

ДЖОН ПАНТЕЛЕЙМОН
МАНУССАКИС

БОГ ПОСЛЕ МЕТАФИЗИКИ

БОГОСЛОВСКАЯ ЭСТЕТИКА



ДУХ І ЛІТЕРА

Джон Пантелеймон Мануссакис

БОГ ПОСЛЕ МЕТАФИЗИКИ

ДУХ І ЛІТЕРА



John Panteleimon Manoussakis

GOD AFTER METAPHYSICS

A THEOLOGICAL AESTHETIC

Indiana University Press
Bloomington and Indianapolis

Джон Пантелеймон Мануссакис

БОГ ПОСЛЕ МЕТАФИЗИКИ

БОГОСЛОВСКАЯ ЭСТЕТИКА

ДУХ І ЛІТЕРА
Киев

Джон Пантелеймон Мануссакис.

Бог после метафизики. Богословская эстетика. —
К.: ДУХ І ЛІТЕРА. — 2014. — 416 с.

ISBN 978-966-378-361-1

Джон Пантелеймон Мануссакис — архимандрит Константинопольского Патриархата, профессор философии в Колледже Святого Креста и почетный член факультета богословия и философии Австралийского католического университета. Отец Джон родился в Афинах (Греция) и получил образование в Соединенных Штатах (степень Ph.D. в Бостонском колледже). Труды автора посвящены философии религии, феноменологии (особенно Хайдеггера и Мариона), Платону и неоплатонической традиции, а также патристике.

Книга *Бог после метафизики. Богословская эстетика* посвящена феноменологическому анализу Богообщения. Автор предупреждает, что под эстетикой имеется в виду не наука о прекрасном, а *эстезис* — чувственное восприятие. В центре внимания книги — три основных чувства, с помощью которых мы можем познавать Бога — зрение, слух и осязание.

Издатель: Константин Сигов

Перевод: Дарья Морозова

Научное редактирование: Юрий Черноморец

Корректурa: Наталия Аникееенко

Компьютерная верстка: Валентин Залевский

Худ. оформление: Ирина Пастернак

ISBN 978-966-378-361-1

ISBN 978-0-253-34880-7

© John Panteleimon
Manoussakis, 2007

© ДУХ І ЛІТЕРА, 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

Благодарность	11
Предисловие к киевскому изданию	13
Список сокращений	17
Введение	19
Часть первая. ЗРЕНИЕ	31
Аллегория 1	33
Глава 1. Метафизический перекрест	37
Глава 2. Экзистенциальный перекрест	93
Глава 3. Эстетический перекрест	149
Часть вторая. СЛУХ	183
Аллегория 2	185
Глава 4. Прелюдия: Фигуры молчания	189
Глава 5. Интерлюдия: Язык за пределами различия и инаковости	235
Глава 6. Постлюдия: Окликнутое Я	277
Часть третья. ОСЯЗАНИЕ	297
Аллегория 3	299
Глава 7. Осяжите Мя/ Не прикасайся Мне	303
Глава 8. Великая суббота опыта	349
Библиография	381
Лексикон	411

1844

1845

1846

1847

*Τῆς Παναγίας, ἀχράντου, ὑπερευλογημένης, ἐνδόξου
Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καί ἀειπαρθένου Μαρίας.*

*Пресвятей, Пречистой, Преблагословенней,
Славней Владычице нашей Богородице
и Приснодеве Марии*

Последуя Святым отцам, все единодушно поучаем исповедовать одного и того же Сына Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по Божеству, и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и нашего ради спасения от Марии Девы Богородицы — по человечеству; одного и того же Христа, Сына, Господа, едиnorodного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, — так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно Лице и одну Ипостась, — не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына и Единородного, Бога Слова, Господа Иисуса Христа, как в древности учили пророки о Нем, и как Сам Господь Иисус Христос научил нас, и как предал нам символ отцев.

— *IV Вселенский Собор в Халкидоне (451 г.)*

Люди слышали, что таинственный Создатель посетил этот мир; что совсем недавно на самом деле по миру ходил Тот, о Ком гадали мыслители и сплетничали мифотворцы; *Человек, который создал мир*. Все великие мыслители и все прекрасные легенды всегда предполагали, что за пределами всего должен существовать Некто высший; но *этого* никто из них предположить не мог... Самые великие пророки называли себя Его глашатаями. Самые великие мистики говорили, что видели Его отблеск, а чаще — отблеск других, низших существ. Самые глубокие мифы сообщали, что Творец присутствует в Творении. Но никто и помыслить не мог о том, что Творец ходит в гости, беседует с мелкими чиновниками, участвует в будничной жизни Римской империи и уж тем более что в это будет верить не одну тысячу лет великая цивилизация. Ничего более дикого человек не сказал с тех пор, как произнес первое слово... Это разносит в пух и прах всякий сравнительный анализ религий.

— Г. К. Честертон, *Вечный человек**

* Пер. Н. Трауберг с изменениями.

