



ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ

ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ИСТОРИИ
ПЛАТОНИЗМА

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН



ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

ИЗДАНИЯ
ЦЕНТРА АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

http://iph.ras.ru/campas_publ.htm

Философия природы в Античности и в Средние века
Под общей редакцией П. П. ГАЙДЕНКО и В. В. ПЕТРОВА.
Москва: Прогресс-Традиция, 2000. — 608 с.
ISBN 978-5-89826-067-6

**КОСМОС И ДУША. Учения о вселенной и человеке
в Античности и в Средние века (исследования и переводы)**
Под общей редакцией П. П. ГАЙДЕНКО и В. В. ПЕТРОВА.
Москва: Прогресс-Традиция, 2005. — 880 с.
ISBN 978-5-89826-332-4

**Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков
(исследования и переводы)**
Составление и общая редакция М. С. ПЕТРОВОЙ.
Москва: Кругъ, 2010. — 736 с.
(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том I)
ISBN 978-5-7396-0167-4

**КОСМОС И ДУША. Вып. 2: Учения о природе и мышлении
в Античности, Средние века и Новое время (исследования и переводы)**
Под общей редакцией А. В. СЕРЕГИНА.
Москва: Прогресс-Традиция, 2010. — 512 с.
ISBN 978-5-89826-332-4

**С. В. МЕСЯЦ. Иоганн Вольфганг Гёте и его учение о цвете.
Часть первая.**
Москва: Кругъ, 2012. — xxxii + 464 с., с илл.
(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том II)
ISBN 978-5-7396-0250-3

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма.
Под общей редакцией В. В. ПЕТРОВА.
Москва: Кругъ, 2013. — 880 с.
(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том III)
ISBN 978-5-7396-0256-5

МАКРОБИЙ. Сатурналии
Перевод В. Т. ЗВИРЕВИЧА. Издание подготовлено М. С. ПЕТРОВОЙ.
(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том IV)
Москва: Кругъ, 2013 (в печати).

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ
В ИССЛЕДОВАНИЯХ И ПЕРЕВОДАХ
III

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY
CENTRE FOR ANCIENT AND MEDIAEVAL PHILOSOPHY AND SCIENCE

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ
STUDIES
IN THE HISTORY OF PLATONISM

Edited by
Valery V. PETROFF



Krugh
Moscow 2013

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

ПЛАТОНІКА ΖΗΤΗΜΑΤΑ

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ ПЛАТОНИЗМА

Под общей редакцией
В. В. ПЕТРОВА



Кругъ
Москва 2013

ББК 87. 3
УДК 1 / 19
П 37



*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
Проект № 12-03-16002д*

ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В. В. Петрова. — М.: Кругъ, 2013. — 880 с. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах [Т. III]: изд. с 2010 г.).

Работы сборника посвящены изучению платоновской традиции на различных этапах ее развития. В книге анализируется учение самого Платона (генеология, метафизика, космология, этика), рассматриваются концепции Плутарха, Плотина, Ямвлиха, Сириана, Прокла, Макробия, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника. В просопографических исследованиях реконструируются биографии платоников — язычника Марциана Капеллы и христианина Оригена. Предложен опыт феноменологического прочтения теорий Иоанна Скотта (Эриугены). Исследуется вопрос о знании Платона и его диалогов в России начала XX века. В книгу включены беседы с известными французскими специалистами по античной и средневековой философии. Публикуются переводы сочинений Плутарха Херонейского (*О возникновении души в 'Тимее'*. Часть I), неоплатоника Порфирия (*Подступы к умопостижаемому*), книги 10–11 *Комментария на 'Евангелие от Матфея'* Оригена.

Научное издание

В оформлении обложки использована картина Одилона Редона «Колесница Аполлона» (1909).

© В. В. ПЕТРОВ, общая редакция, составление, 2013.

© Коллектив авторов, 2013.

© Издательство «Кругъ», 2013.

ISBN 978–5–7396–0256–5

Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом без письменного соглашения с издательством запрещается.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Об авторах</i>	11
<i>Сокращения</i>	12
ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ: новые подходы к древней традиции (В. В. ПЕТРОВ).....	13

ПЛАТОНИЗМ И НЕОПЛАТОНИЗМ

А. В. СЕРЁГИН Догматизм, антидогматизм и диалогизм в интерпретации Платона..	37
С. В. МЕСЯЦ Платоновский «Филеб» о едином, многом и среднем (комментарий к фрагменту 14c – 18d).....	77
А. В. СЕРЁГИН. Неморальное благо и зло: этическая позиция Сократа в «Горгии».....	95
А. А. ГЛУХОВ Постановка проблемы справедливости в «Государстве» Платона....	123
С. В. МЕСЯЦ Сознание и личность в философии Плотина.....	147
1. Понятие сознания в новоевропейской философии.....	147
2. Понятие сознания в греческой философии до Плотина.....	156
3. Понятие сознания у Плотина.....	160
С. В. МЕСЯЦ Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах.....	169
1. Апория трансцендентного начала.....	176
2. Введение генад как способ решения загадки Абсолюта.....	184
3. Происхождение теории генад: Сириан или Ямвлих.....	194
4. Ямвлиховская теория генад: попытка реконструкции.....	209
5. Выводы.....	209
В. В. ПЕТРОВ Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла.....	210
М. С. ПЕТРОВА Солнечный монотеизм у Макробия.....	226
В. В. ПЕТРОВ «Многосветлая цепь»: Солнце в позднеантичном платонизме и «Ареопагитском корпусе».....	240

ХРИСТИАНСКИЙ ПЛАТОНИЗМ

В. В. ПЕТРОВ

Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе».....	264
Обряд как последовательность символов.....	264
Охранительная функция символов.....	265
Неподобные символы. Параллели с трактовкой мифа и символа у Юлиана.....	266
Прокл и Дионисий Ареопагит о вымышленном (<i>τὸ πλασματῶδες</i>).....	270
Анагогическая функция символов.....	276
Символ как манифестация сокрытого.....	277
Символ и мимесис (подражание).....	279
Степени причастности Богу.....	284
Причастие умное и причастие «в символах».....	286
Таинство Евхаристии. «Федр» 243e – 257b Платона как источник «Церковной иерархии» 3, 3.....	294
Символизм триад.....	303
Онтологический статус «священных символов».....	305

В. В. ПЕТРОВ

Теология символа у Карла Ранера и Герберта Форгримлера.....	309
---	-----

С. В. МЕСЯЦ

Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия «ипостась» в платоновской традиции и христианском богословии.....	318
1. Формирование понятия «ипостась» в Древней и Средней Стое.....	318
2. «Ипостась» в аристотелевской традиции I–II вв. н. э.....	320
3. Понятие «ипостась» в Среднем платонизме.....	322
4. Система ипостасей у Плотина.....	325
5. Порфирий и христианские богословы IV века.....	327
6. Термин «ипостась» у Прокла.....	334

В. В. ПЕТРОВ

Ὑπόρχω и ὑφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника.....	338
1. Ὑπόρχω.....	340
2. ὑφίστημι.....	351
ПРИЛОЖЕНИЕ: Ὑφίστημι и ὑπόρχω до Максима Исповедника.....	363

В. В. ПЕТРОВ

Трансформация античной онтологии в «Ареопагитском корпусе» и у Максима Исповедника.....	376
--	-----

Йозеф МАТУЛА

Фома Аквинский и его критика учения Авемпаче об уме.....	394
--	-----

ПРОСОПОГРАФИЯ

М. С. ПЕТРОВА	
Марциан Капелла: жизнь, сочинение и философские представления.....	407
А. В. СЕРЁГИН	
Ориген-платоник и Ориген-христианин.....	444
1. Тексты Порфирия.....	445
2. Методологические замечания.....	446
3. Хронологические проблемы.....	450
4. Число сочинений Оригена из «Жизни Плотина».....	464
5. Об «ошибке» Порфирия.....	471
6. Другие свидетельства об Оригене-платонике.....	478
7. Фрагмент 7: теология двух Оригенов.....	480
8. Фрагмент 8: отношение к Гомеру.....	488
9. Фрагмент 12: демонология.....	494
10. Выводы.....	497

ПЛАТОНИЗМ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Эмманюэль ФАЛЬК	
Феноменологическая практика и средневековая философия.....	505
I. <i>Fons signatus</i> : запечатанный источник.....	505
§ 1. Противоречия практики.....	506
§ 2. Декларативная актуальность Средних веков.....	508
§ 3. Этапы пути.....	512
§ 4. Дерево и его плоды.....	516
§ 5. Запечатанный источник.....	519
II. Бог-феномен: Иоанн Скотт (Эриугена).....	532
Теофания и феноменология.....	533
А. От апофактики к мета-онтологии.....	536
§ 12. Апофатика: отход от Дионисия.....	536
§ 13. Мета-онтологическое: невозможность овещения.....	544
В. Апофантика и завеса логоса.....	551
§ 14. Деструкция категорий.....	554
§ 15. Тот, кто видит, и Тот, кто бежит.....	558
С. Теофания или Бог-феномен.....	567
§ 16. Теофания как антропофания.....	568
§ 17. Блаженство как теофания в действии.....	573
Перевод А. В. СЕРЁГИНА, под редакцией В. В. ПЕТРОВА	

ИССЛЕДОВАТЕЛИ ПЛАТОНИЗМА О СВОЕМ ПРЕДМЕТЕ И О СЕБЕ

Эдуард Жоно	581
«Афины и Шартр»: беседы с В. В. Петровым.....	
Люк БРИССОН	
«Философия — это то, что структурирует человеческое бытие...»: беседы с В. В. Петровым.....	630
Ален СЕГОН (1942–2011)	
«Книги Койре стали для меня настоящим потрясением...»: беседа с В. П. Визгиным.....	655

ПЛАТОН В РОССИИ

В. В. ПЕТРОВ	
Платон и его диалоги в текстах Сигизмунда Кржижановского.....	674
1. Доксографические сведения.....	680
2. Знание Кржижановским отдельных диалогов Платона.....	684
3. Платон в переводе и комментариях В. Н. Карпова.....	705

ПЕРЕВОДЫ

Н. П. ВОЛКОВА. Учение о двух мировых душах Плутарха Херонейского (к публикации первой части трактата «О возникновении души в ‘Тимее’»)	721
<i>ПЛУТАРХ</i>	
О возникновении души в «Тимее». Часть первая.....	736
Перевод и примечания Н. П. Волковой	
<i>ПОРФИРИЙ</i>	
Подступы к умопостигаемому.....	758
Вступительные замечания к переводу, перевод и примеч. С. В. МЕСЯЦ	
А. В. СЕРЁГИН. К переводу «Комментария на ‘Евангелие от Матфея’» Оригена.....	792
<i>ОРИГЕН</i>	
Комментарий на «Евангелие от Матфея». Книги 10 – 11.....	806
Перевод и примечания А. В. СЕРЁГИНА	
CONTENTS.....	878

ОБ АВТОРАХ

БРИССОН Люк (BRISSON Luc) — Doctorat d'État, Directeur de recherche au Centre Jean Pépin (CNRS, Paris).

ВИЗГИН Виктор Павлович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

ВОЛКОВА Надежда Павловна — кандидат философских наук, младший научный сотрудник Института философии РАН.

ГЛУХОВ Алексей Анатольевич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник НИУ Высшая школа экономики.

ЖОНО Эдуард (JEAUNEAU Édouard) — Doctorat d'État, Directeur de recherche honoraire (CNRS, Paris), Institute Professor (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto).

МАТУЛА Йозеф (MATULA Jozef) — Ph.D., Centrum pro práci s renesančními texty, Univerzita Palackého v Olomouci (Česká republika).

МЕСЯЦ Светлана Викторовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

СЕГОН Ален (SEGONDS Alain-Philippe, 1942–2011) — Directeur de recherche au CNRS, directeur général des éditions Les Belles Lettres (Paris).

СЕРЕГИН, Андрей Владимирович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

ПЕТРОВ Валерий Валентинович — доктор философских наук, директор Центра античной и средневековой философии и науки Института философии РАН.

ПЕТРОВА Майя Станиславовна — доктор исторических наук, руководитель Центра гендерной истории Института всеобщей истории РАН.

ФАЛЬК Эмманюэль — Doctorat en philosophie, Doyen de la Faculté de philosophie (Institut catholique de Paris).

СОКРАЩЕНИЯ ДЛЯ СОБРАНИЙ ИСТОЧНИКОВ

- CAG — Commentaria in Aristotelem Graeca. T. 1–23.4.
Berlin, 1882–1909.
- CCSL — Corpus Christianorum, Series Latina. Turnhout, 1954–.
- CCCM — Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis.
Turnhout, 1971–.
- GCS — Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten
drei Jahrhunderte. Leipzig, Berlin, 1897–.
- CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
Wien, 1866–.
- LCL — The Loeb Classical Library. London – New York,
1912–.
- PG — Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca.
Ed. J.-P. MIGNE. T. 1–161. Paris, 1857–1866.
- PL — Patrologiae Cursus Completus. Series Latina.
Ed. J.-P. MIGNE. T. 1–221. Paris, 1844–1865.
- PO — Patrologia Orientalis. Roma, 1903–.
- SC — Sources chrétiennes. Paris, 1940–.

Эммануэль ФАЛЬК

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ*

I. *FONS SIGNATUS*: ЗАПЕЧАТАННЫЙ ИСТОЧНИК¹

Может ли феноменология служить любым целям или, лучше сказать, является ли она «служанкой, пригодной для всего» (“la bonne à tout faire”)? Этот вопрос возник не сегодня, даже если некоторый феномен «моды» мог бы заставить поверить в его абсолютную новизну, во многом, впрочем, уже преодоленную. Еще в 1922 году Макс Шелер в предисловии ко второму изданию *Vom Ewigen im Menschen* (*О вечном в человеке*) подмечал эту опасность:

«...феноменология как метод описательной теории мировоззрения — это действительно служанка, пригодная для всего (*ein Mädchen für alles*)»².

Но служить и даже быть «служанкой», пригодной для всего, не было в глазах этого философа чем-то недостойным самой феноменологии, не более чем — к этому мы еще вернемся — для философии неприлично благородное «служение» теологии, о котором говорил Фома Аквинский.

«Как раз в том, — добавляет Макс Шелер, — что феноменология является “служанкой, пригодной для всего” (*dass sie ein Mädchen für alles*), состоит ее отличительная положительная ценность (*ihr ausgezeichneter positiver Wert*)»³.

* Перевод А. В. СЕРЕГИНА, под редакцией В. В. ПЕТРОВА. Публикуемый текст представляет собой «Введение» (“*Fons signatus*”) и главу 2 («Бог как феномен») из книги: FALQUE, Emmanuel, *Dieu, la chair, et l'autre: D'Irénée à Duns Scot* (P.: PUF, 2008). Печатается с разрешения автора. После того как перевод был закончен, ряд трудных или неясных мест был обсужден с Э. Фальком, который предложил свои разъяснения и поправки. Часть из них вошли в примеч. от редактора.

¹ Ср. Песн 4:12. — Примеч. пер.

² SCHELER M., *Vom Ewigen im Menschen* (1922), *Gesammelte Werke* (Bonn, 1970), t. V, p. 13. Цитируется и переводится в: GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison* (P.: Cerf, 2002), t. II, p. 367 (курсив наш).

³ *Ibid.*

Итак, пожалуй, возможно положительным образом использовать феноменологию без ущерба для самой феноменологии. Более того, феноменология, быть может, никогда не бывает настолько «пригодной», как в том случае, когда она позволяет себя «использовать», т. е. предоставляет себя для *использования*, которое как таковое принадлежит к ее сущности: «феноменологию можно практиковать и признавать как манеру и как стиль», — подчеркивает Морис Мерло-Понти в предисловии к *Феноменологии восприятия* (1945), указывая тем самым, что речь не идет лишь о «мифе» или «моде» и что ее нельзя загнать в рамки ни «течения», ни совокупности «учений»⁴. Короче говоря, как станет понятно ниже, речь здесь идет о том, чтобы подвергнуть допросу «феноменологию-служанку»: не столько для того, чтобы потребовать у нее отчета или провести всеобъемлющую инвентаризацию ее интерпретаций, сколько для того, чтобы оценить — ясное дело, методологически — ее способность обновить свою практику применительно к самой средневековой философии.

§ 1. ПРОТИВОРЕЧИЯ ПРАКТИКИ

Надо, однако, признать: предположение о возможности «феноменологической практики применительно к средневековой философии» не самоочевидно и кажется некоторым — как феноменологам, так и медиевистам, — если не исчерпавшим себя, то неуместным.

(а) С точки зрения феноменологов это так прежде всего потому, что «использовать» феноменологию подобным образом недостойно как ее целей, так и присущих ей ограничений. Прежде всего, что касается ее целей, феноменология не может стать приложением какой-то другой дисциплины, что, напротив, угрожало бы свести ее роль просто к вспомогательному методу, недостойному «самих вещей» (Husserl, *Ideen I*, § 19). Стало быть, слишком связанная в своей сущности с теологией, средневековая философия сможет предоставить себя для игры феноменологической интерпретации лишь незаконным образом, при условии, что та отбросит «методологический атеизм», который, однако, всегда остается ее принципом. Затем, что касается ее ограничений, дающая из самого первоисточника интуиция феномена не смогла бы выйти «за рамки, в каких она себя дает», не пойдя тем самым тут же против «принципа всех принципов» (*Ideen I*, § 24). И здесь также постоянная отсылка к трансценденции обрекает средневековую философию на феноменологическую неадекватность, поскольку, насколько это от нее зависит, она делает невозможным всякое «воздержание от суждения» (ἐπιχή) относительно Бога и таким образом выходит за гра-

⁴ MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception* (P.: Gallimard, 1945), p. II.

ницы одной лишь имманентности сознанию, предписанной всякому феномену, хотя бы для того, чтобы он мог быть явлен. «Методологический атеизм» и «абсолютная беспредпосылочность» являются, таким образом, двумя принципами [феноменологии], которые с самого начала нарушаются средневековой философией и делают невозможной применительно к ней всякое предположение о возможности «феноменологической практики», если только не использовать последнюю всего лишь как прием, позволяющий, пусть даже в соответствии с нынешними вкусами, переводить со вчерашнего языка, ложно обвиненного в том, что он устарел.

(b) Этот развод или эта немыслимость союза между средневековой философией и феноменологией кажется тогда окончательно свершившимся фактом — уже и с точки зрения медиевистов. В самом деле, знаток средневековой философии, по праву слишком осознающий сложность своих источников, а также исторические пласты изучаемых им текстов, не отдаст свой корпус [текстов] так дешево в жертву тем, кто порой, как кажется, искажают его, ставя по отношению к нему свои вопросы. Действительно, можно ли под видом предпринимаемых здесь попыток выдвигать гипотезу о напряжении между метафизикой и теологией в *De Trinitate* (*О Троице*) Августина (примат отношения над субстанцией), не навязывая перспективы⁵ преодоленности онто-теологии, тем не менее оставшейся не обнаруженной — или почти — во всей истории философии⁶? Или, если взять другой пример, соотносить определение феноменальности у Хайдеггера с теофанией у Эриугены не значит ли упускать идею явленности самой вещи у первого и смысл Богоявления у второго? Далее, законно ли (мы покажем также и это) усматривать разновидность гуссерлианской «редукции» в невозможности объективации Бога в проповедях Мейстера Экхарта о Марфе и Марии (*Serm. 2* и *Serm. 86*), не утрачивая при этом радикальности феноменологического «воздержания от суждения» (*ἐποχή*) и смысл самого богословского обращения? Затем, попытка прояснения «славы плоти» у Иринея и / или «тяжести тела» у Тертуллиана посредством феноменологической дихотомии *Körper* («тела») и *Leib* («плоти») — не оказывается ли она здесь совершенно нелепой, тем более что воплощение

⁵ В тексте “*le prisme*” — термин, используемый Ж.-Л. Марионом в одноименной книге: MARION, Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie cartésienne* (P.U.F, 1986). — Примеч. ред.

⁶ Онто-теологическая проблематика дебатировалась во Франции в 1980-х с подачи Жана Бофре (BEAUFRET, 1907–1982), ученика Хайдеггера. Ср. ХАЙДЕГГЕР М., «Онто-тео-логическое строение метафизики», в кн. ХАЙДЕГГЕР М., *Тождество и различие* (М.: Гнозис; Логос, 1997). По мнению Э.Фалька онто-теологический период завершен. Ограничившись упоминанием онто-теологии во введении, далее в книге он её не обсуждает. — Примеч. ред.

(*Leiblichung*) в феноменологии ничем или почти ничем не напоминает воплощение как вочеловечивание (*Menschwerdung*) в теологии? И позволяет ли «обращение чувств» у Бонавентуры, как и «опыт стигмат» у святого Франциска, ценой столь малых усилий сказать что-либо о значении «феноменализации плоти» и «немого опыта, который ее сопровождает», не предавая, с одной стороны, чистой имманентности того, что являет себя в феноменологии, и, с другой стороны, обыкновенности опыта, который она должна описывать прежде всего? И что сказать, наконец, о поиске «общности монад» в оригеновском описании общения святых (*Беседы на Левит*), о новом и предвещающем понятие Другого смысле в вопросе Фомы, касающемся познания ангела другим ангелом (*Сумма теологии* Ia, q. 50-64), или еще об открытии «этости» (*haecceitas*) другого у Дунса Скота вопреки всем современным отклонениям к нейтральности, которые подстерегают также высказывание о Другом (*Ordinatio* II, d. 3)? Вот сколь много вопросов и толкований, подпадающих под три рубрики «Бог», «плоть» и «Другой» — три великих темы современной философии — и затрагивающих как средневековую философию, так и возможность применения к ней феноменологической практики, и опасность скатывания этой практики в анахронизм.

Кому же тогда выгодно это преступное стирание границ? Феноменологии, которая, однако, пострадала бы, увидев себя в данном случае в роли придатка теологии? Средневековой философии, на которой плохо отразилась бы подобная адаптация к современным вкусам без учета дистанции, отделяющей ее от современности? Тому, кто практикует и ту, и другую, и о ком можно было бы подумать, что он всего лишь приправляет старые, уже давно приготовленные блюда, историческая специфика которых должна была бы удовлетворить его сама по себе? Возражения здесь слишком очевидны, чтобы нужно было их умножать, а продолжать их игнорировать означало бы прятать голову в песок.

§ 2. ДЕКЛАРАТИВНАЯ АКТУАЛЬНОСТЬ СРЕДНИХ ВЕКОВ

Заметим, тем не менее, что внушают уважение лишь те, кто рискует, и что «мыслить значит решаться» (*penser est décider*), как прекрасно сказал Мартин Хайдеггер. Критиковать всегда легко тем, кто превратил это в свою профессию, но усилие концептуализации граничит с невозможностью для того, кто несет на себе его бремя, претворяя его в жизнь. Средневековая философия, на наш взгляд, должна сегодня найти или вновь обрести свою *актуальность* — не только в расхожем смысле адаптации ко вкусам нынешнего дня (*actualité*), но также и прежде всего в этимологическом смысле раскрытия своих еще не актуализированных возможностей

(*actualitas*). В самом деле, немногие области сопоставимы со средневековой философией по изобилию текстов, ходов и установок, в которых феноменология могла бы обнаружить такое же богатство способов бытия в мире — христианских или нет, вопрос сейчас не в этом — для того чтобы вновь открыть их для нашего времени. И очень многие медиевисты сегодня выдвигают или выдвигали гипотезу о такого рода «актуальности средневековой философии»:

«...к чему работать над Средними веками, если мы не позволяем Средним векам работать в нас?» — спрашивает Ален де Либера в начале своей работы *Penser au Moyen Âge (Средневековое мышление)*⁷;

«...нет ничего более неактуального, чем средневековая философия», — ставит справедливый диагноз Пьер Альфьери во вступлении к своему исследованию *Guillaume d'Ockham et le singulier (Уильям Оккам и единичное)*, — несмотря на научную литературу, которая регулярно обогащается уже несколько десятилетий, она в большей степени отсутствует в современной культуре и мысли, сильнее удалена от них, чем философия древних греков»⁸.

Более того, сама феноменология порой выдает себя за возможное обновление средневековой философии, хотя философы, призывающие к этому, все же никогда не рискуют развить эту гипотезу до конца:

«Логика мистики есть в то же время логика преодоления метафизики», — уверяет Оливье Бульнуа во введении к *Шестодневу* св. Бонавентуры⁹;

«Возможен ли другой выход, еще более радикальный, доходящий до решительного изменения самого языка метафизики? — спрашивает себя также Жан-Франсуа Куртин, разыскивая источники [Суареса] в книге *Suarez et du système de la métaphysique (Суарес и система метафизики)*, — Самым общим образом упомянем духовную культуру, мистическое богословие или, быть может, апофатизм»¹⁰;

«Таким образом, могло бы оказаться, что опыт Бернара по-прежнему может помочь нам переосмыслить сущность философии, — предполагает Реми Браг, говоря о святом Бернаре в

⁷ DE LIBERA A., *Penser au Moyen Âge* (P.: Seuil, 1991), p. 25.

⁸ ALFÉRI P., *Guillaume d'Ockham, Le singulier* (P.: Minuit, 1989), p. 7.

⁹ O. Boulnois, in : SAINT BONAVENTURE, *Les six jours de la création* (P.: Desclée / Cerf, 1991), Préface, p. 10.

¹⁰ COURTINE J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique* (P.: PUF, 1990), p. 98-91.

L'anthropologie de l'humilité (Антропологии смирения), — и, в частности, помочь феноменологии разродиться теми возможностями, которыми она, вероятно, все еще беременна»¹¹;

«Мы провозглашаем необходимость и возможность “феноменологической мистикологии”, — заключает, наконец, Эммануэль Мартино в начале своего труда *Malevitch et la philosophie* (Малевич и философия), — правомерность которой ни в коей мере не зависит от исходной альтернативы между верой и неверием»¹².

Распространенность и настойчивость таких рассуждений, всегда декларативных и только, оставляет в недоумении, — до такой степени за декларацией принципов никогда, или почти никогда, не следует практика. В действительности все происходит так, как если бы, с одной стороны, следовало на законном основании вывести медиэвистику из ее сугубо исторической колеи, как это уже было сделано для Аристотеля (П. Обанк), Декарта (Ж.-Л. Марион), Канта (М. Хайдеггер) и многих других, а, с другой стороны, фактически никто не отваживался бы на такой «вывод» — конечно, не из бессилия или невежества, но скорее из страха, иногда законного и, вероятно, свойственного именно средневековой философии, — страха перед смешением жанров: философии и теологии с одной стороны, феноменологии и исторического исследования текстов — с другой. Оживленная полемика может никогда и не стихнуть, но все же мы настаиваем на следующем: средневековая философия все еще ждет своего “aggiornamento” («обновления»), на желательность которого мы уже указали в начале нашей работы *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie* (Святой Бонавентура и вхождение Бога в теологию)¹³. Не то чтобы не следовало больше делать то, что делают и делали другие — более того, феноменологическое вопрошание средневековой философии не представляется возможным без публикации ее источников, а также перевода текстов, который обеспечивает ее доступность. Но работа по новому открытию текстов, осуществленная первопроходцами [медиэвистики], должна теперь послужить нам, подёнщикам, для разработки этой жилы. Эпоха переложений (transmissions) и переводов должна, конечно, продолжаться, но она не принесет никакой пользы, если ей самой не придет на смену период, когда есть те, кто старается также «видеть сами вещи» так, как всегда требуется от

¹¹ BRAGUE R., “L’anthropologie de l’humilité”, in: *Saint Bernard et la philosophie* (P., PUF, 1993), p. 152.

¹² MARTINEAU E., *Malevitch et la philosophie* (Lausanne: L’Âge d’homme, 1977), p. 13.

¹³ FALQUE E., *Saint Bonaventure et l’entrée de Dieu en théologie* (P.: Vrin, 2000), p. 22 [Études de philosophie médiévale].

феноменологии и по примеру Хайдеггера, говорившего о Гуссерле, что тот «имплантировал ему глаза» (*Gesamtausgabe*, Band 63, 5)¹⁴.

