логике обмена, и разрушило бы.

Таким образом, невозможный дар, согласно Деррида, – потому и невозможен, что не может и не должен быть описан в пределах феноменологии, но лишь фиксироваться ей как невозможный. Помыслен – да, но не осознан, а уж тем более не явлен. Однако Марион утверждает нечто полностью противоположное, а именно то, что невозможный дар – есть первый вопрос феноменологии.

Согласно Мариону, дар и рожденные им смыслы зачинаются в данности. То есть вне данности невозможно выйти к дару. И никакая хора не способна протянуть руку помощи. В этом заключается философская нить Мариона, держась которой возможно выйти из понятийного тупика не только невозможного дара, но и всей замкнутой в границах возможного опыта

жандармерии просвещенческой мысли. Только так можно внять смыслу феномена, рождающегося из почвы данности.

«Наш глубочайший и наиболее подлинный опыт встречи с феноменом не связан с каким либо объектом, который мы можем создать, произвести или конституировать, не в большей мере он связан и с бытием, которое принадлежит к тому пресловутому горизонту Бытия, в котором возможна онто-теология и где Бог находится в начале времени и пространства играя роль первопричины. Скорее, я говорю о том, что есть много ситуаций, где феномены являются как данные, без какой-либо причины или дающего»⁹.

Так парирует Марион Деррида, отодвигая упрек в теологической предвзятости его суждений, в которых осваивается значение дара.

Данность, вернее, то, что мыслит под ней Марион, переворачивает традиционную феноменологию, сообщая ей неслыханное освещение. Причем до поры до времени не совсем и заметное. Все диво состоявшегося диалога между Деррида и Марионом в рамках конференции «Постмодернизм и религия» и заключено в том, что здесь обозначилась, а затем и раздвинулась расщелина внутри феноменологии, которую ортодоксальный католик Марион ставит на «рельсы», предполагающие в самом серьезном смысле опыт Откровения и Его видимое невидимого – Церковь. Причем он делает это весьма убедительно с точки зрения феноменологии, никак не сбиваясь на теологическую декларативность. Таким образом, феноменология данности следует путем Логоса, будучи той степенью рациональности в себе, на которую распространяется в первую очередь свет воплотившегося Логоса.

«Возвешение о пришедшем Слове для того, чтобы открыть человечеству Бога в его человечности, задействует новый и высший разум, который может себя проявить только при наличии других разумов», – пишет Марион¹⁰.

Именно поэтому речь в феноменологии идет не просто о явлении во времени и пространстве, облаченном в чувственное восприятие, но о явлении Логоса так, как он проявляет себя в разуме, подразумевая и разумы, исторически не охваченные Откровением. Должно быть всегда некое соотнесение с той тропой в знании, с логосом в историческом времени, в котором проявляла себя философская мысль. И это тоже – данность, включающая в себя все резервы, вложенные в человеческий разум при самом его сотворении.

У Мариона в его феноменологии, опирающейся на данность и дар, и различающей их между собой в своей опоре, видна отсылка к богословским аксиомам христианского вероучения – это творение из ничего – горизонт данности по Мариону, и более выпуклый, более личный горизонт – это дар, прежде всего Дар Утешителя. Но это отсылка вовсе не лишает феноменологию своей аутентичной самостоятельности, не вносит ничего от религиозной спекулятивности, но с необходимостью возвращает ее на круги источные, в которых потихоньку начинала узнавать себя средневековая философия, а затем

и новоевропейская, уточняя природу христианской рефлексии. Обычно «рефлексия не принимает во внимание откровение, когда мыслит дар, возможно, все надо делать ровно наоборот, возможно, откровение – это и есть единственный путь по направлению к дару: данность как первый уровень всего феноменального, дар – финальный горизонт, на котором все феномены открывают себя»¹¹.

В свете этих богословских парадигм логика дара, как ее мыслит Марион, предлагает совсем иные правила своего управления, нежели те, которые прилагаются к предмету или к бытию в традиционной метафизике и метафизике модерна. Для Мариона, именно христианская логика дара прорывает цикличность осознанного функционирования дара от дарителя к получателю и обратно, благодаря чему и происходит разрушение существа дара в круговороте экономического обмена. Как мы уже говорили, это же самое отношение к дару как к обмену оспаривает и Деррида, предпринимая свою деконструкцию: «При даре, если таковой имеет место, даруемое дара (то, что дарят, то, что дано, дар как подаренная вещь или как акт дарования) не должен вернуться к дарителю... Чтобы дар имел место, необходимо, чтобы не имела места взаимность, возврат, обмен, отдаривание, долг... [Дар] аннулируется всякий раз, когда имеет место воздаяние, или отдаривание»¹².

С этим Марион соглашается, но в выводах относительно описания дара их позиции разнятся. Марион в своем предложении описывать дар, не вводя его в порочный круг, исходит опять же из феноменологии данности, в которой достаточно ясно просматривается собственно христианское мышление. Ибо только на евхаристической основе возможно описание дара, в котором его способ существования подтвержден и явлен в таинстве перекрестия будущего и настоящего литургического времени. Отсюда исходит центр – исток освещения времени и истории, проясняющий естественную притемненность тех бытийственных связей, обусловленных в буквальном смысле без-дарной причиненностью своего существования. Это дает право Мариону уже с позиций феноменологии спасти дар, выводя за скобки описания двух остальных участников этого процесса, не обналичивая в созерцании их соотношения, таким образом освобождая их из принудительности причинной логики. Дар, согласно Мариону, должен выйти из круговой поруки причинно-следственной связи. Не может быть у дара причины, которая сделала бы его следствием, т.е. обусловленным. Дар безусловен, ибо он всегда бескорыстен и тогда ему не страшна его возможность вступить в порядок экономического прицела, ему не страшен оборот, ибо его исток из иных сфер. Логика передачи дара, во-первых, незаметна, невидима, неприметна, и, во-вторых, беспричинна, если понимать под причиной проекцию из человеческого источника освещения – его разума. Таким образом Марион выводит сущность дара из цикла – или логики предмета – логики неизбывного его захвата сачком апперцепции. Логика дара – это логика абсолютного бескорыстия без нацеленности на присвоение какой-либо

сущности-имения-собственности в итоге – и второе, это логика явления, являющего свою причину в самом себе (ибо дар всегда указывает на дарителя), отрицая все иные способы постижения причины. Потому причина как начало и целеполагание, как конец уступают место самому дару без причин и целей, вернее, без жесткой необходимости знать эти причины и понимать эти цели как нечто внеположенное и внешнее.

«Всякий подлинный акт дарения осуществляется без предметной составляющей. Когда мы дарим себя, свою жизнь, свое время, когда мы даем слово, мы не только не даем никакой вещи, мы даем много большее»¹³.

Акт дарения, для Мариона, изначально определен не только вертикалью перспективы, но перспективой, исключаящей причину, не требующей ее знания для своего установления. Причина этого незнания одна – подобный акт совершается в условиях безоговорочного доверия, в коих верхом бестактности было бы требование очного свидания с причиной.

«Дар или феномен как данность не имеет причины и не нуждается в таковой. Было бы нелепо спрашивать, в чем причина дара, именно потому, что данность означает внезапное, непредсказуемое, ничем не обусловленное явление нового»¹⁴.