211

10. 10. 10

10. 10. 10

10. 10. 10

БЛАГОДАРНОСТЬ

Ядро этой книги возникло в результате моих исследований и работы над докторской диссертацией по философии в Бостонском Колледже (2001–2005). В это время плодоношения немалую пользу моему труду принесло научное руководство Ричарда Керни, сотрудника кафедры философии им. Чарльза Б. Силига, который с отеческой заботой и непрестанным поощрением наблюдал за каждым моим шагом на этом пути. Профессор Жан-Люк Марион одарил эту работу немалым числом прозрений, несущих неизгладимый след его гения, но главное, за что я признателен ему, – это за дар его дружбы. Я благодарен, что он многожды вычитывал мой текст от первых набросков до заверченного вида и знакомил меня с различными философскими системами, которые оказали огромное влияние на мою мысль; среди них я должен особо упомянуть Ганса Урса фон Бальтазара. Я также признателен о. Гэри М. Гертлеру за многочасовые беседы; без его совета многие недостатки моей книги были бы гораздо более очевидны. Моему первому наставнику в Академии и другу в дальнейшей жизни, Николасу Констасу, я обязан более чем можно выразить словами. На протяжении последних лет в Бостонском колледже я многому научился у своих преподавателей, но также и у своих студентов, многие из которых, уверен, даже не подозревают об их вкладе в мой труд. Среди этих людей – список которых был бы слишком длинным – я хотел бы особо поблагодарить

Кристофера Мюррея за его неожиданные инсайты, порой слишком таинственные для меня.

Я также хочу выразить признательность Диссертационному обществу Шарлотты В. Ньюкомб за предоставленную ими поддержку (2004); помимо чести получить столь престижную стипендию, эта щедрая помощь обеспечила мне год безраздельного погружения в исследования. Благодарю Мерольда Вестфала и Кевина Харта за чтение моей рукописи и за ряд полезных советов, а также моего спонсора и издателя, Ди Мортенсен, за ее неизменное внимание к этому проекту. Наконец, хочу сказать спасибо д-ру Джорджу Пелайо, без незаменимой помощи и дружбы которого все это было бы невозможно. *Non intratur in veritatem, nisi per charitatem.*

Вознесение 2006.

ПРЕДИСЛОВИЕ К КИЕВСКОМУ ИЗДАНИЮ

Небольшое рассуждение о языке, предлагаемое читателю в четвертой и пятой главах этой книги, не могло исчерпать всей сложности этого феномена. Как и все человеческое, язык разделяет нас и объединяет; порой он следует путем оружия, порой прокладывает пути мира. В царстве Александра Великого язык преуспел в «завоевании» народов империи даже больше, чем армия. Однако это был тот же самый язык, который приготовил путь Царствию Божьему: ведь Священное Писание, переведенное на эту общую лингвистическую валюту, стало доступно множеству различных народов. Диалог между Вавилонской башней и горницей Пятидесятницы продолжает разворачиваться в истории, и труд переводчика расположен в самом центре этих дебатов, где недоверие соседствует с обращением.

Как сможет убедиться читатель, настоящее исследование с самого начала создавалось как *труд перевода*, призванный привести современную континентальную философию, и прежде всего феноменологию, в диалог с православным богословием. Я прекрасно понимаю, что в эту беседу я вступаю не первым, и я не надеюсь сказать в ней последнее слово. Если я взял на себя обязанность перевести идиоматику одного языка на другой — как уж смог, — то это обусловлено очень личным

причинами: дело в том, что мне самому так было легче понять и философию, которой меня учили, и веру, которую я исповедую.

Издательство «Дух и литера» и конференции «Успенские чтения», которые оно ежегодно организует, занимаются тем же служением, знакомя традиционно православную аудиторию с ключевыми текстами и авторами современной западной интеллектуальной традиции. Поэтому перевод на язык, имеющий столь богатую литературную традицию, как русский, не мог бы найти лучшего дома, чем это издательство, которому я выражаю сердечную благодарность — особенно проф. Константину Сигову, проф. Юрию Черноморцу, Ирине Пастернак и моей переводчице Дарье Морозовой.

Русский — для меня иностранный язык, а видеть свой труд на чужом языке — это хорошее напоминание, что «наш» труд, на который мы привычно распространяем права обладания, на самом деле нам не принадлежит. Этот опыт отчуждения, напоминающий явления вроде эмиграции, плена или изгнания, вновь возвращает нас к двойственности языка. Мы ли говорим нашим языком, или язык говорит нами?

К этим кратким комментариям мне хочется добавить еще одно замечание личного характера: сказанное только что о языке можно приложить и к нашим именам — ведь каждый из нас зовется своим именем, но также можно сказать, что каждый из нас *призван* к своему имени. В конечном счете, это даже трудно назвать «своим» именем, ведь многие из нас названы в честь других людей. Имя, данное мне родителями, — Джон (Яннис) — принадлежало святому, который родился в Киеве, во-евал в Русско-Турецкой войне 1710 г., был взят в плен

Предисловие к киевскому изданию

и прожил остаток своих дней в чужой земле и чужой языковой среде. Даже теперь, через много лет после смерти, его нетленное тело покоится на чужом для него, но родном для меня острове Эвбея, где он широко известен как св. Иоанн Русский. Этот перевод я хотел бы посвятить ему и его памяти.

Дж. П. М.

Бостон, 22 августа 2014

[illegible]

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Ad Theo = Григорий Нисский, *Ad Theophilum*, GNO III

An et res = Григорий Нисский, *De Anima et resurrectione*, PG 46

Cant = Григорий Нисский, *In canticum canticorum*, GNO VI

CE = Григорий Нисский,

Contra Eunomium libri IV, GNO I и II

CH = Дионисий Ареопагит,

De Coelesti Hierarchia// *Corpus*

Dionysiacum II, ed. Gunter Heil and Adolf Martin Ritter
(Berlin: Walter de Gruyter, 1991)

DN = Дионисий Ареопагит,

De Divinis Nominibus// *Corpus*

Dionysiacum I, ed. Beate Regina Suchla
(Berlin: Walter de Gruyter, 1990)

Hex. = Григорий Нисский, *Apologia in Hexameron*, GNO IV 1

GNO = Werner W. Jaeger et al., *Gregorii Nysseni Opera*
(Leiden: Brill, 1960– 1996)