Тот, кто *практикует феноменологию* применительно к средневековым текстам, «увидит» в них, возможно, и то, что в них еще никогда не видели — не потому, что *этого* там не было, а потому что «я» феноменолога и / или медиевиста еще не находилось *там*, где находится как раз таки «сама вещь», то есть в «укрытии» (“retrait”) для того, что еще ждет своего проявления. *Profunda fluviorum scrutatus est, et abscondita produxit in lucem* — «он исследовал глубину потоков и вынес на свет сокровенное» (Иов 28:11). Задача, которую святой Бонавентура ставит для «богослова-исследователя (perscrutator)» в прологе к *Комментарию на Сентенции*, — «исследовать» глубину (*scrutare profunda*) и «вынести на свет» (*producere in lucem*) сокровенное или еще не раскрытое — очень точно соответствует той, которая принадлежит также к собственным задачам феноменологии, заново открывающей здесь свою исходную и гораздо более древнюю установку: с одной стороны, скорее «измерять глубину и достигать дна таким измерением» (*ergründen*), чем «обосновывать разумом и давать основание» (*begründen*), и, с другой стороны, скорее позволять увидеть «показывание сущего (*Aufweisung von Seiendem*), насколько оно кажет себя само по себе (*so wie es sich an ihm selbst zeigt*)», чем предполагать у его явления подоснову (*doublure*), которая никогда себя не показывает¹⁵. Спускаясь по течению или исследуя его дно, чтобы обнаружить там «скрытые сокровища» (*abscondita*), медиевист, *одновременно* практикующий феноменологию, будет практиковать также профессию «лозоходца» или «исследователя» (“perscrutator”), путешествуя по корпусу текстов своих средневековых предшественников так, как Мартин Хайдеггер, по словам его ученика и друга Ганса Георга Гадамера, путешествовал по текстам многочисленных философов: «его продвижение по истории философии очень напоминает, как идет *лозоходец*. Внезапно его лоза замирает: он нашел!»¹⁶.

¹⁴ HEIDEGGER M., *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Sommersemester, 1923). Hrsg. K. BRÖCKER-OLTMANN (1988; 2. Auflage 1995), *Gesamtausgabe* [=GA], Band 63. — Примеч. ред.

¹⁵ Соответственно, SAINT BONAVENTURE, *Sent. Proem.* I, 1 (Quarrachi, vol. I, p. 1); и М. Хайдеггер, “Identité et différence, la constitution onto-théologique de la métaphysique” (1957), в: *Questions I* (P.: Gallimard, 1968), n. 1, p. 292: зондировать (*ergründen*) и обосновывать (*begründen*), равно как *Être et temps* (1927), *op. cit.*, § 7, p. 35 (trad. MARTINEAU). Применительно к этой теме мы опять отсылаем к нашей статье (в её французской версии): “Le proemium du *Commentaire des Sentences* ou l’acte phénoménologique de la *perscrutatio* chez saint Bonaventure”, *Archivum Franciscanum Historicum* (Roma: Grottaferrata [Année 97], 2004), p. 275-300.

¹⁶ GADAMER H.-G., “Heidegger et l’histoire de la philosophie”, в: М. HEIDEGGER, *Cahiers de l’Herne* (1983, P.: Biblio-Essais, 1989), p. 124.

§ 3. ЭТАПЫ ПУТИ

Один единственный вопрос и теперь и тогда задает ориентацию всего исследования в целом: «в чем Бог может заново дать *увидеть* Себя («Видевший Меня видел Отца», Ин 14:9) и *прикоснуться* к Себе сегодня («Слово жизни, которое осязали руки наши», 1 Ин 1:1)»? То, что тогда, у Отцов и средневековых авторов, относилось к порядку чувственно воспринимаемых свидетельств (присутствие Бога как «отношение», Его «проявление» в мире, Его «видимость» посредством другого, Его «вкус» в евхаристии и т. п.), в наши дни порой оказывается гораздо более далеким и призрачным. Вновь открыть *смысл воплощения вообще*, идет ли речь о человеке или о Боге, означает, таким образом, заново подвергнуть вопрошанию традицию и в таком случае избежать погружения в совершенно «абстрактный» модус мысли, от которого современная философия со своей стороны могла бы полностью отречься. Цель здесь не является изначально ни профессиональной, ни даже богословской. Она остается прежде всего *философской* в том, что «плотский модус человеческого» сегодня есть то, что мы должны заново обнаружить.

Итак, сокровища, которые могли бы вызвать у нас отклик, редки, но сам поиск драгоценен. И быть может — будем надеяться — порой мы также «нашли». Так обстоит дело с драгоценностями, вынесенными (в главах нашей книги *Dieu, la chair et l'autre*) на свет как примеры и свидетельства нашего поиска:

- гл. I: открытие «отношения» св. Августином там, где все еще (или как всегда) ожидали найти «сущность» (*De Trinitate* V – VII);
- гл. II: «теофания» как модус «феноменальности» у Иоанна Скотта (*Перифюсеон*);
- гл. III: «обращение (conversion)» как «редукция» у Мейстера Эхарта вплоть до замены «к ничто» на «к Ничто» (*Serm.* 2 и *Serm.* 71);
- гл. IV: определение Адама как «ковчега плоти» (“*arche de la chair*”), «обрабатывающего» и «открывающего» (“*œuvrant*” et “*ouvrant*”) мир воплощенного у Иринея (*Adversus Haereses* IV – V);
- гл. V: «плоть для смерти», которая также и в первую очередь есть «плоть для воскресения» у Тертуллиана (*De Carne Christi* VI, 6);
- гл. VI: обращение чувств (“*conversion des sens*”) как место интер-корпоральности (“*inter-corporéité*”) человека Богу у Бонавентуры (*Breviloquium* V, 6);

гл. VII: общение святых как взаимодействие в сфере божественного у Оригена (*Беседы на Левит VII, 2*);

гл. VIII: взаимное познание ангелов как первое отвержение (*interdit*) солипсизма у Фомы Аквинского (*Сумма теологии Ia q. 50*);

гл. IX: единичность другого как образцовый модус всякой «этости» у Дунса Скота (*Ordinatio II, d. 3*)¹⁷.

Понятно, что *феноменологическая практика применительно к средневековой философии*, в нашем понимании, не ограничивается *негативной* критикой онто-теологической перспективы, которая, к тому же, и не встречается (или едва встречается) у средневековых авторов: известно, что Хайдеггер обнаружил ее лишь в одном толковании на Авиценну у Дунса Скота (а на самом деле — у Фомы Эрфуртского)¹⁸. Она должна, напротив, занимать *позитивным* поиском у средневековых мыслителей тех ходов, понятий и установок, которые как сегодня, так и вчера говорят, как о чем-то своем, о способах бытия человека —

в его отношении к Богу (1-я часть книги: Августин, Иоанн Скотта, Экхарт),

к плоти (2-я часть: Ириней, Тертуллиан, Бонавентура)

и к Другому (3-я часть: Ориген, Фома Аквинский, Дунс Скот) —

то есть о трех магистральных темах современной философии, которые таким образом заново обнаруживаются в самом сердце средневековой философии.

Не стоит обманываться: *практиковать* феноменологию или *жить* как феноменолог, читая таким образом Отцов или средневековых авторов, не значит просто прилагать к ним некий метод, надевать на них смиренную рубашку, опираясь на новое течение мысли, или вдобавок принуждать их склоняться перед вопросами, которые им не принадлежат и которые они, к тому же, никогда себе не задавали. Для нашей собственной работы, по образцу романов Фолкнера для Клода Романо (*Le chant de la vie*), средневековые философские тексты «ни в коем случае не представляют собой повода для применения некоего общего метода, метода нейтрального и универсального, который мог бы иметь силу для любого текста, каков бы он ни был. Дело обстоит как раз наоборот. Эта книга никогда не была бы написана, если бы *феноменологический* характер этих [текстов]

¹⁷ Таковы, если говорить об ориентирах нашего пути, этапы, через которые проходит рассуждение в нашей книге *Dieu, la chair et l'autre: d'Irénée à Duns Scot*.

¹⁸ Ср. DE LIBERA A., *La philosophie médiévale* (P.: PUF, 1989), p. 72-73 [“Que sais-je?”, n°1044].

некоторым образом не «бросился бы нам в глаза», если бы он не навязал нашему взору силу своего закона и очевидности. В феноменологическом регистре это не мы (феноменолог) извне прилагаем некий метод к объекту, это скорее объект должен предписать нам *свой* метод, т. е. этимологически — *μετὰ* и *ὁδὸς* по-гречески, что значит «путь, который ведет по ту сторону препятствия» — ту разновидность подхода, которая ему соответствует... Таким образом, предмет, который открывается в тексте, это в меньшей степени объект, чем субъект феноменологического метода... Подлинно феноменологическое прочтение должно прийти к тому, чтобы дать слово автору *как феноменологу*¹⁹.

Для нас недостаточно, стало быть, отыскивать «средневековые истоки... феноменологической мысли» — что, к тому же, уже было прекрасно сделано, в особенности в том, что касается интенциональности (A. de Muralt, D. Perler)²⁰. Мы попытаемся скорее *феноменологически мыслить* саму средневековую философию, *видеть* или скорее *читать видя* то, что сами Отцы или средневековые авторы «увидели» или «пожелали увидеть». На самом деле не столько в том, что они говорят (*quid*), сколько в том, как они это говорят (*quomodo*), заключается свойственная истинным мыслителям установка — прояснение «смысла», стоящее за изложением «фактов» или же «выспрашиваемое» (*Erfragtes*), скрытое позади «спрошенного» (*Gefragtes*) и «опрашиваемого» (*Befragtes*):

«Выражение “феноменология”, — подчеркивает Мартин Хайдеггер в знаменитом пассаже из § 7 *Бытия и времени*, — означает прежде всего *методическое понятие*. Оно характеризует не содержательное *что* предметов философского исследования, но *их как*»²¹.

Так, к примеру, обстоит дело с определением Бога, как «Того, Кто бежит, и Того, Кто видит», в *Перифюсеон* (I, 452B) Иоанна Скотта (и наша тема здесь — как раз в том, чтобы показать это). Возводить этимологию слова «Бог» к *θεῶ* (я бегу), а не только к *θεωρῶ* (я вижу), значит как раз таки демонстрировать, что божественное может быть высказано прежде

¹⁹ ROMANO Cl., *Le chant de la vie: Phénoménologie de Faulkner* (P.: Gallimard, 2005), p. 18-19 (курсив в тексте).

²⁰ Ср. DE MURALT A., *La métaphysique du phénomène: Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique* (P.: Vrin Reprise, 1985); et D. Perler, R. Imbach (préface), C. Michon (préface), *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge* (P.: Vrin, 2004) (figures de Pierre de Jean Olivi, Thierry de Freiberg, Jean Duns Scot).

²¹ Что касается знаменитого различия «спрошенного» (*Gefragtes*), опрашиваемого» (*Befragtes*) и «выспрашиваемого» (*Erfragtes*), см. ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 7 (с. 27) и § 2 (с. 5-8).

всего не в «том, что оно есть» (*quid*), но в «манере» или «способе», при помощи которого оно проявляет и обнаруживает себя для человека (*quomodo*): «быстро бежит слово Его» (Пс 147:4)²². Или — другой пример — утверждение Тертуллиана в *De resurrectione Carnis* (IX, 2-3), что «плоть — сестра Христа (*Christi sororem*)», потому что «Христос будет любить плоть (*diliget carnem*), столь близкую Ему (*tot modis sibi proximat*)», возможно лишь потому, что плоть предстает здесь как наиболее подобающая *модальность* воплощенного существа Христа, скорее та плоть, к которой Он привязывается как к тому, что Ему «ближе всего», чем просто Его телесная субстанция в смысле ее возможного овещения (*réification*)²³. Так же дело обстоит с Фомой Аквинским, на сей раз при трактовке понятия Другого (l'altérité), феноменологически расшифровываемой исходя из его ангелологии. Чтобы ответить на вопрос, «познает ли один ангел другого ангела» (*utrum unus angelus alium cognoscat*) в *Сумме теологии* (Ia, q. 56, a. 2), Аквинат оперирует различием между познанием одного ангела другим «согласно природному бытию» (*secundum esse naturale*) и познанием его «согласно его интенциональному бытию» (*secundum esse intentionale*), демонстрируя, разумеется, почти феноменологически, что лишь второе (интенциональность) соответствует ангелологии Другого (l'alter-angéologie). Не «будучи» телом, но лишь принимая на себя тело, «чтобы являться», феноменальность ангела представляет его подлинный способ бытия как «бытие-для-другого» — посредством интенционального сознания в его отношении к другому ангелу и посредством кающейся плоти в случае с человеком: «ангелы нуждаются в принятии тел не ради самих себя (*propter seipsos*), но ради нас (*propter nobis*)»²⁴.

Можно было бы умножать примеры до бесконечности, настолько богат средневековый корпус текстов и непредсказуемы его скрытые сокровища. Часто прут лозоходца замирает — «он нашел!» — у того, кто умет прочитывать и показывать другим *акты* или *модальности переживания* сознания там, где обычно ищут *вещи* или *ареалы* в царстве сущего. Возвращение «к самим вещам» в феноменологии, впрочем, никогда не имело в виду что-либо иное, кроме этого восхождения от сущих в мире (*Ding*) к актам, которые их конституируют, и на сей раз [это возвращение] ведет к тому, что вещи касаются нас как таковые (*Sache*):

²² JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *De la division de la nature* (P.: PUF, 1995), Livre I (452B), t. I, p. 81-83.

²³ Ср. ТЕРТУЛЛИАН, *О воскресении плоти*, в: *Избранные сочинения* (М.: Прогресс, 1994), с. 196.

²⁴ ФОМА АКВИНСКИЙ, *Сумма теологии* (М.: Издатель Савин С. А., 2006), Ч. I, соответственно Ia. q. 56, a. 2, ad. 3, стр. 681: интенциональность; и Ia q. 51, a. 2, ad. 1, с. 642: тело нужно, чтобы являться нам.

«...мы хотим вернуться “к самим вещам” (*auf die Sachen selbst zurückgehen*), — провозглашает Гуссерль, начиная с первой формулировки этого императива в начале *Логических исследований* (1901). — При помощи *совершенных созерцаний* мы хотим сделать для себя очевидным, что данное здесь в актуально осуществленной абстракции, есть поистине и действительно то, что *означают* значения слов, выражающих закон»²⁵.

Так феноменология «прежде всего, есть одновременно и *метод*, и *установка мысли*: установка мысли *специфически философская* и метод *специфически философский*» — опять же на взгляд Гуссерля, равно как и для нас, кому Гуссерль также «имплантировал» глаза²⁶. Не будучи ни мифом, ни модой, ни еще менее течением мысли или перспективной интерпретации, феноменология есть прежде всего *способ бытия*, вид *отношения* — к себе самому и к Богу, разумеется, но также к миру и его различным проявлениям, к другим людям и к текстам, которые порой передают самое сокровенное в них: «[и так же философствующий] *понимает* других, в связи с которыми, в критической дружбе или вражде он философствует. И философствуя, он одновременно пребывает *в связи* с самим собой, насколько он прежде понимал и практиковал философию, и он знает, что при этом *историческая традиция* в том виде, как он ее понял и использовал, всегда мотивировала его и отложила в нем на духовном уровне»²⁷.

§ 4. ДЕРЕВО И ЕГО ПЛОДЫ

Итак, в средневековой философии гораздо менее, чем где-либо еще, можно сделать нечто нарочито новое, ибо не существует чистой новизны, не укорененной в предшествующей нам и насквозь пронизывающей нас глубине прошлого и не извлекаемой из нее. Прошлое нигде не имеет такого «авторитета» (“*autorité*”), как в средневековом корпусе текстов, так как

²⁵ HUSSERL E., *Logische Untersuchungen* (1901, Tübingen, 1968), Bd. 2, 1 Teil, S. 6. В качестве комментария к этому фундаментальному для зарождавшейся тогда феноменологии пассажу стоит прочесть: MARION J.-L., *Réduction et donation* (P.: PUF, 1989), § 1 p. 11-21: “deux interprétations et un élargissement” [см. ГУССЕРЛЬ Э., *Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания*, пер. В. И. Молчанова (М.: Дом интеллектуальной книги, 2001), с. 17. Собрание соч. III (1). — Примеч. ред.].

²⁶ HUSSERL E., *L'idée de la phénoménologie* (1907, P.: PUF, 1970), 1^{ère} leçon, p. 45 [S. 23].

²⁷ HUSSERL E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Haag, 1976), S. 512-513 (курсив наш. — Э. Ф.).

здесь более, чем где-либо, это прежде всего тот *auctoritas* (авторитет), на который ссылается автор (*auctor*) в «изречении», целиком принимаемом им, будь то в монологе или проповеди, а еще более — в “*respondeo*”. Стало быть, достойным эхом решения, принятого *вчера*, должна быть наша собственная решимость *сегодня*:

«“Нов” ли ответ, — справедливо подчеркивает Мартин Хайдеггер, на сей раз в § 5 *Бытия и времени*, — к делу не относится и остается побочным. Позитивное в нем должно заключаться в том, что он достаточно стар, чтобы учить понимать *развернутые* “древними” *возможности*»²⁸.

Итак, «дерево познается по плоду своему»: эти знаменитые слова — не только цитата из Евангелия от Луки (Лк 6:44). Это также лейтмотив всякого философского поиска и, в особенности, для *медиевиста*, который, не измеряя свои достижения лишь меркою собственных *априорных принципов* (например, могу ли я рассматривать богословскую тематику, будучи дипломированным философом? или есть ли у меня право мыслить по-современному, тогда как я изучаю корпус текстов, имеющий, разумеется и прежде всего, историческое значение?), должен, напротив, в первую очередь вслушиваться в них и распространять их на всю свою *апостериорную практику* в целом. Лишь потому, что в дальнейшем опыт «феноменологической практики применительно к средневековой философии» в достаточной степени оправдал себя, становится, наконец, возможно предварительно обнародовать несколько его правил или базовых предписаний — условие (если такие вообще есть) того, чтобы не замкнуться в рамках нового формализма.

Таким образом, наш подход, разумеется, если его правильно понять, принесет двойную пользу: средневековой философии — конечно же, благодаря тому, что в его рамках ее тексты будут прочтены так, как их еще никогда не читали, не для того чтобы увидеть в них что-то *другое*, но для того чтобы *по-другому* увидеть *те же самые вещи*; а феноменологии — в той степени, в какой она обнаружит в тех же самых текстах ходы, установки и позиции, способные открыть свой горизонт для *типов опыта*, которые она сама еще не описывала и о которых не подозревала:

«...как нетрудно догадаться, здесь не стоит вопрос, — справедливо подчеркивает Реми Браг, говоря о сближении “ничтожности” (*nihilitas*) у святого Бернара и “небытия” у Хайдеггера, — о том, чтобы рассматривать эти тезисы, как если бы они были тождественны. Каждый из них в действительности занимает определенное место в определенном контексте у каждого из мысли-

²⁸ ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 5 (с. 19).

телей — место, которое я не могу даже бегло описывать здесь. Тем не менее, можно указать на *как бы схождение* по направлению к одному тезису, для полной формулировки которого требуется *ждать* появления феноменологии, составлявшей предмет “тайной ностальгии истории философии” (Гуссерль). Что касается святого Бернара, не стоит вопрос и о том, чтобы претендовать на прыжок через века, о том, чтобы низводить его в ранг предшественника чего бы то ни было. Совсем наоборот, речь идет о том, чтобы увидеть, в чем он мог бы помочь нашему настоящему выйти за свои пределы... помочь феноменологии разродиться теми возможностями, которыми она все еще, вероятно, беременна»²⁹.

Скажем это себе раз навсегда, дабы не впасть в грубый анахронизм. *Феноменологически практиковать средневековую философию* не значит требовать у средневековых авторов ответов на наши собственные вопросы — у них уже достаточно хлопот со своими, как и у нас — с нашими. Прежде всего, это значит лишь посмотреть, *как и в чем* они сами ответили на свои вопросы, чтобы также при их помощи научиться отвечать на наши. Такой и только такой ценой анахронизм в философии раскрывает в таком случае свое профетическое предназначение: не удовлетворяясь перечитыванием древнего в свете нового, но вопрошая само древнее, чтобы научить и нас извлекать прок из новизны. Если вчерашние понятия (Бог, плоть и Другой) не тождественны сегодняшним, все же мы научимся у вчерашнего дня тому, как решать наши сегодняшние вопросы — не столько налагая на них некую призму, сколько предлагая воспринимать их сквозь новый фильтр — фильтр нашей собственной жизни, которая неизбежно приравнивается к ним, чтобы извлечь из них также и для нас абсолютную новизну.

Феноменология как «пригодная для всего служанка» будет в этом смысле, на взгляд Макса Шелера, делать «всё», потому что именно она одна способна это сделать: не дать ответы на всё, но дать «глаза, чтобы видеть» тому, кто за отсутствием реального *habitus* и подлинного ἕξις («со-

²⁹ BRAGUE R., *Saint Bernard et la philosophie, op. cit.*, p. 151-152 (курсив наш). Дополним этот убедительный пассаж справедливой мыслью из финала другой статьи того же автора, R. Bregue, “Un modèle médiéval de la subjectivité: la chair”, в *Ibn Rochd, Maïmonide, Saint Thomas d’Aquin. Colloque de Cordoue, 8-10 Mai 1992*, p. 62 : «я обратил внимание на несколько точек соприкосновения с рядом современных проблем, которые могли бы сделать это понятие уместным для наших сегодняшних забот. Делая это, я не стремлюсь завербовать историю философии на службу той или иной интеллектуальной моде. Я думаю, тем не менее, что *самые современные размышления не должны ограничиваться диалогом с античными или современными мыслителями*, и что средневековые авторы должны рассматриваться как *партнеры, вполне заслуживающие того, чтобы их выслушали*» (курсив наш).

стояния, расположения»), остается все еще слепым к «самой вещи», которая тем не менее высказывается и живет в сердце текста. «Феноменологическая практика применительно к средневековой философии» возвышает, таким образом, в очень точном смысле *и* средневековый корпус, *и* саму феноменологию: первый (Средневековье) — тем, что порой находит в нем то, что там всегда содержалось, но еще никогда не было увидено; вторую (феноменологию) — тем, что она еще раз подтверждает свою эффективность, не столько для того, чтобы позволить себя присвоить, сколько для того чтобы и самой усовершенствоваться в том «дескриптивном упражнении», в котором она находит свою подлинную плодovitость:

«...дескриптивный метод, — уточняет опять же Макс Шелер, — состоит в том, чтобы возвести какую угодно метафизическую и религиозную систему к *изначальным содержаниям опыта*, то есть, так сказать, *ре-интуировать* ее *изначальный смысл*, *реконструируя* его, и в силу самого этого факта сделать его *снова живым* во всей его *интуитивной силе*»³⁰.

Взять опыт в его истоках (Chercher l'expérience à sa source): лейтмотив, закрепленный Анри Бергсоном за его виталистской философией и ставший предметом для многочисленных комментариев Мориса Мерло-Понти в рамках его феноменологии, послужит таким образом основанием и путеводной нитью для этого нового начинания — «феноменологической практики применительно к средневековой философии»³¹.

§ 5. ЗАПЕЧАТАННЫЙ ИСТОЧНИК

«Сегодня мы читаем в книге опыта (*hodie legimus in libro experientiae*)... Это запечатанный источник (*fons signatus*), куда чужой не имеет доступа; но только тот, кто из него пьет, будет еще жаждать»³².

³⁰ SCHELER M., *Ibid.* (GW, t. V, p. 13), цитируется и переводится в: GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, *op. cit.*, t. II, p. 367 (курсив наш).

³¹ БЕРГСОН А., *Материя и память*, *Собрание сочинений в 4 т.*, т. 1 (М.: «Московский клуб», 1992), с. 276: «Но следовало бы сделать последнюю попытку. Нужно было бы *взять опыт в его истоках* или, скорее, выше того решающего поворота, где, отклоняясь в направлении нашей пользы, он становится чисто *человеческим опытом*». Цитируется и комментируется в: MERLEAU-PONTY M., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (1968, P.: Vrin, 2002, nouvelle édition), p. 111-117: «Commentaire de texte: chercher l'expérience à la source».

³² BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique* (P.: Cerf, 1996), t. I [SC 414], Sermon 3, 1, p. 101. Мы отсылаем в связи с этим читателя к нашей статье «Expérience

Так, в нескольких словах в начале своей *Беседы III на Песнь Песен* Бернар Клервосский формулирует программу, которая послужит здесь введением в некоторые еще не изложенные нами принципы феноменологической практики применительно к средневековой философии: разумеется, возвращение к источнику (для нас это Отцы и средневековые авторы), но также и прежде всего обнаружение и высвобождение его потока посредством «восхождения к опыту», который только и дает к нему доступ. Иначе говоря, ни посредничество текста (герменевтика), ни разъединенность дисциплин (гипотеза обособленной теологии), ни исследование религии (скорее философия религии, чем религиозная философия) не могут и не должны удалить нас от того «модуса переживания бытия» (*mode d'être vécu*)³³, носителями которого они являются.

Мартин Хайдеггер, начиная с 1919 г., уже ухватывал смысл того, о чем здесь идет речь, как раз занимаясь средневековой философией — целиком копируя «на рукописный манер и в минускулах» для своего курса *Философские основания средневековой мистики* (*Gesamtausgabe*, Band 60), несколько строк Бернара Клервосского о «запечатанном источнике» опыта³⁴. В 1927 г. их отголосок появится также в *Бытии и времени* (§ 6), где, все еще прибегая к метафоре потока, философ определяет задачу «деструкции истории онтологии» как потребность в «расшатывании окостеневшей традиции и отсоединении наращенных ею сокрытий»³⁵. И уже начиная со своей габилитационной работы — *Учение Дунса Скота о категориях и значении* (1915) — он указывал и упорно твердил, что в средневековой мысли, более чем в какой-либо другой, «сильнее всего содержатся скрытые моменты феноменологического рассмотрения»: «я считаю, — добавляет будущий профессор, — особенно насыщенной философскую, а точнее фено-

et empathie chez Bernard de Clairvaux», в *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (Oct.–Déc. 2005), p. 655-696. Это исследование «книги опыта», хотя там не упоминается «запечатанный источник», о котором идет речь здесь. Мы обязаны Ж. Грейшу тем, что он указал нам на этот дополнительный момент. Ср. GREISCH J., *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, *op. cit.*, t. III (2004), p. 531-533.

³³ Речь идет о феноменологической редукции. См. ГУССЕРЛЬ Э., *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*, пер. с нем. А. В. МИХАЙЛОВА (М.: Дом интеллектуал. книги; CEU Press, 1999) II, 2, § 45. — Примеч. ред.

³⁴ HEIDEGGER M., *Gesamtausgabe*, Band 60. Письмо профессора фон Херманна, датированное 27 мая 1990, цитируемое в: BRAGUE R., *Saint Bernard et la philosophie*, *op. cit.*, p. 186 : «в бумагах, оставшихся после смерти Хайдеггера, имеется лишь один листок, имеющий отношение к Бернару Клервосскому. Он озаглавлен: «*O Sermones Bernardi in canticum canticorum* (Беседы Бернара на Песнь Песен)». Он содержит рукописную копию третьей Беседы, написанную рукой Хайдеггера минускульным письмом».

³⁵ ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 6, с. 22.

менологическую проработку мистической, морально-теологической и аскетической литературы средневековой схоластики. Только такими путями мы впервые продвинемся навстречу живой жизни (*zum lebendigen Leben*) средневековой схоластики, в каком-то качестве она решающим образом давала основание, жизненность и прочность целой эпохе культуры»³⁶. Более того, все ученики Гуссерля, как известно, поставившие под вопрос его поворот к идеализму, сами также обратились к средневековой философии, как если бы средневековый корпус лучше всего мог раскрыть этот *тип опыта* ради обновления нашей собственной мысли: так обстоит дело с Максом Шелером и его отсылкой к святому Франциску как типу «космической любви» в *Природе и форме симпатии* (1923), с Эдит Штайн и ее сравнением «феноменологии Гуссерля и философии святого Фомы Аквинского» в *Jarbuch Festschrift* в честь 70-летия Гуссерля (1929), и с Ханной Арендт в *Понятии любви у святого Августина* (1929)³⁷?

Что же за *καίρος* (благоприятный момент), столь внезапно наставший в двадцатые годы, наложил на средневековую философию и феноменологию печать *изначальной* близости, родственных уз, постепенно забытых одними (Хайдеггер, Шелер и Арендт) из-за неприятия так называемой «системы католицизма» или укрепленных другими (Э. Штайн) по причине обращения в христианство, вызвавшего в то же время некоторое возвращение к традиции? Франц Brentano — доминиканец, специалист по Фоме Аквинскому, учитель Гуссерля, и в некотором роде также «отец» интенциональности — не скрепил ли он, как общий источник, решающим образом союз феноменологии и средневековой философии, так что первые ученики лишь следуют первой любви забытого учителя?³⁸ Не прослеживая здесь этого генезиса, необходимо, по крайней мере, признать его как исторический факт и проблему для самой мысли: связь феноменологии со средневековой философией, как, вероятно, и с логикой, и с зарождающейся психологией, составляет одновременно и ее капитал, и ее источник. Возвращаться к ней [этой связи] не значит предавать ту или другую, феноменологию или средневековую философию. Наоборот, это значит высвобож-

³⁶ HEIDEGGER M., *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), *Gesamtausgabe*, Band 1, S. 202, 205-206.

