

ОТ «СМЕРТИ БОГА» К БОЖЕСТВЕННЫМ ИМЕНАМ: ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ПУТЬ МЕТАФИЗИКИ*

ЖАН-ЛЮК МАРИОН

1946 — . Крупнейший французский феноменолог и теолог, выпускник Эколь Нормаль, ученик Жана Боффре и Этьена Жильсона, преподавал в университете Париж-Х, с 1995 г. и по настоящее время преподает в Сорбонне. Член Французской Академии (с ноября 2008 г.).

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

«смерть Бога», атеизм, доказательство бытия Бога, феноменология идола, феноменология иконы, божественные имена, дар, теология любви, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Вильгельм из Сен-Тьерри, святой Бонавентура, Бернард Клервосский.

Статья Жана-Люка Мариона «От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики» представляет собой переходный текст от его книги «Бог без бытия» (1982) к «Пролегоменам к любви» (1986). В ней заимствуются темы из обеих книг. Используя в деконструктивном ключе альтернативную Фоме Аквинскому раннюю «неоплатоническую» линию средневековой схоластики и Псевдо-Дионисия, Марион стремится критически ограничить метафизическую речь и метафизический подход к вопросу о Боге и тем самым переобосновать теологию как критическую дисциплину. Он переносит проблематику современных атеизмов (ницшевского и фейербаховско-марксовского) внутрь движения

via negativa и показывает, что «апофатическое богословие» не является горизонтом теологической мысли, а лишь одним из необходимых этапов процесса теологии имен. Перейдя на почву собственно теологии, автор доказывает необходимость замены Первого имени Бога с бытия на любовь, понятую как абсолютный и безусловный, независимый от вопроса о бытии, дар. Ставкой такой замены оказывается возможность сделать мысль о Боге независимой от судеб метафизики, в том числе от ее критики и деконструкции. В рамках статьи автор задействует как свои, ставшие классическими, анализы идола и иконы, так и выходящую за рамки любой онтологии теорию дара, которая окажется для Мариона в центре рефлексии в более поздний период его творчества.

* Пер. с франц. выполнен Сергеем Ермаковым по изд.: Jean-Luc Marion «De la “mort de Dieu” aux noms divins: l’itinéraire théologique de la métaphysique». *Laval théologique et philosophique*. Vol. 41. № 1 (février 1985). P. 25–41.

Примем как данность, что новейшая современность отмечена в первую очередь этим событием — прежде всего теоретическим, а значит, тем более глубинно определяющим, — которое именуют «смертью Бога». В том, что речь идет о масштабном социологическом факте, пронизывающем все общества и все культуры, в том, что христианская вера видит в нем опасность, но возможно также и вызов, чреватый будущими прорывами, что всегда и везде диалог (каким бы термином его не называть) с неверующими становится непреложным долгом для верующих во Христа, — мы вполне убеждены, и здесь я не собираюсь ничего добавлять к этому убеждению. Мой подход сводится к более ограниченному намерению и, как я надеюсь, более полезному вкладу: хотя «смерть Бога» выступает в качестве события философии, это событие предстает во всей своей скандальной мощи лишь в той мере, в какой оно затрагивает теологическую мысль. Отсюда необходимость вопрошания о том, какое место занимает философское событие — «смерть Бога» — на взгляд теологии, а не с одной лишь точки зрения строгой философии. То есть речь идет о подходе, противоположном привычной, слишком легкой и, разумеется, эпистемологически спорной постановке под вопрос теологических высказываний со стороны философских инстанций. Тем не менее, как сразу станет ясно, мы не намереваемся дисквалифицировать ни «смерть Бога», завершающую метафизику, ни претворяющуюся в ней философию; мы пытаемся не опровергнуть философию теологически, но, перед лицом «смерти Бога», произвести разметку теологической ситуации метафизики.

1. АТЕИЗМ ИЛИ ИМЯ ОТСУТСТВУЮЩЕГО

В каких философских пропозициях высказывается «смерть Бога»? Для начала послушаем Маркса: «Точно так же обстоит дело и в религии. Чем больше вкладывает человек в бога, тем меньше остается в нем самом. Рабочий вкладывает в предмет свою жизнь, но отныне эта жизнь принадлежит уже не ему, а предмету. Таким образом, чем больше эта его деятельность, тем беспредметнее рабочий»¹. Это рассуждение подразумевает сходство между отношением Бога к человеку, которое опосредованно самими проекциями человеческой природы, с одной стороны, и отношением человека (как рабочего) к объекту собственного труда, которое опосредованно меновой стоимостью, с другой. На самом деле, речь идет о настоящей аналогии через пропорцию, где неизвестный терм, в данном случае — Бог, оказывается поименованным благодаря повторяющемуся среднему терму (человек) и еще одному известному терму (предмет). Аналогическое рассуждение объединяет термы по два посредством стоимости, которая — в обеих парах — отчуждается от человека в пользу то объекта, то Бога. С другой стороны, Маркс мыслит и посредниче-

1 Marx 1968, 512 (цит. по рус. пер.: Маркс 1974, 88). Эта проблематика напрямую заимствована из «Сущности христианства» Фейербаха: Feuerbach 1994, 73; рус. пер.: Фейербах 1995, 44–45.

ство между Богом и человеком — т. е. Христа — напрямую и в первую очередь исходя из меновой стоимости; точнее, он формально отождествляет функцию Христа с функцией денег — т. е. с инстанцией обмена: «Бог значим лишь постольку, поскольку он представляет Христа, человек — лишь постольку, поскольку он представляет Христа. Точно так же обстоит дело и с деньгами»². Каждый раз Бог и Христос оказываются достигаемыми [se trouvent atteints] и поименованными именно как деньги, стоимость, объект труда (*ebenso...*). Бог проявляется только в рамках понятийного монтажа, где он 1) заранее осуществляет отчуждение человека, 2) напрямую возникает из этого отчуждения и 3) в значительной степени сам отождествляется с этим отчуждением. Отсюда следует атеизм — воинствующий, потому что понятийный: разрушение понятийного монтажа отчуждения напрямую влечет за собой уничтожение Бога, понятого как одно из работающих понятий отчуждения. В данном случае, это Бог как чуждый предмет (*fremder Gegenstand*), отчуждающий человека от самого себя. Здесь атеизм может претендовать на строгий понятийный статус именно потому, что его отрицание [dénégation] Бога действительно осуществляется как отрицание определенного понятия, к которому, согласно гипотезе, Бог может быть сведен и с которым он может быть отождествлен. Таков ход философии во всей ее строгости. Но сразу же возникает вопрос теолога, который он не может не задать: обладает ли определение Бога как чуждого объекта, производящего отчуждение, статусом аксиомы? Должны ли мы безоговорочно принять тезис, согласно которому чем больше человек признает за Богом, тем больше он отчуждается от самого себя? И здесь христианская традиция отвечает, полностью переворачивая формулу Маркса: чем больше человек признает в Боге, тем больше он получает в ответ для того, чтобы любить (ценить) самого себя. Послушаем Августина: «Nos autem ipsos tanto magis diligimus, quanto magis diligimus Deum»³, предвосхищающего четвертую степень любви по святому Бернарду, «...cum nec ipsum diligit homo, nisi propter Deum»⁴, и божественный парадокс Вильгельма из Сен-Тьерри: «Tu vere solus es Dominus, cujus dominari super nos, hoc est salvare nos; nostrum vero servire tibi, nihil est aliud quam a te salvari»⁵. Человек может любить себя в точности в той мере, в которой он знает, что Бог его любит; и он знает, что Бог его любит в точности в той мере, в которой он любит Бога. Здесь мы не собираемся ни опровергать марксово понятие Бога как отчужденного объекта, ни даже его обсуждать. Достаточно будет зафиксировать его границы, противопоставив ему противоположное,

2 Марк 1968, 446 (Маркс 1974, 19).

3 «И мы тем более любим себя самих, чем более мы любим Бога» (*De Trinitate* VIII, сар. 8, п. 12; цит. по рус. пер.: Августин Аврелий 2004, 201).

4 «...при которой человек не любит себя, если не ради Бога» (*De Diligendo Deo*, сар. 10, п. 27; PL 182, 990).

5 «Поистине ты один Господь, чье господство над нами в том, чтобы спасти нас; а наше истинное служение тебе не что иное, как спасение тобой» (*De Contemplando Deo*, сар. 6, п. 12; PL 184, 373).

равновозможное понятие — Бог как понятие субъекта, возвращающего человека ему самому (*dilectio*). Атеизм Маркса достигает своей строгости только при условии, что опирается на одно определенное понятие Бога, т. е. ограничивает себя *этим* единственным понятием, за пределами которого данный атеизм потерял бы какую-либо теоретическую действенность. Атеистическое рассуждение отрицает за Богом право на существование, опираясь на *одно* из понятий о Боге. Но у любого понятия по определению есть определение, а значит, граница; границы понятия, взятого, чтобы зафиксировать Бога, заранее указывают на пределы соответствующего атеизма. Иными словами, понятийный атеизм остается строгим лишь при условии непересечения границ своего рабочего понятия; т. е. сама его строгость и регионализирует его мощност. Из чего следует, что, поскольку любой понятийный атеизм должен оставаться региональным, то, элиминируя *одно* понятие Бога (свое собственное), он открывает возможность для всех остальных понятий Бога. Ницше, завершающий то, что начал, еще не продумывая до конца, Маркс, знал об этом лучше, чем тот: «Вопрос в том, стало ли невозможным вместе с моралью и это пантеистическое да, обращенное ко всем вещам? В сущности, преодолен ведь только моральный Бог. Есть ли смысл представлять себе бога “по ту сторону добра и зла”? Возможен ли пантеизм в таком смысле?»⁶ Это решающий текст, со знанием дела показывающий, что атеизм одного из понятий Бога (здесь — «морального Бога») вместо того, чтобы закрывать вопрос о Боге, вследствие присущей ему региональности, открывает вопрос о других возможных понятиях Бога (здесь — о пантеистском «Боге “по ту сторону добра и зла”»). И «смерть Бога» напрямую влечет за собой смерть «смерти Бога», поскольку всякий раз, дисквалифицируя *одно* определенное понятие Бога, она заново открывает весь безграничный словарь других понятий, способных именовать какого-то Бога как того, кто всегда может быть иначе помыслен и иначе высказан.

