

УДК 1.101.1

DOI 10.23683/2227-8656.2019.4.12



**ОТКРОВЕНИЕ КАК НАРРАТИВ
В НОВЕЙШЕЙ
ФИЛОСОФСКОЙ
ДИСКУССИИ¹**

**REVELATION AS NARRATIVE
IN A RECENT
PHILOSOPHICAL
DISCUSSION²**

Марков Александр Викторович

Профессор,
Российский государственный
гуманитарный университет,
г. Москва, Россия,
e-mail: markovius@gmail.com

Alexander V. Markov

Professor,
Russian State University
for the Humanities,
Moscow, Russia,
e-mail: markovius@gmail.com

Вопрос о соотношении понятия откровения (в понимании авраамических религий) с категориями опыта новейшей философии в последние годы заново поставлен в связи с границами не только языкового выражения, но и перевода с языка опыта на язык ориентирующих понятий. В статье критически рассмотрены предложения лидера современной религиозной феноменологии Ж.-Л. Мариона и показаны возможности усиления его аргументации при обращении к современному греческому персонализму. Доказывается возможность философии откровения как необходимой части как философии опыта, так и философии языка, исходя из «прагматическо-

The question of correlation of the concept revelation (within the meaning of the Abrahamic religions) with the categories of experience in modern philosophy has been raised again due to the boundaries of not only linguistic expression, but also the translation from the language of experience into the language of orienting concepts. The article critically reviews some proposals of the leader of modern religious phenomenology Jean-Luc Marion, and demonstrates the opportunities for strengthening his arguments when referring to new Greek personalism. We prove the possibility of the philosophy of revelation as necessary part of both the philosophy of experience and the philosophy of language, proceed-

¹ Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект 19-011-00610 А «Трансцендентность и нарратив в становлении моделей историзма».

² This work was supported by the Russian Foundation for Basic Research, project 19-011-00610 A «Transcendence and Narrative in the Formation of Models of Historicism».

го поворота» современности – от вопросов формы и содержания к вопросам практической организации нарратива.

ing from the «pragmatic turn» of modernity - from questions of form and content to the practical organization of narrative.

Ключевые слова: нарратив; религиозная философия; Марион; прагматический поворот; философия языка; откровение; религиозный опыт.

Keywords: narrative; religious philosophy; Marion; pragmatic turn; philosophy of language; revelation; religious experience.

Введение

Вне зависимости от отношения к знаменитому проекту «Философия откровения» Ф.В.И. Шеллинга к вопросу о статусе откровения внутри религиозно-философской рефлексии подходят все три ведущих направления современной христианской философии: теозстетика (Харт, архимандрит Пантелеимон Мануссакис), новый персонализм (митрополит Иоанн Зизиулас, Яннарас) и религиозная феноменология (Марион). В данной работе мы на примере одного из последних выступлений Ж.-Л. Мариона (Marion, 2019) рассмотрим ограничения в проблематизации откровения в рамках постфеноменологии и необходимость дополнения ее новым персонализмом для непротиворечивого осмысления откровения как нарратива.

Хотя само слово «откровение» в практическом употреблении авраамических религий указывает на вненарративный, «несказанный» опыт, представить его как предмет философского интереса возможно только внутри концептуальной рамки, противопоставляющей нарративное и вненарративное, причем это противопоставление оказывается подвижным. Только так, исходя из достижений современного «прагматического поворота», можно говорить об откровении как о значимом не только для религиозных выводов, но и для философского понимания границ выражения опыта и границ его фактичности. Если в проекте Шеллинга такая значимость откровения поддерживалась тем, что вообще разговор о фактах истории и фактах языка стал возможен в истории человечества благодаря такому постепенному усвоению подаваемого непостижимым образом откровения, так что фактичность оказалась открыта этой непостижимости прежде, чем стала ресурсом интерпретации, то в современной ситуации многоязычия и признания принципиальной множественности практик требуется другой подход.

Марион попытался, правда, почти ни на кого не ссылаясь, обосновать, как возможно пережить эту открытость непостижимости не в рамках всеобщей истории человечества, от дикости к цивилизации, как у Шеллинга, а в рамках индивидуальной истории, перехода от простых

и незамысловатых наслаждений вроде спорта через эротическую утонченность к современной мировоззренческой ответственности. Но при чтении его работы всегда кажется, что, совершив такой поворот от историзирующих обобщений к индивидуальным практикам, он следует инерции старого историзирующего языка, в то время как греческий религиозный персонализм, благодаря эстетическому языку, сближающему его с теоэстетикой, может обеспечить переходы там, где в самих рассуждениях Мариона наблюдаются провисания. Тогда только мы сможем установить, какие возможности предоставляют достижения современной континентальной философии для понимания откровения как нарратива и как реализация этих возможностей продуктивно вписывает новую философию откровения в философию языка и культуры.