³⁷ Соответственно SCHELER M., *Nature et forme de la sympathie* (1923, P.: Payot, 2003), p. 169-199: "l'identification cosmique telle qu'elle a été réalisée par les génies affectifs de l'histoire" (St François, p. 186-192); STEIN E., "La phénoménologie de Husserl et la philosophie de Thomas d'Aquin" (1929), в *Phénoménologie et philosophie chrétienne* (P.: Cerf, 1987), p. 31-55; ARENDT H., *Le concept d'amour chez saint Augustin* (1929, P.: Rivages poche, 1999).

³⁸ То есть Хайдеггер, Шелер и Арендт (ученики Гуссерля) наследуют симпатию Brentano к средневековой философии. — Примеч. ред.

дать то, что еще ожидает своей реализации в запечатанном источнике — новую, предназначенную для сегодняшнего дня, расшифровку «книги опыта» (*liber experientiae*), — книги, которая способна преобразовать *status quaestionis* (состояние вопроса) в целом³⁹ — прежде всего, в герменевтике, затем в теологии и, наконец, в философии религии.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ГЕРМЕНЕВТИКА

а) Несомненно, следует для начала признать, что термин «феноменология» не допускает для себя одного и того же значения в философии и в богословии (или в философии религии вообще). Во втором случае богословы и философы религии делают из феноменологии простой дескриптивный подход к реальному, независимо от всякого метода, как если бы было достаточно раскрыть данность в ее чистой объективности, чтобы выявить истину. Так обстоит дело, если говорить о первопроходцах, с анализом, предложенным Рудольфом Отто в его работе *Священное* (1918), с исследованием Мирчи Элиаде *Священное и мирское* (1956), и с *Феноменологией истины* богослова Ганса Урса фон Бальтазара (1952). Эдмунд Гуссерль, напротив и как раз в тот момент, когда рождалось такое прочтение философии религии, дал в *Идеях I* (1913) противоположное определение феноменологии как «чисто дескриптивной дисциплины, которая исследует поле трансцендентально чистого сознания, следуя исключительно интуиции». Скорее чем описывать объективное (философия религии), феноменология как таковая, стало быть, отворачивается от него в методе так называемой редукции и возвращается к *переживанию сознания*, к «дающему из самого источника созерцанию как правовому источнику познания»⁴⁰.

Различение двух дисциплин — философии религии, описывающей объективность, и феноменологии, применяющей редукцию — не было бы так уж важно, если бы мы изучали здесь некий корпус, не зависящий от богословия и, следовательно, в каком-то отношении безразличный к его феноменологическому применению. Но именно в случае со средневековой философией, слишком привязанной к Богу, чтобы практиковать по отношению к Нему хоть малейшую редукцию, это не так. Независимо от того, как обстоит дело с «системой католицизма», мы, стало быть, сможем вновь обрести «все то, что католическое Средневековье несет в себе как *ценности*» (если вспомнить знаменитые слова Мартина Хайдеггера в *Письме к*

³⁹ Поскольку мы мыслим, исходя из опыта. — Примеч. ред.

⁴⁰ ГУССЕРЛЬ Э., *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии I* (1913, М.: Дом интеллектуальной книги, 1999), соответственно § 59, с. 130 («трансцендентность эйдетического») и § 24, с. 60 («принцип всех принципов»), пер. А. В. МИХАЙЛОВА.

Кребсу) исключительно в той степени, в какой пойдем, как *придать* этому *ценность*⁴¹. «Живая жизнь Средневековья», как хорошо известно, раскрывается, конечно же, в сердцевине структуры (схоластика), имеющей значение для всей истории философии, начиная со средневековой эры. Но «система знания», если использовать выражение Канта (школьное понятие философии), на наш взгляд, нисколько не противопоставляя себя «существенным целям человеческого разума» (мировое понятие философии), напротив, к ним отсылает. Не существует двух понятий философии, одно из которых следовало бы отвергнуть как чистую «архитектонику», а другое — утвердить в его «телеологической» функции. Понятие средневековой философии есть прежде всего «регулятивное» понятие. Упомянутые в этой книге Отцы (Ириней, Тертуллиан, Ориген, Августин) принадлежат к средневековым авторам (Скотт Эриугена, Бонавентура, Фома Аквинский, Дунс Скот, Мейстер Экхарт) в том смысле, что «период», к которому они относятся, определяется не столько чисто исторически, сколько в свете определенной манеры подходить к тексту и его интерпретации, как типа отношения к Другому (*respondeo*) или к Богу (*confessio*)⁴².

Философски мыслить вместе со средневековыми авторами, включая схоластов (например, Фому Аквинского или Дунса Скота), значит, таким образом, обрести способность расшифровать в сердце самой систематики то, что в ней есть «мистического» или «опытного» (“*expérientiel*”). Средневековье в своих комментариях, диспутациях, «Суммах», безусловно, реализует новый способ изложения. Но *духовная цель* этих текстов, написанных и продиктованных Отцами, монахами или клириками, навсегда остается их движущей силой. Чтение есть в этом смысле «модус переживания» или «модус духовной жизни» в Средние века — и в этом средневековая философия также способна обновить ориентиры современной герменевтики. *Искусство читать мир* в средневековую эпоху на самом деле заставляет пересмотреть отношение феноменологии к герменевтике. Все дело здесь в «прививке». Верно, что *конфликт интерпретаций*, благодаря которому осуществляется «прививка герменевтики к феноменологии»

⁴¹ ХАЙДЕГГЕР М., *Письмо к Кребсу* (9 января 1919), цитируемое и переведенное в: Отт Н., *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie* (1988, Payot, 1990), р. 112-113: «определенный подход к теории познания, распространяемый на теорию исторического познания, сделал для меня проблематичной и неприемлемой систему католицизма, но не христианство и метафизику, если, однако, эту последнюю взять в новом значении... Я полагаю, что слишком ощутил — быть может, больше, чем его официальные интерпретаторы — то, что Средневековье несет в себе как *ценности* и от подлинной разработки чего мы еще слишком далеки».

⁴² Ср. КАНТ И., «Архитектоника чистого разума», в: *Критика чистого разума*, в: *Собрание сочинений в восьми томах*, т. 3 (М.: Чоро, 1994), с. 610: «школьное понятие» и «мировое понятие» философии.

(“greffe de l’herméneutique sur la phénoménologie”), согласно знаменитому выражению Поля Рикёра, делает возможным разнообразие смыслов текста. Но эта *борьба* на уровне *текста*, на наш взгляд, сперва находит свой источник в *конфликте переживаний*, и для Средних веков это справедливее, чем для какой-либо другой эпохи. Ибо на протяжении этого периода, по правде говоря, мало исследовавшегося Полем Рикёром, за исключением святого Августина, текст есть не только *медиация*, но, на наш взгляд, также и *демонстрация*, т. е. вынесение на свет некоего смысла, разумеется, но также и прежде всего — некоего «я» в целостности его жизни, которая делает его с трудом прочитываемым независимо от его автора и его читателя, как его референта⁴³.

Средневековая культура есть «культура чтения», подчеркивает Жан Декорт, с той разницей, что «люди читают не книги (которых было вообще немного, не говоря уже о том, что сами люди часто были неграмотны), но саму реальность»⁴⁴. Другими словами, герменевтика, если она существует, отсылает не к тексту, но к миру, не к знакам, но к жизни: «книги (*libri*) — это сердца людей (*corda hominum*), — как замечательно формулирует Гуго Сен-Викторский, — книга жизни (*liber vitae*) — это божественная Премудрость (*sapientia Dei*)»⁴⁵. Знаки, в самом деле, имеют мало значения, если нам запретят, насколько это от нас зависит, сводить мистику к чистой логике в средневековой философии. В счет идут, прежде всего, одни лишь «символь», понятые здесь описательно как *aisthesis* или «правильное использование чувственного» (*recte utamur sensibilibus*)⁴⁶. Язык, разумеется, несет в себе свойственное ему значение, и вся заслуга герменевтики, как и аналитической философии, — в том, что они это продемонстрировали се-

⁴³ Что касается трактовки Рикёром святого Августина, мы отсылаем читателя к умной и удачной книге I. Bochet, *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur* (P.: Éditions de la faculté jésuite de Paris, 2004), а также к нашей рецензии в *Transversalités. Revue de l’Institut catholique de Paris* (n°92, Oct.–Déc. 2004). Что касается тройного *epoché* в акте чтения (автора, читателя и референта), см. RICŒUR P., “La fonction herméneutique de la distanciation” (1975), в: *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II* (P.: Seuil, 1986), p. 101-117.

⁴⁴ DECORTE J., “L’art de lire au Moyen Âge”, in: *Le vaste monde à livre ouvert. Manuscrits médiévaux en dialogue avec l’art contemporain* (Lannoo, 2004), p. 95-106 (cit. p. 95).

⁴⁵ HUGUES DE SAINT VICTOR, *La parole de Dieu (De Verbo Dei)*, in: *Six opuscules spirituels* (P.: Cerf, 1969), V, 1, p. 77 (SC 155).

⁴⁶ Ср. БОНАВЕНТУРА, *Путеводитель души к Богу I*, 7 (М.: ГЛК, 1993), с. 57: «[Слово] обучает нас знанию в соответствии с тремя видами теологии, то есть символической, собственной и мистической: чтобы благодаря символической теологии мы правильно пользовались чувственно воспринимаемыми вещами (*recte utamur sensibilibus*)», пер. В. Л. ЗАДВОРНОГО.

годня в различных модусах средневековой интерпретации. Но как совокупность знаков (логика) или вектор смысла (герменевтика) акт высказывания ничуть не менее обнаруживает переживание, которое от края до края переливается вплоть до «чистого и, так сказать, еще безмолвного опыта, который еще только предстоит привести к чистому выражению его собственного смысла» (феноменология)⁴⁷. Другими словами, и снова восходя от феноменологии к средневековой философии, опыт мира и в том, и в другом случае главенствует над чтением текста, а опыт своего «Я» — над сочетанием знаков. Доказательством тому — утверждаемая Бонавентурой вслед за Гуго Сен-Викторским первичность «книги мира» (*liber mundi*) по отношению к «книге Писания» (*liber Scripturae*), новый порядок первенства между которыми объясняется только грехом:

«...несомненно, что в состоянии невинности у человека было знание сотворенных вещей, и что представления о них побуждали его прославлять Бога, почитать Его и любить... Но с тех пор, как человек пал и утратил знание, не было никого, чтобы привести его обратно к Богу. Эта книга, то есть мир (*scilicet mundus*), была словно мертвой и стертой. Вот почему была необходима другая книга (*alius liber*), посредством которой человек был просвещен, чтобы толковать метафоры вещей. Эта книга — Писание (*liber Scripturae*)»⁴⁸.

Если оставить в стороне все недомолвки, — ведь такие параллели часто столь же страдают от опасности анахронизма, сколь являются носителями актуального для нас сегодня смысла, — у Бонавентуры первичность «книги мира» (*liber mundi*) делает из человека «бытие в мире» (“être au monde”) прежде, чем он есть «бытие в тексте» (*liber Scripturae*); и у Гуго Сен-Викторского «книга жизни» (*liber vitae*) делает из него «бытие для себя» (“être à soi”) или для «своего собственного сердца» прежде, чем он есть существо, обладающее языком (ζῶον λογικόν). Такова «живая жизнь Средневековья» (*lebendigen Leben*), столь взыскуемая ранним Хайдеггером и все же оставленная им впоследствии. И таково также то, что оправдывает для нас сегодня, но в иной перспективе, чем у Поля Рикёра, выбор скорее *короткого*, чем *долгого пути*, т. е. пути «онтологии постижения как спосо-

⁴⁷ HUSSERL E., *Méditations cartésiennes* (1929, P.: Vrin, 1980), § 16, p. 33. См. Эдмунд ГУССЕРЛЬ, *Картезианские медитации*, пер. с нем. В. И. Молчанова (М.: Академический проект, 2010), с. 56.

⁴⁸ BONAVENTURE, *Les six jours de la création (Hexaemeron)* XIII, 12 (P.: Desclée, Cerf, 1991), p. 307-308. Мы отсылаем в этой связи к нашему комментарию, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie, op. cit.* (Vrin), § 12: «использование метафоры» (и в особенности p. 178-180).

ба бытия *Dasein*», скорее чем «степеней, которые идут от семантики к рефлексии»⁴⁹. Безусловно, за это придется дорого заплатить и, на первый взгляд, пренебречь каким бы то ни было посредничеством (*médiations*) — тем не менее, столь распространенным и необходимым в Средние века. Но это значит забывать, что к миру всегда приходят через себя, пусть даже внутри и посредством *общности переживаний*, из которой рождается *конфликт интерпретаций*, и никогда наоборот. «Прививка» герменевтики, как и аналитической философии, примется, таким образом, лишь на «живом теле» феноменологии, — не потому, что последняя возьмет верх над первыми, но лишь в том смысле, что невыразимое в телесности человека (дескриптивная феноменология) всегда главенствует как над вербальной интерпретацией его смысла (герменевтика), так и над грамматической формулировкой высказываний о нем (логика).

ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ

б) Проблема отношения между философией и богословием не является независимой от «феноменологической практики в отношении средневековой философии» и «запечатанного источника книги опыта». Методологический атеизм, как мы подчеркнули, по праву принадлежит к феноменологическому методу, и нет ничего более неуместного, чем всячески пытаться сделать христианами тех, кто обдуманно и порой оправданно отказывается от этого. Как раз в тот момент, когда Мартин Хайдеггер отправляется на поиск этой «фактической жизни» (*Феноменологические толкования Аристотеля*, Rapport Natorp, 1922), которую за несколько лет до этого он, однако, думал найти в «живой жизни Средневековья» (*Учение Дунса Скота о категориях и значении*, 1915), он решительно порывает со всякой формой трансцендентности, которая ошибочно освятила бы фактичность как произведение человечества, произошедшего от Бога: «если философия сущностно атеистична (*grundzütlich atheistisch*) и понимает это, тогда она решительно выбрала и удержала для себя в качестве объекта фактическую жизнь (*das faktische Leben*) ввиду ее фактичности»⁵⁰.

⁴⁹ Таким образом, мы здесь делаем выбор, противоположный рикёровскому, не потому что посредничество не имеет значения, это совсем не так, но только в том отношении, что, слишком сосредоточиваясь на модальностях текста и акте его восприятия читателем, забывают при этом о непосредственном переживании, о котором в нем идет речь и к которому он прежде всего отсылает. Ср. РИКЁР П., *Конфликт интерпретаций* (М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2002), с. 36-37: «длинный путь, который я предлагаю» (предполагающий посредничество текста) в противопоставлении «короткому пути *Dasein*» (тому, который мы пытаемся здесь заново открыть в средневековой философии).

⁵⁰ HEIDEGGER M., *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Rapport Natorp (1922, Mauvezin: TER, 1992), p. 27.

Можно ли тогда сказать, что никакой феноменологический подход к средневековой философии невозможен, так как в своей трансцендентности и зависимости от Бога она определенно выходит за рамки имманентного и обособленного способа бытия *Dasein*, присущего современному человеку? Этот вопрос, безусловно, стоит поставить, но невозможно рассмотреть в нескольких строках этого введения. Достаточно будет подчеркнуть здесь, что сама идея бремени существования, составляющего заботу человеческого бытия, вырастает у Хайдеггера прежде всего из его интерпретации святого Августина — *oneri mihi sum* («я в тягость себе», *Исповедь* X, 28) — указывая тем самым на то, что в философии сама история никогда не берется в скобки. Писание (святой Павел), отцы Церкви и средневековые мыслители (Августин и Дунс Скот), да и современные авторы (Лютер), служат источником хайдеггерианской фактичности, пусть даже при этом их интерпретация неизбежно подвергнется сокращению ввиду того, что она выносится за рамки какой бы то ни было формы трансцендентности⁵¹.

Остается тогда поставить вопрос об отношениях между философией и богословием — не только ради сегодняшнего дня, но и для того, чтобы высвободить в прошлом, — вместе со средневековыми авторами, — остающийся скрытым в нем источник. Однако весь парадокс в данном случае состоит в том, что чем больше богословствуешь, тем лучше философствуешь, даже если сегодня и невозможно более поддерживать тезис о «христианской философии» как таковой⁵². Взаимообусловленность отношений философии и богословия в средневековом корпусе на самом деле преобладает над их предполагаемым принципиальным противостоянием. Думать, будто богословие XIII века сперва обосновались на почве философии, чтобы затем обратиться к богословию, значит «читать историю в обратном направлении», как подчеркивает Этьен Жильсон в своей смелой статье *Историко-критические исследования и будущее схоластики* (1951): «они

⁵¹ Это убедительно обосновано в: SOMMER C., *Heidegger, Aristote, Luther: les sources aristotéliciennes et néotestamentaires d'Être et temps* (P.: PUF, 2005) [Epiméthée].

⁵² Мы не ввязываемся здесь в спор, оживленно ведшийся и исчерпанный в течение нескольких десятилетий. Подчеркнем лишь, что мы не смогли бы согласиться с Этьеном Жильсоном в том, чтобы считать христианские убеждения условием *sine qua non* для изучения средневековой философии. Надо, тем не менее, как и прежде, признать, что сами средневековые авторы мыслили себя *исключительно* в свете веры, что воспрещает нам делать какой-либо (философский или богословский) выбор, неизбежно отсекающий ту или иную часть их корпуса. См. на этот счет справедливые замечания в: IMBACH R., «La philosophie médiévale et l'histoire», *La philosophie médiévale: historiographie d'hier et de demain. Actes du colloque du samedi 23 Octobre 2004 (Collège international de philosophie)*, eds. Ch. TROTTMANN et A. VASILIU (в печати).

не исходили из философских наук своего времени, чтобы адаптировать богословие, они исходили из веры, чтобы воспринять, преобразовав их в ее свете, философские науки своего времени»⁵³. Эта формула, имеющая здесь огромную важность, нуждается в комментарии. В самом деле, было бы ошибкой и сегодня искать чистую философию там, где речь идет прежде всего о богословии. Фома Аквинский с самого начала *Суммы теологии* свидетельствует об этом (Ia, q. 1, a. 5): религиозное учение использует философские науки «как более низкие и вспомогательные» (*tanquam inferioribus et ancillis*) не в виде крепостных или рабов, как в этом пожелает убедить позднейшая диалектическая критика, но как «своих служанок (*ancillas suas*)», которых Премудрость [послала] «провозгласить с возвышенностей городских (*vocare ad arcem*)» (Притч. 9:3)⁵⁴. Другими словами, в Средние века это *честь* для служанки — быть возвышенной до службы и работы в доме хозяина. Так и для философии, сперва имеющей дело со своими собственными благами (космос и человек), получить от богословия подобное приглашение *поселиться* также у него (в сердце θεός или божественного) значит получить «хорошее место».

Тем не менее, не стоит заблуждаться. Молить о *богословском почете* для философии совсем не значит разрушать философию как таковую: «ни Дунс Скот, ни Фома Аквинский не основывали свое богословие ни на какой философии, даже на аристотелевской, — уточняет тот же Этьен Жильсон, — они как богословы использовали философию в свете веры, и преобразованной отсюда вышла *философия*»⁵⁵. Это означает здесь не то, что в Средние века не существовало философии или что всякая философия неизбежно присваивалась богословию, но лишь то, что свет веры (*lumen fidei*) при любых обстоятельствах оставался, по крайней мере, для самих средневековых авторов, источником и корнем *их собственной* мысли. Можно и даже должно изучать их безотносительно к личным религиозным убеждениям — потому что ничто к этому не обязывает и потому что обратная установка могла бы исказить их мысль или объективность. Но нельзя и даже не должно представлять дело так, *как будто бы* сами средневековые авторы не мыслили, не читали и не писали всегда и *исключительно* в свете веры и при его посредстве. Другими словами, неважно, придерживается ли медиевист методологического атеизма, необходимого, во всяком случае, в

⁵³ GILSON E. (под латинским именем Stephanus), “Les recherches historico-critiques et l’avenir de la scolastique”, *Scholastica ratione historico-ristauranda* (Rome, 1951), p. 133-142 (cit. p. 139).

⁵⁴ ФОМА АКВИНСКИЙ, *Сумма теологии*, Ч. I, Ia, q. 1, a. 5 («Обладает ли священное учение более высоким достоинством, чем другие науки»), ad. 2, c. 9: «философия как ‘служанка’»; и *sed contra*, стр. 8 [ссылка на книгу Притч].

⁵⁵ GILSON E., “Les recherches historico-critiques...”, *op. cit.*, p. 139.

феноменологии, но имеет значение лишь немислимость атеизма для самих средневековых авторов, и отсюда, однако, может, вероятно, родиться новая форма гуманизма или философии для сегодняшнего дня:

«...опыт позволяет видеть, — снова подтверждает знаменитый экзегет средневековой философии (Э. Жильсон), — что, чем сильнее исторические исследования соединяются с богословскими обобщениями, тем более оригинальными кажутся *философские* учения Средневековья»⁵⁶.

Заключительное «Аминь» Этьена Жильсона в этом же тексте, столь удивительное в тогдашнем внутрифранцузском контексте, да и в сегодняшнем тоже, не есть выступление за богословие как главенствующую дисциплину, но призыв вернуться к богословию как исходному месту, из которого высказывает или выражает себя «живое» самой средневековой жизни:

«...чтобы вернуть схоластику ей самой, — заявляет Этьен Жильсон в ожидании верных учеников на этом пути, — прислушаемся к совету истории: *возвращение к богословию*... Упражнять интеллект в трансцендентном свете добродетели веры — не то же самое, что претендовать на выведение из догматов веры философски обоснованных заключений... Истинные *схоластические философы* всегда будут богословами»⁵⁷.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

с) Спросим тогда: какое место приписать мистическому порыву, когда он переводит себя в самую абстрактную рациональность, и какую роль отвести концептуальному переходу в логические формы, когда он коренится в сокровенном и переживаемом модусе бытия собой? Другими словами, если ясно, что при изучении Средневековья не требуются какие бы то ни было религиозные убеждения, то в случае, когда ты все же разделяешь их с самими средневековыми авторами, в чем они могут прояснить подход, который мы пытаемся здесь в общих чертах описать? Если распечатывание источника сводится к тому, чтобы убрать камень, преграждающий ему

⁵⁶ *Ibid.*, p. 137.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 142. Добавим, что это самосознание философа, необходимо связанного с богословием и оплодотворяемого им, каковы бы ни были его религиозные убеждения, будет все более и более усиливаться на дальнейших этапах его пути. Так, он признает в 1974, за несколько лет до своей смерти (1978) и ровно через пятьдесят лет после написания *Философии святого Бонавентуры* (1924), что «эта попытка определить Бонавентуру как философа существенно исказила его облик (*n'en déformait pas moins gravement sa figure*)» (в *S. Bonaventura, 1274–1974* [Rome: Grottafferata, 1974], Avant-propos, p. 2).

путь, то запретить верующему читать средневековых авторов в перспективе своей собственной веры можно не более, чем отказать неверующему в свободном праве изучать их независимо от подобных убеждений, даже если от него всегда будет требоваться признание того, что сами эти авторы никогда не проживали свой личный опыт независимо от веры.

Помимо своего знаменитого эссе *Проблема Бога в философии религии* (1957), Анри Дюмери был также переводчиком и комментатором *Itinerarium* Бонавентуры (*Путеводитель ума к Богу*). Этот факт имеет немалое значение, и часто его недостаточно подчеркивают, тем более, что он, вероятно, оплодотворяет его мысль в целом и, быть может, открывает возможность нового подхода к средневековой философии. Независимо от умолчания, которое, иногда с полным правом, демонстрирует философ по отношению к различению «философии религии» и «религиозной философии», остается не менее верным, утверждает Дюмери, что «нельзя не признать то благо, которое заключается в задействовании личного религиозного опыта; не будучи абсолютно необходимым, он часто *очень помогает* в критике религиозных предметов»⁵⁸. Другими словами, и в эпоху (1957), когда современность, возможно, была менее открытой для религиозности, чем сегодня, керигматическое исповедание более не является препятствием для экзегезы патристических или средневековых текстов, но, напротив, есть для них наиболее пригодное вспомогательное средство. Так что будем изучать средневековую философию как с точки зрения «философии религии», так и с точки зрения «религиозной философии» — в первом случае объективно описывая феномен как таковой, а во втором — напротив, предлагая «*иной философский подход к религиозному опыту*, при котором параметр личной веры эксплицитно принимается во внимание» (в этом смысле, применительно к более поздней эпохе, достаточно вспомнить, к примеру, о Паскале или о Кьеркегоре)⁵⁹. Первая установка (философия религии), конечно же, ни в чем не уступает второй (религиозная философия) — и наоборот. Остается верным, тем не менее, что «распечатать источник» и войти в «живую жизнь Средневековья» для каждого означает прежде всего выбрать и принять установку, которая является его собственной, без лицемерия и жульничества навязанного догматизма, который неизбежно убил бы мысль о ней. В каком-то смысле не так уж важно, где пребывает «здесь» (*Da*) у «здесь-бытия» человека в феноменологии (*Da-sein*), если только он делает из своего места или «топоса» наиболее при-

⁵⁸ DUMÉRY H., *Critique et religion. Problèmes des méthode en philosophie de la religion* (P.: SEDES, 1957), p. 18 (курсив наш).

⁵⁹ О смысле этого различения между «философией религии» и «религиозной философией» см. в: GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison* (P.: Cerf, 2002), t. I, p. 34.

годный способ, посредством которого корпус текстов или заключенный в нем внутренние переживания дают ему пищу для размышлений.

Мистика в этом смысле не противопоставляет себя рациональности, но питает ее и подпитывается ею в возвратно-поступательном движении между интуицией и понятием, которое только и дает к ней ключ: я называю «мистическим богословием» (*theologiam mysticam*), подчеркивает Бонавентура, то, благодаря которому «мы восхищены в превышающий разум экстаз» (*ad supermentales excessus*)⁶⁰. Исхождение здесь обозначает не только отрицание понятия, но также вхождение в новый тип рациональности — тот, посредством которого человек, вознесенный выше себя самого и проникшийся Богом, входит в то, что Жан Барузи (Jean Baruzi) называет «теопатией», то есть в «мистическую интуицию», позволяющую видеть «то, что *внутри метафизических систем* ускользает от научной верификации и существует тем не менее для нас в мире мысли как *животворное приношение*»⁶¹. В общем, в феноменологии, ничуть не более, чем у Барузи или в самой средневековой философии, нет ни «преодоления метафизики», ни даже «пренебрежения» ее формализацией. Как мы сказали, перспектива «онто-теологии» уже отжила свое время. И хотя (пусть лишь на первом этапе), когда в V и VII книгах *De Trinitate* святого Августина поверх «отношения» вновь набрасывается покров (*recouvrement*) «субстанции», мы с необходимостью видим, как проявляется напряжение между богословием и метафизикой, мы, тем не менее, не остаемся при этих простых методологических преамбулах. Ибо никто не научится плавать, не войдя в воду, никто не вкусит плода, не сорвав его с дерева. *Пойти на согласие со Средними веками* значит, таким образом, — для автора, а также и для читателя — с одной стороны, принять их удаленность при *согласии* с их историей (*assentire*), и, с другой стороны, отметить их близость при некоторой *общности чувства* с ними (*cum-sentire*). Всякое «мировоззрение» (*Weltanschauung*) раскрывает «некоторый способ видеть мир» и в то же время определяет «дух эпохи». Можно поспорить, что бывшее истинным вчера, останется таким же и завтра, если мы не станем запираить в их собственной истории «сокрытые сокровища» (*abscondita*), еще ожидающие своего «проявления» (*produxit in lucem*): «он исследовал глубину потоков и вынес на свет сокровенное» (Иов 28:11)⁶².

⁶⁰ BONAVENTURE, *L'itinéraire de l'âme vers Dieu, op.cit.* (Vrin), I, 7, p. 35.

⁶¹ BARUZI J., "De l'emploi légitime et de l'emploi abusif du mot mystique", in: *L'intelligence mystique* (L'île verte, Berg International, 1985), p. 67.

⁶² Об экзегезе этого стиха (*Sent. Proemium* I, 1), ср. нашу статью о *Proemium* Бонавентуры (*supra*, примеч. 11). Что касается различных смыслов «мировоззрения», развернутых здесь (*Weltanschauung*), мы отсылаем к: STEIN E., "La signification de la phénoménologie comme conception du monde" (1932), in: *Phénoménologie et philosophie chrétienne* (P.: Cerf, 1987), p. 1-4.