Inscr = Григорий Нисский,

In inscriptions Psalmorum, GNO V

PG = J. P. Migne, *Patrologia Cursus Completus*,
Series Graeca (Paris: 1857– 1866)

Sanct Pasch = Григорий Нисский, *In sanctum Pascha*, GNO IX

Trid spat = Григорий Нисский, *De tridui . . . spat*, GNO IX



ВВЕДЕНИЕ

Ключевой вопрос этой книги — «Как возможно мыслить Бога *после* метафизики?». Однако здесь я должен сразу сделать оговорку: «после» здесь не обязательно означает «вопреки» или «без». Слово «after» — «после» или «по» — я использую в следующих значениях: (а) в смысле последовательности (*post*) — логической, хронологической или иной, (б) в смысле следования (*secundum*), как мы говорим, что полотно написано по картине Рубенса, и (в) в смысле преследования (*petitio*), — как в выражениях «*going after*» или «*being after*» — поиска, но также и требования. Это означает, что то мышление о Боге, которого мы ищем здесь, одновременно должно следовать метафизической традиции (*secundum*) и все же быть иным по отношению к ней (*post*). Этого можно достичь, только предъявляя претензии (*petitio*) к привычному концептуальному аппарату атрибутов Божественного — таких как бытие, вездесущие, всемогущество, всеведение, актуальность и вечность. При этом я не собираюсь заменять старые метафизические категории какими-либо новыми, возможно, свежеиспеченными в рамках метафизики или за ее пределами. Что меня интересует, так это определенные *топосы* в истории философии, понятия или парадигмы, которым обычно не уделяют должного внимания, не замечая их или забывая о них. Такая топология приведет нас к мышлению о Боге личностном, а не концептуальном; о Боге, *соотносящемся*

с нами через икону и *просопон*^{*}; о Боге, пребывающем в темпоральности *кайрос*^{**} и внезапно являющем Себя в момент *эксайфнес*^{***} (часть 1). О Боге, познаваемом скорее доксологическим языком хвалы и музыкой песнопений, чем систематическим *логосом* и теологией (часть 2). Наконец, о Боге, Который прикасается к нам и скандально приглашает нас прикасаться к Нему, — и в этом перекресте прикосновения открывается совершенно новое измерение познания, в свете которого бессильно блекнет пропасть субъект-объектного дуализма, разрыв между Собой и Другим.

Следует также подчеркнуть, что термин «эстетика», который фигурирует в нашем подзаголовке и в тексте, не имеет ничего общего с прекрасным, как его рассматривает отрасль философии, изучающая понятие красоты и прекрасного в искусстве (основанная в конце XVIII века Александром Готлибом Баумгартеном). Мы используем это слово в изначальном смысле греческого глагола *айстаномай*^{****}: воспринимать посредством чувств. Именно в таком значении данный термин употребляется, например, Кантом в его первой *Критике*. В самом начале раздела *Критики чистого разума*, озаглавленного «Трансцендентальная эстетика», Кант определяет «эстетику» как «чувственность», т.е. «способность (восприимчивость) получать представления тем способом,

* πρόσωπον — лицо, личность. См. перевод греческих слов в Лексиконе, с. 413 настоящего издания. (Здесь и далее знаком * отмечены примечания переводчика и редактора.)

** кайρός — момент, пора.

*** ἐξαίφνης — внезапно.

**** αἰσθάνομαι.

каким предметы воздействуют на нас» (A19¹). Таким образом, следуя определению Канта, мы могли бы описать богословскую эстетику именно как ту сферу, которая исключается из «трансцендентальной эстетики» Канта: сферу, которая рассматривала бы Бога как возможный «объект» опыта (B73). Это сфера, которая изучала бы возможность данности Бога; если угодно, «интуицию» Бога — будь то максималистичную или минималистичную — интуицию, которую не надо автоматически отождествлять с пониманием как производством концепций. Скорее речь идет об уходе от всяких концептов, сформированных пониманием, и о перемещении наших отношений с Богом в область способности восприятия — способности наших чувств. Итак, представленная здесь богословская эстетика чаёт вернуть Бога человеческой плоти. И только таким путем — путем новых актуализаций события воплощения (возможных благодаря историческому Воплощению) — мы сможем дать ответ на провокативную аксиому Канта, что «интуиции без концептов слепы» (A51/ B75). (Именно поэтому в первой части данного труда будет обсуждаться слепое зрение).

Впрочем, именно восхищение прекрасным, или, как это понимали греки², зов (*калео*) прекрасного (*то калон*), оказывается тем первым шагом, на который мы можем ответить в категориях чувственности и восприятия, в категориях эстетики. Этот двойственный принцип эстетики — как чувственного восприятия и как привлекательности, которой чувственное побуждает нас его воспринимать, — составляет теоретический стержень книги Ханса Урса фон Бальтазара *Слава Господа*³, в подзаголовке которой значится: *Богословская эстетика*. Как дань уважения к мысли Бальтазара и как

признание своего долга перед ним, я решил снабдить и свой труд тем же самым подзаголовком.

«Эстетика, — писал Хайдеггер в *Происхождении произведения искусства*, — рассматривала произведение искусства как объект — объект эстетизации, чувственного восприятия в широком смысле. Сегодня такое восприятие называют „опытом“»⁴. Однако, это понимание прекрасного как «объекта» эстетического опыта, и — более того — сама концепция такого эстетического опыта, привела к смерти искусства. Ведь, как пишет Хайдеггер, «опыт — это та стихия, в которой искусство умирает». В этой оценке Хайдеггер опирается на Гегеля, провозгласившего искусство «отошедшим в прошлое»⁵. Не была ли эта смерть искусства необходимым условием его объективации и последующего возведения в ранг «науки», а именно эстетики? Иначе говоря, чтобы стать предметом науки, искусство должно было превратиться в объект.