По сути, неожиданность феноменологического предприятия Мариона, так это решительное объявление недееспособным поиск причин. Явлению дается право на сохранение в себе главного парадокса в отношениях образа и первообраза, в которых первообраз сокрыт именно в силу своей неданности, будучи предоставленным только самому себе, но тем не менее являющему себя в данном своем образе. Такая «беспричинная» ситуация обусловлена тайной Троицы, в Которой Лица взаимосвязаны между Собой порядком любви, т.е. свободы, но не логического соподчинения. И сам порядок рождения Сына и исхождения Духа никак не может быть помыслен в категориях причины и следствия, хотя Отец и выступает безусловной причиной как Сына, так и Духа. Потому вступает антиномия для мышления, ориентированного на свои собственные логические законы, ибо Первообраз никогда не данный, являет себя в своем собственном образе. Нам дается образ, Явление которого ограждено законом сокровения. Его видимое слишком насыщено невидимым, ключ к которому феноменология не дает. С этой поры начинается собственный путь внутри явления к образу, не требующий для себя умозрительных причин, некоего прочного метафизического основания. Это своего рода ослабление натяжения подпорок искусственно выстроенному подобию неба, отстранение от рук своих, дабы увидеть десницу Божию. Напрашивается аналогия с принципом изображения света-тени в иконе. Любую композицию в плоскости картины определяет зафиксированный в ней источник света. Расположение предметов в изображении, целостность их пространственного восприятия задана единственной причиной – источником воображаемого освещения. Совершенно иной образ пространства предстает в иконе, в которой нет ни теней, ни

внешнего источника освещения. То есть, говоря на языке художественного образа – законного представителя феноменологического метода, согласно Мариону, видимой объективно причины освещения внутри изображенного нет. Тем не менее икона как литургический образ реализует в себе пространство в качестве образа света как такового, имеющего причину в самом себе и не нуждающегося во внешнем источнике. Это, что касается принципа изобразительности в иконе, но существуют и богословские обоснования возможности иконы как изображения неизобразимого, как описуемого образа неопишуемого Первообраза. Именно с феномена иконы начинается новая эра для явления-феномена, которое может стать образом – показанием скрытого.

Марион создает феноменологию в условиях реальной возможности невозможного дара, отстаивая явление как некую «ткань» этого открытого для чувств мира, несущую в себе насыщенность нездешним светом. Она может стать точкой встречи, проявляющей Первообраз, образ которого отразится в Лице. Его луч, зачинающийся чувством, проходящий через разум и достигающий сердца, будет испытываться и переживаться даром, безо всякого искусства благодатно и в простоте не от мира сего. Чистые сердцем Бога узрят. О дающем можно говорить всерьез лишь изнутри получающего, и только в форме благодарения, именно тогда его дар сохраняет себя в своей истине, не боясь никакого «осквернения» неверным пониманием и корыстным знанием. И не случайно, что адекватным языком философии, идущей на смену онтотеологии, должен быть, согласно Мариону, язык благодарения? По сути только язык благодарения отменяет поиск причины. Смысл верховного Таинства, установленного Церковью, – Евхаристии есть прецедент немислимого действия – претворение даров земных в Дар Небесный – единственно адекватный ответ одариваемого будет Благодарение, в пределах которого свершается все литургическое действие. Разве это тайнозрительная и вместе с тем такая откровенная мистерия, позволяющая христианскому вероучению говорить об уже присутствующем Царствии Неба на земле, не меняет исходные условия для философской мысли, в том числе и ее стремление к существу дара? «Сама вера уже достигла “твердого убеждения в том, на что мы надеемся”, поскольку в своей практике она уже обрела “подтверждение того, чего мы не видим” (Евр. 11:1)», – повторяет ап. Павла Жан-Люк Марион¹⁵.

Условием для становления языка благодарения в пределах феноменологии, похоже, будет тоже деконструкция, но касающаяся главным образом трансцендентального Я.

«Ибо до последних времен трансцендентальное Я остается трансцендентальным предприятием, в котором нечто априори принимается как само собой разумеющееся — я, эго, субъективность, — чтобы, отправляясь от него, устанавливать границы возможного, любого рода ... Мыслить значит предвидеть возможное и конструировать предметы в пределах возможного. В

результате, как хорошо известно, оказалось, что в некоторых случаях действенный опыт не может быть реконструирован как находящийся в пределах возможного. В трансцендентальной философии вопрос об откровении всегда рассматривается как вопрос его невозможности, или, по крайней мере, частичной невозможности, в пределах одного только разума...»¹⁶.

Феноменология, таким образом, согласно Мариону, приходит к результату, который был недостижим прежде: она не удостоверяет его через него самого (опираясь только на мыслимое), но свидетельствует подлинность всего видимого, интересуясь прежде всего невидимым, обусловленным разрывом между тем, что дано, и тем, что показано. Видимое невидимого, явление и сущность в условии Откровения в принципе не могут опираться на метафизическую модель бытия так, как она конструировалась классической метафизикой. Постмодернистская феноменология предлагает относительно новые решения проблемы, но, пожалуй, только у Мариона можно видеть ходы, позволяющие выйти к халкидонскому богословию. Тот самый теологический поворот, совершенный в его философии, замечательно сопрягается с христологическим поворотом богословия преп. Максима Исповедника. Обоими в разное время была поставлена под сомнение усия Аристотеля, поставяющая на первый план универсалию, т.е. превалирование общего над частным. И у преп. Максима Исповедника, и у Мариона на первый план выходит данность – явление, трансцендентный исток которого чудесно сопрягается с уникальностью единичного существования. Именно с ним уже постфактум разбирается феноменология насыщенных парадоксов, будучи уже не первой, но последней – подытоживающей наукой о первосмыслах.

Христологический поворот преп. Максима естественно обращен к Богоявлению – Личности Христа, сложность ипостаси в двух неслиянно-нераздельных естествах Которого, засвидетельствована халкидонским догматом. Именно этот догмат вынудил пересмотреть общепризнанное соотношение между сущностью и явлением, задав долгосрочную перспективу для уяснения преобразившегося смысла ипостаси, расставшейся у преп. Максима с привычным для философии определением как частной сущности. А это значит, что описание человеческого индивида вышло из-под законной власти предметного мира, переросло свое описание в рамках субъектно-объектных отношений. Более того, само слово «ипостась» при внимательном обращении к своему смысловому преобразованию позволяет на уровне языка закрепить трансформацию перехода от безличного божества к Богу личному – Богу-Троице. Ибо тот, кто содержит сущность, – ипостась есть лицо – ОТЛИЧНО – имеет свой собственный ни с чем не смешиваемый лик в самой тесной общности с Другим. Человек – как ипостась сотворенная – его лик – его трансцендентное начало будет определяться чистотой отношений с Ликом несотворенным; достижение уподобления Ему в общности с Ним будет

составлять его личный теозис – преобразование – самый чистый и невозможный дар, а говоря проще – благодатный дар.