II. БОГ-ФЕНОМЕН ИОАНН СКОТТ (ЭРИУГЕНА)

Переход от категории «отношения» (гл. 1 нашей книги) к ее снятию и преодолению (гл. 2) не является чем-то само собой разумеющимся. Ибо если требуется «сказать хоть что-то, чтобы не остаться с тем, что сказать нечего» (Августин)¹ — а, как уже говорилось, «отношение», как специфически свойственное Троице, необходимо всегда соотносить ее с «субстанцией», — можно было бы погрузиться в немоту, не удовлетворись мы «метафорическими» высказываниями о Боге, никогда ничего не приписывая Ему «в собственном смысле» (Иоанн Скотт)². Напряжение между метафизическим и богословским, разумеется, выглядит неразрешимым, но его снятие осуществится не через его отрицание, ибо это грозило бы разрушением того, что нам, напротив, следовало было создать, — ту возрастающую меру силы сопротивления субстанции, которую [меру] было бы невозможно или, по меньшей мере, трудно превозмочь (гл. 1). Остается таким образом другой путь (гл. 2): не тот, на котором забывают про диалог с метафизикой, но тот, на котором его поддерживают настолько и до такой степени удачно, что он позволяет выйти к «другой феноменальности» или, лучше сказать, к новому модусу высказывания. Прошу понять меня правильно. Иоанн Скотт не из тех, кто претендует на абсолютное новаторство. Его хорошее знание греческого, столь редкое в каролингскую эпоху, делает его, напротив, в особенности способным к дискуссии, а порой можно сказать и к полемике. В этом смысле (но только в нем одном), если в рамках современного перечитывания эриугеновского корпуса существует необходимый выход из онтологии к феноменологии, то он состоит именно в том, что дискуссия о божественном настолько «онтологизирована» (метафизика), что позволяет проявиться другому облику Бога — Бога «феноменализированного» (теофания):

¹ См. AUGUSTINUS, *De Trinitate* V, 9. — Примеч. ред.

² Цитируя Иоанна Скотта, Э. Фальк использует французские переводы Ф. Бертена (JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *De la division de la nature. Periphyseon. Livres I–V*. Introd., trad. et notes par Francis BERTIN [P.: PUF, 1995–2009]), Э. Жоно (*Sources chrétiennes* 151 и 180) и Ж.-Кл. Фуссара, в которые инкорпорирует латинский текст из издания Г. Й. Флосса в *Patrologia latina*, t. 122 (указывая при этом столбец и абзац по этому изданию). По-русски сочинения Иоанна Скотта даются в переводе (с латинского) В. В. Петрова. В тех немногих случаях, когда отличия в русском и французском переводах значимы для интерпретации, предлагаемой Э. Фальком, оставлены французские чтения. — Примеч. ред.

«Богом именуется не только божественная сущность (*essentia divina*), — настаивает Иоанн Скотт, радикально порывая [с традицией], — но и тот модус (*sed modus ille*), которым Бог в известной мере являет (*ostendit*) Себя умной и рассуждающей твари... часто также называется “Богом” в Священном Писании. У греков этот модус обыкновенно называется “теофанией” (*theophania*), то есть “явлением Бога” (*hoc est Dei apparitio*)»³.

ТЕОФАНИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Тем не менее будем осторожны. Если предложить подобное замещение сущности (*essentia*) теофанией (*theophania*) или онтического (*quid*) неким модусом (*modus ille*) Богоявления, выход из метафизики несколько не упрощается. Напротив, он становится спорным. Новое у Иоанна Скотта (гл. 2), сравнительно со святым Августином (гл. 1), — не в том, чтобы пойти дальше по пути усложнения аристотелевской категориальной модели, рискуя полностью преобразовать ее, чтобы адаптировать к Троице (ср. Фома Аквинский, гл. 1). Речь идет скорее о «смене парадигмы» в духе известного различия «нормальной науки» и «науки в кризисе» у Т. С. Куна⁴. Там, где один (Фома Аквинский) совершенствует модель «отношения», вплоть до распространения ее с Троицы еще и на все творение целиком, другой (Иоанн Скотт) подрывает саму парадигму — предпочитая теофании категориям, модусы бытия — бытию и феноменальное субстанциальному: Вот пример теофании, уточняет каролингский мыслитель:

«...“видел я Господа сидящего” (Ис 6:1) и схожие речения, ибо пророк “видел” не Его сущность (*non est essentia Dei*), но нечто (*theophania*) Им созданное»⁵.

Итак, вместе с Иоанном Скоттом мы в некотором роде делаем еще один шаг. Мы не остаемся в метафизической сфере категориального (Августин, Фома Аквинский), но и не взыскуем невыразимого, замахиваясь на то, чтобы «мыслить немислимое» (Дионисий Ареопагит)⁶. Как мы еще

³ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 446D.

⁴ KUHN, Th. S., *La structure des révolutions scientifiques* (P.: Flammarion, 1970).

⁵ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 446D.

⁶ По этому пути идет J.-L. Marion, *L'idole et la distance* (1977¹, P.: Biblio-Essais, 1991), ch. IV: «Дистанция взыскуемого и хвалебный дискурс: Дионисий», p. 181: «Имя (у Дионисия) приходит к нам в мыслимом как немислимое, ибо сообщает нам самим немислимым, лично: так безвестное, безымянное, но совершенное стихотворение всецело являет нам поэта, но и бесконечно скрывает его. Именно дистанции выпадает держать речь, в которой она опознается» (пер. Г. В. Вдовиной). См. МАРИОН, Жан-Люк, *Идол и дистанция, Символ* 56 (2009), с. 174.

покажем, *эриугеновская теофания* отличается от *дионисиева апофатизма* с одной стороны тем, что она скорее спорит с метафизикой, чтобы дистанцироваться от нее, чем оставляет ее позади, не ведая о ней, а с другой стороны — тем, что она скорее ориентирует все движение божественного кенозиса в направлении к его плотскому воплощению, чем отступает в потрясении перед его невысказанной удаленностью (ср. 2-ю часть книги: *Плоть*). С Иоанном Скоттом, мы, конечно, уходим от напряжения между метафизикой и богословием, поскольку теофания, выступая как христианский вариант феноменологии, служит своего рода *посредником* для преодоления их дуализма. Но этот исход не завоевывается в результате «скачка» и вместе с тем не использует библейское в игре против эллинского. Свообразным образом наследуя *logica vetus* («старую логику») Бозция, разумеется, неизвестную Дионисию, Иоанн Скотт еще и полемизирует с аристотелевскими категориями. Более того, как мы покажем, он подвергает их «деструкции» или скорее «деконструкции» не в том смысле, что он отвергает их с точки зрения того или иного полагания (position), но в том, что он отрицает «само полагание» как все еще являющееся модусом овещения (réification), даже если оно лежит «по ту сторону всякого утверждения и всякого отрицания». Короче говоря, апофатизм — не единственный порожденный богословием союзник, который в состоянии «заигрывать» с феноменологией⁷. «Теофания» предлагает ей другого партнера, более достойного и вдобавок более сильного. Доказательство тому — вышедшее из под пера Иоанна Скотта этимологическое возведение греческого термина к словосочетанию θεοῦ φανία, способное, вероятно, соперничать (или, по меньшей мере, предвосхищать) некоторые позднейшие феноменологические разработки, быть может, невяно от нее зависящие (Хайдеггер):

«...и следует заметить, — подчеркивает Эриугена, парадоксальным образом предваряя здесь свой перевод Дионисия, — что теофания может толковаться как ΘΕΟΥ ΦΑΝΙΑ, т. е. *явление Бога или просвещение от Бога*; ибо все, что является, светит; и производится [это слово] от глагола ΦΑΙΝΩ, то есть *я свечу или я являюсь*»⁸.

⁷ Об этом и в связи с этой дискуссией см. в особенности: DERRIDA J., *Sauf le nom* (P.: Galilée, 1993), а также “Comment ne pas parler. Dénégations”, *Psyché, Invention de l’autre* (P.: Galilée, 1998); и MARION J.-L., “Au nom ou comment le taire”, *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (P.: PUF, 2001), p. 155-195.

⁸ IOHANNES SCOTTUS, *Expositiones* IV, 17, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire au Moyen Âge* 18 (1950–51), p. 245-302, cit. p. 271, 27-30: “Et notandum quod theophania potest interpretari quasi ΘΕΟΥ ΦΑΝΙΑ, hoc est dei apparitio uel dei illuminatio: omne siquidem quod apparet lucet; et a uerbo ΦΑΙΝΩ, id est luceo uel appareo, deriuatur”. Греческие термины переданы маюскульным письмом в рукописи [теперь см. критическое издание *Expositiones* IV, 479 – 482, в CCCM 31, ed. J. BARBET, p. 77. — Примеч. ред.]

«Все, что является, светит (*omne quod apparet lucet*) и производится [это слово] от глагола ΦΑΙΝΩ (*et a verbo ΦΑΙΝΩ derivatur*), то есть “я свечу” или “я являюсь” (*id est luceo vel appereo*)» (Иоанн Скотт). Искушенному читателю может показаться, что самое точное определение «феномена» в хайдеггеровском смысле он читает уже здесь [у Эриугены], тогда как оно формулируется в седьмом параграфе *Sein und Zeit* как «то, что показывает само себя, проявленное» и тоже выводится из греческого φαίνεσθαι («являть себя») и его корня φαίνω («выводить на свет, к ясности»). Возможно, дело как раз в том, что *теологии* есть что сказать *феноменологии* по поводу видимости и проявления (теофания как тип феноменальности), если не наоборот⁹.

«Изумление современников Иоанна Скотта перед этой просто невероятной, *громдой метафизической эпопеей*», как назвал её Этьен Жильсон¹⁰, таким образом, удваивается для нас, современных читателей: с одной стороны мы зачастую видим в каролингской эпохе лишь простой переходный этап или «промежуточную эпоху» (*âge moyen*) между патристикой (до нее) и схоластикой (после), а, с другой стороны, мы вновь обнаруживаем у Иоанна Скотта то, что, тем не менее, ищем также и в другом месте — смысл феноменальности, освобожденной от ее метафизической эссенциальности. Однако, дабы не впасть в грубый анахронизм, мы не можем здесь непосредственно перейти от Иоанна Скотта к Хайдеггеру, точно так же, как нельзя сразу перейти от Дионисия к Иоанну Скотту, по крайней мере, если мы не хотим и далее делать из второго (Иоанн Скотт) простого прислужника первого (Дионисий), как поступают обыкновенно. Нужно, стало быть, вернуться к самому Эриугене в его дистанцированности от Ареопагита, и объяснить его в свете самых современных феноменологических изысканий. Вопреки заявлениям о своих переводческих принципах, Иоанн Скотт иногда не следовал тексту оригинала, но был в этом смысле скорее озабочен тем, чтобы «обосновать свое собственное учение» или «лучше понять учение Дионисия», чем просто тем, чтобы «сделать Дионисия понятным для латинян», если использовать классическую формулу Альберта Великого, применявшего ее к Аристотелю¹¹.

⁹ ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время* (1927), пер. В. В. Библихина (М.: Ad Marginem, 1997), § 7 с. 28 (S. 28): «Греческое выражение φαίνεμενον, к которому восходит термин “феномен”, производно от глагола φαίνεσθαι, который означает: показывать себя; φαίνεμενον означает поэтому: то, что показывает себя, явленное; само φαίνεσθαι — *медальная* форма от φαίνω, выводить на свет, приводить к ясности (...). Как значение выражения “феномен” надо поэтому фиксировать: *само-по-себе-кажущее*, явленное».

¹⁰ GILSON E., *La philosophie au Moyen Âge* (P.: Payot, 1947), p. 222. Речь идет о трактате Иоанна Скотта *Перифьюсеон*. — Примеч. ред.

¹¹ Соответственно, ROQUES R., “Traduction ou interprétation? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys”, *Libres sentiers vers l'érigénisme* (Roma: Edizioni

А. ОТ АПОФАТИКИ К МЕТА-ОНТОЛОГИИ

§ 12. АПОФАТИКА: ОТХОД ОТ ДИОНИСИЯ

ДИСТАНЦИЯ И БЛИЗОСТЬ

Иоанну Скотту действительно слишком часто отводят простую роль «переводчика» или «первооткрывателя» негативного богословия в латинском мире. То, что он таковым все же является, подчеркивает и он сам в начале своего комментария к *Небесной иерархии* Дионисия. Опасаясь навлечь на себя упрек в недоверности перевода (*ne forte culpam infidi interpretis incurram*), он примеряет одежды *буквального переводчика* (латинское *interpres*) сочинений Дионисия, а не комментатора или экзегета, привносящего в них свой личный подход:

«...если кто-нибудь сочтет темным и недостаточно ясным текст упомянутого перевода — осмотрительно признается он, — пусть примет во внимание, что я — *переводчик* сего труда (*interpretem huius operis*), а не комментатор (*non expositorem*)»¹².

Но несмотря на такие заявления, Эриугена тем не менее остается также *интерпретатором* (*expositor*) сочинений Дионисия уже и в смысле, присущем французскому слову *interprète* — и как раз в этом его попытка передачи текста заходит существенно дальше, чем предшествующий перевод Гильдуина: «Иоанн Скотт представляет свой перевод таким, чтобы ничто в нем не казалось противоречащим его главным тезисам»¹³. В числе *его* (собственных) тезисов, утверждение о выходе за пределы утверждения и отрицания уже не посредством невыразимой трансцендентности по причине превосходства (Дионисий), но благодаря плотской имманентности теофании¹⁴ — оно, вероятно, наиболее близко ему самому и наиболее оригинально: «это понятие теофании господствует, пожалуй, над всем домо-

dell'Ateneo, 1975), p. 126; и ALBERT LE GRAND, *In Phys.* I, tr. 1, c. 1: “*nostra intentio est omnes dictas partes (physicam, metaphysicam, mathematicam) facere Latinis intelligibiles*”, цит. в: CHENU M.-D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (1950, P.: Vrin, 51993), p. 36: «наше намерение — сделать понятными латинянам все названные части (физику, метафизику, математику)».

¹² IOHANNES SCOTTUS, *Areopagitica*, Praef. (предисловие к переводу сочинений Дионисия), PL 122, 1032BC.

¹³ ROQUES R., “Traduction ou interprétation?...”, p. 99-130 (cit. p. 104). Что касается расхождения между Эриугеной и Гильдуином в переводческой работе над Дионисием, см. очень подробное исследование: THÉRY G., “Scot Érigène traducteur de Denys”, *Bulletin du Cange* VI (1931), p. 1-94.

¹⁴ В том смысле, что Бог являет себя через плоть. — Примеч. ред.

строительством эриугенизма»¹⁵. *Близость* человека Богу возникает, стало быть, у Иоанна Скотта в теофанических модусах проявления божественного, там, где Дионисий со своим апофатизмом всегда сохранял *дистанцию*. У Иоанна Скотта негативное богословие больше не является всего лишь *герменевтическим* вопросом о статусе дискурса и возможности его преодоления, но прежде всего — *феноменологической* проблемой видимости (*visibilité*) и возможности ее передачи в терминах дескрипции. Иоанн Скотт (быть может, в отличие от Дионисия) и не «высвобождает концепции христианского богословия из их греческого контекста», и не удерживает Бога «на немислимой дистанции своего потрясения»¹⁶.

Конечно, именно Дионисию, как известно, впервые удалось провести различие между *апофатическим* и *катафатическим*, т. е. между путем отрицания и путем утверждения (понимая в данном случае под отрицанием не противоположность утверждения, но выход по ту сторону всякого полагания, как утвердительного, так и отрицательного)¹⁷. Эриугена тем не менее «с большей настойчивостью и силой, чем Дионисий, подчеркнул [их]

¹⁵ F. Bertin, in: ÉRIGÈNE, *De la division de la nature*. Livre I et II (P.: PUF, 1995), n. 17, p. 201 [Épiméthée]. Что касается переводов *Перифюсеон*, мы все время отсылаем к замечательному труду, осуществленному Бертенем и опубликованному PUF (*De la division de la nature*) в серии Épiméthée: Livres I et II (1995), Livre III (1995), Livre IV (2000), Livre V (в печати). В случае с латинским текстом мы отсылаем к *Patrologia latina*, что касается корпуса в целом (PL 122), и к *Corpus christianorum continuatio medievalis* [CCCM 31] (Turnhout: Brepols, 1975) применительно к *Expositiones in Ierarchiam Caelestem*.

¹⁶ В этом смысле мы не согласимся здесь с Жаном-Люком Марионом: ни в том, чтобы постулировать, будто работа греческих Отцов и в особенности Дионисия «состоит в высвобождении христианских богословских понятий из греческого контекста», настолько кажется очевидным влияние неоплатонизма в усвоении ἐτέκεινα τῆς οὐσίας у Дионисия (Ср. “Au nom ou comment le taire”, in: MARION J.-L., *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* [P.: PUF, 2001], p. 187); ни в том, чтобы видеть в *дистанции* единственное и ключевое слово негативного богословия, хотя даже оно допускало все же некоторую близость (Cf. MARION J.-L., *L'idole et la distance* [¹1977, P.: Biblio-Essais, 1991], § 15 «Непосредственное опосредование» [p. 201-219], и особенно p. 210). Тем не менее, верно, что интерпретация Дионисия и в том, и в другом случае не могла к этому не привести. Лишь отрицание пути превосходства Иоанном Скоттом, заменившим его идеей божественного Ничто, напротив, окажется, — и мы это покажем, — единственным путем, чтобы, с одной стороны, придать негативному богословию его христианскую специфику (проявление Бога и воплощение Слова) и, с другой, позволить ему изменить направленность своего движения (уже не к трансцендентности Бога, но в имманентности человеку и миру через теофанию).

¹⁷ Ср. (*infra*): «Ничтожение превосходства».

противоположность»¹⁸ — вплоть до того, чтобы впервые в истории зафиксировать эти два пути не как два модуса мышления вообще (Дионисий), но как две ветви если не самого богословия, то, по крайней мере, одной устоявшейся «дисциплины»:

«...мистическое богословие (*mystica theologia*)... делится на две самые общие части *логической дисциплины* (*in duas maximas logicae disciplinae dividitur partes*), а именно на *катафатическое* и *апофатическое* (*cataphatic plane et apophaticam*), то есть, на бытие и небытие (*id est, in esse et non esse*)¹⁹. В этом оно пользуется правилами искусства *анализа* (*analyticae artis*), и весьма ясно предупреждает нас о том, что приходиться к истине путем *привосхождения сущности* подобает через устранение всего (*per privationem omnium*), что может быть сказано или помыслено...»²⁰.

ОНТОЛОГИЗАЦИЯ ДИСКУССИИ

Члены этого противопоставления, однако, уже не соответствуют тем, что приняты у Дионисия. Соотнесение катафатического «с бытием (*in esse*)» и апофатического «с небытием (*et non esse*)» на самом деле приводит к характерной для Эриугены *онтологизации дискуссии*, поскольку бытие и небытие более не выступают исключительно как категории, которые нужно преодолеть точно на тех же основаниях, что и, к примеру, познаваемое и непознаваемое у Дионисия, но на сей раз эксплицитно отождествляются с *путем утверждения и путем отрицания*²¹. Помимо влияния Бозция и его

¹⁸ ROQUES R., “Traduction ou interprétation?...”, p. 127.

¹⁹ В собственном смысле речь у Иоанна Скотта идет о бытии и небытии того, что сказывается или отрицается о Боге. — Примеч. ред.

²⁰ IOHANNES SCOTTUS, *Versio operum S. Dionysii Areopagitae*, Praefatio, PL 122, 1035A – 1036A. Выражение «отрицательное богословие» на самом деле не встречается у самого Дионисия, который, по аналогии с тем, как используется слово «доказательство» у Фомы Аквинского, никогда не говорит об отрицательном богословии, но лишь об «отрицательном» или «апофатическом пути». Что касается эксплицитно осуществленного здесь Иоанном Скоттом применения терминов *путь отрицания* и *путь утверждения* к «богословской дисциплине», оно ничего не предвещает относительно содержания названных доктрин. Оно все же знаменует решительный шаг по направлению к использованию этого выражения — «отрицательное богословие» — как стандартной формулы, которая «более чем современна» (Ср. MARION J.-L., *De surcroît...* p. 157).

²¹ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De mystica theologia* V, 1048A: «Далее восходя, говорим, что Она [Причина всего] *не душа, не ум*; Она не имеет ни воображения, или мнения, или слова, или разума... Она не есть... что-либо другое из доступного нашему или чьему-нибудь из сущего восприятию; Она *не что-то из не-сущего* и не

знаменитого введения в латинский язык термина «природа» (*natura*) для обозначения бытия (*esse*)²², мы обнаружим основную причину этой онтологизации отрицательного богословия у Эриугены уже в начале его *Перифьюсеон*, откровенно придающей этой «метафизической эпопее» характер богословского трактата, имеющего дело с «тем, что есть» (*ea quae sunt*) и «тем, что не есть» (*ea quae non sunt*):

«...первое и высшее деление всех вещей, которые либо могут быть восприняты духом либо превосходят его устремление, — деление их на те, что есть (*ea quae sunt*), и то, что не есть (*ea quae non sunt*). Общим именовани­ем для всего (*omnium*) этого является то, что по-гречески звучит ФΥΣΙΣ (*graece* ФΥΣΙΣ), на латинском же — *natura (latine vero natura)*»²³.

Обычно настаивают — и, вероятно, чрезмерно — на предполагаемом «пантеизме» ирландского философа. Помимо того, что такое суждение ошибочно смешивает *отождествление* и *выражение* в том, что касается отношения Бога к миру, к чему мы еще вернемся, этот пере­кос в пользу истолкования Эриугены с точки зрения одной лишь *natura* («природы») скрывает и затемняет тот спор, который ведется им с тем, что позже философия назовет *онтологией*. *Онтологическая формулировка* пути утверждения в терминах «бытия» и пути отрицания в терминах «небытия» (хотя превосходство Небытия и не тождественно простому отрицанию утверждения) оригинальным образом указывает у Эриугены — в данном случае вопреки анахронизму — на желание «построить агатологию или генологию, но вовсе не онто-теологию»²⁴. Там, где интерпретаторы философской традиции еще и сегодня изо всех сил пытаются определить не-онто-теологические черты у того или иного автора, как мы подчеркнули в начале этой первой части [Бог], возможно, как раз Иоанну Скотту принадлежит законное право ввязаться в спор, на сей раз ни искусственно раздутый, ни

что-то из сущего... Ей не свойственны ни слово, ни имя, ни знание» и т. д., пер. под ред. Г. М. ПРОХОРОВА, в кн. ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *Корпус сочинений* (СПб., 2006), с. 409-411.

²² Ср. БОЭЦИЙ, *Против Евтихия и Нестория* I: «Природой могут называться... все вещи, которые каким-либо образом существуют (*esse*)», пер. Т. Ю. БОРОДАЙ, в кн. БОЭЦИЙ, *Утешение философией и другие трактаты* (М.: Наука, 1990), с. 169. Ф. БЕРТЕН, однако, справедливо замечает, что Иоанн Скотт не просто воспроизводит разделение природы, обыкновенно приписываемое Боэцию, но расширяет его, соотнося не только с бытием, но и с небытием (Ср. BERTIN F., in: ÉRIGÈNE, *Periphyseon* I, n. 1 p. 190).

²³ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 441A, рус. пер. с. 480.

²⁴ BERTIN F., in: ÉRIGÈNE, *De la division de la nature*, Livre III (P.: Presses universitaires de France, 1995), на задней обложке.

беспочвенный, поскольку он базируется здесь, даже на уровне терминов, в той же мере на онтологии, как и на теологии и возможности преодоления вопрошания о бытии (путь утверждения) посредством вопрошания о Боге (путь отрицания). Разработать модус дискурса (λόγος), который не сводится к простой «метафизике присутствия» и все же находится в диалоге с ней, вот в чем, стало быть, оригинальность Эриугены в данном случае (гл. 2), которая окончательно избавляет его от перенесения (report) категории на субстанцию, всегда практикуемого епископом Гиппонским (гл. 1)²⁵.

НИЧТОЖЕНИЕ ПРЕВОСХОДСТВА

Помимо *онтологизации* отрицательного богословия, для характеристики эриугеновского апофатизма также чрезвычайно важен и другой момент, представляющий собой лишь ее предельное следствие: *ничтожение* дионисиева пути превосходства. Общеизвестно, что путь превосходства, определяющий так называемое «отрицательное» богословие у Дионисия, не просто формально перечисляется наряду с утверждением и отрицанием, но, напротив, составляет в собственном смысле третий путь. Одним словом, оригинальность Ареопагита по сравнению со всеми его предшественниками, включая приверженцев платонического представления об ἐλέκεινα τῆς οὐσίας (Rep. VI, 509b: «запредельное сущности»), состоит не только в том, что он полагает единое запредельным сущности, но в том, что он выводит его с проторенного пути, который подразумевало само его полагание (или не-полагание): «[всеобщая Причина] намного первичней и выше отъятий, выше всякого и отрицания, и утверждения»²⁶. Но в том числе и у Дионисия сохраняется серьезная опасность того, чтобы считать «запредельное всякому и отрицанию, и утверждению» (τὸ ὑπὲρ πάντων καὶ θεῶν καὶ ἀφαιρέτων) тем же модусом полагания, пусть и преодоленного: «сказать, что Бог есть абсолютно другой, — спрашивает Жан-Клод Фуссард в контексте своего пронизательного прочтения Иоанна Скотта, — не означает

²⁵ Строгий анализ этой настоятельной необходимости ухода от «метафизики присутствия» как у Гуссерля, так и у Хайдеггера, можно найти в MARION J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (P.: PUF, 1989), p. 79-90: «феномен, сведенный к присутствующей объективности» (Гуссерль); p. 90-97: «от неявного феномена к феномену бытия» (Хайдеггер). К тому же, этот автор сам извлек отсюда все импликации для отрицательного богословия в оживленном диалоге с Ж. Деррида, в MARION J.-L., *De Surcroît*, ch. VI: “Au nom ou comment le taire” (p. 155-195). В особенности см. p. 155 (где задается перспектива): «что два вопроса о “метафизике присутствия” и об “отрицательном богословии”, которые, как кажется, высвечивают столь несхожие области, сегодня в конечном счете смыкаются и даже в значительной степени накладываются друг на друга, могло бы показаться удивительным».

²⁶ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De mystica theologia* I, 2, 1000B, рус. пер. с. 399.

ли это все еще определять его как *иное для тождественного*²⁷ (*l'autre du même*)?»²⁸. В этом смысле, Бог тем менее выступает здесь как *запредельное* бытие (Дионисий), что в действительности Он есть *иначе*, чем бытие (Эриугена) — в том смысле, что «бытие» для Бога не сводится исключительно к трансцендированию всякого полагания, но к усвоению *иного модуса*, в соответствии с которым на сей раз Он *не есть* некая определенность, подпадающая под понятие полагания, пусть даже и в контексте его преодоления.

Ничтожение превосходства (или «запредельного») приводит таким образом к тому, что превосходство само впадает в ничто (или не-бытие), в силу того, что Бог больше не числится в одном ряду с «тем, что есть» (*ea quae sunt*), но, напротив, закладывает основание «того, что не есть» (*ea quae non sunt*) именно согласно модусу бытия. Бог «не есть» не в том смысле, что Он не *есть* бытие, но лишь в том, что он *не* есть согласно обычному модусу бытия:

«Значит, когда мы говорим, что Бог есть (*unde Deum esse dicentes*), мы не говорим, что Он есть определенным образом (*non aliquo modo esse dicimus*)... Ибо божественное не охватывается никаким рассудком и умом, *a* потому когда мы приписываем Ему бытие (*praedicantes ipsius esse*), мы не говорим, что Он — «бытие» (*non dicimus ipsum esse*): ведь бытие — из Него (*ex ipso enim esse*), но сам Он не есть бытие (*sed non ipsum esse*)»²⁹.

Бог, который «не есть бытие» (*non ipsum esse*), не *есть* вполне в духе дионисиевского «превосхождения», а не только, как в данном конкретном случае, в [Марионовском] смысле «Бога, который не должен быть (*n'a pas à Être*), но любит»³⁰. Влияние агатологии на онтологию имеет разный смысл у Эриугены и Ареопагита. В то время как у одного Благо эксплицитно зна-

²⁷ См. ЛЕВИНАС Э., *Тотальность и бесконечное*. Раздел I: «Тождественное и иное», в кн. Эммануэль ЛЕВИНАС, *Избранное: Тотальность и бесконечное* (М. – СПб.: Университетская книга, 2000). — Примеч. ред.