К летальному исходу искусства приводит, несомненно, забвение прекрасного, — точнее, наша «глухота» к зову прекрасного (*то калон*). В другой книге, где Хайдеггер также обсуждает искусство, он пишет:

Как только человека, взирающего на бытие, это бытие захватывает, он возносится над собой, как бы простирается между собой и бытием и оказывается вне себя. Эта превознесенность-над-собой и унесенность-от-себя (*Über-sich-hinweg-gehoben*), а также привлеченность самим бытием (*Angezogenwerden*) есть *эрос*. Лишь в той мере, в какой бытие раскрывает человеку свою «эротическую» мощь, он может думать о самом бытии и преодолевать его забвение⁶.

Этот отрывок примечателен тем, что Хайдеггер, как кажется, приписывает здесь Бытию эротичность. Но если это действительно так, как это возможно, чтобы человек испытывал эротическое притяжение к Бытию? Хайдеггер заимствует ответ из Платонова *Федра*, связывая Бытие с прекрасным. «Итак, именно прекрасное вырывает нас из забвения бытия и не дает угаснуть нашему взору, обращенному к бытию»⁷. Красота — наиболее зрима (*то экфанестатон*), а потому наиболее привлекательна (*то эрасмиотатон*) (*Федр*, 250d). Этот двойственный признак приводит человека в экстаз (совершенно буквально: эк-стасис, «ис-ступление»), описанный Хайдеггером здесь. Без эротического иступления невозможно было бы созерцать явление прекрасного (впрочем, пожалуй, только «прекрасного» как эстетического объекта), — и обратно: без восприятия человек никогда не отступился бы от самого себя, восхищенный прекрасным.

По контрасту с опытом «эстетики» (в смысле науки об опыте объекта искусства), я намерен говорить об этом двойственном характере *эстезиса* (как *экстасиса*, дающего место проявлению, и проявления, приводящего к *экстасису*). Это потребует разработки новой парадигмы, противоположной парадигме опыта, а именно парадигме контр опыта⁸ (особенно в богословской эстетике, которой мы занимаемся тут, поскольку Бог никогда не может дать Себя нам в качестве объекта нашего опыта). Если в структуре художественного опыта мы видим пережитки платонизма, то в эстетическом контр опыте мы встречаемся с антиномичностью Воплощения. В самом деле, опрокидывание платонизма, которой так рьяно добивался Ницше, была достигнута только

Христианством⁹. Если суть платонизма — в иерархии, возводящей чувственное к сверхчувственному (как бледный отпечаток — к первообразу), то христология Халкидона — не что иное, как удар по этой системе. Воплощение не просто переворачивает всю платоническую схему, помещая чувственное «вверху», а сверхчувственное — «внизу» (как поступают сегодня многие философы-имманентисты), или отбрасывает сверхчувственное ради чувственного, — такие инверсии оставили бы платонизм неприкосновенным, сохраняя само иерархическое соотношение «низа» и «верха»¹⁰. Христианство идет дальше: когда Павел утверждает, что Христос — *образ Бога невидимого* (Кол. 1:15), он вовсе не возвращается к платонической модели видимого образа, отображающего невидимый оригинал (Идею). То, что говорит Павел, куда более радикально — он заявляет, что без образа оригинал невозможен, как без Сына нет Отца. Он говорит, что Отец избрал явить Себя в Сыне, с Которым Он един. Причем, чтобы оценить значение этого тезиса для философии, не обязательно даже принимать его вероучительный смысл¹¹.

* * *

Теперь необходимо сказать несколько слов о структуре настоящей работы. Поскольку моей задачей было представить некий эскиз богословской эстетики, как мы описали ее выше, — эстетики, исходящей из события Воплощения, — весьма обоснованно было следовать словам, которые можно считать аксиомой Воплощения, а именно преамбуле 1 Послания от Иоанна: *О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими*

очами, что рассматривали и что осязали руки наши. Соответственно, я решил разделить книгу на три части, по количеству упомянутых Иоанном чувств: зрение, слух, осязание. Далее, оставалось решить, из скольких глав должны состояться эти части. В философии существует традиция в отношении каждого чувства различать чувствующее, чувствуемое и «посредник» чувствования (например, в случае зрения, глаз — это чувствующее, видимый мир — чувствуемое, а видимость — это «посредник» чувства). Обыгрывая эту традицию, я разделил каждую часть на главы по количеству составляющих того чувства, которое она представляет: три для зрения (часть 1), три для слуха (часть 2), но только два для осязания (часть 3), поскольку это единственное чувство, которое вовсе не требует никаких «посредников», и, более того, выражается как раз в преодолении всякого опосредования между осязающим и осязаемым.

Когда я уже пришел к этой структуре, разработал некий скелет, который оставалось лишь облачить в плоть и кровь, путешествие в Мадрид снабдило меня последним ключом. При посещении музея Прадо мне довелось оказаться в так называемой «комнате пяти чувств». Таким образом аллегорические полотна Брейгеля очутились в предисловиях к каждой из частей этой книги. Из этих картин я почерпнул для себя немало нового — в том числе, об аллегории и аналогии, — но, главное, они научили меня, как то, что не может быть показано, становится видимым, будучи спрятанным на самом видном месте. Так в Брейгеле я узнал своего предшественника в области богословской эстетики: то, чего он добился в живописи, мы в настоящей книге стремимся достичь в философии.



