

Тридцатый год издания

# СИМВОЛ

журнал  
христианской  
культуры,  
основанный  
Славянской  
библиотекой  
в Париже

№ 56  
(2009)

Париж-Москва

Жан-Люк Марион

Идол и дистанция



ISSN 0222-1292

Главный редактор

Николай Мусхелишвили

Редколлегия журнала

Анатолий Ахутин  
Октавио Вилчес-Ландин, SJ  
Жан-Мари Глорье, SJ  
Андрей Коваль  
Рене Маришаль, SJ  
Александр Мосин  
Дмитрий Спивак  
Сергей Хоружий  
Николай Шабуров

Редактор номера Николай Мусхелишвили

Перевод Галины Вдовиной

СИМВОЛ

Редакция

105005 МОСКВА  
ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4  
тел.: (499) 261 0146 / факс (499) 261 3359  
e-mail: symbol\_muskh@mail.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации  
Эл № ФС77–29404 от 14.09.2007 г.

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы

## СОДЕРЖАНИЕ

От редакционной коллегии

3

Жан-Люк Марион

### ИДОЛ И ДИСТАНЦИЯ

Увертюра

9

#### МАРКИ МЕТАФИЗИКИ

1. *Идол* 14
2. *«Бог» онто-теологии* 23
3. *Речь к афинянам* 33

#### КРУШЕНИЕ ИДОЛОВ

##### И ПОДСТУП К БОЖЕСТВЕННОМУ: НИЦШЕ

4. *Идол и метафизика* 41
  5. *Полуденный мрак* 51
  6. *Христос: ускользание наброска* 69
  7. *Почему Ницше — все еще идолопоклонник?* 83
- Интермедия 1 94

#### УДАЛЕННОСТЬ БОЖЕСТВЕННОГО

##### И ЛИК ОТЦА: ГЁЛЬДЕРЛИН

8. *Размеренный образ* 96
  9. *Бремя счастья* 108
  10. *Дистанция сыновства* 121
  11. *Единственный и его отречение* 133
  12. *Обитать в дистанции* 150
- Приложение 158
- Интермедия 2 167

#### ДИСТАНЦИЯ ВЗЫСКУЕМОГО

##### И ХВАЛЕБНЫЙ ДИСКУРС: ДИОНИСИЙ

13. *Немыслимое превосхождение* 170
  14. *Взыскание Взыскуемого* 182
  15. *Непосредственное опосредование* 195
  16. *Хвалебный дискурс* 213
- Интермедия 3 230

#### ДИСТАНЦИЯ И ЕЕ ИКОНА

17. *Дистанция и различие* 232
18. *Другое различающее* 249
19. *Четвертое измерение* 268

КОРОТКО ОБ АВТОРАХ

289

# TABLE DES MATIÈRES

EDITORIAL	3
-----------	---

JEAN-LUC MARION

## L'IDOLE ET LA DISTANCE

OUVERTURE	9
-----------	---

### LES MARCHES DE LA MÉTAPHYSIQUE

1. L'IDOLE	14
2. LE « DIEU » DE FONTO-THÉOLOGIE	23
3. DISCOURS AUX ATHÉNIENS	33

### L'EFFONDREMENT DES IDOLES ET L'AFFRONTEMENT DU DIVIN : NIETZSCHE

4. L'IDOLE ET LA MÉTAPHYSIQUE	41
5. LES TÉNÉBRES DE MIDI	51
6. LE CHRIST : ESQUIVE D'UNE ESQUISSE	69
7. POURQUOI NIETZSCHE EST-IL ENCORE IDOLATRE?	83

INTERMÈDE I	94
-------------	----

### LE RETRAIT DU DIVIN ET LE VISAGE DU PÈRE : HÖLDERLIN

8. L'IMAGE MESURÉE	96
9. LE POIDS DU BONHEUR	108
10. LA DISTANCE FILIALE	121
11. L'UNIQUE ET SA DÉSPROPRIATION	133
12. HABITER LA DISTANCE	150

APPENDICE	158
-----------	-----

INTERMÈDE II	167
--------------	-----

### LA DISTANCE DU RÉQUISIT ET LE DISCOURS DE LOUANGE : DENYS

13. L'ÉMINENCE IMPENSABLE	170
14. LA REQUÊTE DU REQUISIT	182
15. MÉDIATION IMMEDIATE	195
16. LE DISCOURS DE LOUANGE	213

INTERMÈDE III	230
---------------	-----

### LA DISTANCE ET SON ICÔNE

17. DISTANCE, DIFFÉRENCE	232
18. L'AUTRE DIFFÉRANT	249
19. LA QUATRIÈME DIMENSION	268

BRÈVES NOTICES SUR NOS AUTEURS	289
--------------------------------	-----

## УВЕРТЮРА

Текст, который лежит перед читателем, для меня есть плод очевидности и настоящей потребности. Я уступил тому и другому — не без сомнений и колебаний, но теперь уже без сожалений.