Самый значимый для нашей темы феномен – это, конечно, лицо. Лицо не может быть описано в логике бытия, в логике предмета. Это то, что схватывает феноменология Мариона, нащупывает как некое сокровище, вошедшее в плоть Явления. Ибо и Лицо как некое троичное событие познается не в логике бытия, предмета, но в логике дара. Пожалуй, это самый насыщенный феномен, для которого логика естественных наук будет непоправимо бедна, катастрофически недостаточна. В первую очередь потому, что этот феномен застаёт себя уже втянутым в поле аффицирования двух Я. Лицо узнается другим лицом и в каком-то смысле они равноправны, т.е. способны отдаться познанию только при абсолютной взаимности. В этой взаимности логика дара более явственно звучит как логика любви. Феномен лица, предоставленный себе изнутри самого себя никогда не полон, он нуждается в Другом, пожалуй, он самый нуждающийся в этом из всех других феноменов, для которого вообще ничего не значит знание причин и знание целей. Истина лица не строится по схеме общепринятого подхода к сущности предмета. Аристотель с его четырьмя причинами, определяющими сущность, здесь не помощник. Может быть, для получения более точного и полного ракурса следует обратиться за помощью к детскому взгляду. Вспомнить, как смотрит ребенок на другого? Наверное, его познание начинается с первой улыбки. Улыбка отворяет близость, потому что только близко можно увидеть лицо, которое тут же распахивает и даль и высоту, впускает в безграничное пространство, в котором я чувствую себя защищенным любовью. Может быть, потому по обыкновению все личное связывают с особой интимностью и прикровенностью от глаз случайных, что это – своего рода область заповеданная – не для всех. Удивительно: в этой заповеданности казалось бы пространстве малых форм, раскрывается воистину космический масштаб события – встречи. А еще правильнее сказать безо всяких культурологических обиняков, начинает действовать евангельская тема, которая вырастает из опыта Первообразной встречи – когда Первообраз-Христос обратился к человеку – к образу Своему. Вот где начало подлинной феноменологии, возрастающей из зерна Встречи, Которой суждено будет стать воистину Хлебом насущным для человека – зачатком Царствия Небесного. Вот где вступает в земной масштаб Явление Невозможного События, ибо непосильного для мощи человека, утерявшего онтологическую чистоту.

Таким образом, деконструкция Мариона подразумевает под собой своего рода инверсию умозрительного глазомера, обращение перспективы прямой и ее возможного опыта в перспективу обратную, с ее опытом невозможного, превосходящим априорные установки. Вот что пишет Марион: «...пришло время ввести феноменологию в сферу невозможного, недоступного и а priori игнорируемого ранее: «Мы должны признать, что мы имеем перед нами опыт того, что я назвал избытком интуиции, или, более точно – избытком данности,

которая достигает некоего вида невозможного. В более широком смысле, мы должны спросить себя, как возможно то, что кажется нам невозможным (т.е. то, что противоречит априорным условиям опыта) и никогда не случается в границах нашего опыта? Осмыслив это, мы должны деконструировать все понятия, согласно которым действительный опыт, имеющий место время от времени, объявляется невозможным и иррациональным, и подвергнуть критике наши понятия, даже в философии, возможно, – именно и по преимуществу в философии. В этом пункте мистическая теология и философия согласны с деконструкцией»¹⁷.

Проще говоря, феноменология Мариона отворяет дверь в задушенном своими понятиями и представлениями, ставшем уже невыносимо тесным пространстве безотрадного опыта, и предлагает новую универсалию – принцип данности, открывающий универсум дара. Ибо дано все, с чем имеет дело мысль, уже дано до того, как мысль встретилась с явлением мира. Эта данность – безусловна, ибо нет для нее условий, с которыми может согласиться разум, знающий о творении из ничего. Эта визуальная данность и ее насыщенные феномены, богатые интуицией, никак не способствуют простому опредмечиванию видимого, но открывают в нем иной принцип образности, более глубокий, более парадоксальный – звучащий в этом словосочетании – видимое невидимого. Классическая метафизика воспринимала феномены исключительно через понятия, предстающие через них в слишком обедненном содержании, оставаясь наглухо привязанными к идеальному. Например, возьмем феномен радости, печали или боли. Всегда ли мы можем описать и определить их с помощью интенции, т.е. направленного внимания, с позиции чистой эйдетики? Эти феномены превходящи, имеют в себе собственную инициативу, независимости от конституирования своего трансцендентального восприемника – Эго.

Марион говорит в этой связи о целой группе подобных феноменов: о событии, картине и идоле, плоти, лице. Все они возводятся к своему общему принципу – насыщенности феномена. Насыщенность обеспечивается не нашей активной позицией, но заключенной в нем независимой от нас энергией, своего рода объятиями события, раскрывающимися навстречу нам. События, в котором мы прежде всего открываем глубину своего собственного Я, причастующего общим и в то же время уникальным смыслом. При созерцании картины мы воспринимаем не предмет, как некую составляющую онтическую единицу, но встречный взгляд из недр ее тайны, в которой переживается волнующее нас открытие, запечатлевающееся в визуальных слоях, не затронутых предприимчивостью конструирующего Я. По сути эта глубина Я, отразившаяся в художественном образе, предстает как первый факт данности, которую невозможно оспорить, сохраняя ясность мысли и христианскую бдительность. На этой же глубине залегает весь обширный арсенал средств, находящихся в распоряжении человеческого Я – дано мышление со своими

зачастую неизвестными законами, дано видение, память, творческое начало, дар понимать, дар сочувствия, дар слез, дар радования – в общем, всего не перечислить. Мы используем то, что уже имеем, но имеем не как свое, а нечто нам подаренное.

«Что же это означает – иметь некое начало, архи, и при этом понимать, что ты уже находишься под действием некоего принципа, некоего начала?»

Ответ кажется очевидным – иметь начало означает, прежде всего, не быть анархичным, то есть признавать себя как производное, как некое вторичное существо, существо, чье бытие, поскольку оно имеет начало, нельзя понимать за собственное начало, за автаркию.

И если мы не признаем, что все, что у нас есть, все что мы собой являем, кроме греха, дано нам от Бога, то есть мы отрицаем само свое происхождение, это и становится первопричиной греха, именно гордыней», – утверждает архим. Джон Манусакис в своей лекции¹⁸.

То есть феноменология, по сути, интересуется данностью как началом человеческого существа, его первообразом – невидимым, направляющим к благу средоточием его внутренних сил, неотъемлемым от понятия человек. В самом человеке присутствует эта дистанция между образом и Первообразом, которая стала очевидной через личность Христа.

Кажется, что само понятие насыщенного феномена, помещенное в среду дара, в своем парадоксальном существе содержит в себе разрешение фундаментальной философской проблемы явления и сущности, внутреннего и внешнего, открытости и тайны, и, наконец, изобразимого неизобразимого. Для богословия образа это имеет колоссальное значение прежде всего в том, что позволяет, наконец, взглянуть на проблему иконоборчества с других, более уточненных позиций, преодолеть дилемму неслиянности-нераздельности образа и Первообраза, т.е. то, что могло казаться до-феноменологическому взгляду либо противоположным, либо несовместимым. Насыщенный феномен у Мариона помогает изъять отношения образа и Первообраза из плена причинно-следственной связи, где они томились в недрах метафизики, и наделять явление своей самоценной сущностью, свободной от языка, претворившейся в неразложимый синтаксически образ. Отсюда обрела свое решение та самая апория образа видимого невидимого, которая у о. Сергия Булгакова решалась софиологически (через необходимость ввода имманентно-трансцендентной Софии), т.е., на наш взгляд, проблематизировалась в еще большей степени, чем она была до того. По сути, введение понятия насыщенных феноменов в круг философии – это признание ее родства с богословием на условиях самого богословия, а не наоборот, это открытие того, что в мире коммуникации есть нечто большее, чем язык, то, с чем язык человеческих понятий не справляется. В глобальном религиозно-философском смысле это связано с движением Богопознания от Логоса к Образу, трудность которого подспудно определяла собой иконоборческие прения. Богоявление в его историческом и