Основная часть

Откровение может быть непонятно самому свидетелю, поэтому нет заранее обеспеченной точки, в которую может встать свидетель, чтобы оправдать откровение. Марион сразу переходит от истории к экзистенции, начиная с того, что историческая непрерывность Откровения, которое продолжает оставаться предметом размышления разных поколений, соответствует физической непрерывности впечатлений. Как про Откровение нельзя сказать, где оно: в книге, в объяснении книги или размышлении над ней? Также нельзя сказать, где именно непрерывный поток впечатлений: «окружает ли меня этот непрерывный поток или проходит ли он через меня, несется ли он рядом со мной или он вторгается в меня и топит» (Marion, 2019. P. 5). Известно только, что этому потоку нельзя сопротивляться, мы не можем сказать, что не заметили того, что увидели, но не можем сказать, где именно он нас захватывает настолько, что мы не можем ему сопротивляться и почему не можем.

Марион говорит о том, что уже в повседневном знании мы отличаем устойчивые его предметы от случайных впечатлений или фантазий; иначе говоря, в повседневное знание вложено понятие о степенях достоверности знания, хотя бы это понятие существовало и действовало спонтанно. Мы не можем сказать, где начинается или где именно действует спонтанность, хотя мы можем вполне говорить, как именно мы получаем достоверное знание, хотя это знание сразу оказывается в плену банальности. Ведь в повседневном (обыденном) знании мы не можем сказать о чем-либо известном нам, невольно не уточнив, что это полезно, или выгодно, или удобно, или хотя бы интересно. Заметим, что Марион здесь не приписывает интересу или, скажем, удобст-

ву какого-либо философского значения, но относит всё к плену среди обыденных речевых банальностей, к ситуации, когда язык в витгенштейновском смысле поделил мир, и мы оказываемся уже в поделенном мире. Марион не упоминает никакие теории языка, потому что ему важнее психосоматическая ситуация: оценив что-то как удобное или выгодное, мы можем не перегружать себя оставшимся потоком впечатлений, но просто сказать: «Ничего особенного». Мы сразу видим, что Марион дрейфует в сторону натурализма, в то время как продуктивнее здесь был бы религиозный персонализм. Так, Хр. Яннарас (Yannaras, 2019), опираясь на известнейшее *mot* Лакана, что бессознательное структурировано как язык, формулирует «языковой реализм». Он понимает структурированность в двух измерениях: как создание структуры и как членораздельность, способную отличить сознательное от бессознательного.

История тогда возможна как функция такой структуры, отличающая временное от вневременного, и в таком случае спонтанность нашего обыденного опыта совершенно не исключает приобретения откровения в столь же спонтанном историческом опыте, тогда как Мариону приходится в качестве исторического опыта принимать некоторую эмоцию. Марион замечает, что если появляется что-то пугающее и соблазняющее, оно становится «всем», иначе говоря, натурализм размыкается интуицией тотальности. Такие бытовые выражения, как «весь свет не мил» или «всё мне опротивело», тогда оказываются некоторым слепком этого психологического фантазма, когда именно потому что ты незаинтересованный зритель, то любая коснувшаяся тебя мелочь оказывается роковой, она оказалась уже повлиявшей на тебя, хотя ты продолжаешь делать вид, что ничего не произошло, и ты продолжаешь смотреть на всё незаинтересованно.

При этом Марион сталкивается с ограничениями в понимании незаинтересованного созерцания после «прагматического поворота» (*pragmatic turn*). Ясно, что воздействовать так может как реальная вещь, так и призрачная, любой страх или любой предмет страсти может быть вполне вымышленным, может «показаться». Но предположим, что такая вещь оказывается незабвенной, иначе говоря, как-то изменившей структуру нашей памяти. В таком случае важно не то, какой статус реальности мы приписали ей в нашем бытовом размышлении, но что нас изменило именно впечатление, а не сопровождающие впечатление статусы, в том числе статус реальности. Здесь как раз слабое место всего рассуждения Мариона – ведь тогда оказывается, что откровение становится общим, а не моим индивидуальным опы-