Из сказанного уже должно быть ясно, что двумя главными ресурсами, из которых черпает наше обсуждение, являются феноменология и герменевтика. Три ключевые структуры нашего исследования — зрение, слух и осязание — функционируют как различные горизонты, в которых феномен Бога может быть дан соответственно (или не соответственно) интенциям и интуициям как действиям сознания. Во всяком случае, в своих основных чертах мой анализ остается верен феноменологии, и даже там, где я пытаюсь преодолеть ее ограничения, я продолжаю пользоваться категориальным аппаратом Гуссерля и его последователей.

В то же время я позволяю себе обращаться и к Писаниям, которые будут часто приводиться и обсуждаться на этих страницах, — не столько как к воплощению догматических истин, сколько как к текстам, которые в нашей традиции постоянно формируют понятия и идеи о Боге. Святое Писание, более нежели какой-либо иной текст, призывает к герменевтическим усилиям, о чем недвусмысленно свидетельствует долгая традиция экзегетических комментариев и толкований, к которой я здесь присоединяюсь.

Вопреки всем этим оговоркам, прилагательное «богословская» в нашем подзаголовке все-таки является необходимым. Ведь речь идет, в конце концов, о Боге; не о религиозном феномене, не о религии в целом, — а о Самом Боге. Это никого не обязывает классифицировать мое исследование в качестве «теологии» (как особой научной дисциплины). Бог — никоим образом не монополярная собственность теологии. Начиная с *первой*

философии Аристотеля, если не раньше, Бог также остается понятием — причем центральным — философского мышления. Тот факт, что Бог занимает столь важное место в метафизическом мышлении, невозможно просто списать на «похищение» метафизики христианской Церковью, как поспешно заявляют многие. Согласно Хайдеггеру, это было изначально заложено в метафизике как таковой: «Теологический характер онтологии заключается поэтому не в том, что греческая метафизика позднее была воспринята церковным богословием христианства и им преобразована. Он заключается скорее в том способе, каким от раннего начала бытие как бытие вышло из потаенности»¹². Именно это первоначальное откровение сущих в эпохальной истории Бытия и заставляет нас сегодня осмысливать и переосмысливать Бога *после* метафизики через призму *эстезиса*.

Иными словами, наше предприятие состоит в попытке освободить Бога от навязанной Ему метафизикой трансцендентности (*эпекина*), учась распознавать образы Его прикосновения к нашей имманентности (*энтафта*) — то есть концентрируясь на Воплощении. На что-то подобное, как мне кажется, намекает Хайдеггерово чтение анекдота, пересказанного Аристотелем, о том, как некие чужестранцы, пришедшие в гости к Гераклиту, обнаружили великого мыслителя греющим у очага. Найдя его в столь обыденной обстановке, они разочарованы и растеряны; Гераклит, как сообщают, приветствовал их словами: «Здесь ведь тоже присутствуют боги!». От себя Хайдеггер заключает:

Καὶ εὐταυθα, «здесь тоже», у духовки, в этом обыденном месте, где каждая вещь и каждое обсто-

ятельство, любой поступок и помысел знакомы и примелькались, т.е. обычны, «здесь ведь тоже», в среде обычного, εἶναι θεούς — дело обстоит так, что «боги присутствуют»¹³.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Пер. Н. Лосского.

² Этимология, выводящая понятие прекрасного (*то калон*) от зова (*калео*), а значит, понимающая красоту не в категориях симметрии, пропорциональности и гармонии, а в категориях притяжения, была предложена Платоном в диалоге Кратил (416с); Дионисий Ареопагит заимствовал ее у Плотина (*Еннеады*, I, 6) и использовал в своих *Божественных именах* (IV, 7, 701с).

³ «Учение о созерцании и восприятии (*Wahrnehmen*) прекрасного („эстетика“ в понимании *Критики чистого разума*) и учение о восхищающей мощи прекрасного имеют взаимодополняющую структуру, поскольку никто не может по-настоящему созерцать, если он еще не был восхищен; и никто не может быть восхищен, если он еще не воспринимал» (Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, 7 vols., trans. Erasmo Leiva-Merikakis et al. — San Francisco: Ignatius Press, 1998. — vol. I: *Seeing the Form*, — P. 10; см. также P. 125. (Книга состоит из семи томов).

⁴ Heidegger, в кн. *Holzwege* (в англ. пер. Julian Young и Kenneth Haynes: *Off the Beaten Track*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2002. — P. 50).

⁵ «Во всех указанных отношениях искусство со стороны его высших возможностей есть и остается для нас чем-то отошедшим в прошлое» (пер. В. Столпнера: Г.В.Ф. Гегель, *Лекции по эстетике*, Кн. I // Гегель, *Сочинения*. — М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938. — т. 12. — С. 10).

⁶ Мартин Хайдеггер, *Ницше* (пер. А. Шурбелева). — СПб.: Владимир Даль, 2006. — С.98–99.

⁷ Heidegger, *Nietzsche*, P.99.

⁸ См. работы Kevin Hart, особенно Введение в *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion* (South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007, P. 1–30).

⁹ Я понимаю, что это звучит странно, поскольку для самого Ницше христианство — по крайней мере, христианство определенного рода — было синонимично платонизму; он называл его «платонизмом для народа».