трансцендентном плане окрасило собой весь видимый мир, преобразив плотское восприятие, вызвав тектонические сдвиги в познании видимых и невидимых вещей. Марион в своей феноменологии тщательно, виртуозно и бесстрашно фиксирует эти сдвиги, отдавая должное историко-философской традиции, поверяя ее богословской интуицией и отсылкой к преданию Отцов. Насыщенность феноменов обязана не категориальной силе понятия, не мощи конституирующей власти рассудка и трансцендентальной способности воображения, но связана с той степенью откровенности, исходящей изнутри факта невозможного дара. Феноменология невозможного дара непостижимо расширила границы разума, открыла в нем некие шлюзы, закрытые и старой метафизикой и кантовскими пределами разума. Я может не только быть мыслящим, но Я может стать духовным, т.е. созерцать невидимое, согласно логике дара. Наверное, впервые философская мысль, претворившись в феноменологическую, «впустила» в запретные врата онтотеологии – Богоявление, распознав в Нем самое свободное и долгожданное Явление, сообщающее интуиции новую почву. Впустила, не умозрительно допустив смысл Боговоплощения, подготовив для Него условия в виде Софии, как у Булгакова, или возможность Откровения как некой первичной структуры, позволившей быть самому Откровению как у Хайдеггера, но принять и согласиться с Богоявлением безо всяких для того мыслимых условий. В этом отсутствии видимых условий и таится невероятная сущность невозможного дара, внутри которого – внутри его собственной логики, оказывается возможным то, что невозможно помыслить, но возможно ощутить, и даже прикоснуться – поцеловать Истину. В иконопочитании реализуется это еще одно свойство созерцающего Я: Я в состоянии прикоснуться к созерцаемому через поцелуй. В изречении средневекового мистика Бернарда Клервосского о поцелуе Истины, говорится о двух родах людей, недостойных его: «те, кто знают истину, но не любят ее, и те, кто любят ее без разумения»¹⁹. Иконопочитание – это поцелуй Истины для рода людей и любящих Истину, и понимающих Ее. Разве же это не невозможный дар – прикоснуться к Истине, которая превосходит и все чувственное и умопостигаемое, будучи воплощенным Сыном и нисшедшим Духом Святым, Который и претворяет невозможное в возможное. Дух проникает тело, входит в его тайные составы, рождая такой странный для классической метафизики феномен как духовное чувство. Такими телесно-духовными глазами видели и воспринимали осиянного Светом собственной Славы Христа его ученики. Этот же самый Свет для безучастных невидимо освещает тропы мысли, постигающей вещи мира, хранящего в себе отпечаток зримого присутствия Истины во времени.

Итак, невозможный дар по мысли Мариона может быть описан, но в другой логике, логике самого дара, в которой главным остается интенсивность – избыток созерцания, для чего необходимо быть включенным в процесс дарения.

«Это, таким образом, не нейтральное описание: необходимо вовлечь себя в эту ситуацию, нужно самому осуществить акт дарения, чтобы мочь его описывать»²⁰.

Марион выходит к необходимости осуществления совершенной новой логики, логики открытой, к действию Духа, которая может возникнуть только внутри совместности акта дарения – Благодати и благодарения, в эксклюзивности своей реалии данной изнутри церковного опыта, опыта встречи с Богом в Его таинствах. Это особый опыт реальности, включающей в себя Откровение, – реальность, получившую закваску Неба в мире.

Марион говорит о мире, переполненном Благодатью – исполненным настолько, что Она остается невидимой взгляду стороннему. Каждая вещь, каждый лик окутан Ею прикровенно, незримо, насыщен до немыслимых и потому неизведанных пределов. Эта насыщенность не может перейти в откровение, ибо как пишет Марион «никакому сердцу, никакому сознанию и никакому слову не хватило бы широты, чтобы вместить это откровение»²¹.

Сильный опыт переживания, для которого нет слов, глубина созерцания, до которого не дотягиваются понятия, – все эти вещи дают понятие о третьем пути, о котором Марион размышляет так:

«Я думаю, что различие между отрицательным богословием в моем понимании и деконструкцией, по крайней мере в общепринятом понимании, которое не обязательно совпадает с представлением Деррида, таково: в отрицательном богословии трудность состоит не в том, что у нас недостает созерцаний Бога (мы ими переполнены), а в том, что у нас нет понятий, адекватных Богу»²².

То есть это не просто отрицательное богословие или деконструкция, разрушающая все понятия и формы как несоответствующие постижению Бога и потому отрицающая любое высказывание о Боге, априори неполное и потому недостаточное для верного описания. Это отрицание исходит от избытка созерцания. Но опыт невысказанности все равно остается опытом, т.е. той полнотой утверждения Присутствия, обладающего безусловной и первичной ценностью. «Отрицательное богословие следует признать не вполне удачным – речь, скорее, должна идти об избыточно положительном богословии», – замечает Марион²³. Действительно, ведь понятия отрицаются лишь по одной причине – благодаря тому, что они не отвечают избытку созерцания. Богословие по преимуществу есть богословие мистическое. Невозможность для богословия стать чистой наукой, строгой констатацией смысла обусловливается избытком созерцания. Феноменология, по Мариону, описывает феномены, которые не принадлежат ни роду предметов, ни роду существ. Это прежде всего событие, всегда данное в своей уникальности, не содержащее никакого повторения, ибо оно дается в структуре принципиально открытой, не требующее для своего описания причин, вызвавшего его. Все дано, но не все может восприниматься как дар, ибо дар есть вовлечение себя в процесс дарения

и благодарения – это особая «парадигма» событийная, потому в ней нет «как такового», но все может быть. Дар – это еще и сфера мучительного и радостного свидетельства, область подвига. Дар может породить ответ, который станет образом жизни, может стать событием жизни. Но данное в качестве дара может остаться безответным, может стать только явлением в его познавательном статусе с причинным рядом, со всем набором необходимых категорий для получения объекта в терминах старой доброй метафизики сущего. Отнестись к дару как к некому неповторимому событию, не озадачиваясь поиском его причин, но погрузившись в сам процесс – это своего рода подвиг для восприятия и понимания.

Новоевропейская наука в строгом согласии со своей методологией не мыслит знания без причин, без которого любая система лишается своей требуемой связности. Но знание причины ничего не раскрывает и не добавляет в феноменологии, поскольку причины как таковой никогда не познать, и книга блаженного Иова тому вечный и непреходящий пример, Поиск причины только отнимает время и созерцание события, в которое вовлечен феномен. Феноменология Мариона близка к поэзии по способу своего отношения к реальности. Поэтические смыслы, образы сильны тогда, когда перекрывают все пути к установлению причины их появления и дарят невиданное: «Когда б вы знали, из какого сора рождаются стихи, не ведая стыда»²⁴. Феноменологическая мысль устремлена за факты, за предметы к той границе творческой интуиции, где начинается преобразование данности в дар, где рушатся амбиции трансцендентального Я, примиряющегося с тем, что субъективность есть изначальная пассивность. Она занята прокладыванием троп в логике дара, закрывая причинный ряд сиянием Любви. И за всем этим стоит только один несокрушимый факт – факт Богоявления. Именно этот неслыханный и невиданный Факт, ставший узловым Событием человеческой истории, вскрывшей в ней последний, окончательный и долгожданный смысл, наполняет ее потаенность жизнеутверждением не от мира сего. Разве это не парадокс – насыщать радостью брэнное бытие, исполнять смыслом конечное существование, изливаясь радостью в мире сем, будучи нечаянной радостью мира Иного – Другого! Боговоплощение обнажило человеческую плоть для Другого – предоставило его нищету и немощь лучу согревающего и ободряющего Взгляда, позволило ей пронзаться Его нездешними и целительными энергиями. Человеческий лик стал окном в Небо. Это насыщенное лицестояние духоносных феноменов – праведников, подобно золотому нимбу, невидимо окутывает наш не такой уж и огромный человеческий космос, хранит его и готовит к Предстоянию. В такой перспективе не может продолжаться череда бедных феноменов, доставшихся по наследству от интеллектуальной интуиции. Творческое порождающее лоно насыщенных феноменов таит в себе немислимый парадокс – парадокс Жизни, иссеченной Крестом.