Из неизбежности этого парадокса вытекает множество следствий. — И в первую очередь, это невозможность рационально представить, чтобы атеизм претендовал на понятийность (или «научность») и догматичность (универсальность) сразу. Любое понятие или множество понятий определяется через саму свою конечность, т. е. неполноту; и теорема Геделя о неполноте имеет силу также и для возможных концептуализаций Бога; поскольку у каждого понятия есть свои границы, оно открывает себя другим понятиям, как отдельный регион отграничивает себя, открываясь другим регионам. Если предположить, что каждому понятию соответствует атеизм, и даже если предположить, что все понятия, перепробованные до сих пор чтобы помыслить Бога, ведут к атеизму, то, сохраняя теоретическую строгость, отсюда можно получить лишь этот результат: перед нами простая сумма региональных атеизмов, а следовательно,

6 Посмертный фрагмент Ницше, 5 [71] § 7: Nietzsche 1974, VIII (1), 217; или § 55 «Воли к власти» (цит. по рус. пер.: Ницше 2005, 56). См. наш анализ в § 4–5 книги «Идол и дистанция» (Marion 1977, 49–80; рус. пер.: Марион 2009, 41–69) и в книге «Бог без бытия» (Marion 1982, 44 и далее).

и резерв других региональных возможностей, а следовательно, в конечном итоге — строгий атеизм будет понятийным и временным, строго понятийным, следовательно, строго временным. И наоборот, атеизм, если он хочет быть догматическим и тотальным, не может в то же самое время претендовать на ранг понятия и называться научным: конститутивная конечность понятия не позволяет и не гарантирует тоталитарной гарантированности. Поэтому тотальный и догматический атеизм, никогда не располагая понятием, может базироваться лишь на насилии; то, что оно становится больше идеологическим, нежели физическим, ничего не меняет в его свойствах, скорее, наоборот. Итак, мы будем различать два атеизма: первый атеизм — понятийный, строгий, региональный — беспрестанно преодолевает то или иное понятие Бога в направлении бесконечности других, все еще возможных; он всегда характеризует мыслителей. Второй, догматический и тоталитарный, противоречивым образом претендует на научность понятия и на отсутствие границ; он влечет за собой насилие, живет и исчезает вместе с ним; он характеризует государства. В данном контексте мы будем рассматривать лишь первый из двух. Для нас здесь важен только принцип самоограничения концептуального атеизма. Отсюда вытекает второе следствие. А именно: «смерть Бога» подразумевает смерть «смерти Бога», ибо дисквалифицируя *одно* региональное понятие Бога, она открывает бесконечные возможности других имен. И в самом деле, после «морального Бога» можно рассматривать божественные состояния воли к власти, Диониса и/или «других богов»; переворачивая хронологию, мы противопоставили Богу как предмету отчуждения Бога как основание для любви к себе; и любые примеры без конца давали бы повод для подобных ответов, опровержений, инверсий. Но вместо того, чтобы перечислять этот бесконечный список, стоит задаться вопросом о самой его возможности. В самом деле, как понимать, что Бог допускает в качестве конститутивной возможности бесконечность возможных, и даже равновозможных понятий? Для любого другого сущего возможные понятия остаются в ограниченном числе — это число ограничено единством конечной и идентифицируемой сущности. В случае с Богом, по определению не имеющем конечного определения, сущность допускает вариации до бесконечности, открывая дорогу для принципиальной бесконечности понятий. И, благодаря этому неустранимому парадоксу, в целом строго философская проблематика «смерти Бога» встречается — без своего ведома — с чисто теологической тематикой божественных имен. И действительно, на взгляд теолога трансцендентность Бога по отношению к любой концептуализации лишает силы (философские) попытки рассуждать исходя из божественной сущности с целью вывести (или не вывести) среди других его свойств также и существование; с самого начала не может быть и речи о том, чтобы установить адекватное понятие Бога (таковых нет вообще), но лишь о том, чтобы измерить соответствующую неадекватность каждого понятия в отношении Бога, выцеливаемого [visé], но никогда не достигнутого. Отсюда необходимость сверки и калибровки как понятий, так и имен — неадекватных по-разному, хотя неадекватны

они все. Подвластные неодинаковой, но общей им всем метафоризации, они обозначают немислимую сингулярность Бога с обоснованностью, происходящей от накопления их совокупных недостаточностей. Таким образом, можно сказать, что череда понятийных атеизмов на поле философии подражает критической сверке божественных имен в спекулятивной теологии. И это тем более верно, что после *kataphasis*⁷, утверждающей о Боге посредством понятий, которые мы полагаем позитивными, а также именами совершенства, теология божественных имен предписывает *aphairesis*⁸, отрицающую за любыми понятиями малейшую уместность для именованя Бога; таким образом эта *via negativa* — разумеется, временная в теологии, хотя она предстает окончательной в философии — и образует истинное теоретическое место для современных атеизмов. Рискнем даже утверждать, что, возможно, современный атеизм и сводится к развертыванию в своих исторических фигурах содержаний теоретического момента теологической *aphairesis*. Для теологии скандалом является не тот или иной понятийный атеизм, но двойная теоретическая наивность, в которую впадает философия: во-первых, она переносит отрицание отдельного понятия на отрицание самого Бога, а во-вторых, рассматривает как самодостаточное целое один момент между двумя другими (между утверждением и превосходством) в одном и том же мистическом процессе. Но нам здесь важен лишь принцип размещения понятийного атеизма философии внутри теологического поля божественных имен.

Таким образом, мы подходим к третьему следствию: отрицание образует лишь один из моментов теологического процесса, практически равный по статусу предшествующему ему утверждению, и точно так же оба оказываются дисквалифицированными и в то же время сохраненными — короче говоря, снятыми (*aufgehoben*) — тем, что мы назвали путем превосходства⁹, о котором Дионисий, однако, говорит лишь косвенным образом: «Зная это, богословы и воспевают Его и как Безымянного, и как сообразного всякому имени. Он безымянен... Многоименен же он...»¹⁰. Бог вполне может не называться никаким именем или же называться всеми именами, сказываться анонимно или посредством псевдонимов — именно потому, что речь идет не о том, чтобы приложить к нему (позитивно или негативно — это различие перестает быть важным по сравнению с другим, более охватывающим) то или иное понятие, считающееся адекватным, но о том, чтобы констатировать во всех разнообразных и несходных случаях бесконечную пропасть несоответствия,

7 Утверждение (греч.). — Прим. перев.

8 Отнятие, лишение (греч.). — Прим. перев.

9 Марион использует выражение *voie d'éminence*, представляющее собой кальку со схоластического термина *via eminentiae*, однако несущее иной смысл, который проясняется им ниже в полемике с Фомой Аквинским, назначившим для Бога первым из его эминентных именованй — имя бытия. — Прим. перев.

10 Дионисий, *О божественных именах*, гл. 1, 6; PG 3, 596A (цит. по рус. пер.: Дионисий Ареопагит 2002, 235, 237).

зияющую между Богом и любым из возможных имен. Третий путь не предлагает никаких сомнительных компромиссов между позитивной понятийной предикацией (т. е. представлением [représentation]) и негативной понятийной предикацией (тоже представлением); он указывает на неуместность любой предикации, как отрицательной, так и утвердительной, а значит, и на ничтожность любого притязания, как негативного, так и позитивного, на отождествление Бога с каким-либо понятием. Бог, если он — Бог, превосходит любое понятие в совершенном безразличии как к отрицанию, так и к утверждению. Этот теологический вывод проливает мощный свет на известный философский парадокс — а именно, что в определенных случаях богохульством не меньшим, чем понятийный атеизм, будет доказательство существования Бога, ибо, согласно одному изречению Хайдеггера, «Бог, которому зачем-то надо, чтобы его существование доказывали, в конце концов, очень небожественен, и доказывание его существования очень похоже на богохульство»¹¹. Конечно, богохульство понятийного атеизма состоит в отрицании реальности Бога, но также и в притязании на то, что понятие, которое он задействует для доказательства, исчерпывает или хотя бы адекватно достигает самого Бога. Но ведь и теизм также разделяет это сущностное притязание, отличаясь лишь тем, что использует его обратным образом: понятие, якобы адекватное Богу, обеспечивает демонстрацию божественного существования. В обоих случаях понятие присваивает Бога. Само доказательство — если не в своем открытом намерении, то в своем теоретическом допущении — становится богохульством. Разве Декарт не богохульствует, когда достигает Бога через понятие *causa sui*, — и не только потому, что порывает с негативной *aseitas*¹² Средних веков или предвосхищает *Deus sive natura*¹³ Спинозы, но потому, что его доказательство с самого начала имплицитно подчиняет самого Бога *диктату* принципа разума?¹⁴ Теологический путь превосходства не ограничивается тем, что отбрасывает в безразличие путаный и страстный спор теизма с атеизмом в философии; он с ног на голову переворачивает работу подозрения и подозревает любую философскую речь о Боге — по крайней мере, в первом приближении — в понятийном идолопоклонстве. Вопрос о том, позитивное или негативное представление о Боге необходимо принять в философии, теология заменяет другим вопросом: на какую легитимность может притязать какое бы то ни было понятие в том, что касается Бога? В этот момент теология становится, и по праву, критической инстанцией, оценивающей понятийные притязания философии на вопрошание, которое, в конечном счете, может изрекать лишь сам Бог:

11 Heidegger 1961, 1, 366 (цит. по рус. пер.: Хайдеггер 2006, 160). См. развитие этой темы в нашей книге «Бог без бытия» (Marion 1982, 55 и далее).