²⁸ FOUSSARD J.-CL., «*Non apperentis apparitio: le théophanisme de Jean Scot Érigène*», *Face de Dieu et théophanies* (P., 1986), p. 120-148 (cit. p. 123) [Cahiers de l'université saint Jean de Jérusalem n°12]. Жан-Клод Фуссар наряду с Франсисом Бертенном принадлежат к числу крупнейших французских исследователей эриугенизма, причем оба не ограничиваются чисто историческим подходом. Было бы замечательно, если бы они смогли найти время и силы, чтобы продолжить начатую ими работу и отвести таким образом Эриугене то место в средневековой философии, которое ему по праву принадлежит.

²⁹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 482AB.

³⁰ Cf. MARION J.-L., *Dieu sans l'être* (1982, P.: PUF Quadrige, 1991), p. 74.

менуется собой переход на другой уровень собственно божественного порядка — к любви (Дионисий) — у другого оно как раз обозначает Бога как «Не-сущего», то есть как «Ничто», чье «превосходство» на сей раз заключается в том, чтобы *не* быть согласно обычному модусу (*modalité*) сущих (Эриугена):

«Божественная благодать (*divinae bonitatis*)... если мыслить ее саму по себе, *есть небытие (neque est), всегда была небытием (neque erat) и всегда будет небытием (neque erit)*. Ибо она не постигается ни в одном из сущих, поскольку превосходит все... Следовательно, покуда божественная благодать мыслится непостижимой, её вполне справедливо называют *Ничто по превосходству (per excellentiam nihilum non immerito vocitatur)*»³¹.

Боле, чем у Дионисия (который не размышлял о Не-бытии как таковом и не вступал в эксплицитный диалог с онтологией), и более чем у Бозция (который никогда не распространял понятие природы с утверждения бытия не его отрицание), эриугеновское *Не-бытие* таким образом изначально обозначает здесь не недостаток и не лишенность бытия, но совершенство и превосходство Того, кто *не* есть согласно обычному модусу бытия — пусть даже в самом своем превосходстве. Там, где Дионисий все еще мыслил «запредельное» бытию на пути превосходства, обратившись к понятию любви, Иоанн Скотт предлагает более радикальный подход, напротив, само Благо понимая как превосходство превышающего всё Ничто («Ничто по превосходству»). «Без бытия» Бог есть также в смысле бытия «Без», то есть как чистое Не-бытие или «Ничто по превосходству» (*per excellentiam nihilum*) — в той мере, в какой в понятии его божественности не остается ничего (*rien*), кроме Ничего (*le Rien*) для всего, что составляет обычный модус бытийности (*l'étantité*)³². Стало быть, само превосходство, или то, что обыкновенно называют третьим путем у Дионисия (*via eminentiae*), парадоксальным образом сохраняет у Эриугены из своего превосходства только само свое *отрицание* как превосходство, по крайней мере в смысле «сверх-полагания» по ту сторону всякого полагания и всякого отрицания. Поскольку полагать «Сверх-сущность» не значит тем самым уже выйти из того модуса эссенциальности, который она претендует превзойти, «приставки *сверх* или *более чем* у Иоанна Скотта никоим образом не подразумевают путь превосходства, который украдкой заново вводил бы утверждение в самое сердце отрицания»³³. Стало быть, в отличие от

³¹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* III, 680D – 681A.

³² Cf. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, § 145, p. 266. — Примеч. ред.

³³ BERTIN F., in: ÉRIGÈNE, *De la division de la nature*, vol. 1, note 62 p. 216 (с полным основанием воспроизводится и цитируется также в MARION J.-L., *De Surcroît*,

Ареопагита, всякий оборот или всякий тезис, указывающий на превосходство или высшую степень чего-либо, если говорить о его *значении* у Эриугены, надо будет понимать в отрицательном смысле, хотя бы он и был утвердительным по своей *формулировке*:

«...все эти имена, сказываемые о Боге путем прибавления частиц “сверх-” и “более чем-” (*super vel plusquam*), например “Сверх-существенный” (*superessentialis*), Сверх-Истина (*plusquam veritas*), Сверх-Мудрость” (*plusquam sapientia*) и схожие [имена], — полнейшим образом охватывают собой две вышеупомянутые части богословия, так что по высказыванию получают форму утвердительного [богословия] (*ita ut in pronunciatione formam affirmativae*), а по смыслу — значение отрицательного (*in intellectu vero virtutem abdicativae obtineant*)»³⁴.

Таким образом, важно отметить, что Эриугена, намеренно неточный переводчик Дионисия, которого он расцветивает собственным гением, выглядит решительно более *негативным* или *анофатизирующим*, чем сам Ареопагит в своем постоянном использовании превосходной степени. Стало быть, радикализацию дионисиевского подхода у Иоанна Скотта можно обнаружить не вопреки Дионисию, но за его пределами — «там, где Дионисий оставил некую “игру” или, если угодно, некоторую неопределенность, пользуясь которой исследователи с различными тенденциями смогли приписать ареопагитскому учению большую или меньшую долю негативности»³⁵. *Эриугеновское ничтожение превосходства* означает таким образом, что для Ирландца речь уже не идет только о том, чтобы достичь запределности бытию и небытию просто в иерархическом преодолении всякого полагания в духе Дионисия, но о том, чтобы радикализировать усилия, которые Дионисий не смог довести до конца ввиду отсутствия подлинного диалога с онтологией, т. е. в том, чтобы помыслить «иначе,

note 1 p. 170). Надо быть благодарным Рене Року за то, что он с самых первых своих работ подметил это смещение смысла в эриугеновском понимании отрицания. Ср. его “Scot Érigène”, *Dictionnaire de spiritualité* (P.: Beauchesne, 1973), col. 741: «Иоанн Скотт уточняет, что надо понимать *также* в *отрицательном смысле* все превосходные степени с приставкой ‘ўлер-’ («сверх»), к которым Дионисий прибегает после двойной процедуры утверждения и отрицания, и которые толкователи *Божественных имен* часто объясняли в позитивном смысле» (курсив наш).

³⁴ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 462C, trad. fr., p. 97.

³⁵ ROQUES R., “Scot Érigène”, *Dictionnaire de spiritualité*, col. 742. Более развернутую тематизацию этой *радикализации Дионисия в направлении негативности*, см также IDEM, “Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys”, *Libres sentiers vers l’érigénisme*, p. 127; а также (в той же работе): “Tératologie et théologie chez Jean Scot Érigène”, p. 13-43 (тезис о преобладании неподобия над подобием).

чем бытие» (“*autrement qu’être*”) как единственный и истинный способ обозначения «запредельного сущности»³⁶.

Утверждать, что Бог был автором творения *ex nihilo* («из ничто»), как это постулирует христианское учение, равнозначно таким образом признанию того, что *nihil* или «ничего» (*le rien*), откуда выведен сам мир, не представляет собой «ничего» (*rien*) кроме самого Бога в качестве «Ничего» (*Rien*) или «Ничто», в том смысле, что Он именно не есть *ничего* (*rien*) — не только из сущих, но и из того, что составляет обычный *модус* сущих, то есть вещей:

«...ибо мы верим, что Бог сотворил все из ничто (*de nihilo omnia fecisse*); но о каком ничто идет речь, если не о Том, кого... не без основания называют Ничто по превосходству (*nihil per excellentiam*), поскольку Его *никоим образом* невозможно *числить в ряду всех сущих* (*in numero omnium quae sunt*)»³⁷.

От этой онтологической ничтожности (*néantité*) (гл. 2) — еще более усугубленной посредством замены «к ничему» на «к Ничему» (“à rien” au “au rien”) у Майстера Экхарта (гл. 3) — зависит таким образом возможность иного дискурса: не против онтологии, но за её пределами (мета-онтология), в невозможности овещения как Бога, так и человека.

§ 13. МЕТА-ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ: НЕВОЗМОЖНОСТЬ ОВЕЩЕНИЯ

Итак, апофатизм, одновременно и в силу своего спора с онтологией, и в силу принципа ничтожения превосходства, приводит Эриугену к своего рода «мета-онтологии», по крайней мере, если иметь в виду, что определение Бога как Бытия преодолевается посредством его собственного не-Бытия: «отрицательное богословие сопровождается не менее отрицательной мета-онтологией или мета-усиологией»³⁸. Тем не менее не будем обманываться. Метафизическая формулировка вопрошания в терминах онтологии — или скорее отрицания всякой онтологии — остается в собственном смысле богословской по своей направленности. Бог, определенный как «Бытие» или как «Небытие», на самом деле выходит за пределы *обычного модуса существования вещей* исключительно в той мере, в какой в своем *самопроявлении* Он является таким, каков Он есть сам по

³⁶ Разумеется, мы перенимаем здесь для наших целей заглавие и идею работы LÉVINAS E., *Autrement qu’être ou au delà de l’essence* (Martinus Nijhoff, 1974).

³⁷ IOHANNES SCOTTUS, *Expositiones* IV, 1, 72-78. Цитируется и переводится Ф. Бертеном в: ÉRIGÈNE, *De la division de la nature*, Livre I – II, n. 1, p. 194.

³⁸ Ф. Бертен в: JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *De la division de la nature*, livre I et livre II, Introduction, p. 39.

себе и исходя из себя самого. Другими словами, если «цель (l'objectif) феноменологии не совпадает с объективностью (l'objectivité)»³⁹, то уже Иоанну Скотту привелось иметь ее в виду просто в силу того, что он старался не допустить, чтобы Бог овёщился.

БОГ НЕ ЕСТЬ (НЕКАЯ) ВЕЩЬ

Среди великих лейтмотивов средневековой философии — от “*aliquid quo nihil majus cogitari possit*” («нечто, больше чего нельзя ничего себе представить») Ансельма до “*cum gratia non tollat naturam sed perfeciat*” («поскольку благодать не уничтожает природу, но совершенствует ее») Фомы Аквинского⁴⁰ — есть один, столь удачно отчеканенный Эриугеной, что он заслуживал бы не меньшей известности, хотя бы потому что он решает очень сложную задачу, демонстрируя невозможность овёщения божественного: *Deus nescit se quid est, quia non est quid* — «Бог в отношении себя не знает, что Он такое есть, поскольку Он не есть что»⁴¹.

Здесь опять расхождение между Иоанном Скоттом и Дионисием усиливается, так что оригинальность одного (Иоанн Скотт), приобретает всегда лишь цену онтологизации другого (Дионисий). Две характеристики незнания Бога всегда остаются общими для обоих: с одной стороны, *человек не может познать Бога* по причине Его Сверхсущности, и, с другой, *даже сам Бог не познает себя*, по крайней мере — в обычном модуле познания. Но основания для этого двойного незнания не одинаковы у одного и у другого. Незнание *в отношении* Бога — человека о Боге (родительный объект) и Бога о себе самом (родительный субъект) — у Иоанна Скотта на самом деле не только подчеркивает выход за пределы понятия,

³⁹ MARION J.-L., *Réduction et donation*, p. 8.

⁴⁰ Соотв., АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ, *Прослогион* II, 2, *Сочинения* (М.: Канон, 1995), с. 128, пер. И. В. КУПРЕЕВОЙ; и ФОМА АКВИНСКИЙ, *Сумма теологш*, ч. I, Ia, q. 1, а. 8, ad. 2 (М.: Издатель Савин С. А., 2006), с. 15, пер. А. В. АППОЛОНОВА.

⁴¹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* II, 589B, trad. fr. p. 375. Здесь мы следуем переводу этой фразы в работе JOLIVET J., “Jean Scot Érigène”, *Histoire de la philosophie. La philosophie médiévale* (P.: Gallimard, 1969), t. I, p. 1255 ([Encyclopédie de la Pléiade]. Позволим себе выразить здесь глубокую благодарность этому переводчику как за то, что этой формулой он способствовал нашему обращению к эриугенизму, так и за ту дружескую любезность, с которой он помог нам установить ее местонахождение в корпусе сочинений Иоанна Скотта. Что касается перевода Ф. Бергена, то, несмотря на огромные достоинства его работы, нам кажется, что в данном случае он слишком далек от буквального текста, чтобы действительно уловить его специфический смысл: “Dieu ne se connaît donc pas dans sa quiddité, car Dieu n'est pas un *quid* objectif (Бог, стало быть, не познает себя в своей чтойности, ибо Бог не есть некое объективированное *нечто*)”, JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *De la division de la nature*, p. 375.

достигаемый на пути превосходства, но еще и вытекает из радикально не-вещного (*non chosique*) статуса божественного бытия: «поскольку Бог *не есть что*» (*quia non est quid*), Он «не знает, *что* Он такое есть» (*nescit se quid est*). Другими словами, не-овещение божественного предвывает и обосновывает его незнание. Для Эриугены не слишком важно, что Бог «ведом» лишь «как неведомый», — так называемый Ареопагит претендовал на то, что [лично] услышал это [от апостола Павла], — но, напротив, имеет значение лишь Его не-определенность как (некоей) вещи, т. е. как *quid*, которая делает Его непознаваемым, поскольку Он не может быть овещен (*non réifiable*). Иоанн Скотт практикует, так сказать, почти что феноменологическую редукцию Бога, которая «приостанавливает» или «ставит в скобки» само Его существование в форме *quid (non est quid)*, еще столь значимое у Августина (гл. 1), и открывается таким образом *смыслу* нового способа бытия божественного как феномена, то есть как проявления или теофании (гл. 2). Тогда как непознаваемость Бога, утверждаемая у Дионисия по *эпистемологическим* причинам, все также и всегда удерживает негативное богословие в сфере дискурса или понятия (*λόγος*), незнание Бога по *онтологическим* причинам у Эриугены, напротив, привлекает это богословие на сторону проявления, освящая последнее прежде всего как модус его [Бога] деонтологизации: «поставить вопрос “что есть” (*quid*), — подчеркивает Жан-Клод Фуссар применительно к Эриугене, — значит спросить об определении объекта. Но дать определение значит определить сущее, то есть сразу же поместить его в содержащее его множество, сделать из него сущее *среди других сущих*, в число которых оно входит... Таким образом, Бог не знает, что Он есть, не в силу недостатка, а просто потому, что Он не представляет собой *ничего определенного*»⁴².

Итак, в соответствии с нашим изначальным подходом и не переходя границ допустимого анахронизма, подлинная «редукция» Бога парадоксальным образом делает из Иоанна Скотта одного из первых феноменологов в том, что касается богословия. По образцу «титла *присутствие (Dasein)*, которым мы обозначаем это сущее, не выражающее своего *quid*» (Хайдеггер), Бог здесь не знает то (не)-что, которое Он есть или которым может быть (*nescit se quid est*), — в том смысле, что о Нем нельзя или уже нельзя говорить тем же способом, как о тех, что суть (*quia non est quid*). Не будучи ни подручным (*zuhanden*), ни наличным (*vorhanden*)⁴³, Бог таким

⁴² FOUSSARD J.-Cl., “*Non apperentis apparitio*”, p. 122 (курсив наш). Что касается смысла и необходимости такой «редукции» или *ἐποχή* божественного *quid*, мы отсылаем к нашей работе *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie* (P.: Vrin), § 4: “*la fin de l'empire du ti est*” (*quid, quis, quomodo*) [p. 55-63].

⁴³ «Подручное» и «наличное» — хайдеггеровские термины, ср. *ниже* примеч. 54. Э. Фальк приводит каждый из этих терминов в двух вариантах, соответст-

образом определяется, по крайней мере — отрицательно, как модус открытия, открытость которого прежде всего отрицает обычный модус бытийности (*étantité*). *Отрицательное богословие* («незнание о Боге того, что Он такое есть») усиливается *отрицательной онтологией*, или, лучше сказать, своего рода *мета-онтологией*, которая оставляет позади бытие, насколько оно выражается всегда и исключительно в модусе вещи — т.е. чистого и простого *присутствия ее чтойности* («Он не есть что»). В феноменологии (Хайдеггер), как и в теологии (Иоанн Скотт), бытие сущего «[стало быть] не является» — идет ли речь о человеке или о Боге — не потому что оно вообще *не есть*, но потому что оно «само не “есть” сущее», по меньшей мере в смысле наличного сущего⁴⁴.

Ничтожность (*néantité*) Бога, обретенная с великим трудом посредством ничтожения (*néantisation*) пути превосходства в диалоге с онтологией (см. *выше*), на сей раз означает обратную сторону или скорее невозможность полагания применительно к Нему какой бы то ни было «чтоности» в этимологическом смысле этого термина (быть неким *quid*, «что»). Ничего не остается от бытия, кроме как раз-таки бытия ничем (*rien*) — из сущего. «Редукция к Ничему» (*réduction au Rien*), как единственный возможный выход из обычного модуса присутствия, расшифровывается, хотя и в другом смысле, чем у Хайдеггера (поскольку здесь не идет речь о тревоге или какой-либо другой аффективной настроенности), под пером Эриугены (*l'Érigénien*)⁴⁵ следующим образом:

«Итак, каким образом божественная природа может постичь относительно себя, что Она такое есть (*quid sit*), когда она есть *Ничто* (*cum nihil sit*)? Ведь она превышает всё, что есть (*superat enim omne quod est*), поскольку сама Она не есть бытие (*quando nec ipsa est*), но всякое бытие — от Неё (*sed ab ipsa est omne esse*)»⁴⁶.

вующих двум разным французским переводам *Бытия и времени*: соответственно, *zuhanden* — “disponible (François Vezin) ou à portée de la main (Emmanuel Martineau)”, и *vorhanden* — “subsistant (Vezin) ou sous la main (Martineau)”. — Прим. пер.

⁴⁴ ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, соответственно § 9 (с. 42) об определении *Dasein* как «сущего, которое не выражает свое “что”»; и § 2 (с. 6) о том, что «бытие сущего само не “есть” сущее».

⁴⁵ Cf. MARION J.-L., *Réduction et donation*, p. 264-272: «герменевтика Ничего (Rien) как бытия» (анализ экзистенциала тревоги как фундаментальной настроенности).

⁴⁶ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* II, 589B. В перевод внесены изменения, так как термин «чтоность» (*quiddité*) в каролингскую эпоху еще не закрепился как перевод для «что [именно] есть (*quid sit*)». Таким образом, здесь нельзя, не впадая в анахронизм, свести вопрос о бытийности Бога к Его эссенциальности (ср. J. Jolivet об Иоанне Скотте в *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 1255) [Encyclopédie de la Pléiade].

Такое божественное ничто (*cum nihil sit*) не есть здесь (в гл. 2), как позже у Майстера Экхарта (и скорее в духе Дионисия, чем Эриугены) (гл. 3), просто бездонный колодезь абсолютно непостижимого божества (*das Nichts*)⁴⁷. Оно указывает, напротив, на невозможность для самого Бога познавать и знать себя как Бытие, то есть, в данном случае эксплицитно, как «это сущее» ('sub-sistant'). Не человек стремится вывести Бога за пределы «субстанции» — с этой точки зрения такое предприятие неизбежно остается прометеевским по отношению к неразрешимому напряжению между метафизикой и богословием (гл. 1) —, но *за пределы выходит* сам Бог. Такая инициатива не состоит для Него в том, чтобы хотя бы отчасти освободиться от метафизики, [гл. 1: «Августин»], но гораздо проще — в сопротивлении всякой форме овещения, которая сделала бы из Его «личности» некую «вещь», как если бы Он должен был соответствовать «какому-то нечто (*quid*)» [гл. 2: «Иоанн Скотт»]:

«Бог, который не есть “что” (*qui non est quid*), — настаивает Эриугена, — вообще не ведает в Себе Самом того, чем Сам не является (*omnino ignorare in se ipso quod ipse non est*), ведь Он не знает Себя как нечто (*seipsum autem non cognoscit aliquid esse*)»⁴⁸.

Итак, в Боге не существует ничего, что могло бы определить в нем его «суб-станцию» (sub-stance), т. е. его устойчивость (permanence). Бог пребывает в неведении своей собственной природы не потому, что она стала недоступной ему как таковая, как по недостатку могущества или знания, но лишь в потому, что Он Сам *не есть природа*, пусть даже по способу превосходства или Сверхсуществования:

«Итак, Бог не знает, что Он такое есть (*nescit igitur quid ipse est*), иными словами Он не знает, что Он есть *что* (*hoc est nescit se quid esse*), поскольку не познает себя как что-либо из тех [сущих], которые познаются [как пребывающие] в чём-то (*quoniam cognoscit se nullum eorum quae in aliquo cognoscuntur*) и о которых можно сказать или помыслить, что они суть такое»⁴⁹.

Но эриугеновская радикализация дионисиевского корпуса, в смысле как негативности, так и онтологизации дискуссии, на этом не останавливается. Более того, под влиянием Максима Исповедника, которого он также переводил, Иоанн Скотт распространяет теперь негативность Бога на само-

⁴⁷ Ср. M. ECKHART, *Sermon 71*, в: *Du détachement et autres textes*, trad. fr. G. JARCYK et P.-J. LABARRIÈRE (P.: Rivages poche, 1995), p. 98: «Савл встал с земли и с открытыми глазами *ничего* (*rien*) не видел (Деян 9:8)... Ничем (*das Nichts*) был Бог».

⁴⁸ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* II, 589BC.

⁴⁹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* II, 589B.

го человека, так что сверх-*дистанция*, установленная между человеком и Богом в дионисиевом апофатизме, теперь корректируется более тесной *близостью* их [взаимного] подобия в парадигматизме Максима⁵⁰. «Отрицательное богословие» у Иоанна Скотта парадоксально и гениально сопровождается «отрицательной антропологией», которая из того, что казалось *самым далеким* для человека (незнание Бога Богом), делает то, что теперь является ему как *самое близкое* — незнание человека человеком.

ЧЕЛОВЕК НЕ ЕСТЬ (НЕКАЯ) ВЕЩЬ

Как известно, Иоанн Скотт открыл и перевел для латинского мира сочинения не только Дионисия Ареопагита, но и Максима Исповедника и Григория Нисского. Из Максима с его принципом распространения атрибутов Бога на человека Иоанн Скотт извлекает урок:

«...катафатическое богословие не подтверждает того, что отрицает апофатическое (*et КАТАФАТИКН non confirmet quod АПОФАТИКН abnegat*), и апофатическое не отрицает того, что утверждает катафатическое (*neque АПОФАТИКН abneget quod КАТАФАТИКН affirmat*). И эти две самые общие части богословия применимы не только к Богу (*non solum in Deum*), но даже *ко всему творению* (*sed etiam in omni creatura*), как он [Максим Исповедник] показывает на очевиднейших примерах»⁵¹.

Вследствие распространения христологического принципа взаимосообщения свойств на все человечество — то, что принадлежит Богу, становится, согласно Иоанну Скотту, также достоянием человека (по крайней мере, в той степени, в какой он делается пригодным к тому, чтобы воспринять это). Таков, стало быть, смысл апофатического модуса познания себя, который на сей раз не резервируется только за Богом (Дионисий), но распространяется также на совокупность творения (*sed etiam in omni creaturae*) — и на человека, Его образцовое творение. Иначе говоря, если «Бог в отношении себя не знает, *что* Он такое есть, поскольку Он не есть *что* (*Deus nescit se quid est, quia non est quid*)» [*supra*], человек со своей стороны пребудет тогда столь же не ведающим свою собственную «что-йность», *quid*-(*dité*), чтобы ему также не остаться лишь при одной своей «наличности» (“*sub-sistance*”) в качестве вещи или сущего (*quid*):

⁵⁰ Максим Исповедник считает, что воплощающийся Бог и обоживающийся человек в силу взаимообщения свойств являются парадигмами или образцами друг для друга. — Примеч. ред.

⁵¹ IOHANNES SCOTTUS, *Prooemium* 45-49 (1196AB), в кн.: *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenaе latinam interpretationem*, ed. É. JEAUNEAU (Turnhout: Brepols, 1988), p. 4 [Corpus Christianorum Series Graeca 18].

«...точно так же как о своём Создателе ум знает только то, что Тот есть (*tantum cognoscit quia est*), но не постигает (*percipit*), что такое Тот есть (*non autem percipit quid sit*); так и относительно себя самого он определяет только то, что он сотворён (*solummodo definit quia creatus est*), но как или в какой субстанции утверждён (*quomodo vero vel in qua substantia substitutus est intelligere non potest*), он понять не может. Ведь если бы он каким-либо образом понял, что он такое есть (*si enim quid sit aliquo modo intelligeret*), то необходимо уклонился бы от подобия Творцу (*necessario a similitudine Creatoris deviare*)»⁵².

ПРИНЦИП ПОДОБИЯ

Принцип *подобия* (*similitudo*) или образа Божьего в человеке, — мы увидим, как он формирует нашу *плотскую видимость* согласно Иринею (гл. 4) — переосмысленный Иоанном Скоттом под воздействием Максима Исповедника, оказывается таким образом доведенным до крайности. Ничто не препятствует человеку в его причастности божественному, вплоть до и включая невозможность того, чтобы он рассматривал сам себя как вещь или «своего рода *quid*». Если говорить в феноменологических терминах, несводимость «Я» к модусу бытия *вещи*, всегда «наличной» [*subsistente*] (*vorhanden*) и «подручной» (*zuhanden*), освящает *Dasein* или способ бытия человека, который и здесь также не должен *быть* (*n'a pas à être*) в том смысле, что «бытие сущего само не есть сущее»⁵³. Но у теолога Иоанна Скотта, в противоположность феноменологу Хайдеггеру, человек не обретает это небытие-сущим (*non-étantité*) своей человечности *сам по себе*, в некоей *аутентичности*. Напротив, он получает ее лишь от Бога, единственного вот-Бытия, способного не рассматривать *самого себя* как *quid*, воспринимать тотальность сущих и сообщать ту же способность человеку. «Отрицательная антропология» становится здесь необходимым коррелятом «отрицательного богословия» благодаря тому, что Бог последовательно проходит *дистанцию*, удалявшую Его от человека, чтобы на сей раз удержать человека в *близости* к тому, кого Он создал по своему образу. *Горизонтальная* феноменология экзистенциалов (Хайдеггер) обогащается, на сей раз в исключительно христианской перспективе (Максим и Иоанн Скотт), *вертикальным* богословием *imago Dei* («образа Божьего»), которое как раз и легитимизирует доступ к ней и сообщает ей свой статус⁵⁴.

⁵² IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* II, 585B.

⁵³ ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 2, пер. В. В. Библихина (М.: Ad Marginem, 1997), с. 6.

⁵⁴ Определение *Dasein* как «вот-бытия» в отличие от того, что есть одновременно «наличное (*vorhanden*)» и «подручное (*zuhanden*)», см. в: ХАЙДЕГГЕР М., *Бы-*

Негативная работа (апофатика) завершается, стало быть, констатацией необходимой *близости* божественного, способного также уничтожить дистанцию между собой и человеком. Будучи образом Бога в невозможности познания самого себя, человек от этого ничуть не меньше принимается в Него — безгранично разделяя это ученое неведение. Иоанн Скотт «отрицает “дистанцию” между Богом и первозданным человеком, дистанцию, преодоленную теофаническим процессом... — подчеркивает Франсис Бертен, указывая на расхождение с Дионисием, — вплоть до того, что божественная сущность *теофанически* нисходит в рассуждающую и умную тварь и позволяет ей заслужить имя «Бог» производным образом»⁵⁵. Таким образом, Бог теперь выходит из недр своей Сущности и дает Себя *видеть* уже не отрицательно в *философской* сфере «апофатического» (и мета-онтологического), но делает это положительным образом в логосе «апофантики», данный в *Писании*, который являет Его и одновременно служит Ему завесой:

«...не только о божественной Сущности (*essentia divina*) говорится как о “Бог”, — как мы уже подчеркнули вслед за Эриугеной [гл. 2, начало], — но и тот *способ* (*sed modus ille*), которым Бог в известной мере *показывает* (*ostendit*) Себя умной и разумной твари [...] часто также называется “Богом” в Священном Писании (*Deus saepe a sacra Scriptura vocitatur*)»⁵⁶.

В. АПОФАТИКА И ЗАВЕСА ЛОГОСА

Проявление по праву ожидает от *логоса*, — как в феноменологии (проявленное), так и в теологии (теофания), — что он развернет тип дискурса, который станет его *завесой*, не становясь при этом *заслоном*. Трансцендирование бытия посредством ничтожения (*néantisation*) превосходства и борьба против всякой формы овещения (*réification*) божественного приводят Иоанна Скотта, как Аристотеля до этого и Мартина Хайдеггера впоследствии, к новому модусу речи — теперь уже «апофантической», т. е. *раскрывающей* саму вещь (*ἀπο-φαίνεσθαι*): «λόγος как речь, значит скорее

тие и время, § 12: «Разметка бытия-в-мире из ориентации на бытие-в как таковое». Что касается смысла эриугеновского апофатизма как одновременно «отрицательного богословия» (человек не может познать Бога и Бог не может познать Бога) и «отрицательной антропологии» (человек не может познать человека), полезно обратиться к статье В. McGinn, “The Negative Element in the Anthropology of John the Scot”, *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, éd. R. ROQUES (P.: CNRS, 1977), p. 315-325.