Понятие насыщенных феноменов, заключенная в нем правда о полноте невидимого, прикровенно содержащего видимое, абсолютно приложимо к существу христианского Богопознания, к соотношению в нем тайны и откровения, к главной его заповеди – тайно отражать свет Божий в мире. Видимое невидимого, тайный свет, сияющий своей правдой человек, незнающий ее, – все это исходит от *избытка* сердца. Это выражение «избыток сердца» – очень значимо в духовной традиции аскетики. «Истину можно говорить лишь “от избытка сердца”. И нельзя слышать об Истине “без проповедующего” (Римл. 10: 14). Но, “как проповедовать, если не посланы?” (Римл. 10:15). Оттого ангелы на земле молчат, а человеки *посылаются*. Их сердцу дается “избыток”, и этот избыток дает им силу *свидетельства*. Свидетельствовать же можно лишь о том, что “видели очи”, что “осязали руки” (1 Ин. 1)»²⁵. Как писал Г. К. Честертон «Христианство возвестило со всей яростью, что надо глядеть не внутрь, а наружу – надо принять с удивлением и любовью общество и опеку Бога»²⁶.

Это свидетельство, его парадоксальный характер в мире философской очевидности, отдалившейся от христианского опыта, возрождается феноменологией Мариона, ориентированной на первичный апостольский опыт видения Христа. Безо всяких обиняков феноменология как философский проект реализует Марионом степень рациональности, данную в избытке сердца. Это прежде всего рациональность, кристаллизующаяся опытом веры «*поскольку в своей практике она уже обрела “подтверждение того, чего мы не видим” (Евр. 11:12)*»²⁷. А невидимое в видимом есть первое, на что нацелена феноменология.

Насыщенные феномены даром выводятся из-под ига договорных отношений, господствующих и распространяющихся на отношения между человеком и Богом. Власть неведомого кредитора рассыпается как невидимые чары, под ярмом которого длительное время томилось философское мышление Первопричины, обвиняющее бытие в его преступной наличности. Антиномия обретает ясный лик только в зоне раскрытого Благовестием пространства между образом и Первообразом, в этом бесстрашном стоянии бескорыстного внимания к Лику.

Этой высоты христианской антиномии никак не удастся схватить Деррида, при всем своем удивительном чистосердечии постичь ядро христианского наследия, не меняя своей исходной интенциональной установки. Интенция – это понятие Гуссерля – остается все же в статусе прямой перспективы, не очень стыкуясь с теологическим поворотом феноменологии Мариона. Интенция феноменологии Гуссерля возвращена принципиально на опыте возможного, отмыта чистыми водами автономного разума, не способного выдержать натиск насыщенных феноменов. Слишком много явлений в жизни, коих мы не можем постигать в том же режиме, в каком мы получаем опыт возможного. Такие феномены, как рождение, любовь, смерть, старость, болезнь, утрата, мы переживаем в опыте невозможного, как то, что переворачивает нас

безо всякого нашего предрасположения к нему, нашего желания и нашего выбора. Никогда не подготовиться ни к болезни, ни к утратам, ни к скорбям и ни даже к судьбоносным встречам, если только не назвать подготовкой лично пережитый и осмысленный опыт.

«Иметь опыт невозможного – значит иметь непосредственный опыт невозможности, который я называю контропытом изумления или *Bewunderung*. Этот контропыт относится к факту, который мы можем видеть, но не можем обозначить как предмет или как существо, к событию, которое мы не можем постичь, но которое, тем не менее принуждены видеть»²⁸.

Ни христианское Откровение, ни экзистенциальный человеческий опыт (ни богословие, ни философия) не могут быть помыслены в пределах возможного. Похоже, Марион предпочитает первому тезису «понимаю, чтобы верить» его второй вариант, существовавший в Средневековье – «верую, чтобы понимать». Именно эта позиция не предполагает никакого предварительного расчета, никаких априорных мостков в разуме. Дабы позволить себе сделать мыслимый шаг к невозможному дару, надо устоять на «воде» по совету Христа Петру, т.е. устоять в вере Его слову. Такой должна быть рациональность, согласно Мариону – крепкой в условиях опыта, не рассчитанного и непредсказуемого, не выстроенного в координатах человеческой воли – когда это вода могла стать почвой для осуществления шагов. Пример «невозможного опыта» с тем, чтобы решительно продвинуться в просвет «невозможного дара». Также, как вода, может стать почвой, так и данность-явление может стать даром невозможного, и не только может, т.е. быть в режиме некой модальности, но уже осуществлена, уже ЕСТЬ в области зримого и осязаемого, слышимого и мыслимого некая новая онтологическая плотность – БЛИЗОСТЬ видимого и невидимого – Церковь – Тело Христово.

По сути, разногласие между Марионом и Дерридой о «невозможном дару» очень напоминает давний богословский спор между Западом и Востоком, в котором Запад не признал различия между сущностью и энергиями в Боге. Из чего следовало, что Бог, будучи простой абсолютной сущностью, не может присутствовать во времени реально, но лишь символически, т.е. через заключения ума. Может быть, отсюда проистекает апория для мысли Деррида, когда он не понимает, как и почему Марион утверждает о феноменологии как о созерцании невозможного. Ведь если дар есть, то он невозможен для созерцания, всегда связанного согласно мысли Деррида интенциональной означенностью, смысло-проговариванием, и в этом случае любое его описание, фиксированное в точке прибытия, лишает его самого себя, т.е. делает невозможным. Потому феноменология должна в первую очередь эту неспособность в своих пределах зарегистрировать как дар, а не как продукт обмена. Вся эта ситуация с проблематикой дара у Дерриды вызывает в памяти иконоборческую историю с ее вечной диллемой: либо быть образу невидимым, охраняя свою святость от зрелища, либо в своем явлении выдавать себя за

другого. Логика иконоборцев почти в точности повторяет логику Дерриды – образ невозможен, ибо его (изображение) явление неминуемо искажает всю трансцендентную полноту невысказанного и неизобразимого Божественного Логоса и с неизбежностью превращается в идола. Тайна личности Христа, запечатленная в определении Халкидона, никак не может быть опредмечена, т.е. описана – представлена в рукотворном образе. Заметим, что иконоборцы не отрицали тайну самого Христа – неслитно-нераздельный союз природ в Его лице, также как в данном случае Деррида не отрицает понятия невозможного дара, но отрицает всего лишь описания его в логике экономического обмена, который так или иначе содержит собой всю феноменологию. «Если дар является или обозначает себя, если он существует или наличествует как дар, как то, что есть, – тогда его нет, он себя аннулирует. Позвольте нам определиться точнее: истины дара (его бытия или его явления, «как такового», коль скоро оно влечет интенциональную означенность или смысло-проговаривание) достаточно, чтобы его аннулировать. Истина дара эквивалентна не-дару или не-истине дара»²⁹.

Прецедент иконы, как первого рукотворного образа вочеловечившегося Лица Господа – есть факт, свершившийся в логике невозможного дара. Ибо Лицо как некое троичное событие познается не в логике бытия, предмета, но в логике дара. Это троичное единство – дарителя, даруемого и получателя – сосредоточено в Христовой жертве. Даруется человеку через Крест – этот самый крайний, самый ничтожный предел кенозиса Божества. Но именно он и возвращает честь, отдаваемую иконе, ее прототипу, убеждая в верности остающегося эстетическим (чувственно воспринятом) образа славе Воскресшего, сохраняющего ипостасное единство Сына Божия. В этом почитании Христа распятого, погребенного и воскресшего сохраняется и охраняется свидетельство иконы как видимого образа невидимого и истина невозможного дара, ставшего возможным. Можно сказать и так, что истина дара прямо пропорциональна Боговоплощению и в принципе всем событиям Домостроительства и из этой пропорции рождается иконопочитание с его инаковой образам мира моделью откровения в визуальном.