12 От-себя-[бытие], из-себя-[бытие] (лат.). — Прим. перев.

13 Бог, или природа (лат.). — Прим. перев.

14 См. «Размышления о первой философии» Декарта: Descartes 1904, AT, VII, 108 (цит. по рус. пер.: Декарт 1994, 88 («Ответ автора на первые возражения»)) и наш анализ в § 18 книги «О белой теологии Декарта» (Marion 1981, 427 и далее).

«Итак кому уподобите вы Бога? И какое подобие (*damâth*) найдете Ему?» (Ис. 40:18).

Теологическое подозрение в отношении самой возможности адекватного имени или понятия Бога в философии достигает предельной остроты именно в связи с тем предметом, что философия назначает сугубо своим, наиболее общим и наиболее неустранимо простым, — т. е. бытием. Философия не может не именовать все, что ей представляется (чем бы оно не было) согласно бытию; обо всем прежде любых других высказываний следует сказать, есть оно или не есть, т. е. назвать и помыслить его согласно бытию. Ничто не избегает бытия, поскольку само ничто из него происходит¹⁵. Иными словами, философия разворачивает и предполагает абсолютно безусловный принцип: все, прежде всего, должно быть (и не может, кроме как привходящим образом, не быть). В философии этот принцип не терпит никаких исключений, даже Бога. Поэтому Хайдеггер может сказать: «ибо и Бог, если он есть, есть сущий»¹⁶. Но ведь Бог именуется сущим (насколько угодно высшим) именно потому, что он есть; и он есть (также и в качестве чистого акта *esse*) именно потому, что он обязуется быть [*qu'il a à être*]. И лишь на основании такого предположения возможно, чтобы Бог, в зависимости от того, «существует» он или «не существует» согласно доводам философии, жил или умирал в теологии. Другими словами, спор вокруг «существования» или «несуществования» Бога может соприкоснуться с полем теологии и сущностью Бога (если она вообще есть) лишь при странном и необычном условии, что *бытие / существование* оказывается исключением из радикальной неадекватности абсолютно всех понятий истине Бога. На каком основании понятию *бытия / существования* жалуют эту привилегию уклонения в теологии? На каком основании постулируют, даже не пытаясь это доказать, что Бог принципиально обязан быть, и что вместе с существованием (или несуществованием) дело идет о нем самом? Короче говоря, почему для Бога существование или несуществование является столь важным? Если Бог есть или существует, то почему это важно, ведь что угодно — и неважно что — существует, даже этот камень, эта скала? Или же, если Бог все-таки должен принять понятие существования в качестве имени, то добавит ли оно нечто большее к блеску его славы, чем если бы он получил имя камня или скалы, которые, согласно Библии и одному изречению Дионисия, ему так же хорошо подходят¹⁷? Короче говоря: почему «бытие / существование» подходит Богу менее метафорично, менее неадекватно, менее условно, и выбиваясь из ряда

15 В этом смысле следовало бы сказать, что ничто не является достаточно чистым, чтобы уже не относиться к тому, что Дунс Скот называл *ens diminutum* (умаленное бытие).

16 «Denn auch der Gott ist, wenn er ist, ein Seiender» (Heidegger 1962, 45; цит. с небольшими изм. по рус. пер.: Хайдеггер 1993, 257).

17 Дионисий, *Мистическое богословие*, гл. 3; PG 3, 1033D. «Разве не более Бог жизнь и благодать, нежели воздух и камень?» (цит. по рус. пер.: Дионисий Ареопагит 2002, 755). Бог позволяет именовать себя камнем в Пс. 117:22, а также в Мф. 21:42, Деян. 4:11; скалой — в Пс. 17:3, Втор. 32:4 и т. д.

имен типа «скала»? Ответ: очевидно, потому, что философия распространяет свое безусловное допущение так далеко, насколько она способна, т. е. вплоть до Бога. И конечно, еще потому, что теология не всегда с достаточной ясностью исполняет свою критическую функцию как в отношении философии, так и в отношении самой себя. Но теология не имеет права передавать пролегомены к вопросу о Боге ни философии, ни ее принципу, согласно которому Бог обязан, прежде всего, быть — она не имеет права сдавать Бога философии, богохульно вменяющей ему в обязанность быть или не быть согласно доказательству. Теолог не имеет права сдавать Бога философии, как Иуда сдал Христа Понтию Пилату, или же как сам Пилат, зная о его невиновности, сдал его палачам.

2. ИКОНА ИЛИ ИНВЕРСИЯ ВЗГЛЯДА

Итак, Бог из принципа превосходит любое отрицание, поскольку из того же принципа он превосходит любое утверждение. Понятие предлагает интеллекту некое представление. Поэтому мы также можем сказать, что Бог выходит за пределы всякой невидимости в точности потому, что он выходит за пределы любой видимости. Как согласно понятию, так и в самой нашей жизни, т. е. как для очей интеллекта, так и для *intuitus oculorum*, мы, конечно, не имеем права говорить, что мы видим Бога, но также и то, что мы его не видим — ни одно, ни другое. Пребывание во тьме предстает не меньшей опасностью, чем притязание на свет: ведь речь идет о пресветлой тьме¹⁸. «Бога не видел никто никогда» (Ин. 1:18), однако никто не может отрицать, что он «просвещает всякого человека» (Ин. 1:9): в самом деле, мы его видим, как будто не видя, «сзади» (Исх. 33:23). И необходимо понять, почему мы не только не должны, но и не можем понимать Бога посредством какого бы то ни было понятия, даже понятия бытия. Понятие играет для интеллекта ту же роль, какую зрелище играет для телесного взгляда — оно заполняет [comble] взгляд. И в самом деле, наше видение осуществляется лишь тогда, когда оно перестает просто блуждать по беспредельности видимого, ни на чем не останавливаясь, но наконец застывает на первом адекватном зрелище; адекватное зрелище во всем своем богатстве равновелико ожиданию взгляда, максимум которого это зрелище фиксирует извне именно потому, что оно этот взгляд заполняет. Такое зрелище скорее, чем какое-либо другое, задерживает наш взгляд, поскольку — некоторым образом более видимое, чем другие — насыщает видимостью любопытствующее ожидание наших глаз. Это первое видимое непрямым образом выявляет наше желание видеть, измеряет его и делает видимым на метауровне [au second degré]. Это первое видимое также играет роль невидимого зеркала для того самого взгляда, который оно способно заполнить. Так

18 Марион употребляет термин *ténèbre lumineuse* (и хиазм к нему *lumière ténébreuse*), соответствующий ὑπέρφωτος γνόφος Дионисия («сверхсветлая тьма»; «пресветлый мрак» в переводе Г. М. Прохорова), но без префикса, обозначающего чрезмерность (ὑπέρ). — Прим. перев.

и функционирует идол — как «самоидолопоклонство»¹⁹, согласно превосходному выражению Бодлера²⁰: вначале как предельное и захватывающее зрелище, затем как мерило взгляда и, наконец, как созерцание (полубессознательное, полуневидимое) этого взгляда самим собой. Схожим образом понятие говорит интеллекту в первую очередь не о себе самом и не о сущности, на которую оно нацелено, но о пределах досягаемости [la portée] интеллекта, который это понятие производит и достигает в нем своей верхней планки. Строго говоря, понятие всегда балансирует в компромиссе между сущностью выцеливаемой вещи и мерилом интеллекта, который в нее целит; но в особом случае Бога, чья бесконечная сущность принципиально превосходит любое возможное схватывание, понятие — если оно сохраняет свои притязания — может зафиксироваться не выше верхней планки интеллекта, для которого оно становится точным идолом. Подобно тому, как у Спинозы смутная идея Петра о Павле говорит нам не о сущности Павла, но о состоянии Петра²¹, также и любое понятие о Боге, притязающее на адекватность и окончательность, явным образом демонстрирует не конкретную сущность некоего Бога, которой у него, разумеется, нет, но идола взгляда, присущего самому этому понятию. Следовательно, к идолопоклонству как чувственного зрения, так и понятия, ведет не столько неадекватность (временная, поправимая, способная к очищению) представления, сколько само притязание на представление. Идолопоклонство не зависит от того или иного понятия о Боге, но от самого притязания каким угодно способом (даже негативным) концептуализировать Бога. Более того, необходимо признать, что отчаянные усилия по критике всех имен, представлений и возможных понятий о Боге также не избегают идолопоклонства — поскольку настаивают на особой уместности не-представления. Однако иконоборческое не-представление целиком и полностью принадлежит сущности представления: Бог представляется непрямым образом, поскольку он не должен представляться напрямую; дисквалифицируя любое позитивное представление, не-представление квалифицирует само себя как божественную форму сущности представления, отныне освященную. Недостаточно отвергнуть идолов, чтобы преодолеть идолопоклонство. И чтобы разбить невидимое зеркало, необходимо нечто большее, чем критика видимостей.

Ибо идол становится преградой, не только навязывая свое зрелище, но в первую очередь тем, что ставит посередине зеркало, непрерывно отсыла-

19 В оригинале — это заглавие одиннадцатого фрагмента «Фейерверков» Бодлера (*Fusées XI*) — *Autoïdôlâtrie* (Baudelaire 1966, 1256). В пер. Е. Баевской «самообожествление», см.: Бодлер 2001, 459. — *Прим. перев.*

20 Но и Вильгельм из Сен-Тьерри не говорил ничего иного: «Unusquisque secundum modum suum format sibi vel proponit Dominum Deum suum, quia qualis ipse est, qui orat, talis ei apparet Deus quem orat» («Каждый по своей мере формирует себе и представляет себе Бога Бога своего; каков тот, кто молится, таковым ему является Бог, которому он молится») (*In Cantica Cantorum*, п. 13; Guillaume de Saint-Thierry 1962, 84, 86).