том, только благодаря тому, что оно поставило чистый эксперимент надо мной, но чистота этого эксперимента следует из структуры опыта, который признается как общий человеческий опыт. Марион здесь слишком доверяет языку, в то время как продуктивно было бы дополнить это размышлениями персоналистов. Так, Яннарас выстраивает трехуровневую модель, в которой есть язык логический, он же обыденный, есть язык математики, позволяющий отвлеченно смотреть на факт языка, и наконец, есть язык музыки, который позволяет смотреть уже столь же отвлеченно на способность языка передавать откровение, внушая состояние причастности к непостижимому. В такой модели, явно подсказанной как философией обыденного языка, так и обращением к платоническому пониманию созерцания как простейшей гипотезе, за эксперимент отвечает язык математики как язык опредмечивания любой реальности, а за чистоту эксперимента – язык музыки как язык чистого внушения.

Обращаясь к спорту, Марион всё же находит другое основание перехода от частного к общему откровению, а именно закон миметичности, включающий в себя страх и вожделение, когда хочется подражать учителю, спортивному инструктору, при этом боязно, например, скатиться с горы, но и боязно подражать столь совершенному учителю. И миметичность получается там, где преодолен страх сцены, как актер преодолевает стыд перед ролью, но и стыд выйти на сцену и оказаться не таким, каким его желает видеть публика. Так и откровение опознается там, где произошел этот миметический скачок, – где человек не боится признаваться в полученном откровении, хотя бы оно звучало нелепо, в отличие от фантазера, который основывает свое действие не на миметическом скачке, ну как самозванный инструктор, который призывает скатиться с горки, сам не научившись кататься. Тогда пророков и апостолов можно сравнить с настоящими инструкторами, что опять же подразумевает гипотезу о доступности некоторого простейшего опыта, становящегося тем самым гипотетическим. Марион довольно красочно описывает спортивное откровение как доступность: пространство, прежде недоступное, стало доступно, где нельзя было пройти пешком, я пронесся на лыжах. Такое картинное понимание пространства полезно дополнить иконописным пониманием у Яннараса, у которого различаются гипотетичность ложного языка, просто постулирующего чудо как гипотезу, и иконописность истинного языка, структурно раскрывающего само основание, на котором могут формулироваться гипотезы. Яннарас противопоставляет «деревянный язык» официальных церковных заявлений, в которых Воскресение на-

зывается чудом, и язык философии, не отличавшийся от языка «скульптуры, трагедии, архитектуры». Этот последний язык, согласно греческому персоналисту, содержит слово «алетейя», потому структурно не может скрыть истину, не может потому скрыть истину Воскресения как явления смысла в чистом смысле слова *явление*. Критика такого само-выдавания истины также требуется в современной философии, но это может быть только темой отдельных исследований.

Марион при этом пытается создать диалектику вольного и невольного жеста, в чем-то имитирующую такое само-выдавание истины: «Наконец-то, раскрыв себя и открыв мне мир, спортивный жест открывает мне себя... Таким образом, человек, которым я стал, таков прежде всего не от самого себя, а от раскрытия жеста, ради которого я остаюсь своего рода (заинтересованным) зрителем, (возможно, невольным) сотрудником и (скептически и удивленно) получателем. Человек, которым я отныне стал больше, чем я сам, больше не происходит от меня: он открыт мне через откровение иницирующего жеста» (Marion, 2019. P. 8). Из этого жеста Марион выводит и понятие церковности: профессиональному лыжнику доступно сообщество лыжников, более того, доступен лыжный курорт. Здесь Марион явно слаб, потому что постулирует церковность исходя из общего желания быть в некотором пространстве, что противоречит тому, что явление смысла явно учреждает или переучреждает такое пространство. Получается неизбежное противоречие в позиции Мариона, которое опять же может разрешить греческий персонализм. Так, для Яннараса (Yannaras, 2019) бытовым языком Бога является Рождество, в котором такие слова, как «ипостась» или «свобода», приобретают свой действительный смысл, связанный с самой ситуацией воплощения, тогда как язык Воскресения уже оказывается языком общего Откровения, языком, переходящим от святого эроса к святости как таковой.