Дискуссию о даре между Марионом и Деррида можно воспринимать как поединок между иконоборцем и иконопочитателем в условиях уже нынешней ситуации на Западе, предполагающей рецепцию христианского наследия современной философией. Философский ответ византийским иконоборцам не был распознан в аргументации иконопочитателей, как не был он усвоен из христологического поворота философии преп. Максима Исповедника. Общая тенденция философской парадигмы тогда соответствовала внутренней логике онтотеологии, тем самым старательно тормозя новые принципы Богопознания, которые обнаружилились внутри христианской картины мира, сформированной смыслами Откровения. Особенно остро это и выразилось в споре об иконах, о ее гносеологических основаниях, которые с упорством полагались иконоборцами

там, где православная икона их с уверенностью опровергала. Потому скажем со всей определенностью, что без привлечения мысли Ж.-Л. Мариона в продолжающемся строгом любопытстве к философскому смыслу борьбы за образ православных иконопочитателей теперь уже немислим полноценный дискурс.

Проблема иконы для философии это проблема парадоксального или насыщенного феномена, проблема постижения нечто большего, что может предложить язык – по сути иконическое мышление в отличие от диалектического или даже феноменологического интенционального включено в личностное измерение бытия, тщетное в своем познании без обращения к богословию образа. Иконичность в контексте парадоксального феномена способна подвести к границам видимого, засвидетельствовав единство образа и Первообраза только переводя рациональный режим в модус благодарения, в котором она сама существует. Единство образа и Первообраза исключительно духовно, т.е. в нем опрокинуто завоевание метафизики о необходимости причинно-следственной связи применительно к взаимоотношению между конечным и абсолютным. Иными словами – теперь уже с позиции насыщенных феноменов, данных с избытком своего созерцания, в познании отношении образа и первообраза недостаточно будет установления причинно-следственной связи «естественного света», говоря языком Декарта. То есть требование восходить от образа к первообразу, как от следа до своей причины – этот язык объявляется неподходящим для насыщенных феноменов. Ибо причина в данном случае находится за пределами возможностей языка, способного описывать эту связь, образ на этом языке – языке понятия метафизики всегда оборачивается идолом, в котором Первообраз теряет свое значение истины, идол его поглощает, но не являет. А нам нужен образ, в котором нам дан Первообраз, но дан без ущерба для себя. Образ, в котором явлен Первообраз. Самый первый такой образ – Первообраз Явления Истины – есть Христос как единосущный образ Отца.

Икона задействована в другом измерении явления – в иконическом срезе бытия, где самый первый образ Истины выступает в образе Христа, человеческий лик божественной ипостаси засвидетельствован лицом Духа Святого, явлен в Его домостроительстве. Богословский рефлекс высветивший новую философскую проблему засиял наиболее ярко, выпукло вначале в иконоборчестве, затем в имяборчестве и вот теперь в вопросе о невозможном даре – затронув магистральный корпус всей феноменологической проблематики.

Действительно, было бы странно, если подобный феномен как икона описываемый в богословской транскрипции, существовал бы в изоляции от философской феноменологии, занимающейся явлением «как таковым». Именно дарованная данность иконы позволяет изменить ракурс явления, утончить и уточнить его позицию в фактуре философского мышления, заинтересованного в

самом себе, а это значит с необходимостью устремленного к причинам вещи, к причине видимого. Данность, о которой говорит в своей феноменологии Марион и данность немецкой феноменологии, разнится. У Мариона это не только пассивность созерцания, обусловленная чувственным восприятием. У Мариона данность в существенном смысле выявляет дар бытия, восходящий к своим богословским истокам о творении. И потому это такая данность, которая обесмысливает дискурс причины. Еще раз напомним:

«Например, дар или феномен как данность не имеет причины и не нуждается в таковой. Было бы нелепо спрашивать, в чем причина дара, именно потому, что данность означает внезапное, непредсказуемое, ничем не обусловленное явление нового»³⁰.

Творение и есть такое новое, есть в собственном смысле дар, т.е. бытие не производное, но дарованное в результате непостижимого творческого акта, вершиной которого является дар в преимущественной степени – это человек, одаренный образом и подобием Божьим.

Мысль Деррида, по-видимому, не восходит столь далеко, будучи буквально за оградой христианских догматов. Марион движется по иным орбитам, в которых немислимое вершит свою тайную работу, в результате рождается смысл, противоположенный постановлениям Деррида, для которого наличествует следующая логика: «Как только дар, не *Gegebenheit*, а дар, опознается как дар, получает смысл дара, он тут же перестает быть даром. Как только получатель дара узнает, что это дар, он благодарит дарителя и тем самым уничтожает дарение. Как только даритель осознает факт дарения, он сам благодарит себя и опять-таки уничтожает дарение, возвращая его в круг, круг экономического обмена»³¹.

Но ведь круг экономического обмена на то и круг обозримый, что свершается сугубо в имманентном самому себе пространстве, обреченном на свою собственную логику, которая и уничтожает дар. В этом обреченном на себя круговороте обмена хронически невозможна благодарность, ибо там нет и дара, а если есть, то лишь по видимости. Благодарность, уничтожающая дар, – это очень далеко от первосмыслов христианской логики дарения, которые так хочет познать Деррида, подтверждением чего и выступила состоявшаяся дискуссия с Марионом. Скорее, благодарность проявляет дар, предъявляет в его собственном существе для приемлющего. Дары предложения претворяются в Евхаристические дары, т.е. возвращаются с избытком, причем с таким Избытком, который выходит далеко за пределы мыслимого и видимого. Кто как ни христианская Евхаристия способна извлечь мысль из разоблачающего дар круговорота ветхой логики.

В максимально абстрактном и общем смысле, целиком объятая экономической природой, дар предполагает дающего, даримый предмет и получателя, но логика дара, которую проводит Марион, предусматривает несколько иное внутреннее соотношение. Всякий подлинный акт дарения

осуществляется без предметной составляющей, считает Марион. Все, что исходит от Бога к человеку, и даже Сам Сын Божий, являются даром и требуют для своего разумного освоения логики дара. Исходя из которой и образ Божий в человеке не только можно, но и нужно постигать изнутри невозможного дара, исключаящего из своего познания то, что можно предвидеть и рассчитать с помощью ограниченного человеческого опыта. Более того, логика дара как логика беспредметная, не имеющая своей целью предмет как некий объект, заинтересована прежде тем общим, что образуется между субъектами, между дарителем и получателем. Это общее не присваивается, но разделяется согласно логосу любви. Подобный дар не подразумевает обмена, т.е. как ни говори, принудительности возврата, согласно условиям человеческого экономического общежития. Причиной дара, если уж пробовать размышлять в ракурсе причинном, может быть только любовь, причем любовь не человеческого происхождения. Именно любовь есть такой статус жизни, в которой обмен теряет свою принудительную экономически тональность и обретает значения перихоресиса.

Если уж и воспринимать деконструкцию как самый честный и непредвзятый метод постичь дар в его христианском ядре, что воспроизводит Деррида, то Евхаристию, являющуюся животворящим новообразованием жизни, не только не следует отлучать от постижения ключа к смыслу дара, но именно в ней следует и искать ту единственную возможность логоса Дара, превосходящего координаты логики дара-обмена. Ведь именно в ней и заключен один единственный шанс понять ту трансформацию смысла дара-обмена в дар как таковой – безвозмездный, как это мыслит Деррида, оставаясь при этом в неизменной позиции соучастника парадигмы обмена.