21 Спиноза, *Этика*, ч. 2, теорема 17 (Спиноза 1957, 422–423).

ющее взгляд к самому себе. И ничто здесь не разобьет это зеркало, поскольку с каждым новым зрелищем взгляд не перестанет представлять себе его новый отблеск. Если по своей сущности представление не может отрицать себя, если зеркало не может в своем блеске разбиться, то можно ли вообще преодолеть идолопоклонство? Несомненно, можно — но лишь при одном условии: обращении взгляда. Обратить взгляд не означает видеть другие зрелища или же видеть каким-то радикально новым образом; это значит перестать видеть объекты [voir des objets] или метить в цели [viser des objectifs] и воспринять другой взгляд, тот, который меня видит, — и видеть, что другой меня видит, и наконец всмотреться в то, что он всматривается в меня. Так я сталкиваюсь с иконой: в самом деле, она предлагает весьма скудное зрелище, почти ничего, что можно было бы видеть; точнее, я сразу обнаруживаю настоящее лицом-к-лицу двух, напрямую всматривающихся в меня глаз, разделяющих (или даже берущих на себя) инициативу взгляда со мной. Что же показывают эти два глаза? Нарисованные они или живые — здесь не столь важно, поскольку в любом случае они не предлагают взору ничего, кроме непроницаемой черноты зрачка, фактически пустоты двух отверстий в глазных яблоках. Но тогда, если здесь нечего видеть, почему же они завораживают мои глаза, также пустые? Почему мы глядим глаза в глаза, если в глубине глаз нечего видеть? Разумеется, здесь мы глядим на практически полное отсутствие физического объекта; но это полностью необъективируемое невидимое образует пустое, а значит, и влекущее место, откуда струится, достигая нас, нередуцируемая дистанция чужого взгляда. Я вглядываюсь в невидимый [invisible] и ненацеливаемый [invisible] взгляд, который вглядывается в мой собственный взгляд, ненацеливаемый и невидимый. Икона открывает мне невидимую глубину наших взглядов, обменивающихся друг с другом в общей и нередуцируемой дистанции. И здесь Христос в высшей степени реализует сущность любой иконы, что святой Павел называет $\epsilon\acute{\iota}\kappa\omega\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\rho\alpha\tau\omicron\upsilon$ ²² (Кол. 1:15): речь идет не о видимом образе, который воспроизводил бы видимый оригинал, но о чудесном переходе между видимым и невидимым; Христос делает видимым невидимое Бога, однако он не заменяет его чем-то иным, нежели это невидимое — символом, шифром, аллегорическим репрезентантом, но являет его в качестве невидимого. Вместе с Христом невидимое становится видимым как таковое, и его лик [visage], хотя и видимый, проявляется видимо невидимым. В самом деле, в центре здесь мы видим необъективируемый взгляд человека, в котором в нас всматривается невидимое Отца; в этом смысле действительно «увидевший меня, увидел Отца» (Ин. 14:9) — ибо тот, кто нас видит, Иисус из Назарета, видит нас взглядом Отца. Также, как Христос говорит к нам во имя Отца, и Отец тем самым интерпеллирует нас напрямую, Христос всматривается в нас во имя Отца, и тем самым Отец направляет свой взгляд на нас. Разумеется, «Отец твой видит тайно» (Мф. 6:6), но как раз Христос нам его и открывает. Видеть,

22 «Образ Бога невидимого» (Синод. пер.). — Прим. перев.

не поддаваясь невидимому зеркалу, — или называть Бога, не впадая в идолопоклонство, — оказывается возможным для того, кто, отказавшись видеть или называть Бога, позволяет сначала Ему увидеть и назвать себя, чтобы лишь затем направить свой собственный взгляд на взгляд, направленный на него Богом. Мы не видим Бога даже больше, чем мы не видим Солнце лицом к лицу; но, открытые солнцу Бога и под солнцем Бога, мы принимаем от него пресветлую тьму. Темнейший свет — но не из-за какой-то непроглядности, а из-за очевидности вспышки, которую не может выдержать ни один взгляд, блистающей, «как на земле белильщик не может выбелить» (Мк. 9:3). Свет, чье великолепие ослепляет наш взгляд и погружает его в благоговейные потемки. Однако то, что Бог в избытке света уклоняется от нашего взгляда, не означает никакого отсутствия, никакого безразличия, никакой «смерти», но лишь непреодолимые ограничения откровения: Бог не предлагает себя как объект видения, но как субъект взгляда, который безмолвно и незаметно в нас всматривается. Поэтому наше познание Бога, даже самое понятийное и строго формализуемое, работает не посредством представлений Бога, но в зависимости от нашего согласия мыслить (или не мыслить) под солнцем Бога, под взглядом пресветлой тьмы: мы познаем Бога не по мерилу нашего взгляда на него, но по мерилу нашего согласия (или несогласия) обитать под его светом — «суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы; ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы, а поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны» (Ин. 3:19–21). Познавать или не познавать Бога означает, прежде всего, позволить или не позволить быть познанным Богом. Видеть означает быть увиденным — «я познаю, подобно²³ как я познан» (1 Кор. 13:12). Или же — из таинства покаяния как условия возможности теологической речи о Боге.

Обращение взгляда и инверсия теоретических требований между человеком и Богом, которую оно влечет за собой, позволяют нам несколько точнее определить теологическую ситуацию атеизма. Ибо если понятийный атеизм, оставаясь отрицанием всегда ограниченным, поскольку строгим, всегда временным, поскольку определенным, может быть почти беспроблемно вписан в теологический момент *via negativa* и в таком виде никак не запрещает так или иначе свободный доступ к пресветлой тьме, то здесь вырисовывается другой атеизм, единственно подлинный и опасный: духовный атеизм. Духовный атеизм не отрицает существование Бога, поскольку, наоборот, не перестает испытывать на себе (как адскую боль) его реальность — этот атеизм ни секунды не сомневается в вескости славы Бога, поскольку на своем собственном дезертирующем взгляде чувствует взгляд Бога, который безмолвно с ним скрещивается. Духовный атеизм не отрицает очевидность — что Бог

23 Καθώς — настолько, насколько; в соответствии с тем, как (греч.). — Прим. перев.

меня разглядывает, а значит, конечно же, «существует», — он ее отвергает; и он отвергает ее тем больше, чем больше ее констатирует. Сама очевидность Божьего дара подпитывает ненависть к пресветлой тьме: для духовного атеизма сама тьма от избытка света провоцирует, порождает, усиливает тьму нехватки — свет дара сталкивается с ненавистью к свету. Конечно, если бы духовный атеизм упорствовал в таком пароксизме, он не смог бы ни долго существовать в человеческой душе, ни распространиться по обществам и континентам эпидемией ненависти. Отсюда его нынешнее смягчение до банальности, однако, не менее смертоносной: речь идет не о том, чтобы напрямую отрицать очевидность Бога, но о том, чтобы отвернуться от нее настолько, чтобы пресветлая тьма не окутывала нас своей славой; закрыть глаза, встать спиной, отказываться видеть, что стоишь нагим, — короче говоря, лгать самому себе. Подобный атеизм предпочитает лгать самому себе, чтобы избежать необходимости раскрыться перед кем-то другим, нежели он сам, даже (и особенно) если речь идет о Боге. Происходящее здесь относится не к порядку понятия, но к порядку обмена взглядами, ведущему к борьбе или к причастию. Понятийный атеизм относится ко второму из трех порядков, выделенных Паскалем, — к порядку интеллекта. В свою очередь, духовный атеизм относится к третьему из этих порядков: к тому, в котором сталкиваются любовь и гордость²⁴. И если первый атеизм может почти непосредственно обратиться в понятийный диспозитив спекулятивной теологии, то второй может обратиться только в наиболее собственном, духовном смысле слова — к и с помощью благодати. Очень важно опознать этот разрыв между несводимыми друг к другу уровнями, а значит, и несводимость духовного атеизма к понятийному. Второй требует от теолога, чтобы он мыслил со строгостью философа; первый — чтобы он молился с силой святого.

3. ЛЮБОВЬ ИЛИ ДАР БЕЗ УСЛОВИЙ²⁵

От тривиального и по внешности первого вопроса о существовании или несуществовании Бога мы пришли к самой бесспорной *κρίσις*²⁶ — уступить свету пресветлой тьмы или отвергнуть его. Отныне речь идет не о том, чтобы решать — как если бы мы были богами и господами — «существует» ли нечто такое, как Бог, но о том, чтобы принять, что наши речи — как и входящие в них означения «Бога», «существования» и те или иные понятийные имена — напрямую зависят от решения относительно нас самих и о нашем отношении к пресветлой тьме. Мы не решаем о Боге, поскольку все суждения, которые мы могли бы вынести, ведут к идолопоклонству и зависят от обращения или

24 О порядках плоти, ума и воли см. напр.: Паскаль, *Мысли*, аф. 933 (460) (Паскаль 1995, 339). — *Прим. перев.*

25 Марион употребляет два термина, *charité* и *amour*, в рамках данного текста не проводя между ними никакого концептуального различия. — *Прим. перев.*

26 *Κρίσις* (ж. р.) означает также и решение (греч.). — *Прим. перев.*

необращения взгляда; мы стоим перед решением о нашем отношении к Богу — решением, которое вменяет нам Бог. Эта κρίσις принципиально не может решаться в понятийных терминах, поскольку, когда дело идет о пресветлой тьме (третий уровень), относительно самих понятий (второй уровень) решается в конечном счете в зависимости от отказа или принятия взгляда, который направляет на нас пресветлая тьма. Видеть (и порождать идола) — или же позволить (невидимому) себя лицезреть; лгать себе, чтобы остаться единственным господином, — или выставить себя истине, изливающейся через свет другого; видеть, но в стерильном зеркале самого себя, или не видеть, чтобы воспринимать в избытке, — эта κρίσις не может быть ни опосредованной, ни смягченной через рациональность понятия, которое, наоборот, от нее зависит. Но какая инстанция здесь будет решать? В выборе без гарантии разума (без понятия, без зрелища, т. е. наконец-то в свободе от идолопоклонства) — конечно же, вера. В выборе без выигрыша, но с явной утратой (понятия, видимости, автономии, господства), — надежда. Итак, «теперь же остаются сии три: вера, надежда, любовь; большая из них любовь». Почему так? Потому что обе другие христианские добродетели выполняют свою функцию лишь благодаря любви — благодаря благодати, поскольку любовь «все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (1 Кор. 13:13 и 7). В конечном счете, о выборе без понятийно обязывающего основания, о выборе критическом²⁷ и, собственно говоря, безумном (т. е. это критическое безумие) можно решать только в терминах любви — в дарованности [gratuité] выбора между любовью к пресветлой тьме или ненависти к ней. В отношении Бога в нас решает любовь или ненависть; и предельным основанием будет не разум, но благодать любви или безблагодатность любви. Предельное в том, что касается Бога, относится к ведению любви: если Христос εἰς τέλος ἠγάπησεν, возлюбил до конца (Ин. 13:1), то это именно из-за того, что, когда мы доходим до предела, остается одна лишь ἡ τελεία ἀγάπη (1 Иоан. 4:18).