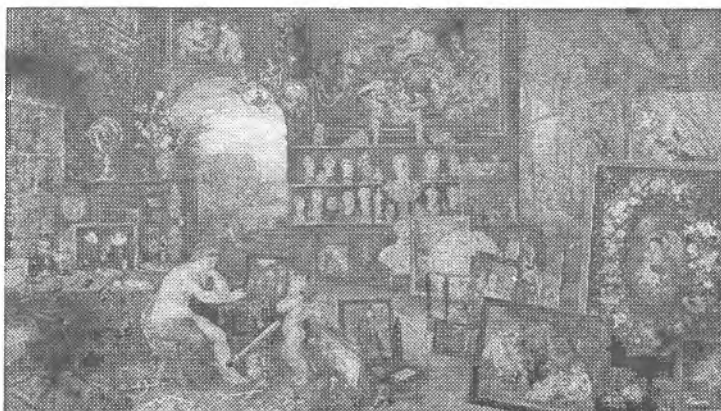
¹⁰ См.: Heidegger, *Nietzsche*, vol. 1, trans. David Farrel Krell (New York: Harper & Row, 1984. — P. 200–210).

¹¹ Это отношение — первое, что должна была открыть феноменология образа; и она это сделала: «оригинал „нуждается“ в образе, чтобы явиться» (John Sallis, *Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphysics*. — Bloomington: Indiana University Press, 1986. — P. 69).

¹² Мартин Хайдеггер, Введение в «Что такое метафизика?» (Пер. В. Бибихина с изменениями) // *Новая технократическая волна на Западе. Сборник статей*. — М.: Прогресс, 1986.

¹³ Мартин Хайдеггер, *Письмо о гуманизме* (пер. В. Бибихина).

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ЗРЕНИЕ



Что было от начала... видели своими очами
— 1 Ин: 1

Иллюстрация: Ян Брейгель Старший и Петер Пауль Рубенс.
Аллегория зрения (около 1618). Музей Прадо, Мадрид, Испания.

АЛЛЕГОРИЯ 1

«Ключ» к чтению трех аллегорических полотен Брейгеля таится неизменно в картине, изображенной на каждом из них. Чтобы расшифровать их значение, зритель должен изучить эти «привилегированные» картины, «спрятанные» в сюжетах Брейгеля. В общем, это касается и всякой аллегории: она всегда приглашает прочесть (и понять) ее в своих собственных категориях — скажем так, изнутри, а не извне. К примеру, «разгадку» аллегорического текста следует искать в нем самом. В картинах Брейгеля, художник (или точнее, само полотно) представляет как загадку, так и ее разгадку. Ключ к головоломке — в ней самой, спрятан на самом видном месте. В первом полотне, которое я решил здесь представить — Зрение — все кажется очевидным. Живопись, сама принадлежащая к визуальным искусствам, не могла не принести дань взгляду. Итак, на первый взгляд, нет ничего удивительного, что полотно, посвященное живописи, содержит в себе другие полотна (также как статуи и бюсты, представляющие скульптуру, телескопы и секстанты, представляющие астрономию, геометрические фигуры и приборы, одним словом, все, обращенное к зрению).

Однако, одна картина (Картина Б) занимает в композиции Брейгеля совершенно особое место. Похоже, это именно то полотно, к которому художник стремится привлечь наше внимание, — однако не делает этого

сам (что было бы несколько бестактно), а доверяет это одному из своих персонажей — маленькому крылатому Эроту, представляющего картину вниманию Афродиты.

О чем же эта картина? При ближайшем рассмотрении становится понятно, что она изображает известный евангельский сюжет о чудесном исцелении слепого. Уместно, ничего не скажешь. В самом центре аллегории зрения созерцающему взору Афродиты (и нашему) предстает слепой. Именно в этом штрихе выражается гений Брейгеля. В картине, которая просто завалена объектами зрения, которая бесконечно играет с самими условиями видимости (отдаленный пейзаж, раскрывающийся за одной из дверей, интерьер самой комнаты, представленный в искусном перспективном сокращении), в этом пространстве, которое заключает в себе, замещает собою и исчерпывает все, что связано со зрением, живописец поместил в самом центре пронзительное напоминание об ограничениях зрения: *слепоту*.

Попробуем разобраться в этом запутанном обмене взглядами. Полотно разворачивается перед глазами зрителя, предлагая нам все, что только может увидеть око. Главный персонаж полотна, Афродита, не удостоивает взгляда ни рассматривающего ее зрителя, ни прочие окружающие ее предметы, кроме одного из них: картины о том, кто ничего не видит. Простая редукция: от многого к единому, от единого — к ничто. Однако, поскольку картина в картине посвящена исцелению слепого, его глаза впервые отверзаются и его взгляд встречает Единого — благодаря Которому он теперь может видеть. В этом смысле, слепой (и прозревший) составляет определенную симметрию с Афродитой, которая также «слепа» ко всему окружающему, кроме картины,

которую показывает ей Эрот. Точно посреди между видением слепого и «слепотой» Афродиты располагается та линия, которая делит композицию Брейгеля на две половины. Именно здесь проходит ось инверсии, где зрение слепнет, а слепота прозревает. Это и есть «слепое пятно» (*punctum caecum*) картины, нулевая точка зрения, в которой картина как бы схлопывается и из которой она разворачивается вновь. Отношение между двумя картинами можно изобразить схематически:

Картина А $\longrightarrow$ Картина Б

Многое $\rightarrow$ Единое $\rightarrow$ Ничто Ничто $\rightarrow$ Единое $\rightarrow$ Многое

Глядя на полотно Брейгеля, мы осознаем, что наш взгляд постоянно воспроизводит и повторяет один и тот же путь: от многого (*полнота* предметов, представленных на картине) к одному особому полотну, к которому нас привлекает взгляд Афродиты. Далее утрата зрения слепым приглашает нас пережить опыт слепоты, чтобы наши глаза могли раскрыться вновь в момент исцеления, к Единому и Единым, в Котором нам вновь дается многое (множественные возможности видения мира). И последний вопрос, прежде чем мы покинем аллегорию Брейгеля: почему Афродита и Эрот? На какие мысли нас должен наводить этот выбор персонажей?