Феноменология Мариона колеблет традиционный дискурс философии, выводя его за границы возможного опыта, туда, где легитимность и могущество трансцендентального субъекта существенно проблематизируются. Я бы даже рискнула сказать, что феноменология, которую отстаивает Марион, начинается с опыта иконы. Икона это и есть, по преимуществу, созерцание невозможного, будто бы воочию подтверждая его свершившийся факт. Невозможного в том смысле, что оно не конструируется и не задается мышлением, не очерчивается и не укладывается ни в какие перспективы, отвлеченные от полноты личности, так сказать, безучастные к ее сердечному избытку. Это созерцание не ограничено привычными полномочиями трансцендентального субъекта. В этом созерцании субъект гибнет. Вернее, гибнет новоевропейский субъект, и возникает субъект теологический.

«Автаркии субъекта модернистской философии, конституируемого в многообразии дискурсов о власти, Бытии, желании, силе, воле и тому подобном, у Мариона противопоставляется «теологический субъект», конституируемый согласно «иконическому принципу» христианской «религиозной коммуникации»: такой субъект рождается, реализуя парадигму «иконического

откровения» Бога Отца, образец которой дает то смирение, которое характеризует субъективность самого Христа», – вот так замечательно и точно Константин Пашков описывает проделанное Марионом³².

Субъект в феноменологии Мариона будто бы заново рождается. Субъект перестает быть одиноким, властным и безотрадным учредителем бытия. Это обретает свою живительную соотнесенность – сообразность с Первообразом, которую запечатлевает принцип иконы. Теологический субъект – не тот, кто видит, судит, воспринимает, ощупывает, волит, желает, познает, но тот, кого видят, испытывают, в конечном итоге любят. Он всего лишь тот, кто следует Зову. Это вступление личного в зону Внимания любящего Первообраза, познание Его в предстоянии Ему. Предстояние не какому-то неведомому Богу, но Богу вполне определенному, о Котором возвестил, став человеком, Сам Сын Его едиnorodный. Тот факт, что феноменология, по сути, началась с проблематизации онтотеологической *causa sui*, говорит только о том, что произошло не только долгожданное внедрение в философию темы творения, но и опыта Откровения. Именно он расставляет новые акценты в отношении к основанию оснований, т.е. перетряхивает метафизику и вводит вместо бытия категорию данности. Философии предоставляется шанс войти в серьезное соотношение не с привычным пониманием богословия как *theologia naturalis* – рациональным постижением божественного, но соотнестись с собственно богословием – знанием, основание которого происходит из Самого Бога, т.е. приобщить-привить рациональность к истинному Логосу. Единственный способ освоить такое богословие, есть доверие к нему, которое совершенно естественно для того, кто уверовал в Бога Отца, в Сыне Которого обретается дар Богопознания. В таком раскладе, когда знание перестает быть автономным, исходящим из человеческого полагания, но предполагает воистину сыновье доверие к Откровению, вопрос о причинности – связи между явлением и сущностью, необходимости рационального удостоверения снимается как безнадежно устаревший. Ибо Причина явила Себя. Начинается новая пора во взаимоотношении веры и философии.

Обычно и привычно и охотно разделяют веру и философию. Старательно прочерчивают между ними неотменимые границы, объясняя тем, что философия как дело человеческое не может и не должна иметь опыт невозможного, принадлежащий исключительно вере. Выразительную архитектуру этого соединенного различия веры и разума мы видели в системе Фомы Аквинского, которая, несмотря на всю слаженную фундаментальность своей умозрительной конструкции, не выдержала последующего натиска диалектической мысли и распалась с движением времени. С разделенностью разума от веры не хотела мириться и наша русская религиозно-философская мысль, но в своем несколько наивном пафосе слишком непосредственно привить философскую мысль к «лозе» Откровения, ее стратегия нанесла и богословию и философии невольный урон. Кто-то спросит: в чем же он

заклучался? Если говорить совсем кратко, то в нашем отечественном философско-религиозном дискурсе был оставлен незамеченным и потому не вошедшим – в принципе – в круг задействованных проблем опыт невозможного. Вернее так: он был незаметно втянут в концептуальное поле философской мысли, и непостижимость, всегда включающая в себя опыт невозможного, стала осмысляться в горизонте неизбежного опредмечивания. Иначе говоря, в русской философии всеединства была сделана решающая ставка в лице ее софиологического мейнстрима на осмысление опыта невозможного объективным образом. Что означало осмысление истин Откровения в горизонте предмета, но не События, втягивание предмета веры в мир обозримого и очевидного логоса, некую приватизацию порядка благодати.

Принцип неслиянности-нераздельности, который с полным правом можно теперь уж отнести и к философии, и к богословию, реализуется феноменологией Мариона с ее первопринципом данности, предоставляющем свободу для явления невозможного дара. Марион утверждает, что мы не только можем мыслить внутри понятия Откровения, но можем и иметь опыт невозможного. От этого он и отталкивается в разграничении трансцендентальной философии и феноменологии.

«Мыслить значит предвидеть возможное и конструировать предметы в пределах возможного. В результате, как хорошо известно, оказалось, что в некоторых случаях действительный опыт не может быть реконструирован как находящийся в пределах возможного. В трансцендентальной философии вопрос об откровении всегда рассматривается как вопрос его невозможности, или, по крайней мере, частичной невозможности, в пределах одного только разума — в соответствии с названиями книг Канта и Фихте, посвященных исследованию пределов “всяческого откровения”. Как уже было сказано, Хайдеггер, а также Гегель, различают *Offenbarung* (откровение) и то, что, как предполагается, должно быть понято и открыто внутри откровения, внутри *Offenbarkeit*. В конечно счете невозможное может быть помыслено лишь в тех пределах, в которых оно схвачено понятием. Я полагаю, то, что мы можем и стремимся здесь усмотреть, все-таки может быть названо феноменологией и оно предполагает полный переворот прежней ситуации. **Это значит, что теперь мы допускаем, что имеем опыт невозможного. Определение такого невозможного не может больше возникнуть внутри метафизики. В метафизике невозможное противоречит возможному, которое уже известно и впоследствии может быть исполнено или не исполнено. Но теперь невозможное есть уже не то, что не может быть помыслено, но то, чей факт должен быть помыслен. Поэтому вопрос в том, как можно оставаться рациональным и при этом осуществлять дискурс, имеющий дело с невозможным»**³³.

Таким образом, рациональность не отменяется в дискурсе, имеющим дело с невозможным, но, скорее, преобразуется в меру парадоксальности,

отвечающей евангельскому духу о нищете духа. Чистые сердцем имеют избыток созерцания, питающий и насыщающий рациональность полнотой невидимого. И несмотря на то, что вроде как нашей разумной способности отказано в полноте умозрения, достоверность того, что постигается, не умаляется в «ущемленности», но преисполняется свидетельством.

«Все это – опыты невозможного, которые я называю парадоксами, и мы не можем осмыслять их объективным образом. И тем не менее мы эти опыты переживаем. Непостижимое, избыток, невозможное суть неотъемлемая часть нашего опыта. Нам нужно научиться тому, как обрести такое понятие опыта, которое не стало бы вновь однозначным»³⁴.

Эти слова удивительным образом перекликаются с тем, что пишет Владимир Лосский:

«Если апостол Павел говорит, что он знает теперь “только отчасти” (1 Кор. 13, 12), то это “отчасти” не исключает той полноты, о которой он знает... Знание “отчасти” не отменяется не потому, что оно было неправильным и недостаточным, а потому, что оно должно приобщить нас к той Полноте, которая превосходит всякую человеческую способность познания»³⁵.