На это мы сразу получим неотразимое возражение: какая рациональность еще может оставаться в этом выборе? Предлагаемый здесь выбор не может быть навязан интеллекту, поскольку несет на себе печать двойной недостачи. Недостача статуса, недостача цели. Недостача цели: собственно говоря, нам предлагается выбирать между ничто и ничто: согласие или несогласие имело бы смысл только если бы на выбор был предложен познаваемый и оцениваемый объект; но здесь речь идет о пресветлой тьме, наделенной всеми именами именно потому, что она анонимна: зачем тогда решать, если речь идет лишь о неразрешимом? Недостача статуса: нам предлагается решать о нас самих в терминах любви, любви, а значит, и воли; но может ли такой экзистенциальный выбор легитимно заменить собой тот первоначальный спор, в котором посредством доводов и понятий, т. е. согласно рассудку, вопроша-

27 В оригинале — *crucial* (решающий, узловой, важнейший); это слово во французском имеет общую этимологию со словом *croix*, «крест», *crucifixion*, «распятие» и т. д. — *Прим. перев.*

лось, как обстоит с существованием Бога? Ведь любовь как таковая не обладает никакой релевантностью в теоретических дебатах. И если паскалевские порядки были гетерогенными, то пусть они с полным правом остаются таковыми и дальше. — Однако это двойное возражение остается в силе лишь до тех пор, пока мы согласны с особым допущением, которое оно имплицитно скрывает. Допущением, что любовь лишена какой-либо строгости, а следовательно, она не позволяет познавать (недостача статуса) и не предлагает ничего познавать (недостача цели). Против этого необходимо утверждать совершенную строгость любви. Любовь позволяет познавать строгим образом — как минимум при условии, что речь идет о самой любви. Возражение, оспаривающее эпистемическую мощь любви, на деле не учитывает те исключительные требования, которые пресветлая тьма предъявляет здесь любому познанию, которое захочет быть *теологическим*: обеспечить знание без фиксации на идоле, т. е. знание без представления объекта. Ибо если речь идет о том, чтобы любить, уступая лицезреющему нас взгляду и отказываясь видеть и видеться, следуя невидимому зеркалу, то идолопоклонство оказывается исключенным по определению. Любовь (по крайней мере, когда она свершается как таковая) решительно превосходит любого идола, поскольку ее собственная безусловность, принимая бытие видимым без видения, уничтожает условие возможности идолопоклонства — видение без бытия видимым. Конечно, возразят нам, любовь трансgressирует идолопоклонство, но тем самым она лишь накладывает запрет на любое представление об объекте, а значит, на любое строгое познание. — Разумеется, но это только если постулировать, что строгое познание всегда сводится к представлению объекта. Однако даже в случае с пресветлой тьмой речь не идет о том, чтобы выбрать между идолопоклонством представления и пустотой чистой неразрешимости. Ибо любовь и без представления, просто-напросто любя, может познать нечто — саму любовь. Любовь по той простой причине, что она любит, и в самом деле познает любовь. И не только того, кто любит, но также и то, что она любит, по крайней мере, тогда, когда то, что она любит, само дается²⁸ как любовь. Даваться как любовь — в двойном смысле предлагать себя для любви, но также и определять себя в работе любви — именно это Бог беспрестанно осуществляет в Иисусе Христе: «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь. <...> И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Иоан. 4:8 и 16). Акт любви влечет за собой не только трансgressию идола представления, но и свершение для любящего любви, в которой свершается Бог: тот, кто любит, не видит Бога в качестве объекта, но опознает его как логику, господствующую в его собственном акте любви, подобно движущейся волне и бескрайнему потоку, вздымающему

28 По-французски (*se*) *donner* означает как *давать(ся)*, так и *дарить(ся)*. На отождествлении феноменологической данности (гуссерлевской *Gegebenheit*) и дара в значительной части построена феноменология позднего Мариона с его центральным понятием *donation* (дарение, давание). См. напр.: Marion 2005. — *Прим. перев.*

ее ввысь, как мощь, действующая в ее собственных усилиях. Одним словом, Бог опознается в самом акте и как сам акт, в котором он делает меня любящим — любящим моего ближнего, как самого себя: «operatur visio Dei in sensu amoris quo videtur Dei» (Вильгельм из Сен-Тьерри)²⁹. Здесь любовь проявляет свою строгость в двух положениях: во-первых, речь идет не о познании объекта, сущности или сущего, но о познании самой Божьей любви, Бога как любви, которая не перестает любить и итожит себя в этой любви; итак, у пресветлой тьмы есть имя: ἀγάπη; это имя не станет новым и самым последним идолом, поскольку не предлагает ничего для представления, но предлагает для любви невидимый взгляд любви³⁰; во-вторых, речь не идет об экзистенциальном решении без теоретической значимости, ведь речь идет о познании любви в ее работе, когда любое объективное представление оказывается неэффективной приманкой, и поэтому мы должны перейти к иному способу познания, который как раз учитывает разрыв между уровнями — точнее, который познает, не видя объект, но совершая операцию любви; любовь не означает регрессию обратно в представление, но именно что трансгрессию идолопоклонства, победную, хотя и требующую жертв. Предупреждение апостола Павла «если не имею любви, то я ничто» (1 Кор. 13:2) затрагивает, не стоит об этом забывать, «познание, γινῶσις». Любовь не опирается на предшествующее ей познание Бога, поскольку она сама производит это познание. В этой привилегии нет ничего иррационального или непостижимого: если «Бог есть любовь», то одна лишь любовь может достигнуть Бога; и наоборот, любое познание или способ познания, которые не свершаются в любви, теряют всякую необходимость, если не заимствуют свою у единственно необходимой. Необходимо следовать букве абсолютного теологического и герменевтического правила, установленного Паскалем: «Все, что не ведет к любви, является лишь образом»³¹. Если Бог дается как любовь, то для его познания необходимо «уразуметь превосходящую уразумение любовь Христову» (Еф. 3:19).

Но дается ли Бог как любовь? Ни один христианин, разумеется, не будет спорить с утверждением Иоанна, что ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν³². Однако, следуя

29 «[Это же...] производит видение Бога в чувстве любви, посредством которого видится Бог» (*In Cantica Canticozum*, п. 94; Guillaume de Saint-Thierry 1962, 218). — См. у блаженного Августина: «И все же, напротив, ты видишь Троицу, если видишь любовь. <...> И причина того, что он не видит Бога, состоит в том, что он не любит брата» (с цитатой 1 Иоан. 4:7–8) (*De Trinitate* VIII, cap. 8, п. 12; Августин Аврелий 2004, 201); или «Вот почему, поскольку Святое Писание провозглашает, что Бог есть любовь, и что она от Бога, и действует в нас так, что мы пребываем в Боге, а Он — в нас, и поскольку мы знаем это, потому что Он дает нам от Духа своего, постольку Сам Дух Его есть Бог-Любовь» (*De Trinitate* XV, cap. 19, п. 37; Августин Аврелий 2004, 383).

30 Дионисий, *О божественных именах*, гл. 13, 3; PG 3, 981A (Дионисий Ареопагит 2002, 561, 563) («почетнейшее из имен» не является адекватным само по себе).

31 «Tout ce qui ne va point à la charité est figure» (Pascal 1897, 152). Ср.: Паскаль 1995, 152. Пер. изменен.

32 Бог есть любовь (греч.). — Прим. перев.

Иоанну Дамаскину и особенно святому Фоме Аквинскому, часто не решаются на интерпретацию этого стиха во всей его понятийной строгости, а ведь речь идет о том, чтобы прочесть в нем фиксацию первого из божественных имен, — и часто предпочитают ограничиться или тем, что усматривают в прославляемой здесь любви некое качество, привилегированное, да, но как раз такое, что всегда предполагает субстанцию, чьим атрибутом оно становится, или же тем, что интерпретируют ее как простой вариант «*secundum rationem causalitatis*»³³ для *esse*, единственного божественного имени, являющегося абсолютно первым и непревосходимым³⁴. Какой бы почтенной и господствующей и по сегодняшней день не была эта интерпретация, принять ее мы не можем по меньшей мере из-за трех доводов. — Во-первых, она представляет собой большую трудность или опасность: она назначает бытие первым божественным именем, высказывающим сущность Бога; то, что в большинстве случаев бытие здесь следует понимать в смысле томистского *ipsum esse*³⁵, ничего не меняет относительно того факта, что первенство отдается в первую очередь *ens*, поскольку «*primo autem in conceptione intellectus cadit ens*»³⁶; тем самым Бог получает непревосходимое имя, но не в силу авторитета откровения, а уступая требованию философии, постулирующей универсальность *ens in quantum ens*³⁷ по определению, — и даже более того, уступая требованию рассудка, назначающего своим первым понятием понятие *ens*. Разработка однозначного понятия *ens*, затем включение в него Бога, и, в конце концов, прямое постижение Бога, как объекта метафизики, посредством объективного понятия *ens*, находят здесь свой общий исток — несмотря на все бездны, отделяющие Фому Аквинского от Дунса Скота и Франциска Суареса. Даже не настаивая на понятийном идолопоклонстве, просвечивающем уже в самом намерении назначить Богу в качестве его первого имени концепцию, первую для нашего рассудка, мы не можем сокрыть тот факт, что атрибутирование Богу *esse* в качестве первого (и единственного) имени своим прямым и неизбежным следствием имеет то, что его трансцендентность увязывается с авантюрами судьбы метафизики. С тех пор — поскольку Бог, раньше любого другого имени, был обязан быть — он должен был, сообразуясь с каждой из фигур метафизики, подчиняться все новым требованиям, которые ему предъявляла философия, и производить онтическое понятие, внутри разума оправдывающее его существование и его первое имя. Но кто сегодня не знает, что все эти понятия высшего сущего быстро превратились в таких же понятийных идолов? Кто не

33 Согласно порядку причинности (лат.). — Прим. перев.