Я уже говорил о своего рода редукции или же аналогии, ведущей нас от многого к единому, — о движении, параллельном лестнице красоты (*скала каллонис*), описанной Платоном в *Пире*. Подобно Платоновому влюбленному, зритель картин Брейгеля возводится от множества прекрасных вещей, посредством эро-

тического восхождения, к самой Идее Прекрасного (персонифицированной здесь в образе Афродиты). Однако Брейтель идет еще на шаг далее Платона, дополняя эротическое восхождение (от многого к единому) его контрапунктом — кенотическим нисхождением Влюбленного, *Который в мир пришел* (от единого ко многому).

На первом уровне (Картина А), мы управляем своим взглядом (как зрители, т.е. привилегированные субъекты картины); на втором уровне (картина Б), взгляд уже дается нам как дар, через слепое зрение, и здесь мы открываем себя по ту сторону видимости — уже не как видящие, а как видимые. Это и есть то зрение, которое я хочу обсудить в следующих трех главах.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ПЕРЕКРЕСТ

*Den ihr verehret,
Werdet ihr schauen*.*

— И. В. Гете, *Фауст II, Акт V* (11,932–11,933)

Область, в которой философское мышление подвергается наибольшему риску утратить себя (но также и получает наибольший шанс себя вернуть), — это область вопрошаний о Боге. Мысль о Боге это *par excellence* то, что не принадлежит мысли¹: «идея» Бога выходит за горизонт мышления и исчерпывает возможности мысли. Тем не менее, мысль о Боге, как вопрос и проблема философии, всегда выдвигается в рамках философского мышления, представляя ему постоянный вызов.

Мысль о Боге: что наводит на эту мысль, если не само мышление? В истории философии довольно примеров, когда фраза «мысль о Боге»^{**} понималась исключительно как *моя мысль* о Боге; в таком случае Бог оказывался не более чем объектом этой мысли. В самом деле, объективация Бога — это симптом неспособности метафизики помыслить Бога именно как возможную не-

* «Тот, Кого вы славите, явится вам» (пер. Б.Пастернака: «Бога у цели улицезрим»).

** «The thought of God» – в английском эта фраза может иметь два значения: «мысль о Боге» и «мысль Бога».

возможность мысли, как ту крайнюю точку, где мысли приходится «прыгнуть выше головы».

В некотором смысле, для метафизики, Бог (т.е. идея Бога) всегда является в пределах разума; конечно, «является» — не совсем подходящее слово, ведь «в пределах разума» ничего по-настоящему не *является*. При чтении того, что философам приходится говорить о Боге, нередко возникает впечатление, что философия (или, по крайней мере, та традиция, которую Хайдеггер критиковал как «онто-тео-логию») верит лишь в человека, создающего Бога «по своему образу и подобию» (Быт. 1:27). В какой-то степени это впечатление оправдано; как мы убедимся далее (в гл. 5), св. Григорий Нисский относился к нашим представлениям о Боге с осторожностью, поскольку все, постигаемое о Боге нашим интеллектом, — наше, а не Божье. Ведь, заметим, даже Откровение Сына Божьего было явлено «под покровом» плоти — т.е. того, что *наше*. Поэтому Бернارد Клервоский пишет: «то, что мы в Нем видим, — наше, но то, что мы от Него слышим, — Его» (*Толкования на Песнь песней*, XXVIII, 3). Итак, задача видения — это задача рассуждения (*diacritical*): наше зрение должно научиться различать в Нем то, что *не наше*.

Эта «мысль о Боге» — не более чем замаскированная мысль человека о себе самом. Это мысль, обреченная, согласно Аристотелю, мыслить себя самое. Однако можно ли дерзнуть вообразить мышление, которое не содержало бы мысль о Боге, а предстояло бы Ему «лицом к лицу»? Можно ли вообразить случай, когда Бог не размещался бы в пределах разума, а являлся ему? Явление, в котором сознание обнаружило бы себя удивленным Тем, Кто внезапно (ἐξαίφνης) явился ему? Иными слова-

1. Метафизический перекрест

ми, можно ли помыслить феномен Бога? На что может быть похож такой феномен и как он может быть дан сознанию? Может ли вообще Я пережить *опыт Бога*?²

Возможность феномена и феномен возможности

Такой опыт должен был бы удовлетворять двум разным — и антитетическим — предпосылкам. Согласно первой, опыт Бога возможен лишь в том случае, если Бог будет воспринят моими чувствами (ведь *omnis cognitio incipit a sensu* [всякое познание начинается с чувства]). Вторая предпосылка, однако, исключает возможность, постулируемую первой: всякий опыт Бога, ощущаемый моими чувствами, всякий феномен, оказавшийся во власти моего разума, уже стал моим, а значит, уже не есть Бог, — мне остается лишь идол³. С феноменологической точки зрения, напряжение между этими двумя предпосылками выражено в знаменитом «принципе всех принципов» Гуссерля:

Каждое созерцание, которое дает себя изначально, должно быть нормативным источником познания, и все, что изначально предлагается нам в интуиции (так сказать, в живой действительности), надлежит просто воспринимать так, как оно себя дает, но и только в тех рамках, в которых оно себя здесь (da) дает⁴.