Во-первых, об очевидности. То, что называют, следуя последнему (или предпоследнему) слову метафизики, «смертью Бога», не означает, что Бог вышел из игры, а указывает на *современную* форму Его неколебимой и вечной верности. К тому же это отсутствие — если вообще существует понятие, способное прямо обозначить местоположение Бога — восходит к тому, что Бог сам говорит о Себе в откровении устами Христа, а именно: от Него получает свое имя всякое отцовство на небе и на земле. В этом смысле никакая «смерть Бога» не заходит так далеко, как оставленность Христа Отцом в Святую Пятницу; но из адской бездны, разверзающейся в самой сердцевине нашей истории, раз и навсегда исходит непреходящее сыновство, коим исповедуется вечное отцовство Отца. Являя Себя Отцом, Бог присутствует в самой своей сокрытости. Вот почему после того, как Христос был сыном в меру этой *дистанции*, любая «смерть Бога», любая «гибель богов» находит свою истину и преодолевается в пустыне, которая ширится по мере того, как Сын проходит ее, идя к Отцу. Жизнь Троицы заранее принимает в себя все наши отчаяния, в том числе отчаяние метафизики: принимает с тем большей спокойной серьезностью и с тем большей грозностью, что они рождены любовью, ее терпением, ее трудом и смирением. Вот то

единственное, что я пытаюсь здесь сказать. Говорить о «смерти Бога» в тринитарной перспективе означает рискнуть обратиться к богословию божественных имен. Это столь глубоко библейская и святоотеческая тема, что ее почти полное исчезновение после (или у) Суареса и одновременный закат догматической теологии нельзя считать случайным совпадением. Замысел Дионисия, очевидно, состоял не в том, чтобы устранить всякую речь о Боге ради сомнительной апофазы, а в том, чтобы переработать язык. Переработать настолько глубоко, чтобы он более не входил в методологическое противоречие с тем, что он дерзает возвещать: рискнем назвать это хвалебным дискурсом. Так намечается *дистанция*.

Оставалось более четко установить меру концептуальной точности, которую могла воспринять дистанция, просматривающаяся в трудах Дионисия. В горизонте нашего времени дистанция непосредственно отсылает к другой, весьма проблематичной, очевидности: к различию. И прежде всего — к онтологическому различию, для которого Хайдеггер силой отвоевал то место, где оно становится мыслимым: отвоевал ценой отступления от, из метафизики — и ввиду этого отступления. Но не становится ли тогда развертывание, в котором мы узнаём дистанцию, всего лишь произвольной и пустой имитацией, разглаживанием Складки? Конечно, нет, если только мы точнее определим ставку в этом споре: что за дело Богу (каким Его видит отныне этот хвалебный дискурс) до Бытия, причем до Бытия, каким его представляет метафизика, или даже до Бытия, которое «новое начинание» освободило бы для других богов? Если считать, что дистанция есть нечто совсем иное по отношению к вопросу о Бытии (иное той инаковостью, которая пока еще сама не стала предметом мысли), она временно оказывается союзницей двойной критической дистанции, которую Э. Левинас (под именем Другого) и Ж. Деррида (под именем *différance*, различания) помещают над онтологическим различием. Но только временно, ибо дистанция требует большего, нежели инверсии онтологического различия или его превращения в банальность. Стало быть, остается принять всерьез начинание, которому в итоге и сам Хайдеггер (в «*Sein und Zeit*») подчинил различие, поняв его исходя из (анонимного?) дарения дара. В этом контексте и в том просвете, на который указывает Х. Урс фон Бальтазар, становится возможным если не уподобить дар хранения Бытия тому дару, в коем Отец, прощая, дарует нас Сыну, то предчувствовать, что между ними разыгрывается как бы

удвоение дистанции: дистанция дистанцирует дар Бытия от себя самой, как свою икону. Причем и здесь — здесь прежде всего — «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно».

Во-вторых, о настоящей потребности. Нужно признать, что она побудила меня опустить некоторые — безусловно, необходимые — предварительные уточнения и замечания. Я мобилизую конкретную пару понятий, «идол / дистанция», не сопроводив ее удовлетворительным феноменологическим и культурологическим описанием, и охотно признаю это. Не без некоторого насилия я переносу эту пару понятий из области культуры в собственном смысле в концептуальную область. Правда, применительно к понятию *идола* такой перенос может быть оправдан, например, текстами Второисайи (40, 18: «Итак, кому вы уподобите Бога? И какое подобие (*demût*) найдете Ему?») и св. Афанасия. Что же до понятия *иконы*, богословская семантика в нем всегда преобладала над эстетическим значением: второе неизменно основывается на первом, как это *a contrario* [от противного] показало иконоборчество.