⁵⁵ BERTIN F., “Les origines de l’homme chez Jean Scot”, *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, éd. R. ROQUES (P.: CNRS, 1977), p. 307-314 (cit. p. 308-309).

⁵⁶ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 446D.

то же что δηλοῦν [обнаруживать], т. е. проявлять то, о чем «говорится» (вопрошается) в рассуждении. *Аристотель* эту функцию речи строже эксплицировал как ἀποφαίνεσθαι [проявляться]⁵⁷.

Апофатика Дионисия (выход за пределы речи, ἀπο-φάιναι) в действительности радикально видоизменяется и преобразуется *апофантикой* Эриугены (прохождение сквозь явленное, ἀπο-φαίνεσθαι). Было бы невозможно, в самом деле, ограничиться ни бегством в апофатизм, ни поиском мета-онтологии, по крайней мере рассматривая Иоанна Скотта, а не только Дионисия Ареопагита. Ибо акт речи, если только он намечает некий контур, наподобие скульптора, который «обнажает» глыбу мрамора, чтобы высвободить из нее форму (Дионисий)⁵⁸, все же не в меньшей степени остается, — уже для Иоанна Скотта, — «словно бы неким одеянием» (*veluti quibusdam vestimentis*), которое «раскрывает» или «проявляет» (*manifestare*) уже сформировавшееся тело, при этом скрывая его⁵⁹. Другими словами, в

⁵⁷ ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 7, с. 32: «Понятие логоса». Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *Об истолковании* I, 4, 17 а 3-7, *Сочинения в 4 томах*, т. 2 (М.: Мысль, 1978), с. 95: «не всякая речь есть высказывающая речь, а лишь та, в которой содержится истинность или ложность чего-либо; мольба, например, есть речь, но она не истинна и не ложна», пер. Э. Л. РАДЛОВА под ред. З. Н. МИКЕЛАДЗЕ.

⁵⁸ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De mystica theologia* 1025B, рус. пер. с. 403: «Молимся о том, чтобы оказаться нам в этом пресветлом мраке и посредством невидения и неведения видеть и разуметь то, что выше созерцания и знания, что невозможно ни видеть, ни знать, ибо это и есть поистине видеть и ведать; и — чтобы Пресущественного пресущественно воспеть путем *отъятия* всего сущего, подобно создателям самородно-цельной статуи изымая все облегающее и препятствующее чистому восприятию сокровенного, одним *отъятием* выявляя как таковую сокровенную красоту», пер. под ред. Г. М. ПРОХОРОВА.

⁵⁹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* III, 665CD: «изначальное учреждение (constitutio) [тварей] неизменным образом существовало... в Премудрости Божией... но поскольку само [это] учреждение познаваемо только для Бога... и никакой тварный ум до сих пор никогда не мог познать, что оно такое, оно стало через возникновение во времени (temporaliter) приобретать количественные и качественные свойства, посредством которых может, *словно покрытое некими одеяниями (veluti quibusdam vestimentis operta)*, проявить, что оно *есть (potest manifestare quia est)*, но не *что* оно такое есть (*non autem quid sit*)». На образ одеяний как парадигмы скрытого и разоблаченного у Иоанна Скотта справедливо указал J.-Cl. Foussard, «*Non apparentis apparitio...*», р. 128. Кроме того, наилучшее подтверждение этой оригинально эриугеновской модели скорее *разоблачения*, чем *обнажения* можно найти в постоянном переходе от *скрытого* в «тайнах природы» (*arcantum, mysterium, secretum*), к чему мы еще вернемся [см. *ниже*], к *проявленному* или *раскрытому* в умопостигаемых и чувственных тварных сущих (*theophania*). Ср. JEAUNEAU É., «Le caché et l'obscur», in: É. JEAUNEAU, *Quatre thèmes érigéniens* (P.: J. Vrin, 1978), p. 25-46 [reprint: IDEM., *Études érigéniennes* (P.: Etudes augustiniennes, 1987), p. 221-242].

то время как дионисиева модель скульптурной «расчистки» высвобождает образ Бога лишь через устранение того, чем Он не является, эриугеновская парадигма «раз-облачения» (“*dé-voilement*”) через одевание, наоборот, показывает то, что Он позволяет в себе видеть, все же это скрывая⁶⁰. Там, где один ничего не показывает, кроме как раз того, что показывать нечего (дионисиево обнажение), другой, напротив, показывает, что все еще только предстоит показать или скорее проявить, если Тот, кто проявляет себя, пожелает сам сбросить покровы (Эриугеново разоблачение). *Деструкция* категорий в хайдеггеровском понимании этого термина будет в этом смысле тем более радикальной у Иоанна Скотта, что она постепенно способствует проявлению некоего феномена — Бога — который, с точки зрения парадигмы всякой феноменальности, и сам не нуждается ни в чем другом, кроме того, чтобы «дать увидеть то, что себя кажет, из него самого так, как оно себя от самого себя кажет»⁶¹.

⁶⁰ Здесь Иоанн Скотт лишь развивает идеи Максима Исповедника, который применительно к тварным вещам именовал продвинувшиеся в зримость (*τά πρὸς τὸ ὁραῖσθαι προβεβλημένα*) виды и образы (*εἶδη καὶ σχήματα*) «одежаниями» (*ἱμάτια*), которые их сокрывают (*καλύπτομεν*), а логосы, по которым они сотворены, — «плотью» (*σάρκας*), их являющей (*ἀποκαλύπτομεν*). Равно и Логос, будучи явленным — скрывается (*κρύπτεται φανόμενος*), ибо по природе пребывает невидимым (*κατὰ φύσιν ὑπάρχων ἄορατος*), а будучи сокрытым, является (*ἐκφραίνεται κρυπτόμενος*), будучи в Воплощении не тонок естеством (*μὴ λεπτός εἶναι φύσει*), см. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *О трудностях к Иоанну V* (10), 1129BC, в кн.: ПРЕП. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *О различных недоумениях у свв. Григория и Дионисия (Амбигвы)*, пер. архим. НЕКТАРИЯ (М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006), с. 111. Зримые тварные вещи Максим также именовал одеждами Логоса: «узрим одежды Логоса, — я говорю о словах Писания и являемых творениях» (*Там же*, 1132C, с. 113). Латинский перевод Иоанна Скотта: *Ambiguum ad Iohannem VI*, 449-458, p. 59: “Sicut enim sanctae scripturae uerba uestimenta dicimus, intellectus uero carnes Verbi intelligimus, illis quidem uelamus, istis autem reuelamus, sic et eorum quae facta sunt species quidem et figuras, quae ad uidendum praemissae sunt, uestimenta dicimus, ipsas uero secundum quas ipsa creata sunt rationes carnes intelligimus; similiter nanque illis quidem uelamus, istis uero reuelamus. Occultatur enim manifestus ipse uniuersitatis conditor et legislator Deus Verbum, dum sit secundum naturam inuisibilis; et occultus manifestatur, dum *inacceptibilis esse natura sapientibus creditur*”; и *Там же*, 501-502: “Sic nanque et uestimenta Verbi, uerba dico scripturae et uisibiles creaturas”. Характерно, что в конце Эриугена намеренно изменяет свой перевод, передавая *μὴ λεπτός εἶναι φύσει* (не будучи тонок естеством) Максима через *dum inacceptibilis esse natura* (поскольку невоспринимаем по природе). Там, где Максим говорит, что плоть вочеловечившегося Логоса, *являет* Его, Иоанн Скотт, следуя Ареопагиту, считает, что она Его *скрывает*. — Примеч. ред.

⁶¹ Хайдеггеровское определение «предпонятия феноменологии», *Бытие и время*, § 7 (с. 34).

§ 14. ДЕСТРУКЦИЯ КАТЕГОРИЙ

Итак, работа апофантики по «проявлению посредством речи того, о чем говорится», сперва неизбежно предполагает «задачу деструкции (*Destruction*) истории онтологии»⁶². Подвергнуть «деструкции» или скорее «деконструкции» не слишком употребительные категории, или же «расчистить» их, но не «изничтожить» (*anéantir*): такова, помимо прочего, задача, которую ставит себе Эриугена в начале *Перифьюсеон* (книга I)⁶³. Бог (а) «без бытия», (б) «без отношения» (с) и даже «без любви»: Иоанн Скотт настолько радикализирует здесь дионисиевскую редукцию, что за рамками этого отрицания от Бога не остается *ничего* (*rien*), кроме мыслимого здесь оригинальным образом «истинного и метафорического» смысла Его собственных проявлений в Его самоутверждении:

«...если *отрицание* применительно к вещам божественным истинно (*si vera est negatio in divinis rebus*), то *утверждение* относительно них не истинно, но [сказывается] в переносном смысле (*non autem vera sed metaphorica affirmatio*)»⁶⁴.

БОГ «БЕЗ» БЫТИЯ

(а) Бог пребывает «без бытия», — и здесь мы возвращаемся к различию [в онтологии] у Фомы Аквинского (гл. 1, р. 80), — прежде всего не только потому, что Он «не есть некая вещь» (см. *выше*), но и потому, что

«...[божественная природа] *не* есть ОУСИА [сущность], ибо она больше, чем ОУСИА (*non est igitur ОУСИА, quia plus est quam ОУСИА*)»⁶⁵.

Вопрос уже не в статусе οὐσία — ‘сущей’ субстанции или ‘акта бытия’ (см. онтологические разногласия между Аристотелем и Фомой Аквин-

⁶² ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 6 («задача деструкции истории онтологии»), и § 7 («Феноменологический метод разыскания»).

⁶³ Ср. ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 6, с. 22: «Если для самого бытийного вопроса должна быть достигнута прозрачность своей ему истории, то требуется расшатывание окостеневшей традиции и отслоение наращённых ею сокрытий. Эту задачу мы понимаем как... *деструкцию* (*Destruction*)...». «Деструкция» (Martineau) переводится также как «де-конструкция» (Granel) или «расчистка (*désobstruction*)» (Veizin), что позволяет избавиться от ложного представления об изничтожении (*l'anéantissement*) истории философии, тогда как речь идет прежде всего о ее усвоении. Ср. GREISCH J., *Ontologie et temporalité* (P.: PUF, 1994), р. 98 [Épiméthée].

⁶⁴ IOHANNES SCOTTUS, *Expositiones* II, 3, 526-527. Цитируется и переведено Ф. БЕРТЕНОМ в: ÉRIGÈNE, *Periphyseon* I et II, n. 146, р. 241.

⁶⁵ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 464A.

ским)⁶⁶ —, но в преодолении самой субстанции в мета-онтологии дискурса, который выходит за рамки категорий, лишь подвергая их деструкции или, лучше сказать, деконструкции. Вопреки Августину, согласно которому о Боге не сказывается в собственном смысле ни одна категория, кроме сущности или субстанции (ср. гл. 1 относительно *De Trinitate* V, II, 3), Иоанн Скотт таким образом, напротив, утверждает, что никакой модус «пробывания» (“sub-sistance”) нельзя на законном основании приписать Богу, если под «бытием» — как мы уже указывали — понимать некий определенный модус, отнесенный к божественному в тех же терминах, что к совокупности сущих:

«...и потому, когда мы приписываем Ему бытие (*ideo praedicantes ipsius esse*), мы не говорим, что Он — “бытие” (*non dicimus ipsum esse*), ведь бытие — из Него (*ex ipso enim esse*), но сам Он не есть бытие (*sed non ipsum esse*)»⁶⁷.

БОГ «БЕЗ» ОТНОШЕНИЯ

(b) Согласно Иоанну Скотту (опять-таки, еще более радикальным образом, чем по Дионисию) Бог пребывает «без отношения» (здесь мы полностью выходим за рамки вопроса о том, как в Боге «отношение» соотносится с «субстанцией», см. гл. 1). Все на самом деле обстоит так, как если бы, говоря словами Рене Рока, Иоанн Скотт «отказал Богу в “отношении”... чего Дионисий не сделал эксплицитно, хотя апофатическая логика должна была его к этому привести»⁶⁸. Вовсе не обязательно преодолев напряжение между метафизикой и богословием и не создавая ложное впечатление, будто диалог с эллинизмом прекращен (гл. 1), автор *Перифьюсеон*, тем не менее, обозначает его границы. Вопреки Августину, для которого «отношение» (*ad aliquid*) Отца к Сыну не является в Боге акциденцией, но обозначает Его *по существу* (*De Trinitate* V, V, 6), Иоанн Скотт, наоборот, утверждает невозможность его атрибуции [Богу], пусть даже в рамках тринитарного богословия. Он сознает цену этого, но такой выбор остается здесь условием *sine qua non* его двойственного дискурса, тем более апофатического, что он является апофатическим, т. е. тем более «отрицающим» обычный модус бытия сущих, что он «раскрывает» свойственную Богу манеру предоставлять Себя человеку:

⁶⁶ У Аристотеля сущность тождественна бытию, тогда как Фома различал сущность (*essentia*) и бытие (*esse*) вещи, см. *Summa theologiae*, Prima pars, q. 3, a. 4, ФОМА АКВИНСКИЙ, *Сумма теологии*, пер. А. В. Апполонова (М., 2006), с. 35. — Примеч. ред.

⁶⁷ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 482AB.

⁶⁸ ROQUES R., “Traduction ou interprétation? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys”, *Libres sentiers vers l'érigénisme*, p. 127.

«...если [категория отношения или расположения (*relatio sive habitudo*)] сказывается о Боге в собственном смысле (*proprie de Deo*), почти все наше предшествующее рассуждение придется отбросить (*omnis ferme praedicta nostra ratiocinatio evacuabitur*). Ведь мы говорили, что *о Боге в собственном смысле вообще ничего не может сказываться или мыслиться (nihil proprie de Deo aut dici aut intelligi posse)*. В самом деле, если категория “отношение” (*praesertim categoria relationis*) будет возглашаться о Боге в собственном смысле, она не будет числиться среди десяти родов категорий... Поэтому нам остается только думать, что эта категория тоже, как и прочие, сказывается о Боге в переносном смысле (*translative de Deo praedicare*)»⁶⁹.

БОГ «БЕЗ» ЛЮБВИ

(с) Наконец, радикальным образом Бог пребывает «без любви» — по крайней мере, с точки зрения понятия ἔρως (если не ἀγάπη). Действие и претерпевание, переживаемые в любви (*amor*), на самом деле являются для Эриугены категориями тем более свойственными становлению, что они не смогли бы должным образом обозначить неподвижность Не-Бытия, которое есть Бог: «[категории действия и претерпевания] сказываются о Боге в переносном смысле (*translate*)»⁷⁰. В самом деле, что выражают глаголы «любить» и «быть любимым», если не, соответственно, активное и пассивное приятие определенного движения? Вывод в таком случае напрашивается сам собой, устраняя даже любовь из области божественного:

«...с необходимостью будет следовать, что то, с чем я соглашался относительно «действия» и «претерпевания», я должен допустить и в отношении прочих активных и пассивных глаголов, к какому бы роду глаголов они не принадлежали, а именно, что *Бог не любит и не любим, не движется и не движем, и тысяча подобных [примеров] (neque Deus amare, neque amari, neque movere, neque moveri, similiaque mille)*»⁷¹.

Бог «без бытия», «без отношения» и «без любви» — это, само собой разумеется, не Бог, который не *есть* и не *имеет* бытия, отношения и любви. Точно так же, как в *Боге без бытия* Жана-Люка Мариона Бог не (просто) «не есть», но «не есть, кроме как в той мере, в какой он дает». Не в большей степени и у Иоанна Скотта Бог не живет и не подпитывается бытием, отношением и любовью — это, наоборот, всего лишь сделало бы из

⁶⁹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 465A.

⁷⁰ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 504B.

⁷¹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 508C.

этого «без» отрицание того, что тем не менее также на законном основании принадлежит Богу⁷². Опасность тех свойств, которые мы квалифицируем как «категориальные», как очень точно замечает Хайдеггер, состоит в том, что «они принадлежат сущему, *не имея модуса бытия Dasein*», и «все имеют тот же самый, единственный модус *наличного (vorhanden)* бытия, как вещи, встречающиеся “внутри” мира»⁷³. Другими словами, «без» применительно к бытию, отношению и любви в меньшей степени указывает здесь на *устранение* некоего качества, присущего Богу, чем на *деконструкцию* всякого относящегося к Нему категориального предикцирования, ибо ограничение Его этим типом предикативного λόγος'a неизбежно пленяет и сковывает Его, никогда не будучи в состоянии вобрать Его в себя. Точно так же как «феноменологическая редукция» требует своего рода аскезы в философии, чтобы приостановить категориальное и достичь экзистенциального, так и упражнение в *радикализации* «взятия в скобки» всех божественных категорий кажется столь же необходимым для отрицательного богословия, чтобы оно предъявило теперь уже скорее с показывая (φαίνεσθαι), чем предикцируя (κατηγορεῖν) Того, кто проявляется в сердце-вине всякого проявления:

«...когда доходит до теологии... сила категорий совершенно иссякает (*ad theologiam pervenitur... categoriarum virtus omnino extinguitur...*), — очень ясно подчеркивает Эриугена, — и я не говорю, что [словом] “ничто” (*nihilo*) обозначается то отрицание, которым отрицается, что Бог есть нечто из тех, что суть (*negationem qua negatur Deus esse quid eorum quae sunt*), но то, которое отрицает [разом] *Бога и тварь (sed illam quae negat Deum et creaturam)*»⁷⁴.

Таким образом, Бог приходит к нам как раз тогда, когда мы уже не можем сами идти к Нему — как в силу неадекватности нашего языка, так и

⁷² Cf. MARION J.-L., *Dieu sans l'être* [1982] (P.: PUF Quadrige, 1991), p. 74. См. в этой связи, как сам автор обоснованно пересматривает свою позицию, касающуюся возможности отнесения томистского *esse* к «Богу без бытия», который все же не есть «Бог с сущим» (“Dieu avec étant”). MARION J.-L., “Saint Thomas d’Aquin et l’ontothéologie”, *Revue thomiste* (Janvier-Mars, 1995), p. 31-66, и, в особенности, п. 82, p. 65: «такой была моя позиция, в которой я следовал многим другим авторам, как раз в *Боге без бытия*. Ясно, что сегодня я должен, впрочем, с радостью, *пересмотреть* ее: надо было принять во внимание применительно и к самому Фоме Аквинскому другое предположение — мыслить бытие, исходя из непознаваемости Бога, прямую и без посредничества другого обозначения (даже Блага), но все же не менее радикально».

⁷³ ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 12, с. 54.

⁷⁴ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 463B, и III, 687A.

в силу ограниченности нашей собственной способности принимать. Этот приход, по образцу феноменологического сознания, как раз и делает сперва из Него, а потом из нас, *акт* и уже не вещь⁷⁵. Свойственный Ему самому способ бытия в действительности будет состоять для Него не в том, чтобы быть или пребывать, но в том чтобы *уходить* и *приходить*, в смысле не-утомимого движения Того, кто теофанически, и уже не только на пути отрицания или превосходства пробегает дистанцию, которая отделяет Его от человека. *Прийти* (*Y aller*) — значит по-французски, как и для теофанического Бога Эриугены, не только «прийти, чтобы увидеть» (*бросить на это взгляд*), но еще более «полностью вовлечься в этот приход» (*отдаться бегу*) в той степени, в какой Он знает, что сам «захвачен» в этот приход человека. Стало быть, Он приходит к нам не только (а) как «Тот, кто видит», но также (b) как «Тот, кто бежит».

§ 15. Тот, кто видит, и Тот, кто бежит

ОПОРА НА ЭТИМОЛОГИЮ

Оригинальность «апофантического дискурса» Эриугены в сравнении с простым «апофатическим путем» Дионисия состоит, стало быть, в том, чтобы проявлять (*ἀποφαίνεσθαι*) то, что все еще пребывает лишь за пределами речи (*ἀλόφανσις*). Поняв, таким образом, что существует тип логоса, который избегает норм категориального не только для того, чтобы его трансцендировать (отрицательное богословие), но также для того, чтобы проявить то, о чем говорится (феноменология и теофания), необходимо признать, что прежде всего именно Богу свойственно *говорить о себе человеку посредством своих проявлений* — и не только при помощи слов.

Один удивительный текст подчеркивает, насколько Он при этом стремителен или скорее поспешен. Бог у Эриугены настолько торопится воссоединиться с человеком, являя Себя ему, что не позволяет запереть или изолировать Себя на *дистанции*, присущей Тому, о ком нельзя сказать ничего, кроме как раз того, что Он ничего не может говорить о себе. Работа над языком, опирающаяся на греческую этимологию, снова и уже применительно ко второй половине термина теофания, производимого от глагола *φαίνω* (см. *выше*), раскрывает то, что на сей раз касается Бога — *ὁ θεός*:

⁷⁵ HUSSERL E., *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, Teil 1 (Tübingen, 1968), S. 362: «Тот, кто оспаривает своеобразие интенциональных переживаний, кто не хочет признать то, что для нас имеет силу наиболее достоверного, — что бытие-предметом (*Gegenstand-sein*), феноменологически говоря, состоит в известных *актах*, в которых нечто является или мыслится как предмет, — тот, конечно, не сможет понять, как бытие-предметом само опять-таки может стать предметным».

«Этимология этого имени заимствована у греков: либо оно производится от глагола ΘΕΩΡΩ (*aut a verbo quod est ΘΕΩΡΩ derivatur*), то есть я вижу (*hoc est video*), либо от глагола ΘΕΩ (*aut ex verbo ΘΕΩ*), то есть я бегу (*hoc est curro*), либо — что более вероятно, ибо смысл [здесь] один и тот же — правильно будет сказать, что оно происходит от обоих»⁷⁶.

БОГ КАК ТОТ, КТО ВИДИТ

(а) Бог как «тот, кто видит» (θεωρῶ) — этимология, унаследованная от Дионисия, Василия Великого и Григория Нисского, но здесь, еще до Николая Кузанского⁷⁷, получающая свою подлинно богословскую трактовку — «видит» прежде всего и именно, что «он не видит» (точно по модусу отрицательного богословия); или скорее, что нечего видеть, кроме Него самого, в ком пребывает всё “видимое”, всегда в нём содержащееся. Другими словами, для Эриугены неважно, чтобы Бог мог видеть *то* или *это* из числа сотворенных сущих, если только модус, посредством которого они увидены, есть не что иное, как *Он сам*, несущий в себе в зародыше совокупность возможностей видимости (*des possibles de la visibilité*)⁷⁸, то есть тотальность феноменов видимых или невидимых, но предназначенных [перейти] в видимость:

«...когда [слово] ΘΕΟΣ производится от глагола ΘΕΩΡΩ, оно истолковывается как *Тот, кто видум (videns interpretatur)*, ведь все, что есть, Он видит *в себе самом (ipse enim omnia quae sunt in seipso videt)*, не усматривая ничего вне себя самого (*dum nihil extra seipsum aspiciat*), ибо вне Его самого ничего нет (*quia nihil extra seipsum est*)»⁷⁹.

Лишь переход от второго к третьему делению Природы — от примордиальных причин всех сущих, содержащихся в Слове (*Сотворенное творящее*), к проявлению совокупности сущих, включая человека (*Сотворенное не творящее*) — придает смысл такому резерву возможностей быть явленным (*de possibles de la phénoménalité*), который Бог почти по-матерински несет в себе, не извлекая его целиком на свет⁸⁰. Беременное

⁷⁶ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 452BC.

⁷⁷ См. НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ, *De deo abscondito* 14: «Бог относится ко всему как *видение* к видимым вещам», см. *Соч. в 2-х тт.*, т. 1 (М.: Мысль, 1979) с. 287. — Примеч. ред.

⁷⁸ То есть в Боге содержатся идеи вещей, которые могут возникнуть как зримые. — Примеч. ред.

⁷⁹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 452C.

⁸⁰ Что касается знаменитого разделения природы, задающего план всего трак-

всем творением, еще ожидающим своего рождения, Слово удерживает и скрывает в себе в «тайных недрах природы (*ex secretis naturae*)» тотальность сущих, призванных проявить себя, чтобы передать, на сей раз в модусе видимости, то, что до того момента содержится скрытым под завесой невидимости или непроявленного. Постепенное восхождение от невидимости феноменов, содержащихся в Боге как в Природе, к их собственной видимости делает из *Того, кто видум (videns)*, того, кто феноменологически проявляет себя (φαίνεσθαι) или делает себя видимым:

«Бог ежедневно призывает [людей] из тайных недр природы (*ex secretis naturae sinibus vocat*), где они считаются несуществующими, чтобы они видимым образом явились (*ut appareant visibiliter*) в форме и в материи, и во всех прочих [свойствах], в которых скрытое может явиться (*in quibus occulta apparere possunt*)»⁸¹.

В этом смысле в Боге, как в «Том, кто видит» (θεωρῶ), нет ничего от «следящего» ока, взор которого подавляет в самой ее видимости совокупность творения, стесненную таким надзором. Напротив, как раз чтобы избавить видение от такого подавления Видящим, видимое, т. е. творение, соединяется — или точнее составляет «одно и то же (*unum et id ipsum*)» — с Невидимым, т. е. с самим Богом. Там, где ряд толкователей ошибочно вычитывает у Иоанна Скотта какой-то пантеизм, следует, наоборот, поставить на его место модель само-проявления, в рамках которой терминология «само-творения» выражает лишь то, что для самого Бога и в нем самом *творить всегда есть не что иное, как проявлять себя*:

«Поэтому мы должны мыслить Бога и творение не как две удаленные друг от друга [реальности] (*non duo a seipsis distantia*), но как *одно и то же* (*sed unum et id ipsum [sic]*). Ибо и творение осуществлено в Боге и Бог удивительным и невыразимым образом творится в творении, *проявляя* Самого себя (*seipsum manifestans*), *делая себя, невидимого, видимым*»⁸².

«Пантеистическая концепция теофании делает ее [таким образом] не менее немислимой, чем абстрактная апофатика»⁸³. Иоанн Скотт сам ясно

тата *Перифьюсеон*, и которое мы не будем комментировать в дальнейшем, настолько полно оно объяснено рядом исследователей Эриугены, мы отсылаем к началу *Перифьюсеон* I, 441B (а также к введению Ф. Бертена, который описывает его структуру, р. 37-39).

⁸¹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 445D.

⁸² IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* III, 678C.

⁸³ FOUSSARD J.-Cl., “*Non apperentis apparitio...*”, р. 124.

об этом говорит. Принадлежность всех творений «одному и тому же», то есть Богу (*unum et id ipsum*), не означает, что творения сами есть Бог или Творец. Нельзя и дальше смешивать всё Бога как сущность (монадологическая концепция, вводящая все творения в Бога) и сущность Бога как всё (пантеистическая концепция, которая не оставляет никакого пребывания ни для Творца, ни для творения). Двойное отношение *причастности* и *выражения* применительно к соотносительности сущих с Богом объясняет самопроявление Творца в его творении, но не их чистое субстанциальное тождество. Попросту говоря, не было бы ничего, к чему можно быть причастным или что можно выражать, если бы Бог *stricto sensu* («в строгом смысле») отождествлялся с миром:

«Но она же и творится (*creatur*), поскольку кроме нее сущностно нет ничего, ведь она есть сущность всего... Ибо... все, о чем говорят, что оно существует, существует не само по себе, но причастностью (*participatione*) к природе, которая истинно существует... и поскольку она, невидимая как таковая, проявляется во всех, что суть, она вполне обоснованно именуется созданной (*non incongrue dicitur facta*)»⁸⁴.

Стало быть, лишь в расширительном значении и

«...чудесным образом (*mirabili modo*) можно сказать, что та [божественная природа], хотя и творит все (*omnia creat*)... — творится во всем, что от нее суть (*in omnibus, quae ab ea sunt... creatur*)»⁸⁵.

Таким образом, *творить себя* равнозначно для Бога тому, чтобы «проявлять себя в чем-либо (*in aliquo*)» и это проявление есть субстанциальное основание всего, что существует, в большей степени, чем какое бы то ни было бегство в трансценденцию, столь же невыразимую, сколь далекую:

«...когда говорят, что [божественная природа] *творит саму себя* (*seipsam creare*), то правильным будет понять под этим не что иное, как то, что она создает природы вещей. Ибо *ее творение себя* (*ipsius namque creatio*), то есть *ее проявление в чем-либо* (*hoc est in aliquo manifestatio*) несомненно есть основание всего сущего»⁸⁶.

⁸⁴ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 454AB.

⁸⁵ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 454C.