Согласно Мариону, эротическое преодолевает не только ограничения пространства, но и ограничения времени, иначе говоря, позволяет пережить настоящее как независимое от настоящего. Хотя эротический импульс действует прямо здесь и сейчас, но тем не менее мы сразу чувствуем, что важнее в нем то, что он мог бы действовать и до, и после, и при этом мы не становимся мечтательными или ностальгирующими, пока опознаем эротический опыт как эротический. Но получается, что бытие желанным, бытие спасенным отождествляется не с целью эротического импульса, а с бесцельностью всего, что происходит вокруг, и контрабандой вводятся экзистенциальная тематика и одновременно откат к бытовому языку, который у Яннараса невозможен

благодаря различению языка Рождества и Воскресения. Иначе говоря, этому возлюбленному Мариона приходится вернуться к начальной бытовой установке, не перегружать себя впечатлениями и тем самым оказаться спасенным уже в эротическом, а не в бытовом теле. Опорой Мариону оказывается здесь только понятие подлинности, переживание настоящего времени как самого настоящего, а значит, и свободного, иначе говоря, ассоциативное мышление, в то время как бытовое мышление тогда не ассоциативное, а исключительно присваивающее.

Присваивающее мышление основано на том, что что-то объявляется центром, не обязательно я, даже скорее не-я, а географический центр или центр событий будет убедительнее. Тогда как ассоциативное мышление подразумевает, что если я покидаю что-то, что считал центром, то тем более открываю, что центр на самом деле был во мне. Именно такая фрустрация, а не симпатия, и является для Мариона основой эротического переживания: в ней мое *эго* сталкивается с чужим *эго* прежде выяснения отношений. Заметим, что Марион, говоря, что эротическая встреча преодолевает картезианскую протяженность, не замечает сценичности такого объяснения доступа к «радикальной возможности себя»: ведь то, что мы узнаем другого в человеке, а не в звере или камне, это только потому, что у нас есть представление о ролях любящего и возлюбленного и представление о сценической уместности людей как актеров; так что половое различие, способности тела, переживания становятся необходимым и всё более уместным материалом для такой постановки. При этом Марион описывает эту сценичность как определенную систему преодолеваемых препятствий: становясь недоступным для себя эмпирического, я становлюсь доступным для себя как возлюбленного, совершая уже скачок не в бытовом смысле, а скачок в каком-то научном смысле, сопоставимый со скачками в современной физике или математике.

Скачок во втором смысле позволяет Мариону объяснить, как именно возможно фиксировать откровение как непостижимое и при этом данное, что оно всякий раз приходит из каких-то других мест, чем та точка, в которой я выстраивал себя как мыслящее и самосознующее существо, иначе говоря, где строил себя как инициатор в том числе нахождения в пространстве и во времени. Если обычный феномен поддерживает мою инициативу, то этот феномен откровения перехватывает мою инициативу, делаясь незабываемым и незабвенным, «поддерживает инициативу над своим собственным проявлением» (Marion, 2019. P. 14). Я хочу быть отшельником, но у меня не получается, а вот у откровения вполне получается быть отшельником, ока-

завшимся в ситуации себя, своего содержательного одиночества, как в незабвенной ситуации.

Откровение интерпретирует прошлое как уже бывшее, более того, как то, к которому уже было заявлено все возможное отношение. Явно Марион отличает прошлое откровения от прошлого науки, которое изучают космология или биология. Но тут важно, что такое прошлое откровения тогда планирует настоящее как ряд последовательных моментов, т. е. позволяет отнестись к настоящему рассудительно не потому, что мы находим, о чем нам сейчас судить, а потому что само настоящее складывается этим откровением как постоянные моменты суждения, как постоянные моментальности. Марион не ссылается при этом ни на Вальтера Беньямина с его *ангелом истории*, ни на другие теории экзистенциально насыщенного переживания времени как переживания некоторого суда, вероятно, потому что ему важнее отношение единичности и множественности, чем какие-либо качества единичности, которые может утверждать та или иная теория, для него «жизнь прилипает к моей коже».

Марион отмечает особенность религий откровения, что хотя вроде бы откровение должно сразу всё объяснить человеку, тем не менее оно не просто «превосходит любое желание придерживаться его», но даже «превосходит усилия по его получению» (Marion, 2019. P. 20). Иначе говоря, это разрыв, производящий из себя разрыв: невозможность следовать откровению раскрывается в невозможности его до конца воспринять. Но выводить из невосприимчивости к откровению то, что ему нельзя следовать, было бы не просто банальным, но было бы со всех сторон безвкусным и эгоистичным, и Марион здесь вводит бытовую этику. Получить откровение без остатка – означало бы, что оно перестало быть свидетельством, а отказаться получить откровение – это значит оказать сопротивление тому, свидетелем чего ты еще не сумел стать, а значит, совершить нелепый поступок. Если кто-то сопротивляется откровению как чудесному явлению, утверждая, что свидетелем чуда невозможно стать, потому что никогда ты не знаешь, не обманулся ли ты, то тем самым он признает, что к откровению можно подготовиться, иначе говоря, методически научиться отличать явления, не вводящие в заблуждение, от явлений, вводящих в заблуждение. Данный аргумент вполне бытовой, а не философский. Такая подготовка, говорит Марион, пытаясь дополнить бытовой аргумент анализом дискурса, всегда основана на чужом свидетельстве, принятом на веру, так, скажем, если отрицание чудес ссылается на науку, то это не наука как таковая, а различные способы рассказать о науке, ко-