Я ссылаюсь на многих авторов (главным образом на Ф. Ницше, Ф. Гёльдерлина, Дионисия Ареопагита, М. Хайдеггера, Э. Левинаса, Ж. Деррида и Х. У. фон Бальтазара). Чем объясняются эти ссылки и столь разнородный выбор? Разве я не выиграл бы, и прежде всего в удобочитаемости, если бы выражал свои мысли непосредственно и напрямую? Но философия и богословие, быть может, близки друг другу в том отношении (и противостоят в нем литературе), что не могут ступить ни шагу, не опираясь на традицию. Обернувшись критикой, эта связь с традицией не упраздняет зависимости от нее; наоборот. А значит, если мы и сделали шаг вперед, то обязаны этим в первую очередь тем, кто заставил нас задуматься. Нужно ли уточнять, что я не собираюсь ни прикрываться авторитетами (ведь опора на другого автора удваивает риск, а не уменьшает его), ни критиковать те мысли, которые считаются гетеродоксальными (их величие никогда не сводилось к плоской гетеродоксии), ни, тем более, насильственно обращать их в свою веру (помимо того, что это непристойно, это выдает маловерие самого обращающего). Я лишь хотел научиться дистанции от тех, кто сделал ее мыслимой. Разумеется, откровение божественного Отцовства не нуждается ни в каком подтверждении или опровержении со стороны мыслителей, христианских или нет; но вот мы, пожалуй, можем подступить к тому месту,

которое указывают нам Новое время и дистанция, лишь постольку, поскольку некоторые из них позволяют нам это сделать. Наконец, я не считаю своим долгом вступать в ложные дебаты по поводу того, имелись ли у авторов, на которых я ссылаюсь, те «намерения», которые приписывает им интерпретатор. У мыслителей нет намерений, а когда они есть, они редко оказываются на высоте их мысли; об этом достаточно убедительно свидетельствует история философии. Единственный критерий интерпретации — ее плодотворность. Всё, что дарует возможность мыслить, делает честь дарующему — разумеется, при условии, что тот, кто принимает дар, мыслит. Подтверждается ли исходная посылка конечным результатом, судить читателю.

Настоятельная потребность и очевидность побудили меня отдать предпочтение маркам\* метафизики. Но марки — не *margines*, не края. В марках важно не то, что они выходят за пределы некоторой территории, а то, что они обороняют ее. В данном случае — с той особенностью, что марки обороняют метафизику не от внешних вторжений, а от нее самой. Поэтому только эти марки и их маркизы позволяют нам сегодня удерживать в поле зрения онто-теологическое идолопоклонство и тем самым его сдерживать, ибо они стоят на фланге метафизики, не покидая ее, однако, ради решительной схватки. Дабы устранить сомнения — не идет ли речь об одном из тех никчемных распределений посмертных наград, когда нелепый распорядитель вручает дурацкий колпак одному, крест другому? — уточним один пункт. Философия в лице ее наиболее выдающихся действующих лиц интригует и привлекает тем, что, чем дальше мыслитель заходит по пути онто-теологии, тем решительнее он раскрывает ее карты и тем самым ее преодолевает. У таких мыслителей метафизика принимает облик онто-теологии, лишь преодолеваясь, в этом пункте, мыслью об иконе. Например, нет сомнения в том, что св. Фома (если подходить к нему со стороны теории аналогии, а к ней, в свою очередь, — со стороны божественных имен), Декарт (прочитанный согласно идее бесконечного), Кант (понятый согласно трансцендентальному воображению, а также «явлению разума»), Шеллинг (согласно роли субъективности) и некоторые другие позволили нам существенно продвинуться в направлении, на которое ука-

---

\* Марка (*историч.*, фр. *marche*) — пограничная область (*прим. пер.*).

зывает *дистанция*. Но это не значит, что мы отказались от исследования — в других формах — того, что здесь намечено.

Я один несу ответственность за все последующее. Тем не менее, эта книга была бы невозможна без поддержки со стороны многих людей. Что касается способа рассмотрения, она обязана Х. Урсу фон Бальтазару всем, кроме недостатков в ее осуществлении; однако кардинальное содержательное различие не позволяет превратить зависимость в преемственность. Многие дали мне ремарки и критические замечания тех, кто читал этот текст частично или целиком: Ф. Алькье, Ж. Бофре, Ж-Ф. Куртина; а также тех, кто помогал своими соображениями: Р. Рока, Ф. Федье, Ж. Калиновского, А. Биро. Что касается Р. Брага, М. Константины и Э. Мартино, они знают, чем эти страницы обязаны их собственным работам и нашим общим встречам. Наконец, я должен сказать, что без последних начинаний Р. Немо и давнего доверительного отношения со стороны Максима Шарля я бы не смог ни взяться за эту работу, ни завершить ее. Прошу их всех принять от меня выражение благодарности.

Ж.-Л. М.

Париж, 22 ноября 1976.