34 Фома Аквинский, *In Sententiarum* I, dist. 8, q. 1, art. 3, solutio (см.: Thomas Aquinas 1929, 200). См. также: *Summa Theologiae* Ia, q. 5, art. 2 и *De Veritate*, q. 21, art. 1. Предварительное обсуждение этих текстов см. в нашей книге «Бог без бытия» (Marion 1982, 109 и далее).

35 Само бытие (лат.). — Прим. перев.

36 Фома Аквинский, *Summa Theologiae* Ia, q. 5, art. 2, ad resp. В переводе А. Аполлонова: «Первым под “схватывание” разума подпадает сущее» (Фома Аквинский 2006, 53).

37 Сущее как сущее (лат.). — Прим. перев.

заметит, что Богу, принуждаемому таким образом к бытию и к бытию любой ценой, это удастся лишь ценой растущего отдаления от тайны откровения, с одной стороны, и со все большим и большим трудом, с другой? То, что Ницше гениально осмыслил как сумерки идолов, обозначает финальную точку этих блужданий, которые, боюсь, не стали бы возможными или мыслимыми без решения заменить любовь на бытие в качестве первого имени. И, поскольку мы пытаемся избавиться от последствий, наша настороженность в отношении по меньшей мере одной из их причин становится понятной.

Далее (это наш второй довод), необходимо помнить, что другая, ничуть не менее древняя и прославленная традиция, атрибутирует Богу в качестве первого имени не *esse*, но любовь и /или благо. Святой Бонавентура, современник святого Фомы, расходящийся с ним в этой точке, со всей ясностью демонстрирует оппозицию между обоими тезисами. Итак, «*primus modus primo et participiter defigit aspectum in ipsum esse dicens qui est est primum nomen Dei*»³⁸; согласно этой гипотезе, теолог «*sequitur Moysen*» и «*spectat potissime ad vetus Testamentum*»³⁹, опираясь на слова Исх. 3:14 «я есмь тот, кто я есмь». Однако это именование остается в глазах святого Бонавентуры лишь предпоследним, поскольку оно относится к тому, что Э. Жильсон назовет «метафизикой Исхода»; но ведь теология стремится к теологии, а не к метафизике, и всякая теология основывается на свершении откровения, а не на его предвестьях, на Новом Завете, а не Старом. Поэтому «*secundus modus defigit aspectum in ipsum Bonum, dicens hoc esse primum nomen Dei <...>. Ideo magister noster Christus, volens adolescentem, qui servaret legem, ad evangelicam levare perfectionem, nomen bonitatis Deo principaliter et praecise attribuit*»⁴⁰. Тогда парадигматической становится фраза Христа «никто не благ, как только один Бог» (Лк. 18:19) или «Почему ты спрашиваешь меня о добром? Один <Бог> есть добрый» (Мф. 19:17). И Бонавентура ссылается на Дионисия Ареопагита непосредственно перед тем, как сам начинает разрабатывать в качестве предельного и первого имени Бога благо *diffusivum sui*⁴¹. Дионисий действительно подчинил имя, взятое у бытия, имени, взятому у Блага⁴², так что святой Фома потом был вынужден критиковать его в открытую, чтобы утвердить первенство противоположного:

38 «Первый способ первым и преимущественным образом фиксирует свой взгляд на самом бытии, утверждая, что *тот, кто есть* есть первое имя Бога» (*Itinerarium Mentis in Deum*, cap. 5; St. Bonaventura 1868, 16).

39 «следует Моисею ... сообразуется главнейшим образом с Ветхим заветом» (*ibid.*).

40 «Второй способ фиксирует свой взгляд на самом *Благе*, утверждая, что оно есть первое имя Бога... Потому и учитель наш Христос, желая юных, соблюдавших закон, возвысить до евангельского совершенства, преимущественным и решительным образом атрибутировал Богу имя благодати» (*ibid.*).

41 Самораспространяющееся, распространяющееся из себя (*ibid.*, 18). Ср.: Фома Аквинский, *Summa Theologiae* Ia, q. 5, art. 2 (Фома Аквинский 2006, 53–55). — *Прим. перев.*

42 Дионисий, *О божественных именах*, гл. 5, 1; PG 3, 816В (Дионисий Ареопагит 2002, 403), а также: гл. 5, 5; PG 3, 820А–В (Дионисий Ареопагит 2002, 413–419) и т. д.

имя блага превосходит само бытие потому, что тогда как только сущие могут желать и восхвалять Бога как бытие, даже то, что не есть, желает и восхваляет его как Благо; иными словами, для того, чтобы именовать Бога Благом, условие и качество сущего не является необходимым: любовь к Благому не требует ничего предварительного — так же, как и Благо дается без условий. Согласно Дионисию и Бонавентуре имя бытия должно уступить безусловной гиперболе абсолютного дара. Кроме того, святой Бонавентура вполне мог бы опереться на авторитет августиновской традиции, атрибутирующей Богу в качестве первого имени само имя первого дара, «Бог есть любовь» (1 Иоан. 4:8), приведя по меньшей мере два довода. 1) Любовь представляет собой не атрибут, сколь угодно привилегированный, Бога, но его субстанцию: «...in illa simplici summaque natura, non sit aliud substantia et aliud charitas; sed substantia ipsa sit charitas et charitas ipsa sit substantia»⁴³. И Августину вторит святой Бернад: «Nemo tamen me aestimet charitatem hic accipere qualitatem vel aliquod accidens (aliquin in Deo dicerem, quod absit, esse aliquid quod Deus non est), sed substantiam illam divinam: quod utique nec novum, nec insolitum est, dicente Joanne *Deus charitas est*»⁴⁴. И, почти буквально соглашаясь с Бернадом, Вильгельм из Сен-Тьерри: «Caritas autem Deus est: *Deus caritas est*. Brevis laus, sed concludens omnia. Quicquid de Deo dici potest, potest dici et de charitate; sic tamen ut, considerata secundum naturas doni et dantis, in dante nomen sit substantiae, in dato qualitatis; sed per emphasis donum etiam charitatis Deus dicatur, in eo quod super virtutis, virtus caritatis Deo cohaeret et assimilateur»⁴⁵. Таким образом, любовь не образует качество предшествующей ей субстанции Бога, она занимает ее место; различать между субстанцией и любовью посредством реальной дистрикции возможно лишь для тварных созданий, в чем и определяется их греховность; но для Бога (и только для Бога) любовь становится субстанциальной, а значит, она может предшествовать бытию, чье место она, трансцендируя, занимает. — 2) Следовательно, если высочайшее имя Бога высказывается в любви, идущей от блага, и поскольку эта субстанциальная любовь подразумевает

43 «Впрочем, [это должно мыслиться] так, чтобы в той простой и высшей природе сущность (substantia) не была одним, а любовь — другим, но чтобы сама сущность была любовью, а сама любовь — сущностью» (*De Trinitate* XV, cap. 17, n. 29; Августин Аврелий 2004, 376. Ср.: «Ибо любовь Отца ... есть не что иное, как сама природа и сущность Его» (*De Trinitate* XV, cap. 19, n. 37; Августин Аврелий 2004, 384); «не только сущая от Бога, но и сам Бог» (*De Trinitate* VIII, cap. 8, n. 12; Августин Аврелий 2004, 200).

44 «Пусть никто не считает, что здесь я принимаю любовь за свойство или акциденцию (к тому же, я мог бы сказать, что то, что в Боге отсутствует, есть то, что не есть Бог), но [я принимаю любовь] за саму субстанцию; что, однако, не есть нечто новое и неслыханное, ибо Иоанн говорит: “Бог есть любовь”» (*De Diligendo Deo*, cap. 12, n. 35; PL 182, 996).

45 «Но ведь Бог есть любовь, [в писании] сказано: “Бог есть любовь”. Кратка сия хвала, но она определяет все. Что может быть сказано о Боге, может быть сказано о любви. При этом, однако, рассмотренная сообразно природе дара и дарителя, в дарителе она есть имя субстанции, в даре же — качества. Но эмфатически Бог зовется даром любви, ведь добродетель любви превыше других добродетелей связана с Богом и ему подобна» (*De Natura et Dignitate Amoris*, n. 15; Guillaume de Saint-Thierry 1953, 88).