Конечно, все эти смыслы значимы и полны только для разума, не утратившего своего основания – той основы, благодаря которой можно противостоять псевдорациональности, которая с великой яростью выступает за пределы различения добра и зла. Но в той же мере, если не в большей, они важны и для феноменологии, знающей о дарах, позволяющих обнаружить тот разум, который Марион зовет великим. «только любовь Христа может дать доступ к “великому разуму”. Ибо любовь, данная в откровении Слова, то есть Логоса, проявляет себя как логос, то есть как разумность. И это есть разумность по праву, ибо она дает доступ к более близким и внутренним феноменам, тем, которые испытываются плотью и насыщают интуицию»³⁶.

Разум велик, когда принадлежит Любви. Великий разум дает доступ к Любви, ибо и Любовь Христова дает доступ к великому разуму. Они взаимны и безусловны, как безусловна и взаимна сама природа христианского дара.

Только в свете Любви – великого разума, знание Причины обращается в знание Причины славить Бога за все, что значит буквально следующее: лишь тот, кто знает причину славить Бога за все, не ставит прославление Имени Господня в зависимость от того, каким мы представляем, чувствуем или мыслим либо мир человеческий, либо мир божественный. Слава Господа безусловна. Причина Славы Божьей находится в Ней Самой, не образуя никакой аналогии с познанием конечных вещей, конструируемых конечным человеческим умом. Милость Божья настолько же неузнаваема, насколько и обильна. Она сверхмерна в своем даре – это дар Богоусыновления, которым проникнута литургия, в которой последняя евхаристическая молитва – молитва Отцу Небесному о хлебе насущном подарена Христом.

Собственно этим даром – христианским даром усыновления Отцу жива плоть чувствующая и разумеющая, размыкающая свою конечность радостной достоверностью невероятного – сопричастием к неотмирному Первообразу, ставшему плотью.

Об этой сыновней радости, растворяющей печаль ветхого Адама, еще один замечательный француз Жорж Бернанос словами старого кюре замечает так: «Почему наше раннее детство представляется нам таким сладостным, таким светозарным? У ребенка ведь есть свои горести, как и у всех прочих, и он, в общем, так незащищен против боли, болезни! Детство и глубокая старость должны бы были быть самым тяжким испытанием для человека. Но как раз из чувства своей полной беспомощности дитя смиренно извлекает самый принцип радости. Оно полностью полагается на мать, понимаешь? Настоящее, прошлое, будущее, вся жизнь заключены для него в одном взгляде, и этот взгляд улыбка. Так вот, милый мой, если бы нам не мешали делать свое дело, церковь одарила бы людей такого рода высшей беззаботностью. Заметь, что при этом на долю каждого пришлось бы ничуть не меньше неприятностей. Голод, жажда, нужда, ревность, нам никогда не достало бы сил окончательно прищучить Дьявола, куда там! Но человек чувствовал бы себя сыном божьим, вот в чем чудо! Он жил бы и умирал с этой мыслью в башке – и не с мыслью, которой он просто набрался из книг, нет. Потому что этой мыслью, благодаря нам, было бы проникнуто все – нравы, обычаи, развлечения, праздники, все, вплоть до самых ничтожных надобностей. Это не помешало бы крестьянину возделывать землю, ученому корпеть над своей таблицей логарифмов и даже инженеру конструировать свои игрушки для взрослых. Но мы покончили бы с чувством одиночества, вырвали бы его с корнем из сердца Адама»³⁷.

И это воистину так.

¹ О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом / Модератор Ричард Керни // Логос. М., 2011. № 3 (82). С. 147. – В дальнейшем: О Даре...

² В сентябре 1997 года, в университете Виллановы (Пенсильвания, США) состоялась первая международная конференция «Религия и постмодернизм». Публичная англоязычная дискуссия на тему «О даре» между живущими во Франции, но ранее совместно не работавшими Деррида и Марионом, стала кульминацией конференции.

³ *Derrida J. The Villanova Roundtable: A Conversation with Jacques Derrida // Deconstruction in a nutshell: a Conversation with Jacques Derrida/ edited by John D.Caputo. Fordham University Press, 1997. PP. 3–28.*

⁴ Там же. Р. 28.

⁵ Теория дара французского антрополога М.Мосса базировалась на тезисе о генетической обусловленности дара механизмом обмена по принципу «ты мне — я тебе».

⁶ *Derrida J. Given time. I. Counterfeit money. Chicago&London.: The University of Chicago Press, 1992. P. 12.*

⁷ *Пашков Константин. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии. Киев, 2010. С. 59.*

-
- ⁸ О Даре... С. 164
- ⁹ On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion // God, the gift, and postmodernism / Ed. by John D. Caputo and Michael J. Scanlon. Indiana.: Indiana University Press, 1999. P. 71.
- ¹⁰ Марион Жан-Люк. Вера и разум // Страницы ББИ. М., 2012. №16 (2). С. 213–226.
- ¹¹ Marion Jean-Luc. Sketch of a Phenomenological Concept of Gift // Post Modern Philosophy and Christian Thought / Ed. by M. Westphal. Indiana.: Indiana University Press, 1999. P. 122–143.
- ¹² Derrida J. Donner le temps. 1. La fausse monnaie. Paris, 1991. P. 18, 24, 25.
- ¹³ О Даре... С. 154.
- ¹⁴ Там же. С. 155.
- ¹⁵ Marion Jean-Luc. Sketch of a Phenomenological Concept of Gift. P. 123.
- ¹⁶ О Даре... С. 167.
- ¹⁷ On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion. P. 74
- ¹⁸ Манусакис Джон, архимандрит. В начале: падение – и грех. Лекция в Лектории «Правмира», 25 января 2016 // <http://www.pravmir.ru/lektoriy-pravmira/>
- ¹⁹ Цит. по: Без указания автора. Джон Манусакис об эстетике Бога (обзор книги *God After Metaphysics. A Theological Aesthetic*) // Койнония / Вестник ХНУ им. В.Н. Каразина. Харьков, 2011. № 950. С. 419.
- ²⁰ О Даре... С. 155.
- ²¹ Там же. С. 161.
- ²² Там же. С. 160.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Ахматова Анна. Тайны ремесла // <https://www.culture.ru/poems/9191/tainy-remesla>
- ²⁵ Иоанн (Шаховской), иеромонах. Жизнь: (Созерцание). Париж, 1935. С. 26.
- ²⁶ Честертон Г.К. Ортодоксия. Глава 4. Этика Эльфов // http://www.goldentime.ru/hrs_chesterton_2.htm.
- ²⁷ On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion. P. 75.
- ²⁸ О Даре... С. 167.
- ²⁹ Derrida J. Given time. I. Counterfeit money. Chicago&London, 1992. P. 171.
- ³⁰ О Даре... С. 155.
- ³¹ Там же. С. 149.
- ³² Пашков Константин. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии. С. 114.
- ³³ О Даре... С. 167. (Выделение **жирным** мое. – М. В.)
- ³⁴ Там же. С. 168.
- ³⁵ Лосский Владимир. Боговидение / Пер. с фр. В.А. Рещиковой; Сост. и вступ. ст. А.С. Филоненко. М., 2006. С. 146.
- ³⁶ On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion. P. 76.
- ³⁷ Бернанос Жорж. Дневник сельского священника / Пер. Л. Зониной // <https://predanie.ru/book/68622-dnevnik-selskogo-svyaschennika/>