## МАРКИ МЕТАФИЗИКИ

*«Убитое, небесное живет...»*

Рене Шар

### 1. Идол

Итак, остается допрашивать. Допрашивать высказывание, прежде чем обсуждать его законность, опровергать его или утверждать. Не столько решать, верно или нет, что «Бог мертв», сколько, быть может, с большим основанием и пользой спрашивать, при каких условиях высказывание «Бог мертв» становится или остается мыслимым. Если то, что называют «Богом», переходит в тщету смерти в определенный момент истории мысли — скажем, упрощая, в момент, когда некий «безумец» объявляет публично, что ничего не слышит о Нем, во второй половине века, считающегося девятнадцатым по счету после жизни, смерти и воскресения (для некоторых) Иисуса Христа, — то этот «Бог» изначально и во все последующие времена не был «Богом». Ведь «Бог», который может исчезнуть, даже если он еще не исчез, уже настолько немощен, что изначально не соответствует необходимой идее «Бога». А соответствовать пропедевтическому понятию, пусть даже всего лишь нашему понятию, — разве это не минимум вежливости? «Бог», решающий умереть, мертв с самого начала, ибо он, несомненно, нуждается в начале. Это означает, что «смерть Бога» противоречива: то, что умирает, даже при жизни не имеет никакого права претендовать называться «Богом». Значит,

то, что умирает в «смерти Бога», никоим образом не заслуживало имени «Бога»? Стало быть, «смерть Бога» возвещает, помимо смерти «Бога», смерть того, что ее избличает: смерть самой «смерти Бога». Противоречие в терминах высказывания приводит к samozачеркиванию высказывания: оно ничтожит, отменяет высказанное в нем, аннулирует объект высказывания. Тем не менее, высказывание сохраняет смысл и значение, и мы непрестанно обдумываем их. Не оказывается ли софистической сама аргументация, избличающая софизм, не уклоняется ли она от истинного, глубинного вопрошания, подменяя его формальной констатацией? Тогда попробуем еще раз. Для утверждения атеизма в современном смысле слова, то есть учения, отрицающего существование какого бы то ни было «высшего Существа» (или чего-то ему подобного), требуется доказательство, причем доказательство строгое. Следовательно, требуется мысль, обладающая концептуальной принудительностью. Следовательно, требуется понятие «Бога», которое встраивалось бы в доказательство и служило в нем последней точкой опоры. Неважно, что это будет за понятие: будет ли оно негативным или позитивным, взятым из той или иной культурной сферы, — лишь бы оно обеспечивало строгий, то есть определенный, объект доказательства. Именно это означает, в исключительном заключении, понятие «Бога», на которое опирается такое заключение. Умозаключение концептуального атеизма — единственного, который обладает принудительной силой — имеет гипотетический характер: если «Бог» есть  $x$ , то, поскольку  $x$  есть  $y$  (противоречивый, химеричный, опасный, нездоровый, отчуждающий и т. д.), «Бог» есть  $y$ ; следовательно, если  $y$  достаточен для дисквалификации того, что он коннотирует (а это принимается), то «Бог мертв».

Здесь нужно сделать два замечания. Во-первых, атеизм — имеется в виду, конечно, концептуальный атеизм — никогда не заходит настолько далеко, насколько простирается мобилизуемое им понятие «Бога». Ибо доказательство, опровергающее «Бога», требует от него последней услуги: предоставить объект, который поддерживал бы и подпитывал опровержение. Поэтому, если понятие «Бога» покрывает собой это семантическое поле, опровержение устраняет Бога не абсолютно; оно устраняет лишь тот смысл, который понятие «Бога» изначально предложило ему для дискуссии. Чтобы опровергнуть Абсолют абсолютно, требовалось бы, как и в любом доказательстве несуществования, ис-

черпать все возможные понятийные содержания термина «Бог», чтобы опереться на них вплоть до опровержения их всех. Концептуальный атеизм достигает строгости лишь за счет того, что остается региональным. Так он может без конца воспроизводить себя, меняя обличья. Так он может продвигаться вперед, не в силах устранить — в том числе у того, кто его практикует — подозрения в том, что вопрос о Боге — это вопрос о самом неопределенном, скажем так: об Аб-солютном. Наконец, так «верующий» может практиковать концептуальный атеизм с тем же успехом, что и неверующий: строгий атеист, выразитель указанного понятия «Бога», не претендует на решение вопроса об Аб-солюте. Атеизм остается доказательным, лишь признавая себя ограниченным. Он все время двойится, потому что строго конечен.