⁸⁶ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 455B. Что касается смысла этого «божественного самотворения» как «само-проявления» и невозможности его сведения к

«Тот, кто видит», то есть видящий или проявляющий себя Бог (θεός производимый от θεωρῶ), парадоксальным образом оказывается также «тем, кто делает», то есть творящим или создающим себя Богом:

«...ибо не одно для Него — видеть, а другое — действовать, — подчеркивает Иоанн Скотт, — но его видение есть его действие (*sed ipsius visio ipsius est operatio*). Ибо Он видит, делая, и делает, видя (*videt enim operando, et videndo operatur*)»⁸⁷.

Таким образом, «видеть» для Бога значит *видеть себя* в тварях, а «творить» — *творить себя* или *проявлять себя* через них. Если использовать бергсоновскую терминологию, то «готовому» (*tout fait*) сущих, пребывающих *вовне*, противопоставляется и от него различается «становящееся» (*se faisant*) Бога, который работает *внутри* и делает себя видимым в своих творениях⁸⁸. Таким образом, у Эриугены рождается новый и возможно первый в истории философии модус бытия *монадологии*: Бог как «Тот, кто видит» сперва не видит внешние ему вещи, но *видит себя* как в зеркале, то есть неся в Себе все сущие в их примордиальных причинах⁸⁹. Божественное видение [у Иоанна Скотта], далекое от зрелища на *дистанции*⁹⁰, к которому приводит отрицательное богословие Дионисия (Превосходство, Сверхсущность и т. п.), и беременное всеми потенциями феноменальности, готовой проявить себя (переход от примордиальных причин к сущим), делается здесь столь *близким* к своему творению, что в действительности отождествляется с ним лишь для того, чтобы лучше обозначить для него и показать ему, как оно несет его в своем лоне. Схема здесь теофаническая и эриугеновская, а не демиургическая и платоническая. Бог не видит (примордиальные причины или идеи-парадигмы) для того, чтобы впо-

какому-либо пантеизму, мы отсылаем к прекрасной статье: FOUSSARD J.-Cl., “Non apparetis apparitio...”, p. 120-148, и в особенности p. 123-128.

⁸⁷ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* III, 678B.

⁸⁸ BERGSON H., *La pensée et le mouvant* [1938] (P.: PUF Quadrige, 1985), p. 214: «философствовать значит сменить обычное направление работы мысли на противоположное... Современная математика как раз является попыткой заменить *готовое (tout fait)* на *становящееся (ce qui se fait)*, следовать за порождением величин, хватывать движение не *извне* и в его выставленном напоказ результате, но *изнутри* и в его тенденции к изменению, наконец, принять подвижную непрерывность в устройстве вещей» (курсив в тексте) [см. БЕРГСОН А., *Творческая эволюция. Математика и память* (Минск: Харвест, 1999), с. 1210. — Примеч. ред.].

⁸⁹ Вероятно, Бонавентуре выпало на долю извлечь из этого все тринитарные последствия еще до того, как Лейбниц применил это в метафизике. См. об этом наше сочинение: FALQUE E., *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie* (P.: Vrin), p. 75-78: “l’hypothèse monadologique”.

⁹⁰ «Дистанция» в Марионовском смысле, ср. *выше* примеч. 6. — Примеч. ред.

следствии создать или произвести существующее (тварных сущих, подпадающие пространству и времени). Но он творит, когда видит примордиальные причины, и видит, когда творит сущее. Бог более не удовлетворяется тем, чтобы изрекать «да будет так» согласно ветхозаветной концепции слова (Быт 1:3-31), но «видит» и «делает себя видимым» согласно новозаветной ориентации на само-проявление Бога: «Видевший Меня видел Отца» (Ин 14:9). То, что Бог видит, тождественно, стало быть, тому, что Бог творит, поскольку, творя и воплощаясь, Слово *делает само себя видимым* и в творениях как единственная парадигма вещей:

«...священная мудрость провозглашает, что не одно Бог видел в себе, прежде чем оно возникло, а другое впоследствии сотворил в них самих, но что одно и то же (*sed eadem*) от вечности видимо, и от вечности возникло, и все целиком в Боге (*in Deo*) и ничего вне Бога (*extra Deum*)»⁹¹.

Нам возразят, однако, что определять Бога как «того, кто видит» (θεωρῶ), — даже если видеть для него значит видеть самого себя, созерцая в себе совокупность сущих, посредством которой он сам себя самопроявляет, — значит все еще мыслить теофанию по аналогии со столь человеческим модусом видения, что и Бог может оказаться подверженным слепоте. В таком случае Эриугена через теофанию утратил бы то, что Ареопagit передал ему посредством отрицательного богословия. Вклад дионисиева апофатизма в эриугеновскую теофанию состоит, однако, как раз в отказе от того, чтобы из акта видения, когда он принадлежит в собственном смысле Богу (как тому, кто способен творить посредством само-проявления), делать простое взирание некоего субъекта, либо подверженного несовершенству слепоты, либо изъятого из видимости некоторых сущих. Бог ‘видящий всё’, благодаря всеприсутствию его видения даже в самих тех, кого он одновременно видит и творит, есть в этом смысле «сверхвидящий» (*plusquam videns*), так как его видение никогда не сводится ни к возможной слепоте субъекта, ни к возможной невидимости объекта:

«Он именуется Богом [θεός. — Э. Ф.], но в собственном смысле не есть Бог [в смысле *я вижу*, θεωρῶ. — Э. Ф.]: ибо видению противоположна слепота, и видящему противоположен невидящий; стало быть, Он есть ΥΠΕΡΘΕΟΣ [*sic!* — Э. Ф.], сверхвидящий (*plus quam videns*), если ΘΕΟΣ перевести как видящий»⁹².

Однако не будем обманываться. Как мы уже подчеркнули (см. *выше*), «все превосходные степени, к которым прибегает Дионисий» у Иоанна

⁹¹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* III, 677B.

⁹² IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 459D – 460A.

Скотта «следует понимать в отрицательном смысле», поскольку то, что по самой своей формулировке выглядит как утверждение (*super* или *plus quam*), следует понимать как отрицательное по смыслу и в действительности⁹³. Принцип ничтожения превосходства делает таким образом из Бога, как «Того, кто видит», не кого-то, кто только видит, сам уединившись в невидимости незримого, но архи-Видимое за пределами всякой обычной модальности видящего — в особенности той, что случайно могла бы поразить его слепотой. Характеристика Бога как «Сверхвидящего» (*plusquam videns*) указывает, стало быть, у Эриугены не на то, что Бог не видит или лишь укрывается в бездонной тайне своей сияющей тьмы (преодоление *via affirmationis* и *via negationis* посредством *via eminentiae*), но прежде всего и только на то, что его видение таково, что он видит всё и даже «больше» (чем всё), поскольку всё, которое он видит, есть *Он сам*, содержащий всё и проявляющий его (преодоление *via affirmationis* и *via negationis* посредством того, что здесь можно было бы назвать *via theophaniae*).

«Взирание» Бога (в его самопроявлении и самотворении через тварь, при том, что одно здесь всегда есть лишь обратная сторона другого), не удерживает, таким образом, ничего для себя самого в некоей невидимости себя. Для того чтобы апофантический логос проявил и привел к завершению теофаническое движение, носителем которого он является, диапазон зримого (*le spectral du voir*) напротив, ожидает от Слова, что оно само перейдет через *брод*, отделяющий его от видимого. «Тот, кто видит» таким образом тождественен «Тому, кто бежит» или, лучше сказать, «про-бегает» дистанцию, отделяющую всякого Видящего от видимого согласно обычной схеме видимости:

«...но когда [слово] θεός производится от глагола θέω, оно правильно понимается как *Тот, кто бежит* (*currens recte intelligitur*), ибо Он бежит во всем [сущем], и никоим образом не останавливается, но все наполняет своим бегом, согласно написанному: “быстро бежит слово его” (Пс 147:4)»⁹⁴.

БОГ КАК «ТОТ, КТО БЕЖИТ»

(b) «Бежать» — от глагола θέω («я бегу») как второго этимологического корня слова «Бог» (θεός) — на самом деле представляет собой термин, в собственном смысле означающий у Иоанна Скотта: *творить*. Божественное Слово «бежит» в своем творении в том смысле, что оно одно производит дистанцию, которая отделяет его от тварей, и само распространяется в них, чтобы ничего (*rien*) не пребывало вне его, кроме греха:

⁹³ ROQUES R., “Scot Érigène”, *Dictionnaire de spiritualité* (P.: Beauschesne, 1973), coll. 741 – 742.

⁹⁴ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 452C.

«[Слово] «проходит от края до края» (Мк 13:27) и быстро бежит через всё (*et velociter currit per omnia*), то есть без промедления соделывает всё и [само] соделывается всем во всём. И между тем, как оно пребывает в себе самом... оно распространяет себя во всё и само это распространение есть всё»⁹⁵.

«Распространение» или «распростираение» Слова (*Verbe*) в его творениях здесь таково, что оно принимает именно как собственное достояние столь искомую роль λόγος ἀλοφαντικός, то есть Слова (*Parole*), которое *проявляет* то, что приходит к нему от Другого⁹⁶, и не сводится ни к *анофатической речи* (не говорящей ничего, кроме того, что нечего сказать), ни к *метафизическому суждению* (противопоставляющему массивы «того, что есть» и «того, что не есть»). Слово (*Verbe*), как более «Бегущее» (*currens*), чем «Видящее» (*videns*), не только заставляет существующих переходить из статуса «примордиальных причин» в статус «сущих, проявленных через возникновение во времени и месте»⁹⁷ (переход от второго к третьему делению⁹⁸), но Оно поддерживает и заставляет пребывать сущих в их сотворенности в качестве вечно произносимого слова *Отца* (*verbum Patris*):

«...“быстро бежит слово его”(Пс 147:4) — пророк называет словом (*sermo*) Слово *Отца* (*verbum Patris*), которое быстро бежит через все, чтобы все существовало (*quod velociter currit per omnia ut omnia sint*). Ибо Его многообразный и бесконечный бег через все есть пребывание (*subsistentia*) всего»⁹⁹.

Напрасно, стало быть, причину предполагаемого эриугеновского пантеизма зачастую искали в его недостаточно тринитарной и дифференцированной концепции творения¹⁰⁰. Даже если такое суждение было бы не

⁹⁵ Iohannes Scottus, *Periphyseon* III, 643B.

⁹⁶ То есть Бог Сын являет Бога Отца. — Примеч. ред.

⁹⁷ Iohannes Scottus, *Periphyseon* I, 442B, trad. fr. p. 66-67, рус. пер. с. 481.

⁹⁸ Речь идет о втором и третьем делениях или видах всеобщей природы в трактате *Перифьюсеон*. — Примеч. ред.

⁹⁹ Iohannes Scottus, *Periphyseon* III, 642D, trad. fr. p. 105.

¹⁰⁰ Э. Фальк полагает, что в *Перифьюсеон* Иоанн Скотт открыт для обвинений в пантеизме в частности потому, что рассуждает преимущественно о Боге вообще, а не о Троице. Если говорить только о Боге и Его манифестации в мире, Бог и мир могут отождествиться. Этого избежал Бонавентура, согласно которому Сын пришел в мир, Дух Святой находится в мире, но Отец остается на дистанции. Таким образом, при развитой тринитарной концепции, когда сохраняется сознание внутри-троичных различий, можно рассуждать о манифестации Бога в мире, не опасаясь отождествить творца и творение. Как бы то ни было, недостаточно развитое троическое богословие Иоанна Скотта не является, по мнению Э. Фалька, причиной для обвинений автора *Перифьюсеон* в пантеизме. — Примеч. ред.

вполне лишенным смысла с точки зрения преобладания «творящей Троицы», к примеру, у Бонавентуры¹⁰¹, оно все же не в меньшей степени остается столь же неполным, сколь пристрастным, так как образ *бега* говорит именно о само-пребывании *Слова* в его творениях как единственного *слова Отца*. Как снятие покровы с сущих Отцом в Сыне (творение) не противопоставляется проявлению Отца в Сыне (воплощение), так и «акт бега» Божьего в поддержании их пребывания не противопоставляется Его «акту видения» в их выведении на свет:

«Ибо для Бога не одно — бежать через все, и другое — видеть все, но все создается как посредством [Его] видения, так и посредством бега (*sed sicut videndo, ita et currendo fiunt omnia*)»¹⁰².

Но куда же бежит это Слово, которое «проходит от края до края», чтобы Самому пребывать во всех пребывающих?

«Я не вполне понимаю, куда движется Тот, кто находится повсюду, без кого ничего (*rien*) не может существовать, и вне кого ничего (*rien*) не простирается», —

справедливо возражает Воспитанник (*Alumnus*) Наставнику (*Nutritor*)? Вполне уместный вопрос, получающий столь же ясный и решительный ответ:

«Я не сказал, что Бог движется вне себя (*non extra se*), но [что Он движется] от себя, в себе и к себе (*sed a seipso, in seipso, ad seipsum*)»¹⁰³.

Если Бог «бежит» за своими творениями — в двояком смысле успешности и интенциональной направленности — то, стало быть, прежде всего он бежит «в себе», чтобы «заставить бежать» как раз те творения, что суть в нем. «Бег в Боге» есть также бег сущих в Нем ради их собственного проявления:

«Бога называют «бегущим» (*currens dicitur*) не потому, что Он, всегда неизменно покоящийся в себе самом, наполняющий всё, бежит вне себя, но потому, что Он заставляет всё бежать (*sed quia omnia currere facit*) из несуществующего в существовании»¹⁰⁴.

¹⁰¹ См. об этом нашу книгу: FALQUE E., *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie* (P.: Vrin), § 6, p. 83-90: «de la sortie de la métaphysique à la Trinité créatrice».

¹⁰² IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 452D, trad. fr. p. 82.

¹⁰³ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 453A, trad. fr. p. 82.

¹⁰⁴ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 453B, trad. fr. p. 83. К этой теме «бега Божьего» позже вновь обратится Бонавентура, говоря об ангелах, в *Breviloquium* II,

Потенциал такой эриугеновской монадологии (когда всё, кроме греха, происходит и производится прежде лишь в Боге) еще более виден в этом конкретном случае бега. Быстрота *Того, кто бежит*, на самом деле не имеет другой цели, как пересечь непреодолимую *дистанцию*, которую всегда устанавливает перспектива видения, — в неустранимом расстоянии между *Тем, кто видит*, и тем самым, что увидено. Бежать для Бога значит именно *самому* пересекать себя и в себе самом “соединять два конца” дистанции, которая всегда уже преодолена заранее, оставаясь содержащейся в самой себе, если только человек, напротив, не сделает выбор в пользу того, чтобы “намеренно сойти с дистанции” посредством греха. Теофаническая направленность ясно заявляет здесь о себе в Слове (Verbe) как λόγος ἁλοφαντικός или как в *Слове (Parole) откровения*, в котором все творения бегут и стремятся к своему собственному проявлению.

Слово в действительности «заставляет бежать всё (*currere facit*) из несуществующего в существование», чтобы дать им на сей раз достичь состояния видимости, которым они еще не обладали (переход от второго к третьему разделению Природы). Бог (θεός) «сверх-бегущий (*plusquam currens*)» — который не в большей степени отличается здесь от медлительности, чем Бог «сверх-видящий» противопоставлялся слепоте¹⁰⁵ — открывает таким образом пространство истинного *проявления Бога*, благодаря которому истина божественного движения дана уже не исключительно через его *Сущность* в апофатизме неоплатонического и дионисиевского типа, но через его *Явление (apparitio)* в теофании библейского и эриугеновского типа.

С. ТЕОФАНИЯ ИЛИ БОГ-ФЕНОМЕН

Наверное, все развитие латинского богословия от Иоанна Скотта до Марсилио Фичино на самом деле можно определить как уникальную попытку «победить неподобие» в определенном дистанцировании от Дионисия. Так, Фома Аквинский побеждает неподобие «через аналогию», Мар-

8 n°2 (V, 226a), trad. fr. *Le monde créature de Dieu* (P.: Éditions franciscaines, 1967), p. 99: «созерцающая Бога лицом к лицу, там, куда они посланы, благие ангелы всегда бегут в Боге (*intra Deum currunt*)». В этой связи мы отсылаем к нашей работе: FALQUE E., *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, p. 88.

¹⁰⁵ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 460A: «Но если ты обратишься к другому началу этого имени, принимая, что ΘΕΟΣ (то есть “Бог”) выводится не из глагола ΘΕΩΡΩ (то есть “вижу”), но из глагола ΘΕΩ (то есть “бегу”), то тебе, сходным образом, пригодится то же самое рассуждение. Ведь бегущему противостоит тот, кто не бежит, как быстроте противостоит медлительность. Следовательно Он будет ΥΠΕΡΘΕΟΣ [sic.], то есть “сверхбегущий” (*plusquam currens*)».

силио Фичино «через любовь», а Иоанн Скотт, на наш взгляд, «через теофанию»¹⁰⁶. *Проявленным* Бог оказывается в этом смысле теперь уже не только как *проявляющий себя* в Слове Отца как в своей апофантической речи (*supra*), но еще и поскольку здесь он *сообщает и свидетельствует* о себе самом в данности своего собственного «явления» (*apparitio Dei*), которое следует, стало быть, вслед за греками назвать «теофанией» (θεοφάνια), что зафиксировано также греческим термином в латинской рукописи Эриугены: «ΘΕΟΥ ΦΑΝΙΑ»¹⁰⁷. «Редукция» или «взятие в скобки» всякого высказывания о Боге в форме *quid*, которая, как мы видели, всегда характеризовала дискурс Августина (гл. 1), открывается, таким образом, у Эриугены в подлинную «феноменологию неявленного», откровенно говоря, ни в чем не уступающую хайдеггеровскому подходу к феномену¹⁰⁸.

§ 16. ТЕОФАНИЯ КАК АНТРОПОФАНИЯ

NON APPARENTIS APPARITIO (ЯВЛЕНИЕ НЕЯВЛЕННОГО)

Говорить о «феноменологии неявленного» у Хайдеггера значит провозглашать «возможность, что сущее показывает себя как то, что оно в себе самом *не* есть». И «именно потому, что феномены ближайшим образом и большей частью *не* даны, нужна феноменология»¹⁰⁹. Другими словами, для феноменологии, как, впрочем, и для теологии, ни феномен, ни Бог не поддаются под расхожее понятие феномена, согласно которому достаточно показать себя, чтобы быть. «Слово Бог», к примеру, вполне может «обозначать божественную сущность» (*essentia divina dicitur*), как это подчеркивал Иоанн Скотт (см. *выше*), указывая еще и на «*тот модус*, которым Тот себя показывает» (*modus ille quo se ostendit*), а именно «теофанию», то есть «явление Бога» (*theophania, hoc est apparitio Dei*)¹¹⁰. Эриугена, как

¹⁰⁶ Мы ссылаемся здесь на работу J. Miernowski, *Le Dieu néant, théologies négatives à l'aube des temps modernes* (Leiden – N. Y. – Köln: Brill, 1998), ch. II, p. 22-38 («победить неподобие посредством аналогии» [Фома Аквинский]), и ch. III, p. 39-53 («победить неподобие посредством любви» [Марсилио Фичино]).

¹⁰⁷ IONANNES SCOTTUS, *Expositiones* IV, 17 (cf. *supra*, note 6).

¹⁰⁸ Выражение «феноменология неявленного» — это формулировка, которую можно найти у позднего Хайдеггера (Séminaire de Zähringen [1973], в *Question IV* [P.: Gallimard, 1976], p. 339: «эта феноменология есть феноменология неявленного»), хотя подразумеваемое понятие встречается у него, начиная уже с 7 параграфа *Sein und Zeit* (1927).

¹⁰⁹ ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 7, соответственно, с. 28 и с. 36.

¹¹⁰ IONANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 446D: «Ведь Богом именуется не только божественная сущность (*essentia divina*), — подчеркивает Иоанн Скотт в тексте исключительной важности, который уже цитировался во введении, — но и тот модус (*sed modus ille*), которым Бог в известной мере являет (*ostendit*) Себя умной и

позже и Хайдеггер, проводит здесь, стало быть, отчетливую границу между «тем, что является» (*quid*) и «вещью, какой она является», то есть «модусом» ее явления: *modus* или *quo-modo*. Видя «Господа сидящего» (Ис 6:1), если вернуться здесь к используемому Эриугеной примеру (*supra*), пророк Исайя не видит Господа сперва таким, каков тот *есть*, но исключительно каким тот показывает себя в *модальности сидения*. Сидение Бога, как его наиболее собственная модальность с точки зрения Писания, имеет, возможно, большее значение, чем метафизическое определение Его через его Сущность с точки зрения метафизики. Его кинестезы или «движения его явленности» дают ему больше бытия, чем его сущность как определенность его чтойности. Так что образцовым и, можно сказать, феноменологическим определением Бога у Иоанна Скотта оказывается *non apparentis apparitio* — «явление неявленного»:

«...все, что можно о Нем помыслить или почувствовать, есть не что иное, как явление неявленного (*nihil aliud est nisi non apparentis apparitio*), проявление сокрытого (*occulti manifestatio*)... тело бестелесного... видимость невидимого, ограниченность местом того, кто места не имеет, временность лишённого времени, полагание конца для бесконечного, ограничение неограниченного»¹¹¹.

Смысл всей эриугеновской теофании, как и хайдеггеровской феноменологии, сводится таким образом к тому, чтобы не отделять *являющееся* (*apparens*) от его *явления* (*apparitio*). Или, — если выразить это иначе и в терминах самой феноменологии, — к тому, чтобы не сводить божественную явленность в её «само-проявлении» (*Offenbarung*) либо к простой «ка-

рассуждающей твари... часто также называется “Богом” в Священном Писании. Этот модус обыкновенно именуется греками *теофанеией* (*theophania*), то есть “явлением Бога” (*hoc est Dei apparitio*). Например, “видел я Господа сидящего” (Ис 6:1) и схожие речения, ибо пророк «видел» не Его сущность (*non ipsius essentiam*), но нечто Им созданное (*sed aliquid ab eo factum*)».

¹¹¹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* III, 633A – 633B. Надо быть благодарным прежде всего Гансу Урсу фон Бальтазару и, затем, Жану-Клоду Фуссару за то, что они обнаружили эту характерную для Эриугены структуру феноменализации, хотя эксплицитно ни тот, ни другой не извлекли из этого всех возможных следствий для феноменологии. См., соответственно, H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix* [1961]. *Domaine de la métaphysique* IV, 2. *Les constructions* (P.: Aubier Montaigne, 1982), p. 27-28; и J.-Cl. Foussard, “Non apparentis apparitio...” p. 120-148. Кроме того, Ж.-К. Фуссар справедливо переводит *non apparentis apparitio* как «явление того, кто неявлен (или является неявным)»; вариант «явление того, что неявлено» (Ф. Бертен), на наш взгляд, слишком «нейтрализует» Того, Кто призван явиться (Бога).

жимости» (*Schein*), либо к «видению», которое показывает лишь то, что им не является (*Erscheinung*). Не то чтобы «подобие» или «явление» не могли показать нечто из откровения Бога, каков Он есть сам по себе, но делая это, и то, и другое показывают Бога лишь как того, кто не показывает себя, то есть как того, кто не воспринят человеком поистине, между тем как один лишь человек способен принять Его и сам принять участие в Его зарождении (*formation*) в себе — как сейчас, в состоянии странствия, так и в будущем, в отчизне:

«...всякая теофания (*omnis theophania*)... и в сей жизни, в которой она только начинает зарождаться в тех, кто этого достоин, и в будущей жизни у тех, кто имеет воспринять совершенство божественного блаженства, производится не внешним образом (*non extra se*), но внутренним (*sed in se*) — из Бога и из *них самих* (*et ex Deo et ex seipsis*)»¹¹².

ТЕОФАНИЧЕСКИЙ ЧЕЛОВЕК

Итак, вопреки ряду мистиков, зачастую греческих, проповедующих пассивность и подчинение верующего *времени* славы Божьей (*kabod*), Иоанн Скотт, напротив, требует от людей, чтобы они сами обладали *способностью* феноменализировать — в себе (*in se*), посредством себя (*ex seipsis*) и исходя из Него (*ex Deo*) — образ божественного, который никогда не сообщается, если нет соответствующего человеческого ресурса, ибо именно такой тип конституции требуется ему, чтобы он мог феноменализироваться¹¹³. Поглощение субъекта (человека) объектом (Бог) убивает акт приятия и в то же время изничтожает (*anéantie*) устойчивость (*consistance*) того и другого. «Явление неявленного» (*non apparentis apparitio*), таким образом, последовательно начинает свое восхождение к явленности, изыскивая места, чтобы явиться, — в человеке или в разумных тварях вообще. Ангелы и человеческие души — это как бы «восприимлющие очаги» теофании (Ф. Бертен), и даже сами *суть* «теофании» (*theophaniae sunt*). Они проявляют, феноменологически говоря, что Бог для человека всегда есть не что другое, как именно Тот, кто проявляет *себя*, причем как раз в таких теофаниях и, стало быть, исключительно *через них*, а не непосредственно в себе самом:

¹¹² IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 449C. Что касается знаменитого тройного членения понятия «феномен», которое мы не пытаемся здесь воспроизвести (*Offenbarung / Schein / Erscheinung*), см. ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 7, с. 28-31): «Понятие феномена». А также комментарий: GREISCH J., *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit* (P.: PUF, 2002) [coll. Ériméthée], p. 102-104: «что такое феномен?».

¹¹³ Имеется в виду Дионисий Ареопагит и еврейские мистики. — Примеч. ред.

«Что же видят святые души людей и святые умы ангелов, когда они видят Бога, если они не видят самого Бога (*si ipsum Deum*), видеть которого им запрещено (*quem videre perhibentur*)? —

спрашивает себя Иоанн Скотт, комментируя формулировку из пролога *Евангелия от Иоанна*: “Бога никто никогда не видел” (Ин 1:18), —

... Что, повторяю, видят люди и ангелы... ведь святой Амвросий и Дионисий Ареопагит яснейшим образом и без малейшего колебания настаивают, что Бог (я имею в виду — верховная Троица) *никогда никому не являлся сам по себе (nulli per seipsam utquam apparuisse)*, никогда не является, никогда не явится? Стало быть, Он явится в своих *теофаниях (apparebit in theophanis suis)*, — уточняет Эриугена, — то есть в божественных проявлениях, в которых Бог явится согласно степени чистоты и добродетели каждого. *Теофании же суть все твари видимые и невидимые (theophaniae autem sunt omnes creaturae visibiles et invisibiles)*, через которые и в которых Бог часто являлся, является и будет являться»¹¹⁴.

Таким образом, теофания у Скотта не есть просто *средство* для того, чтобы получить доступ к Богу, наподобие зеркала как призмы, которую нужно миновать. Она обозначает саму *структуру* Бога (Троица внутри себя) — по крайней мере, в том, как Он дает себя человеку (домостроительная Троица). Бог не доступен нам, — и людям, и ангелам — ни в чем, кроме своего божественного проявления (*theophania*)¹¹⁵. Бог, стало быть, дает себя как «теофанического» лишь в той степени, в какой человек в то же время является «антропофаническим». Или, если выразить это иначе и снова пойти за путеводной нитью феноменологии, согласно которой всякая истина (*ἀλητεία*) есть также «простое чувственное *внятие* чего-то (*αἴσθησις*)»¹¹⁶, структура встречи или способность к усвоению, позволяющая человеку воспринимать теофании, освящает его самого как теофанию, не проявляя [в нем] ничего другого, кроме как раз того, что он «антропофанен» (“anthropophane”). Желая проявить Бога как феномен, человек представляет *как феномен себя самого* в том смысле, что он есть условие явления всякой феноменальности, то, «в чем *составлено* всё творение (*in ipsa*

¹¹⁴ IOHANNES SCOTTUS, *Commentarius* I, XXV, 301D – 302B, p. 123-125. См. также примеч. Ф. Бергена в: ÉRIGÈNE, *De la division de la nature*, vol. 1, n. 17, p. 201-202.

¹¹⁵ IOHANNES SCOTTUS, *Commentarius*, 302B: «точно так же добродетели совершенно очистившихся душ и [ангельских] умов *суть теофании (theophaniae sunt)*; в них Бог проявляет себя для тех, кто его ищет и его любит».

¹¹⁶ ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 7, с. 33.

omnis creatura constituta est)», и показывает себя прежде всего как такового¹¹⁷. Будучи точкой сопряжения мира умопостигаемого и мира чувственного, антропофанный человек в своей способности проявлять Бога должен таким образом сам рассматриваться как «третий мир» (*tercius mundus*) как раз потому, что он вместе с божественным обладает этой уникальной феноменологической компетенцией составлять мир — мир Бога и своего собственного явления:

«...третий мир (*tercius mundus*) — тот, что, будучи серединой, сочетает в себе самом возвышенное духовного и низменное телесного, и из двух делает одно. Он постигается в одном только человеке (*et in homine solo intelligitur*), в котором сводится воедино вся тварь (*in quo omnis creatura adunatur*)»¹¹⁸.