акт, сам акт самодарения, то она не может не сообщаться нам и не даваться для подражания в наших собственных актах любви: если Бог сказывается так, как он дается, т. е. как любовь, тогда и тот, кто дает (себя), в своей мере сказывает Бога и соединяется с ним. Короче говоря, если любовь предоставляет первое имя Бога, она обосновывает и с необычайной мощью легитимирует обожествление человека: Бог сказывается как любовь, он обожествляет, любя и давая нам любить. В том и состоит *similitudo Dei*⁴⁶ в человеке: он сам содержит три термина — «*amans, et quod amatur et amor*», — организующих божественную Троицу в себе⁴⁷. Любовь предлагает нам единственное возможное подобие Богу — единственно возможное, поскольку единственное не иллюзорное (любить так, как любит Бог) и не впадающее в идолопоклонство (любовь не видит себя и не хочет видеть). «...Deo, qui est charitas, velut cognata quodam affinitate, per charitatis nomen sociemur, per virtutem nominis uniamur!» — отваживается заключить Вильгельм из Сен-Тьерри⁴⁸ — Таким образом, восхваление Бога в имени любви, а не бытия, авторизовано и библейским откровением, и одной из патристических традиций, и требованиями духа.

Однако остается еще третий довод в пользу того, что Бог сказывается так, как он дается, т. е. как любовь. Если бы Бог, прежде всего, был обязан быть, т. е. если бы его первое имя было заимствовано из философии, заведующей бытием (на каком бы языке и в каких бы формулировках оно не изрекалось), то Бог должен был бы удовлетворять по меньшей мере одному условию, которое бы ему предшествовало. Обязанный быть, Бог был бы обязан обосновать самого себя перед трибуналом философии, дать отчет о своем бытии в условиях возможности бытия сущих. Но разве Бог может подчиниться какому бы то ни было условию возможности? Есть ли он без причины, или из себя, или как причина себя — какое это имеет значение, если сам факт обязанности быть образует первое условие возможности, которое, с точки зрения теории, его обуславливает. Если бы Богу не оставалось ничего другого, кроме как быть, он бы оказался подчиненным принципу достаточного основания [*principe de raison*], что было бы богохульством в отношении его безусловности. Но раз так, то какую безусловность здесь можно помыслить, если она должна не быть даже обязанной быть? Ответ: саму любовь. Одна лишь любовь не обязана быть, поскольку ей достаточно дариться. Ведь чтобы дарить (себя), любви не нужно, чтобы ее принимало то или иное сущее, — дар может исполниться, даже если никто его не примет сполна (т. е. пророки и Христос умирают, полностью исполнив дар, ради которого Бог их послал). Чтобы дарить (себя), любовь может сполна даваться тому, чего еще нет, и корректировать его бытие посредством

46 Подобие Богу (лат.). — Прим. перев.

47 «Любящий, то, что любят, и любовь» (*De Trinitate* VIII, cap. 10, n. 14; Августин Аврелий 2004, 202). См. также: *De Trinitate* VIII, cap. 7, n. 10; XV, cap. 3, n. 5; XV, cap. 6, n. 10 и т. д.

48 «Богом, который есть любовь, мы как бы в некоем близком родстве через имя любви сочетаемся, через добродетель имени соединяемся» (*De Contemplando Deo*, cap. 8, n. 17; PL 184, 377).

своего собственного дара (т. е. Бог возлюбил нас еще до того, как мы могли бы быть, — и у этого есть имя: творение). И точно так же, чтобы даваться, любви нет никакой необходимости быть чем-то сущим; в самом деле, если сущее не перестает удовлетворять условиям, которые другие сущие (и само бытие сущего) налагают на его существование, то Бог, предшествующий в качестве творца нашей сущности [étantité] и ее условиям, остается в их отношении — как и в отношении онтологического различия — в совершенном безразличии; ничто (из) сущности, идет ли речь о *nihil* творения или о ничто смерти, не имеет значения для свободы любви, суверенно вторгающейся через творение, кенозис, воскрешение; значение имеет лишь различие между дарованной (или принятой) любовью и ненавистью к любви: только здесь вторгается суд, здесь для Бога заканчивается безразличие. Любовь судит сущие только согласно любви, в совершенном безразличии к условиям возможности, которые бытие накладывает на сущие. Любовь не обязана быть; напротив, бытие сущего должно предстать перед судом любви. Такое безразличие к бытию дает нам понять, что любовь ни в каком смысле не обязана быть. Что так же означает, что она не обязана и не быть. Безразличие к бытию также предполагает несущественность — для одного лишь Бога и только для него — дилеммы между бытием и небытием. Быть или не быть — это именно *не* вопрос, когда речь идет о Боге как любви.

* * *

Вопрос о «смерти Бога» перенаправил нас сначала к смерти «смерти Бога», затем к перемещению понятийного атеизма в его теологическое место, т. е. внутрь *via negativa* божественных имен, и, наконец, к невыводимости духовного атеизма из любви. Таким образом, мы пришли к постановке вопроса о Боге одновременно наиболее теологическим, наиболее радикальным и наиболее традиционным из способов: к выбору, любить или нет Того, кто дарит себя для любви и чтобы именоваться самой любовью. Мы полагаем, что сегодня как христианская, так и не-христианская современность — если она не ослеплена — не может больше низводить вопрос о Боге до вопроса о бытии, чем до сих пор соблазняется кое-кто из великих. Когда наш учитель, Этьен Жильсон, утверждает, что «начало всему — слова св. Иоанна (1 Иоан. 4:16): *Deus caritas est*», то под этим мы можем лишь подписаться. Но не тогда, когда он продолжает: «Утверждать, что Бог есть любовь, не означает противоречить тому, что Бог есть сущее; прямо наоборот, это означает утверждать то же самое вторично, ибо любовь Божья есть не что иное, как щедрость Бытия»⁴⁹. Ибо откуда к бытию приходила бы его щедрость, если не от самой любви, — что Жильсон мог бы предположить и сам, как христианин, но не как философ? *Ens*, самое бедное, самое абстрактное и самое общее из имен, не таит в себе никакой щедрости. Одна лишь любовь дарит, ибо она одна дарится. Низвести

49 Gilson 1932, 271 (цит. по рус. пер.: Жильсон 2011, 365).

ее до бытия означает осквернить ее трансцендентность. Современная мысль достаточно пострадала от непризнания любви, чтобы, в конце концов, решиться — по крайней мере в теологии — принять ее и размышлять над ней. Нам в высшей степени необходимо осмыслить строгость любви. Ницше, с которого мы начали, предшествует нам и здесь, в своем гениальном осознании этого неотложного долга: «Ich habe den heiligen Namen der Liebe nie entweiht», «я никогда не осквернял священное имя любви»⁵⁰. Но теперь уже недостаточно просто перестать его осквернять. Отныне необходимо его почитать, т. е. в первую очередь мыслить.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Baudelaire Ch. (1966) *OEuvres Complètes*. Texte établi et annoté par Y.-G. Le Dantec. Édition révisée, complétée et présentée par Cl. Pichois. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).
- Bonaventura (1868) «Itinerarium mentis in Deum». S. Bonaventura. *Opera omnia*. Tomus XII. Cura et studio A. C. Peltier. Parisiis: Ludovicus Vives. P. 1–21.
- Descartes R. (1904) «Meditationes de Prima Philosophia». *Oeuvres de Descartes*. Vol. VII. Publiées par Ch. Adam & P. Tannery. Paris: Léopold Cerf.
- Feuerbach L. (1994) *Das Wesen des Christentums*. Nachwort von K. Löwith. Stuttgart: Reclam.
- Heidegger M. (1961) *Nietzsche*. Bd. 1. Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger M. (1962) «Die Kehre». Heidegger M. *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Günther Neske. S. 37–47.
- Gilson É. (1932) *L'Esprit de la philosophie médiévale*. Paris: J. Vrin.
- Guillaume de Saint-Thierry (1953) «De natura et dignitate amoris». Guillaume de Saint-Thierry. *Deux Traités De L'Amour De Dieu*. Textes, notes critiques, traduction par M.-M. Davy. Paris: Librairie philosophique J. Vrin. (Bibliothèque de Textes philosophiques) P. 69–138.
- Guillaume de Saint-Thierry (1962) *Exposé sur le Cantique des Cantiques*. Texte latin, introduction et notes de J.-M. Dechanet. Traduction française de M. Dumontier. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 82).
- Marion J.-L. (1977) *L'idole et la distance. Cinq études*. Paris: Grasset.
- Marion J.-L. (1981) *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement*. Paris: PUF.
- Marion J.-L. (1982) *Dieu sans l'Être*. Paris: Arthème Fayard.
- Marion J.-L. (2005) *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF.
- Marx K. (1968) «Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844». Marx K., Engels F. *Werke*. Bd. 40 (Ergänzungsband, 1. Teil). Berlin: Dietz Verlag (DDR). S. 465–588.
- Nietzsche F. (1974) *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Bd. VIII, 1: *Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 – Herbst 1887*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

50 Посмертный фрагмент Ницше, 1 [816]: Nietzsche 1974, VIII (1), 54.