Во-вторых, нужно отметить смещение уровня концептуального атеизма, или, вернее, метаморфозу понятия, на которое он опирается. До завершения доказательства понятие «Бога» не допускает и не мобилизует опровержения, которое тем или иным образом достигало бы Бога — истинного или предполагаемого таковым. Нужно, чтобы понятие заслуживало внимания и полемики; одним словом, нужно, чтобы «Бог» был Богом. Но при своем завершении законченное доказательство лишает первоначальное понятие «Бога» всякой пользы («Бог мертв»). В результате, в силу обратного воздействия, финальная дисквалификация обращается на исходную точку опоры: если доказано, что «Бога» нет, какое все это имеет отношение к Богу? В самом деле, умозаключение призвано разрушить собственную точку опоры, чтобы прийти к заключению; но тогда оно ничего не заключает, кроме того, что в действительности исходная точка опоры не обеспечила никакой опоры для доказательства. Строгость заключения оплачивается строгостью условия: «Бог» мертв, только если «Бог» может умереть, то есть если с самого начала в доказательстве не шла речь о Боге. Умозаключение подчеркивает противоречивость своего объекта, обнаруживая тщету своего успеха; его добыча — лишь тень Бога: «Бог». Добыча оборачивается ограблением. Доказательство выслеживает и перечисляет тени, удостоверяет подлинность теней, которые, в свою очередь, дисквалифицируют его; чем более явно доказательство торжествует над мнимым, бесконечно гонимым «Богом», тем очевиднее оно выдает тщетность процедуры самокритики, которая его же квалифицирует и дисквалифицирует. Концептуальный атеизм сохраняет строгость,

лишь оставаясь не только региональным, но и, прежде всего, беспредметным. Разведающая его самокритика толкает его, помимо прочего, к воспроизведению критики. В любой из логик поток региональных критик проистекает из неизбежной самокритики, которой завершается каждая из них. Атеизм прогрессирует, обращаясь к каждому из понятий «Бога», которые визируются, блокируются и отвергаются путем самофальсификации. Такой ход настолько глубинным образом свойствен концептуальному атеизму, что придает ему смирение самоубийцы. Отсюда, как мы увидим, — его необходимая богословская функция и уважение, которое необходимо к ней проявлять.

Но остается — или возникает — одно возражение. Почему нужно предполагать противоречие в высказывании «Бог мертв»? Более того, почему бы противоречию не быть признаком другой строгости — строгости тавтологического и абстрактного тождества: «Бог есть Бог»? Ответ: нет ответа, возражение точно бьет в цель. Но бьет в цель только при определенном условии, а именно: нужно отказаться от концептуального атеизма, чтобы помыслить смерть и противоречие, исходя из «Бога». Иначе говоря, нужно отказаться от безопасной определенности кавычек: вместо того, чтобы устанавливать для себя понятие-объект «Бог» и производить над ним операцию опровержения, сопряженную с риском самоубийства, нужно допустить, что Бог, неопределимый по определению, остается настолько проблематичным, что никакое понятие, даже понятие смерти, противоречия и «Бога», не достаточно для того, чтобы упразднить Его как не способного служить им опорой или санкцией. В таком случае Бог становится центром дискурса, который упорядочивается в соотносительности с Ним и постигается, модифицируется, превосгается для того, чтобы одолеть эту последнюю атеистическую предпосылку: что «Бог» якобы определяется как тот, кто не может устоять против смерти. Не оказывается ли концептуальный атеизм в строгом смысле финальным, когда перестает оперировать «Богом» и начинает задаваться вопросом о Боге? Не приходит ли он к тому, что с открытым забралом, без призрачных и конечных посредников, которых ему так легко приручить, встает перед Богом как вопросом? Возможно. Это тем более возможно, что те, кто всего радикальнее размышлял над «смертью Бога»: Гегель, Гёльдерлин, Ницше, Хайдеггер и некоторые другие (к числу которых, несомненно, не относился Фейербах), вычитали в этом высказывании

нечто совсем иное, нежели опровержение (существования) Бога. Они усмотрели в нем парадоксальное, но радикальное проявление божественного. Мы можем «издали» (Лк 22, 54) следовать за ними лишь при условии, что не будем смешивать смерть «Бога» с вопросом о Боге; точнее говоря, не будем смешивать «смерть Бога» с «сумерками идолов».

Различие между Богом (*Gott*) и идолом (*Götze*) практически сводится к замене одной — последней — буквы. Явленное в ней расхождение ставит нас перед вопросом; скажем так:  $z/x$ . Почему мы говорим об идоле? Чтобы его воспринять и ясно представить себе то, что сегодня погружается в сумерки, нужно обрисовать функцию или, вернее, функционирование идола. А это, прежде всего, предполагает сдержанность: разумеется, не в отношении идола, а в отношении слишком поверхностной критики, которой он обыкновенно подвергается. Идол не персонифицирует бога и, следовательно, не обманывает идолопоклонника, который вовсе не видит в нем самого бога. Напротив, идолопоклонник сознает себя ремесленником, создавшим из металла, дерева или камня некий зримый образ (*ἔιδολον*) и предлагающим его богу для того, чтобы тот соблаговолил сделаться в нем видимым. Божественное не производит идола и не производится в качестве идола. Идолопоклонник прекрасно сознает, что бог не совпадает с идолом. Тогда чему он поклоняется? Облику, который может принять в идоле бог, или, вернее, божественное. Пожалуй, еще точнее: тому, что человек переживает в обществе или в общине как божественное, предшествующее любому облику и лику. Религиозный человек становится таковым, манипулируя ликом божественного: он принимает на себя полномочие определить этот лик, а затем просит божество осуществить его инвестицию наиболее радикальным из всех возможных способов и тем самым стать для него в идоле его богом. Кто может решать, насколько подлинно то божественное, которое получило зримый лик в идоле? Кто может забраковать ту форму, которую человечество, архаически придавая ей собственные очертания — например, в *κοῦρος*<sup>е</sup>, этом исходном варианте фигуры Аполлона, — затем присуждает божественному? Кто может отрицать, что избранное божество пребывает в области, ограниченной колоннами, фронтонами и внутренними пространствами дорического храма? Грубое идолоборчество порой просто перевертывает идолов, ибо не понимает, точнее говоря, не видит их. И все же: следует ли усматривать в идоле истинный лик бо-