ОПЕРАЦИЯ СИНТЕЗА

Знаменитая эриугеновская тема человека как «средоточия и сведения воедино всех тварей (*medietas atque adunatio omnium creaturarum*), — поскольку не существует ни одной твари, которую нельзя было бы постичь [как пребывающую] в человеке»¹¹⁹, — должна, таким образом, мыслиться не в диалектической перспективе (единство противоположностей), но прежде всего в феноменологической и антропофанической (проявление Бога в человеке). Будучи «горнилом всех тварей (*creaturarum omnium officina*), поскольку в нем содержится всеобщее творение (*quoniam in ipso universalis creatura continetur*)»¹²⁰, человек как операция синтеза поддерживает и демонстрирует проявление самого Бога в его творениях. Поскольку человек единственный среди тварей живет некоторым образом в этом состоянии «пребывания» (Ф. Бертен) посредством своей способности вмещать тотальность сотворенного, Бог ждет от него, что вместе с Ним он будет тем, в ком всякое творение также ожидает быть явленным. Сотрудничество бо-

¹¹⁷ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* IV, 760A: «человеческая природа целиком пребывает в совокупности всей созданной природы, поскольку в ней составлена вся тварь и в ней связана... и через нее должна быть спасена». Стоит сохранить здесь присутствующее в латинском тексте «составлена» (*constituta*), а не «сотворена» (Ф. Бертен), чтобы не упустить собственно феноменологическую направленность мысли Иоанна Скотта в данном случае.

¹¹⁸ IOHANNES SCOTTUS, *Homelia* XIX, 294AB, p. 293-295.

¹¹⁹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* II, 536B. Об этой центральной теме человека как посредника и полноправного участника проявления Бога полезно прочесть статью: BERTIN F., “Les origines de l’homme chez Jean Scot”, *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie* (P.: CNRS, 1977), p. 307-314, и в особенности p. 308: «теофанический человек».

¹²⁰ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* III, 733B.

жественного и человеческого в акте само-проявления Бога в его творениях, стало быть, таково, что *теофания* одного никогда не существует без *антропофании* другого¹²¹. Так что в конце пути антропофанный человек, пронизанный насквозь теофанным Богом, не позволит, чтобы в небесном блаженстве в нем являлось что-либо помимо Того, кто есть само Явление (*apparitio*) — то, откуда феноменологически все является и куда направляется всякое явление. Так завершается трактат *Перифюсеон*, несущий на себе отчетливую печать феноменальности, вплоть до ее полного раскрытия или открытости:

«...так что во всём будет являться один лишь Бог (*ita ut in nullo appareat nisi solus Deus*), как в чистейшем воздухе не сияет ничего, кроме света (*quemadmodum in aëre purissimo nihil arridet nisi sola lux*)»¹²².

§ 17. БЛАЖЕНСТВО КАК ТЕОФАНИЯ В ДЕЙСТВИИ

Но не приводит ли «само-проявление» [Бога], когда оно абсолютно актуализировано в небесном блаженстве [созерцателя], к простому и чистому упразднению всякой теофании, т. е. всякой феноменальности? Другими словами, не исчерпывается ли эриугеновская феноменальность в своей феноменализации, ибо теофаническое проявление есть всегда лишь этап на пути к тому, чтобы увидеть Бога «таким, как Он есть» (Ин 3:2), то есть «лицом к лицу» (1 Кор 13:12)?

ТЕОФАНИИ ТЕОФАНИЙ

Сила Эриугены, напротив, состоит в том, что он остается феноменологом от начала и до конца, вплоть до *предельного проявления* Того, кто

¹²¹ Тема творения «предвечного человека» еще до того, как Адаму было дано имя, в действительности унаследована [Эриугеной] от Григория Нисского (*De imagine* 185B). Ср. BERTIN F., “Les origines de l’homme chez Jean Scot”, *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, éd. R. ROQUES (P.: CNRS, 1977), p. 307-314 (тема «пребывания человека», p. 307); а также TROUILLARD J., “La notion de théophanie chez Érigène”, in: BRETON S., TROUILLARD J. et al. *Manifestation et révélation* (P.: Beauchesne, 1976), p. 15-39; и TROUILLARD J., “L’unité humaine selon Jean Scot Érigène”, *L’homme et son prochain* (P.: PUF, 1956), p. 298-301.

¹²² IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* V, 1021B. Что касается всего этого эриугеновского, а, на наш взгляд, также феноменологического подхода к эсхатологии, мы отсылаем соответственно к J.-Cl. Foussard, “Apparence et apparition. La notion de ‘phantasia’ chez Jean Scot”, *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie. Laon 7-12 juillet 1975. Colloques Internationaux du C.N.R.S.* (P., 1977), p. 337-348; и к T. Gregory, “L’eschatologie de Jean Scot”, *Ibid.*, p. 377-392.

есть само проявление. В самом деле, точно так же, как феноменологическое понятие феномена никогда не проявляет себя вне сущего, через которое дается бытие¹²³, так и никакая теофания не отступает у Иоанна Скотта от своего чувственного или умопостигаемого проявления, или от явления *чего-то*, что является, вплоть до финального предстояния лицом к лицу:

«Следовательно, [Бог] будет видим *посредством* тел в телах (*per corpora ergo in corporibus videbitur*), а не сам как таковой (*non per seipsum*). Схожим образом, божественная сущность будет являться (*divina essentia apparebit*) не как таковая (*non per seipsam*), но *посредством* ума в умах и *посредством* рассуждения в рассудках»¹²⁴.

Между тем, как одно лишь Слово способно превзойти собственную феноменальность, чтобы самому созерцать себя в своей природе и все творения в себе, человек, напротив, — включая святых и блаженных — всегда будет видеть Бога лишь *через* теофании, или даже «теофании теофаний» (*theophaniarum theophaniae*), не сводимые к какому-либо божественному бытию, могущему их удваивать или упразднить. Неустрашимость теофанической перспективы делает в действительности из теофанного Бога — Бога, у которого нет другого модуса бытия, кроме модуса своего собственно-го проявления, во всяком случае для [созерцающего Его] человека:

«Каждой из этих [природ] в соответствии с ее собственной мерой (*analogiam*) будет уделена и определена [своя] высота созерцания... Мы говорим это не потому, что какая-либо тварь, *помимо человеческой природы Слова (praeter Verbi humanitatem)*, могла бы подняться за пределы всех теофаний... но потому, что некоторые из теофаний настолько возвышенны, что мыслятся как возвышающиеся над всем творением в непосредственном созерцании Бога (*proxima Deo contemplatione intelligantur*)¹²⁵ и считаются как бы *теофаниями теофаний (ac veluti theophaniarum theophaniae)*»¹²⁶.

Акт теофании у Иоанна Скотта не заканчивается (по крайней мере, для человека) в невидимости, тем более невыразимой, что в своей погруженности во мрак она забывает то, что в ней есть от ее собственной види-

¹²³ ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 7 (с. 35): «феноменологическое понятие феномена имеет в виду бытие сущего, кажущее себя».

¹²⁴ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 450C.

¹²⁵ Здесь Иоанн Скотт имеет в виду первый и высший чин небесной иерархии (серафимов, херувимов и престолы), как он описан у пс.-Дионисия Ареопагита в *De coelesti hierarchia* VII, 2-4. Они тоже суть теофании. — Примеч. ред.

¹²⁶ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* V, 905B – 905C.

мости (Дионисий). Бог не требует невидимого на неоплатонический манер, но, напротив, погружается в самую видимость, вплоть и включая встречу лицом к лицу с преображенной плотью.

ПРИЗЫВ К ВИДИМОМУ

Чтобы убедиться в этом, достаточно перечитать *Послание к Римлянам* святого Павла: «Бог... *называющий* несуществующее как существующее» (Рим 4:17). Этот тип «называния» согласно Иоанну Скотту не есть просто еще одно обозначение, призванное выразить то, что Бог *есть*. Он вводит, напротив, творения в *структуру призыва* вплоть до того, что они отвечают подобно самому Богу на обращенный к ним последний призыв, состоящий в восхождении к видимому. Сокрытое таинство всегда ждет снятия покровов, как море, столь дорогое Эриугене (гл. 2) и часто пугавшее Августина (гл. 1), никогда не отступает, не обнажив всякий раз новый берег¹²⁷. Человека, заключенного как в некой полости в «тайных недрах природы» (*ex secretis naturae*), ждет эриугеновский теофанный Бог, завоевывающий его своим голосом, чтобы на соблазн его «призыва» поднялось человеческое как его наиболее совершенный «ответ». В собственном смысле «слушание» характерно, конечно, для иудаизма («*Слушай, Израиль*», Втор 6:4), но приспосабливается также, чтобы служить «видению» («*Видевший Меня видел Отца*», Ин 14:9) и «осязанию» («Слово, что *осязали* руки наши», 1 Ин 1:1) в христианстве, возвращая здесь к основному вопросу всего сочинения (ср. «Запечатанный источник», *выше*). Нет Слова с одной стороны и плоти с другой — по образцу ложного противопоставления первого и второго Завета. Напротив, Слово «стало плотью, чтобы *плоть стала словом*», как прекрасно сформулировал Марк Подвижник¹²⁸. Структура призыва по словам Иоанна Скотта не есть лишь *согласие* (*entente*), пусть даже полноценное, между Богом и человеком. Она есть *видение* и *осязание*, как «да», сказанное супругами, превращается в видимую плоть, сплетающуюся в интимном единении тел:

¹²⁷ Ср. JEAUNEAU É., «Le symbolisme de la mer chez Jean Scot Érigène», в: JEAUNEAU, *Études érigéniennes*, p. 289-296: «море здесь — не та коварная стихия, которую любил описывать святой Августин. Оно напоминает о безмерной тайне божества» (cit. p. 389).

¹²⁸ Цит. по: LACROIX X., *Le corps de chair* (P.: Cerf, 1994), p. 236. [См. МАРК ПОДВИЖНИК, *Увещания к Николаю 9* (PG 65, 1044A): «Смерть, страдания, голод, жажду и все таковое воспринял Он, став тем, что мы есть, дабы мы стали тем, что есть Он: *Слово стало плотью*, чтобы *плоть стала Словом* (γενόμενος ὁ ἔσμεν, ἵνα γενόμεθα ὁ ἔστιν. Ὁ Λόγος σαρξ ἐγένετο, ἵνα σαρξ γένηται Λόγος)... По человеколюбию Он уподобился нам, дабы мы всякою добродетелью уподобились Ему», МАРК ПОДВИЖНИК, *Нравственно-подвижнические слова. Слово 9* (Сергиев Посад, 1911). — Примеч. ред.]

«Бог Отец через веру в своего Сына *призывает* [людей], *чтобы они были* (*vocat ut sint*)... Бог ежедневно призывает [людей] из потаенных недр природы (*vocat homines ex secretis naturae sinibus*), где, как думают, они не существуют, чтобы *они видимо проявились* (*ut appareant visibiliter*) в форме и в материи, и прочем, в чем может *проявиться сокрытое* (*in quibus occulta apparere possunt*)»¹²⁹.

Вспышка или внезапное возникновение *того, что видится* — человека или Бога и проявления Бога в человеке — приходит тогда на смену слову (*parole*) лишь в той мере, в какой плоть лучше и иначе говорит о том, кто в своем воплощении осознанно выбрал этот иной язык, чтобы сказать о себе человеку (ср. 2 часть нашей книги: *Плоть*). Слово (*Le Verbe*) не замолкает, чтобы погрузиться в полную немоту, но, напротив, посредством своего тела вопиет о том, что его речи уже не высказать, настолько неизмеримой остается глубина таинства плоти, особенно когда речь идет о Боге. Мы уже указывали, вслед за Иоанном Скоттом, комментирующим пролог к *Евангелию от Иоанна* (гл. 1, в конце):

«...не удивляйся тому, что плоть, то есть смертный человек, по благодати может стать сыном Божиим, тогда как большее чудо — Слово, ставшее плотью (*cum maioris miraculi sit verbum caro factum*). Ибо если высшее снизошло к низшему, что удивительно-го в том, что под действием благодати высшего низшее поднимается к высшему? Тем более, что Слово стало плотью для того, чтобы человек стал сыном Божиим. Ведь Слово низошло в человека, чтобы через Него человек поднялся к Богу (*descendit in hominem ut, per ipsum, ascenderet homo in Deum*)»¹³⁰.

Итак, вопреки распространенному, но ошибочному мнению, воплощение не отсутствует в теофании Иоанна Скотта. Автор *Перифюсеон*, напротив, доводит его до предела. Более чудесное, чем воскресение (*maioris miraculi*), оно осуществляет нисхождение («от высшего к низшему»), без которого нет восхождения («от низшего к высшему»). *Рождением Бога во плоти* в день Рождества уже все высказано о *финальном прославлении* «детей Божьих», поскольку оно само по себе предъявляет образ Бога, ставшего [плотью], чтобы себя показывать или, скорее, себя феноменализировать:

¹²⁹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 445CD, рус. пер. с. 483-484. Феноменологическую трактовку такой *структуры призыва* как «третьей редукции, после Гуссерля и Хайдеггера», можно найти в MARION J.-L., *Réduction et donation* (P.: PUF, 1989) [Épiméthée], ch. VI § 6, p. 289-297.

¹³⁰ IOHANNES SCOTTUS, *Commentarius XXI*, 298A.

«Едиnorodный Сын Божий... будучи *в плоти (in carne)*, то есть *во всем человеке*, которого он воспринял (*hoc est in toto homine quem accepit*), не только себя самого *открыл (non solum seipsum aperuit)*, но *проявил людям Бога Отца (sed dum patrem hominibus manifestavit)*, до той поры совершенно неведомого»¹³¹.

ОТ ВСТРЕЧИ «ЛИЦОМ К ЛИЦУ» К СОВМЕСТНОМУ КРИКУ

Итак, финальная встреча лицом к лицу с Богом (1 Кор 13:12), проникая в Его тайну, не умаляет и не упраздняет Его видимости. И в самом окончательном блаженстве

«...живущие в вере... будут видеть... самого Бога лицом к лицу (*facie ad faciem*)... по словам апостола, называющего *лицом (faciem appellans)* некое постижимое для человеческого ума *явление... божественной силы (comprehensibilem quandam humano intellectui divinae virtutis apparitionem)*»¹³².

Таким образом, «лик Божий» (*facies Dei*), на сей раз в качестве *лица*, которое явлено лучше, чем видится в тусклом зеркале, всегда остается видимым и одновременно неумаляемым. Финальная встреча «лицом к лицу» (*facies ad faciem*) означает для Иоанна Скотта своего рода «глаза в глаза» или «лицо против лика», когда сияние одного (лик Божий) никогда не затмевает видимости другого (лицо человека), — поскольку всякий «облик» или «*facies*» (лик) всегда делает видимым «*явление божественной силы (apparitio divinae virtutis)*», в том числе и в блаженном созерцании Бога (*vision béatifique*). Видимое, на взгляд Эриугены, никогда не исчезает в невидимости в силу того, что теофания от начала до конца сохраняет целостный и законченный смысл домостроительства спасения»¹³³.

Этой финальной встрече человека с Богом «лицом к лицу» в воскресении отвечает тогда, подобно эху, своего рода «феноменология крика» в творении и воплощении, ибо *творить* для Отца, как и *воплощаться* для Сына, значит, согласно Иоанну Скотту, прежде всего свидетельствовать об их общей устремленности к видимости, у одного — посредством творения, а у другого — посредством плоти. Будучи условием *sine qua non* не менее общего для них желания спастись, божественная явленность или «Бог-феномен» таким образом неустанно совершает свой «бег» к человеку (см. *выше*), порой столь затерявшемуся в своих мрачных глубинах, что лишь

¹³¹ IOHANNES SCOTTUS, *Commentarius XXV*, 300D.

¹³² IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon V*, 926C – 926D.

¹³³ Об этом свидании «лицом к лицу» между Богом и человеком как неумаляемости *лика* см. FOUSSARD J.-Cl., «Apparence et apparition. La notion de «phantasia» chez Jean Scot», p. 346-348.

«совместный крик» (*clamor*) Отца и Сына еще способен донестись до него и извлечь его оттуда:

«Стало быть, Слово Божие *кричит* (*clamat*) в удаленнейшем одиночестве божественной благодати... Ибо Он *призывает* (*vocat*) тех, кто суть, словно они не суть, поскольку через него Бог Отец *воскрикнул* (*clamavit*), то есть сотворил все, относительно чего, пожелал, чтобы оно возникло. Прежде возникновения мира Он *воскрикнул невидимо* (*clamavit invisibiliter*), чтобы мир возник; придя в этот мир, он *воскрикнул зримо* (*clamavit visibiliter*), чтобы мир был *спасен*. Сперва Он *воскрикнул в вечности* (*prius clamavit aeternaliter*) посредством одного своего божества до воплощения; впоследствии Он *воскрикнул посредством своей плоти* (*clamavit postea per suam carnem*)»¹³⁴.

*

* *

Итак, при помощи этого «крика плоти» (*clamavit per suam carnem*) во имя спасения Иоанн Скотт открывает христианство для «другого языка» — языка тела в первую очередь (см. часть 2 нашей книги) и языка отношения во вторую (см. часть 3). Конечно, напряжение между метафизикой и теологией, обнаруженное в сочинениях Августина, сохраняется (гл. 1). Иоанн Скотт, как мы показали, скорее подвергает категории «деструкции» или «деконструкции», чем водворяется в них и пытается разрешить их конфликт изнутри. Ирландский богослов на самом деле отличается от епископа Гиппонского тем, как он использует отрицательное богословие Дионисия (естественно, неизвестное Августину) и как он преодолевает его. «Категория отношения» (*categoria relationis*), столь важная для святого Августина, с этой точки зрения «сказывается о Боге лишь в переносном смысле» (*translative de Deo praedicare*), не в том плане, что Иоанн Скотт отвергает субстанцию или выступает за какую-либо автаркию божественной сущности. Утверждение, что Бог *не* есть «отношение», «бытие» или «любовь» (см. *выше*), не означает, как мы сказали, что эти категории не подходят его природе. Тогда мы впали бы в двойную апорию — «обособления порядков»¹³⁵ и «деэллинизации догмы», против которой мы уже

¹³⁴ IOHANNES SCOTTUS, *Commentarius XVII*, 304D – 305A. Что касается смысла такой «феноменологии крика» в христианстве на сей раз применительно к «крику плоти» на кресте, мы отсылаем к нашему сочинению FALQUE E., *Le passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique* (P.: Cerf, 1999) [“La nuit surveillée”], p. 157-160: “l’excès du corps souffrant”.

¹³⁵ Имеются в виду три порядка, которые различал Блез Паскаль: сферы материального, мыслимого и божественного (или плоти, разума, любви / мудрости), см.

прежде выступали (гл. 1). Такой радикализм в отрицании у Иоанна Скотта по сравнению с Дионисием Ареопагитом указывает, напротив, лишь на то, что язык, на котором говорят о «явлении Бога» (*apparitio Dei*), превосходит тот, что ограничивается разговором о «божественной сущности» (*essentia divina*), ибо способы бытия Бога — «видеть Господа сидящего (Ис 6:1) и прочее подобное» — больше говорят о его бытии, чем все категории, унаследованные от метафизики, включая «отношение» (Августин) или субстанцию, определенную как «акт бытия» (Фома Аквинский) (ср. гл. 1). *Апофатизм* Дионисия под ударами тарана эриугенизма, претерпевает таким образом тройную трансформацию, которая заставляет его решительно покинуть область невидимого (облако) (ср. Исх 19:16):

(А) от *апофатического* — высказывание о божественном переходит сначала к *мета-онтологическому* с его невозможностью редуцировать Бога к модусу вещи;

(В) после *мета-онтологического* — речь о Боге ведется уже в рамках *апофантического логоса*, негативно разрушающего категории и позитивно конструирующего образ Бога как «Того, кто бежит, и Того, кто видит»;

(С) и, наконец, вслед за *апофантическим* — Бог, наконец, сам снимает с себя покровы как *теофантический* в том, что человек в максимальной степени становится антропофанным, когда в то же время утверждает себя как теофанного, то есть как являющего Бога и себя самого в финальной встрече «лицом к лицу», которая составляет их подлинное свидание.

Посредством «Бога-феномена» (Иоанн Скотт) призыв к видимому приходит к смене категориальному (Августин), а равно и на смену неоплатоническому замыслению невидимого (Дионисий).

Тем не менее остается вопрос, который на данный момент все еще не разрешен: такое «явление Бога» не сводится ли (на сей раз для человека) просто к модусу его «овещения»? Ибо можно, конечно, исходя из Писания, сперва искать определения Бога, который «показывает себя» (*ostendit*) скорее в способах бытия, чем в своем бытии, но нужно еще, чтобы верующий субъект сделался также пригодным к тому, чтобы воспринимать его *так* и

ПАСКАЛЬ Б., *Мысли*, пер. Ю. А. Гинзбург (М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995) [Памятники мировой литературы], Фр. 308, с. 163: «Величие мудрости, которая только от Бога, невидимо ни людям плоти, ни людям разума. Это три разных порядка, разного рода»; Там же, с. 164: «Из всех тел и умов нельзя извлечь толики истинной любви, это невозможно, это принадлежит другому, сверхъестественному порядку»; Фр. 933, с. 339: «Есть три порядка вещей: плоть, ум, воля»; Фр. 298, с. 161: «У сердца свой порядок, у разума — свой, основанный на правилах и доказательствах. У Иисуса Христа, святого Павла порядок любви, а не разума, ибо они желали смирения, а не познаний. То же самое у святого Августина». — Примеч. ред.

не иначе. Если выразить это в категориях богослова Ганса Урса фон Бальтазара, «объективная очевидность» образа Откровения требует в то же время его «субъективной очевидности»: не для того чтобы свести этим «образ» к тому, чем образ является (*pour en réduire la "figure" dans ce qu'elle est*), но, напротив, чтобы сделать нас способными воспринять [образ Откровения] в том, что есть мы сами, то есть в качестве его живых субъектов, воспринимающих такое Явление (*Gestalt*): «необходимо выполнить не только интеллектуальные, но и *экзистенциальные условия*, чтобы образ, обращающийся ко всей личности целиком, нашел своего слушателя во всей личности целиком»¹³⁶.

«Бог-феномен» у Иоанна Скотта (гл. 2), стало быть, выходит далеко за пределы пусть даже переосмысленного «категориального Бога» у святого Августина (гл. 1). Но теперь от *верующего* можно ожидать, на сей раз на экзистенциальном уровне, что он не сведет Бога к состоянию «вещи», если уж требованию «быть некой вещью» не соответствуют ни Бог, ни человек (*non est quid*). Личное обращение того, кто отвернулся от мира (*retraitant*), становится таким образом условием не-овещения Того, в кого он верит. Придется дожидаться Майстера Экхарта с его мышлением «отстраненности» (*Abgeschiedenheit*), истолкованным как модус феноменологической редукции, чтобы «феноменальности» являющегося Бога (гл. 2) ответило «обращение-эпохе» воспринимающего его субъекта (гл. 3).

¹³⁶ BALTHASAR, Hans Urs von, *La gloire et la croix* [1961] (P.: Aubier-Montaigne, 1965), t. I (Apparition [*Schau der Gestalt*]), p. 392.

CONTENTS

INTRODUCTION.....	13
-------------------	----

PLATONISM AND NEOPLATONISM

Andrey SEREGIN	
Dogmatic, Antidogmatic and Dialogical Approaches to Interpreting Plato.....	37
Svetlana MESYATS	
Plato's <i>Philebus</i> (14c–17c) on Unity, Plurality, and the Intermediate.....	77
Andrey SEREGIN	
Non-moral Good and Evil: Ethical Position of Socrates in <i>Gorgias</i>	95
Alexey GLOUKHOV	
Statement of the Problem of Justice in Plato's <i>Republic</i>	123
Svetlana MESYATS	
Consciousness and Person in Plotinus.....	147
Svetlana MESYATS	
The Transcendent First Principle and the Doctrine of Henads in Neoplatonism.....	169
Valery PETROFF	
Σύμβολα and συνήματα in the Theurgical Neoplatonism of Iamblichus and Proclus.....	210
Maya PETROVA	
The Solar Monotheism in Macrobius.....	226
Valery PETROFF	
<i>A Chain of Great Light</i> : the Sun in the Platonism of Late Antiquity and the 'Corpus Areopagiticum'.....	240

CHRISTIAN PLATONISM

Valery PETROFF	
Symbol and the Sacred Action in the Later Neoplatonism and the 'Corpus Areopagiticum'.....	264
Valery PETROFF	
Theology of Symbol in Karl Rahner and Herbert Vorgrimler.....	309
Svetlana MESYATS	
Does the First Principle have <i>hypostasis</i> ? To the History of the Concept of Hypostasis in Platonism and Christian Theology.....	318
Valery PETROFF	
Ὑπάρχω and ὑφίστημι in Maximus the Confessor's <i>Ambigua</i>	338
Valery PETROFF	
Transformation of Ancient Ontology in the 'Corpus Areopagiticum' and Maximus the Confessor.....	376
Jozef MATULA	
Thomas Aquinas and His Criticism of Avempace's Theory of the Intellect....	394

PROSOPOGRAPHY

Maya PETROVA	
Martianus Capella: Life, Work, and Philosophy.....	407
Andrey SEREGIN	
Origen the Platonist and Origen the Christian.....	444

PLATONISM AND PHENOMENOLOGY

Emmanuel FALQUE	
The Phenomenological Practice of Medieval Philosophy.....	505
I. <i>Fons signatus</i> : The Sealed Source.....	505
II. God-as-Phenomenon: John Scottus.....	532
Translation by Andrey SEREGIN. Revised by Valery PETROFF	

RENOWN SCHOLARS OF PLATONISM
ON THEIR FIELD OF STUDY AND ON THEMSELVES

Édouard JEAUNEAU	
“Athens and Chartres”: a Conversation with Valery Petroff.....	581
Luc BRISSON	
“Philosophy is what structures human being...”: a Conversation with Valery Petroff.....	630
Alain-Philippe SEGONDS (1942–2011)	
“Koyré’s Books were my Real Shock...”: a Conversation with Victor Vizguin.....	655

PLATO IN RUSSIA

Valery PETROFF	
Plato and His Dialogues in the Writings of Sigizmund Krzhizhanovsky.....	674

TRANSLATIONS

Nadezhda VOLKOVA	
The Doctrine of the Two World Souls of Plutarch of Chaeronea.....	721
PLUTARCH. <i>On the Generation of the Soul in the ‘Timaeus’</i> . Part 1.....	736
Translation and notes by Nadezhda VOLKOVA	
PORPHYRY. <i>Launching-Points to the Realm of Mind</i>	758
Introduction, translation and notes by Svetlana MESYATS	
Andrey SEREGIN	
To the Translation of Origen’s Commentary on the <i>Gospel of Matthew</i>	792
ORIGEN. <i>Commentary on the ‘Gospel of Matthew’</i> . Bks. 10 – 11.....	806
Translation and notes by Andrey SEREGIN	

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ
ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ ПЛАТΟΝИЗΜΑ

●
ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ В. В. ПЕТРОВА

*Утверждено к печати
Институтом философии РАН*

Директор издательства *И. В. Дергачева*
Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Оригинал-макет и компьютерная верстка *Л. Э. Милявская*
Художник *Л. Э. Милявская*

ЛР 066332 от 23. 12. 1999

Подписано в печать 12. 02. 2013
Формат 60x90 / 16. Бумага офсетная № 1.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 53. Тираж 800. Заказ №

Издательство «Кругъ»
Тел. / факс: +7 (495) 729 72 00
e-mail: krugh@yandex.ru
<http://www.krugh.ru>

Отпечатано с оригинал-макета в ППП «Типография 'Наука'»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6.

ISBN 978-5-7396-0256-5



Работы сборника посвящены изучению платоновской традиции на различных этапах ее развития. В книге анализируется учение самого Платона (генеология, метафизика, космология, этика), рассматриваются концепции Плутарха, Плотина, Ямвлиха, Сириана, Прокла, Макробия, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника. В просопографических исследованиях реконструируются биографии платоников — язычника Марциана Капеллы и христианина Оригена. Предложен опыт феноменологического прочтения теорий Иоанна Скотта (Эриугены). Исследуется вопрос о знании Платона и его диалогов в России начала XX века. В книгу включены беседы с известными французскими специалистами по античной и средневековой философии. Публикуются переводы сочинений Плутарха Херонейского (*О возникновении души в 'Тимее'*. Часть I), неоплатоника Порфирия (*Подступы к умопостижаемому*), книги 10–11 *Комментария на 'Евангелие от Матфея'* Оригена.