- Pascal B. (1897) *Pensées et opuscules*. Publiés avec une introduction, des notices et des notes, par M. Léon Brunschvicg. Paris: Hachette.
- Thomas Aquinas (1888) «Sancti Thomae de Aquino OP Summae Theologiae Pars I, a quaestione I ad quaestionem XLIX». Thomas Aquinas OP. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus IV. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Thomas Aquinas (1929) *Scriptum super libros sententiarum*. Editio nova. Curâ R. P. Mandonet. Tomus I. Parisiis: Lethielleux.
- Thomas Aquinas OP (1973) «Sancti Thomae de Aquino OP Quaestiones disputatae de veritate. Q. 21–29». Thomas Aquinas OP. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus XXII. Fasc. 3.1. Romae: Editori di San Tommaso.
- Августин Аврелий (2004) *О Троице: в пятнадцати книгах против ариан*. Краснодар: Глагол.
- Бодлер Ш. (2001) *Проза*. Харьков: Фолио.
- Декарт Р. (1994) «Размышления о первой философии». Декарт Р. *Соч.:* в 2 т. Т. 2. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 119). С. 3–417.
- Дионисий Ареопагит (2002) Дионисий Ареопагит. *Сочинения*. Максим Исповедник. *Толкования*. Пер. с древнегреч. Г. М. Прохорова. СПб.: Алетейя; Изд-во Олега Абышко (Библиотека христианской мысли).
- Жильсон Э. (2011) *Дух средневековой философии*. Пер. с франц. Г. В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Марион Ж.-Л. (2009) «Идол и дистанция». *Символ*. № 56.
- Маркс К. (1974) «Экономическо-философские рукописи 1844 года». Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. В 50 т. Т. 42. М.: Издательство политической литературы. С. 41–174.
- Ницше Ф. (2005) *Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей*. Пер. с нем. Е. Герцык, Т. Гейликмана, М. Рубинштейна, Г. Рачинского, М. Рудницкого, Е. Соловьевой. М.: Культурная революция.
- Паскаль Б. (1995) *Мысли*. Пер. с франц. Ю. Гинзбург. М.: Издательство им. Сабашниковых (Памятники мировой литературы).
- Спиноза Б. (1957) «Этика». Спиноза Б. *Избранные произведения в 2 т.* Т. 1. М.: Государственное издательство политической литературы. С. 359–618.
- Фейербах Л. (1995) «Сущность христианства». Фейербах Л. *Сочинения:* в 2 т. Т. 2. М.: Наука (Памятники философской мысли). С. 5–320.
- Фома Аквинский (2006) *Сумма теологии*. Часть первая. Вопросы 1–64. Пер. с лат. А. В. Апполонова. М.: Изд. Савин С. А.
- Хайдеггер М. (1993) «Поворот». Хайдеггер М. *Время и бытие*. Сост., пер. с нем., вступительная статья, коммент. и указатели В. В. Биbihина. М.: Республика (Мыслители XX века). С. 253–258.
- Хайдеггер М. (2006) *Ницше*. Т. 1. Пер. с нем. А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль (Мировая Ницшеана).

FROM THE "DEATH OF GOD" TO THE DIVINE NAMES: THE THEOLOGICAL ITINERARY OF THE METAPHYSICS

Jean-Luc Marion

(b. in 1946) is a prominent phenomenologist and theologian, graduate from *École Normale Supérieure*, disciple of Jean Beaufret and Etienne Gilson; he taught at the university Paris X, and since 1995 he has been teaching at the Sorbonne. He is a member of the French Academy (since November 2008).

Transl. by Sergey Ermakov

Sergey Ermakov

Associate Research Fellow at the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences.

Address: 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia.

E-mail: yermakovsa@gmail.com

KEYWORDS: "death of God", atheism, proves of God's existence, phenomenology of idol, phenomenology of icon, divine names, gift, theology of love, Pseudo-Dionysius Areopagite, William of Saint-Thierry, Saint Bonaventure, Bernard of Clairvaux.

Jean Luc Marion's article "From 'death of God' to divine names: a theological path of metaphysics" constitutes a transitional text from his book "God without being" (1982) to the "Prolegomena of love" (1986). It borrows from both books. By using in a deconstructive manner the early "Neoplatonist" line of medieval scholastics and Pseudo-Dionysius, alternative to Thomas Aquinas' thought, Marion seeks to critically delimit the metaphysical discourse and metaphysical approach to the issue of God and thereby to give a new foundation theology as a critical discipline. He places the problem of contemporary atheisms (Nietzschean and Feuerbach-Marxist ones) within the movement of the *via negativa* and shows that "apophatic theology", rather than being the horizon of theological thought, is but one of the necessary stages of the process of theology of divine names. On the ground of theology proper, the author demonstrates the necessity of replacing the first name of God from *being* to *love* understood as an absolute and unconditional gift, independent of the issue of being. What is at stake of such a replacement is the possibility of making reflection on God independent of the destiny of metaphysics, including critique and deconstruction of the latter. In the article the author employs both his own classic analyses of idol and icon, and his theory of the gift extending beyond any ontology — a theory which was to become the focus of his later reflection.

REFERENCES

- Aurelius Augustinus (2004) *De Trinitate contra Arianos libri quindecim*. Krasnodar: Glagol. (in Russian).
- Baudelaire Ch. (1966) *OEuvres Complètes* (texte établi et annoté par Y.-G. Le Dantec, édition révisée, complétée et présentée par Cl. Pichois). Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).
- Baudelaire Ch. (2001) *Proza* [Prose]. Kharkiv: Folio. (in Russian).
- Bonaventura (1868) "Itinerarium mentis in Deum". S. Bonaventura. *Opera omnia*. Tomus XII (ed. A. C. Peltier). Paris: Ludovicus Vives: 1–21.
- Descartes R. (1904) "Meditationes de Prima Philosophia". *Oeuvres de Descartes*. Vol. VII (publ. par Ch. Adam, P. Tannery). Paris: Léopold Cerf.
- Descartes R. (1994) "Meditationes de prima philosophia". Descartes R. *Soch.:* v 2 t. T. 2 [Works in 2 vol. Vol. 2]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 119 [Philosophical Heritage. Vol. 119]): 3–417. (in Russian).
- Dionysius Areopagita (2002) Dionysius Areopagita. *Sochineniya* [Works]. Maximus Confessor. *Tolkovaniya* [Scholia] (tr. by G. M. Prokhorov). St. Petersburg: Aleteiya; Izd-vo Olega Abyshko (Biblioteka khristianskoi mysli [The Library of Christian thought]). (in Russian).
- Feuerbach L. (1994) *Das Wesen des Christentums* (nachwort von K. Löwith). Stuttgart: Reclam.

- Feuerbach L. (1995) "Das Wesen des Christentums". Feuerbach L. *Sochineniya*: v 2 t. T. 2 [Works in 2 vol. Vol. 2]. Moscow: Nauka (Pamyatniki filosofskoi mysli [Monuments of philosophical thought]): 5–320. (in Russian).
- Heidegger M. (1961) *Nietzsche*. Bd. 1. Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger M. (1962) "Die Kehre". Heidegger M. *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Günther Neske: 37–47.
- Heidegger M. (1993) "Die Kehre". Heidegger M. *Vremya i bytie* [Time and Being] (ed., tr., intr., comment. by V. V. Bibikhin). Moscow: Respublika (Mysliteli XX veka [20nd-Century Thinkers]): 253–258. (in Russian).
- Heidegger M. (2006) *Nietzsche*. Bd. 1 (tr. by A. P. Shurbelev). St. Petersburg: Vladimir Dal (Mirovaya Nittsheana [The world Nietzscheana]). (in Russian).
- Gilson É. (1932) *L'Esprit de la philosophie médiévale*. Paris: J. Vrin.
- Gilson É. (2011) *L'Esprit de la philosophie médiévale* (tr. by G. V. Vdovina). Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy. (in Russian).
- Guillaume de Saint-Thierry (1953) "De natura et dignitate amoris". Guillaume de Saint-Thierry. *Deux Traités De L'Amour De Dieu* (textes, notes critiques, trad. par M.-M. Davy). Paris: Librairie philosophique J. Vrin (Bibliothèque de Textes philosophiques): 69–138.
- Guillaume de Saint-Thierry (1962) *Exposé sur le Cantique des Cantiques* (texte latin, intr. et notes de J.-M. Dechanet, trad. française de M. Dumontier). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 82).
- Marion J.-L. (1977) *L'idole et la distance. Cinq études*. Paris: Grasset.
- Marion J.-L. (1981) *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement*. Paris: PUF.
- Marion J.-L. (1982) *Dieu sans l'Être*. Paris: Arthème Fayard.
- Marion J.-L. (2005) *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF.
- Marion J.-L. (2009) "L'idole et la distance". *Simvol*. № 56 [Symbol. No. 56]. (in Russian).
- Marx K. (1968) "Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844". Marx K., Engels F. *Werke*. Bd. 40 (Ergänzungsband, 1. Teil). Berlin: Dietz Verlag (DDR): 465–588.
- Marx K. (1974) "Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844". Marx K., Engels F. *Sochineniya*. 2-e izd. V 50 t. T. 42 [Works. 2 ed. In 50 vol. Vol. 42]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury: 41–174. (in Russian).
- Nietzsche F. (1974) *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (hg. v. G. Colli, M. Montinari). Bd. VIII, 1: *Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 – Herbst 1887*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Nietzsche F. (2005) *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte* (tr. by E. Gertsyk, T. Geilikman, M. Rubinshtein, G. Rachinsky, M. Rudnitsky, E. Solovieva). Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya. (in Russian).
- Pascal B. (1897) *Pensées et opuscules* (publiés avec une introduction, des notices et des notes, par M. Léon Brunschvicg). Paris: Hachette.
- Pascal B. (1995) *Pensées* (tr. by Yu. Ginzburg). Moscow: Izdatel'stvo im. Sabashnikovykh (Pamyatniki mirovoi literatury [Monuments of World Literature]). (in Russian).
- Spinoza B. (1957) "Ethica". Spinoza B. *Izbrannye proizvedeniya v 2 t. T. 1* [Selected works in 2 vol. Vol. 1]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury: 359–618. (in Russian).
- Thomas Aquinas (1888) "Sancti Thomae de Aquino OP Summae Theologiae Pars I, a quaestione I ad quaestionem XLIX". Thomas Aquinas OP. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus IV. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Thomas Aquinas (1929) *Scriptum super libros sententiarum*. Editio nova (ed. R. P. Mandonet). Tomus I. Parisiis: Lethielleux.

Thomas Aquinas OP (1973) "Sancti Thomae de Aquino OP Quaestiones disputatae de veritate. Q. 21–29". Thomas Aquinas OP. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus XXII. Fasc. 3.1. Romae: Editori di San Tommaso.

Thomas Aquinas (2006) *Summae Theologiae*. Pars I, a quaestione 1 ad quaestionem 64 (tr. by A. B. Appolonov). Moscow: Izd. Savin S. A. (in Russian).

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 1. No. 1. 2016. P. 63–88.

© Jean-Luc Marion, 2016 © Sergey Ermakov, transl., 2016