жественного? Вне всякого сомнения, но при условии, чтобы мы правильно оцениваем природу такого божественного. Пережить ее в опыте и зафиксировать надлежит именно человеку. В идоле человеческий опыт божественного предшествует лику, который божественное принимает в нем. Мы переживаем опыт помещенности в божественность. Мы создаем некий облик, чтобы просить божественное явить себя в нем, взирать в нем на нас, улыбаться или грозить нам. Идол должен зафиксировать далекое и неопределенное божество, обеспечить нам его присутствие, могущество, доступность. Как наш опыт предшествует лику божественного, так предшествует ему наш жизненный интерес: идол фиксирует для нас божественное присутствие ради некоего делового отношения, в котором божественное с обеих сторон замыкается человеческим. Итак, собственный характер идола — в том, что божественное фиксируется, исходя из опыта, которым обладает относительно него человек; причем человек пытается, опираясь на мысль о нем, привлечь к себе благоволение и защиту со стороны того, что представляется ему богом. Идол не предполагает ни мошенничества священника, ни тупости толпы (как это дружно повторяют некоторые библейские авторы, а также — помимо святых отцов, включая Августина — Бейль, Фонтенель и Вольтер). Идол характеризуется лишь тем, что бог в нем покоряется человеческим условиям опыта божественного, а его подлинность не может быть подтверждена ничем. Человеческий опыт божественного предшествует лику-идолу. Созданный человеком лик-идол предшествует его инвеституре со стороны бога. В идоле божественное, несомненно, принимает действительный облик бога. Но внешнее обличье этого бога слагается из черт, которые придаем ему мы, сообразно нашему реальному, фактическому переживанию божества. В связи с жизнью и смертью, миром и войной, любовью и опьянением, духом и красотой мы, бесспорно, переживаем некие неустранимые и устрашающие глубины божественного; в них мы расшифровываем или угадываем лики, которые воплощаем, дабы зафиксировать в них все это множество богов. Стало быть, эти боги изначально сообразуются с нами, или, в более общем смысле, со способами нашего многообразного восприятия божественного. В обличье бога идол возвращает нам опыт божественного. Идол не походит на нас; он походит на божественное, которое мы переживаем, и находит для него выражение в некоем боге, дабы мы могли его видеть. Идол не обманывает — он уверяет в божестве.

ственном. Он уверяет в божественном и, даже запугивая, утешает, удостоверяя божественное в лице некого бога. Отсюда — его поразительная политическая действенность: он делает близким для нас, присягнувшим на верность, нашим защитником того бога, который, будучи отождествлен с гражданским обществом, охраняет его идентичность. Именно поэтому политика всегда порождает идолов, даже по завершении эпохи язычества. «Big Brother», «Великий кормчий», *Führer* или «самый любимый человек» должны подвергнуться обожевлению; эти ложные боги закликают божественное, а проще сказать, судьбу. Идолопоклонство придает культу личности его подлинное достоинство — достоинство близкого, прирученного (и поэтому хоть и пугающего, но не опасного) образа божества. Для древнего Израиля соблазн идолопоклонства всегда был связан с политическими потребностями. И наоборот, именно политике наше время обязано тем, что в нем хватает новых идолов.

Итак, идол доставляет нам божественное: в этом он не обманывает, не разочаровывает. Он доставляет его вплоть до того, что порабощает его нам, поскольку в нем порабощает нас. Договор, воздвигающий идола, возмещает отсутствие богов. Сама эта фамильярность становится причиной того исчезновения священного, того многобожия, которым решительно ознаменован конец XVII в.: причиной сумерков божественного. Изобильные и многообразные обожевления, быть может, более любой рационалистической критики повинны в том, что был устранен зазор между идолом, божественным и богами. В самом деле, идол стремится поглотить именно зазор, расстояние между собой и божеством; но утверждение доступности божества в фиксированном, более того, застывшем лице, — не означает ли оно неслышного, но радикального устранения той выси и той неопровержимой инаковости, коими в собственном смысле удостоверяется божественное? Возмещая отсутствие божественного, идол поставляет его в наше распоряжение, гарантирует его и тем самым лишает собственной природы. Довершая божественное, он совершает его убийство. Идол пытается приблизить нас к божественному, сделать его нашей собственностью: боясь безбожия (в исходном смысле этого слова: боясь остаться без-богов<sup>1</sup>), идолопоклонник