торые вполне успешны и социально регулятивны, но которые и регулируют социальную жизнь, потому что воспринимаются ею как некоторое откровение. Для Мариона тем самым высшее откровение религии спасения (например, Троица и Крест) и низшее откровение науки спасения (например, открытие нового лекарства) соотносятся по тому, что подразумевают восприятие более чем одним человеком, оказываются несчастным воображаемым делом. Но это опять заставляет его очередной раз возвращаться к натурализму, обогащая его только анализом дискурса как интерперсонального занятия, тогда как персонализм бы помог объяснить, как именно регулятив следует из самого присутствия человека в качестве свидетеля, а не из дискурсивного или нарративного характера свидетельства.

Выводы

Тот разговор, которого не получается между самими религиозными философами современности, можно начать нам, признав философию откровения как законный раздел современной философии. Главное, что происходит в теории Мариона с откровением, – оно не зависит от моего взгляда, потому что каждый раз касается меня «прямее», буквально заходит под кожу, словно дрожь. Этим откровение отличается от интуиции, которая тоже «прямее» познания, но никогда не заходит под кожу, напротив, может быть устранена, не оправдаться или оправдаться только из-за случайного стечения обстоятельств, когда мы говорим, что интуиция подтвердилась. Тогда как откровение выступает как явление, с которым могут совпасть знания, но эти знания не отменяют откровение с собой, но подтверждают возможность другого места откровения. Например, мы узнаем любовь из книг, фильмов или нашего повседневного опыта, но откровение доказывает, что любовь может быть известна из самой любви, из того, что она получила свое место до того, как знания сделали возможным существование книг, фильмов и их восприятия. Марион явно стилизует кантовскую *априорность*, но его интересует в ней только то, что случай не является первичным ключом к бытию, но всегда вторичен по отношению к тому исследованию, которое требует произвести суть вещей. Можно сказать, перед нами принятие некоего мира философии Канта как само собой разумеющегося, естественного и пригодного для жизни наравне с физическим миром. Это и позволяет Мариону ответить на вопрос, не получится ли, что любое явление окажется откровением, и тогда откровение будет вписано в порядок вещей. Оказывается, что вполне можно считать любую вещь откровением, но при этом не впи-

сывать в порядок вещей, потому что вещи существуют еще до их порядка, будь то порядок причин или порядок их смыслов. При этом такое постулирование у Мариона явно просто миметично по отношению к кантовской философии, не учитывая прагматического поворота последних десятилетий.

Мариону приходится отвечать на вопрос, как мы различаем явления и события, если события не просто не сводятся к явленному и данному, но противоречат статусу данности и вообще системе статусов. Марион легко отвечает на вопрос: если явление всегда затронуто условиями нашего восприятия, то событие может остаться нетронутым. Например, при эротической близости участники вполне затрагивают друг друга, смотря друг на друга, думая друг о друге или прикасаясь друг к другу, но при этом само событие, даже если затрагивает всех, вовсе не оказывается затронуто теми условиями и подробностями, в которых оно исполняется. Даже если любовь становится иной после такого-то опыта любви, скажем, после опыта Ромео и Джульетты, то она становится другим событием, а не событие меняется, и допустить изменение события здесь было бы всё равно, что допустить изменение природы в классической философии. В таком случае философия языка редуцируется до философии жестов, сигналов и прикосновений, до нового натурализма. Тогда как дополнение персонализмом могло бы даже *подкожное* чувство сделать частью перехода от бытового опыта к более общему и убедительному философскому мышлению.

Литература

Marion J.-L. Thinking Elsewhere // *Journal for Continental Philosophy of Religion*. 2019. № 1 (1). P. 5–24.

Yannaras Chr. Personal Blog (2018-2019). Available at: http://geromorias.blogspot.com/2018/07/blog-post_37.html.

References

Marion, J.-L. (2019). Thinking Elsewhere. *Journal for Continental Philosophy of Religion*, 1(1), 5-24.

Yannaras, Chr. (2019). Personal Blog (2018-2019). Available at: http://geromorias.blogspot.com/2018/07/blog-post_37.html.

Поступила в редакцию

28 мая 2019 г.