---

<sup>1</sup> В этом смысле см. у св. Павла: «Помните... что вы были в то время без Христа, отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования,

налагает руку на божественное в форме идола. Но в таком схватывании утрачивается то, что схватывается: в руке остается лишь амулет — слишком хорошо известный, слишком легко подверженный манипуляциям, слишком гарантированный. Все ведет к тому, чтобы сделать осуществимым присвоение божественного, о котором говорил Фейербах: коль скоро бог посылает мне обратно, словно зеркало, мой опыт божественного, почему бы мне вновь не присвоить себе то, что я приписываю моему отражению? Перевертывание атрибуции атрибутов (коммуникация посредством перевернутых идиом) предполагает, что эти идиомы понимаются в одном и том же смысле применительно к богу и к тому, кто ему поклоняется. Такая унивокальность, в свою очередь, предполагает, что не существует дистанции, которая удерживала бы идол вне досягаемости для меня. Я приписываю себе свойства божественного лишь постольку, поскольку эти свойства могут быть общими как для божества, так и для меня, то есть поскольку божественное отныне и навсегда принадлежит к моей сфере — как близкий, а потому тщетный, идол. В подходе к божеству как «похищаемой добыче» (ср. Флп 2, 6) идол уничтожает дистанцию, которой идентифицируется и удостоверяется подлинность самого божества — как того, что нам не принадлежит, но к нам нисходит.

Идолу противостоит икона. Чей лик открывает нам икона? «Образ [икона] Бога невидимого» (Кол 1, 15), — говорит о Христе св. Павел. Образ не Бога, который в этом образе утратил бы свою невидимость, чтобы стать для нас своим [«фамильным»] вплоть до фамильярности, а Отца, в Его бесповоротной и непреложной трансцендентности, излучение коей тем сильнее, чем щедрее она дает узреть себя в образе Сына. Глубина зримого лика Сына открывает взгляду саму незримость Отца. Икона выражает не человеческий облик и не божественную природу, которую никто не сумел бы увидеть лицом к лицу, но, как сказали бы богословы иконы, соотносительность того и другого в ипостаси, в личности<sup>2</sup>.

не имели надежды и были безбожники в мире» (Еф 2, 12). О термине ἄθεος см. G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, статья θεός, s.v. Stauffer, Bd. III, S. 120–122.

<sup>2</sup> См. L. Ouspensky, *Essais sur la théologie de l'icône*. Paris, 1960; P. Evdokimov, *L'Art de l'icône*. Paris, D.D.B., 1970; и особенно C. von Schönborn, o.p., *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le 1er et le 2e concile de Nicée*. Fribourg (Suisse), Éditions Universitaires, 1976. [Русские тексты: Успенский Л. А. *Богословие иконы Православной Церкви*. Изд-во братства во имя святого

Икона прикрывает и отрывает то, что служит ее основанием: дистанцию, разделяющую в ней божественное и его лик. Будучи зримостью незримого — зримостью, в которой незримое дает себя узреть как таковое, — икона утверждает то и другое. Расстояние, объединяющее их в самой их несводимости друг к другу, в конечном счете и есть основание иконы. *Дистанция* подлежит не отмене, а признанию, становится мотивом видения, в двойном смысле слова «мотив»: как мотивации и как ведущей темы. На смену топологии зеркала, в котором идол возвращает нам истинный, но слишком близкий образ *нашего* опыта божественного, приходит типика призмы. Во множественность цветов разлагается — или, лучше сказать, аранжируется — то, что умножается в призме сообразно нашей зрительной способности: свет, который называется белым, но не является таковым, ибо остается незримым в тот самый миг, когда делает зримыми все вещи. Заметим, что в иконописи кодифицированные цвета (золотистый, красный, синий, желтый и т. д.) не «уподобляются» некоторой «вещи», которая предполагается сама по себе окрашенной именно так: уместность этих цветов утверждается в чисто семиотическом поле (в литургическом контексте), где они возвещают вечность, божественность, славу, человечность и т. д. Цвета никоим образом не являются знаками зримых вещей, которые нужно заставить увидеть, потому что они уже таковы (то есть вос-произвести их). Они суть знаки не самого зримого, а стоящего за ними, не сводимого к ним незримого, которое должно быть произведено, выведено в зримое именно в качестве незримого. В собственном смысле икона выражает брачную дистанцию, сочетающую — без смещения — зримое и незримое, то есть, в данном случае, человеческое и божественное. Именно эту дистанцию идол стремится упразднить доступностью бога, помещенного в некий фиксированный облик. Икона же оберегает эту дистанцию и высвечивает ее в незримой глубине непроницаемого и открытого образа. С точки зрения желаяния, а значит, объекта идолопоклонства, на смену непристойности бога, настойчивости которого ждут и в то же время страшатся, — настойчивости, которая становится слишком навязчивой, так что ею можно произвольно манипули-

---

князя Александра Невского, 1997. Евдокимов П. *Искусство иконы. Богословие красоты*. Клин: Христианская жизнь, 2005. Шёнборн К. *Икона Христа. Богословские основы*. Милан-Москва: Христианская Россия, 1999].

ровать, — икона производит своего рода отрицательную теофанию. Образ остается по-настоящему непреодолимым (как норма и само-референция) лишь благодаря тому, что он из собственной глубины открывается навстречу незримости, не упраздняя, но являя дистанцию между ней и собой.

Отсюда — вопрос: может ли диалектика атеизма, а также диалектика понятия, которая его поддерживает, но и дисквалифицирует, — может ли она находиться в радикальной соотношенности с иколом? Подобно идолу, понятие обеспечивает присутствие божественного без всякой дистанции: обеспечивает в боге, который настолько фамильярно возвращает нам наш собственный опыт божественного или мышления о божественном, что мы всегда можем контролировать его действия. Речь всегда идет о том, чтобы удержать вне игры чуждость божественного, для чего используется либо фильтр понятия идола, либо понимание лика как идола. Именно в этом заключается функция понятия «Бога», которое надлежит теперь уточнить. Отсюда мог бы, в свою очередь, родиться другой вопрос: не способно ли понятие изначально выступать также в функции иконы, в том смысле, что как икона открывает образ незримого, так «слова суть не выражение того, что было до них»<sup>1</sup> (Витгенштейн), а высказывание чего-то пребывающего навеки несказанным в самый момент высказывания?

## 2. «Бог» онто-теологии

Итак, можно было бы истолковать понятие, или, лучше сказать, понятия «Бога» как идолов, — вернее, как исполнителей того, что, в свою очередь, исполняет идол. Речь идет о том, чтобы предоставить божественное в наше распоряжение в облике, который именуют богом. Исходя из этого, философ — точнее, метафизик — дает божественному имя: он фиксирует его под именем *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* («идеи блага», Платон), *νοήσεως νόησις* («мышления мышления», Аристотель), «Единого» (Плотин). Он ставит между божественным (а позднее — Богом Иисуса Христа) и его именованнием знак равенства: простой, банальный — и страшный. Он будет говорить — как, например, Кант — о «существова-

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Zettel*, § 191 (tr. fr. *Fiches*, Paris, Gallimard, 1970).

нии нравственного зиждителя мира, *то есть Бога*<sup>1</sup>. Когда такое понятие утверждается философом в качестве основания или начала божественного, в этом нет никаких затруднений, а если они и есть, то касаются лишь философа и его собственного усилия мысли. Когда в конце доказательства, после того как божественное будет однозначно опознано в этом понятии (по завершении того, что называют или называли «доказательством существования Бога»), философ подспудно или явно и непринужденно отождествляет *это* понятие божественного с чем-то или кем-то, что он помечает именем *Бога*, нет никаких подтверждений тому, что сам Бог одобрил бы такое отождествление. Одним словом, вопрос о существовании Бога ставится не столько до его доказательства, сколько после него, когда речь идет уже не о том, можно ли некоторое понятие назвать *Богом*, и даже не о том, можно ли приложить это понятие к некоторому существу, а более радикально: о том, совпадает ли это понятие или это сущее с самим Богом. Например, пять путей, прочерченных св. Фомой, вовсе не приводят в абсолютном смысле к Богу. Первый путь ведет к перводвигателью и по завершении доказательства увенчивается наивным добавлением: «И все понимают под этим Бога». Второй путь ведет к первой производящей причине, относительно которой опять-таки приходится уточнить, что «все называют ее Богом». Третий путь упирается в причину необходимости, которую мы должны отождествить с «тем, что все именуют Богом». Четвертый путь указывает на причину совершенства, но и здесь приходится признать, что эту причину «мы называем Богом». Наконец, пятый путь обнаруживает конечную цель, но вновь возникает необходимость подчеркнуть, что «мы говорим, что это Бог»<sup>2</sup>.

Вопрос: чем именно утверждается равенство между конечным термином доказательства, то есть рационального умозаключения, и Богом, которого «все» в нем опознают? Да, конечно, опознают «все», но по какому праву? Кто эти «все», исходя из чего они могут утвердить это равенство, которое ни богослову, ни философу нечем обосновать, но которое само служит для них обоснованием? На чем утверждаю я свое суждение, когда последовательно

<sup>1</sup> И. Кант, *Критика способности суждения*, § 87.

<sup>2</sup> St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3; см. также *Summa contra gentiles*, I, 13. Наконец, см. Duns Scotus, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 10.