Этот принцип сочетает два одновременных жеста, которые следует оценивать в Халкидонской перспективе, — нераздельно, но также и неслиянно. Первый — это вопрос о возможности феномена; все, что угодно,

само по себе имеет право представлять моему сознанию, и само это представление (*presencing*) есть «достаточное основание», чтобы принимать феномены как таковые. Другой жест, параллельный первому и делающий его возможным, это вопрос о феномене возможности как таковой; «достаточное основание» („*sufficient reason*“), чтобы нечто явилось и его явление стало возможным, само возможно лишь в «сфере разума» („*zone of reason*“), в рамках которой должен явиться каждый феномен, чтобы стать таковым. «Вопрос о возможности феномена, — пишет Марион, — предполагает вопрос о феномене возможности» (*Насыщенный феномен*, Р. 103). В своем «принципе всех принципов» Гуссерль афористически заявляет, (1) что феномен не может явиться, если интенция не получает никакой интуиции, но также (2) что при отсутствии интенции, которая могла бы воспринять интуицию, нет феномена какой бы то ни было возможности явления. Одно основывается на другом.

Это представляется краеугольным камнем той проблемы, которая радикализовалась при т.н. «богословском повороте» феноменологии. Прежде казалось осмысленным мнение, что все являемое должно «обращаться» к моему интенциональному горизонту, а значит, получать основание в конституирующем Я. Однако, как становится понятно вскоре, такое основание (какого бы то ни было явления — объекта, понятия и даже другого человека) означает, что все феномены рассматриваются конституирующим Я в некоторой симметрии с его собственной самостью, и, более того, эта симметрия предполагает своего рода присвоение. Таким образом, мир оказывается неким собственным театром сознания — непререкаемого режиссера и одновременно экс-

1. Метафизический перекрест

кклюзивного зр.,ителя этого спектакля. Гуссерль ясно осознавал возникающее в этом пункте «серьезное возражение»: как он пишет в *Пятом картезианском размышлении*, рассуждающее Я может выродиться просто в *solus ipse* [«только сам»]⁵. В понятой таким образом самотождественности (*ipseity*) Я, где царствует самоидентичное и аутичное Я, нет места для Другого. Другой претерпевает несправедливость и насилие; а если Другой оказывается, в данном случае, *совсем Другим*, Другим *par excellence*, все становится еще сложнее. Обосновать безосновательное и ограничить неограниченное, свести бесконечное к конечным измерениям — как еще может быть описан этот парадокс? Чтобы Бог оставался Богом (совсем Другим, *tout autre*, как это обозначает Деррида), а не сводился к идолу, воздвигнутому моим восприятием и воображением, Он вынужден уклоняться от явления вообще, вынужден оберегать Свою отчужденность, так сказать, высоту высот, которую так часто приписывает Ему Левинас, или, как другие описывают это, Свое «право отказаться от явления, право сохранять трансцендентность, утверждая Свою идентичность»⁶. Итак, возможность религиозного феномена, возможность явления Бога, становится невозможной, и Сам Бог оказывается этой невозможностью (*the impossible*). Все остальное означало бы усилие свести инаковость Другого к тождественности того же самого.

Однако именно эту стратегию избирает Гуссерль, чтобы показать, как трансцендентальная феноменология может избежать вырождения в трансцендентальный солипсизм! Редукция к собственной сфере (*ownness*) — трудно себе представить более дерзкий и непредсказуемый ход. Его хорошо прокомментировал Поль Рикер, говоря:

Смысл «Другого» основывается на смысле «себя», ведь чтобы понять «Другого» и «мир Другого», необходимо прежде понять «себя» и «свое». «Чужое» (*étranger*) может существовать лишь потому, что существует «свое» (*propre*), и не наоборот⁷.

На мой взгляд, в этом комментарии Рикера акцент следует ставить не просто на приоритете «собственной сферы» („*ownness*“) перед всяким «инаковым», а скорее на гораздо более важной зависимости последнего от первого, зависимости все более *необратимой*. Наличие Другого прямо обусловлено его представанием «мне» — явление Другого требует дательного падежа. Применительно к вопросу о возможности феномена Бога эта зависимость означает, просто говоря, что если Богу вообще дано явиться, то это может быть только благодаря *мне*. Бог как предельный религиозный феномен, *нуждается* в человеческом существе как той единственной точке, где есть место Богу. Таким образом, каждое человеческое существо рассматривается как священный *топос* Божественной эпифании.

Я понимаю, что такого рода заявление кому-то может показаться слишком рискованным и требует разъяснений. Нам придется вернуться к началу нити наших рассуждений, чтобы переформулировать поставленный вопрос в рамках феноменологической методологии.

Возможность как таковая, для Гуссерля, существенно обусловлена воображением. Возможность возможного явления в рамках интенционального горизонта моего сознания определяется модальностью «как бы»⁸: то есть границы возможности совпадают с границами воображения субъекта. Такой вывод означал бы, что все,

1. Метафизический перекрест

не входящее даже в самые отдаленные пределы моего воображения, следует рассматривать как невозможное. Итак, невозможное в принципе имеет нулевые шансы явиться мне, поскольку оно не может иметь оснований в моем опыте — актуальном или воображаемом, а значит, должно быть исключено из феноменологии в собственном смысле. В таком случае, невозможное есть не-феномен, неявляемое (*a-фантон*).

Здесь и локализуется проблематика феноменальности Бога. В случае Бога, возможность Его явления определяется границами горизонта (а «горизонт» и означает границу); и этот горизонт — всегда *мой*, это горизонт Я, создающего значения. Все, что выпадает из этого горизонта, не просто невообразимо и невозможно, но и бессмысленно (*meaningless*). Убеждение, что вне этого горизонта ничто не может являться, — или, иными словами, что если бы нечто и явилось, это было бы «ничто для меня» (*Критика чистого разума*, В132), — отображает Кантово рассечение реальности на феномены и ноумены. Однако эта проблема рассматривается иначе Платином в знаменитом пассаже *Эннеад*: «И глазу нашему приходится ждать, пока солнце не взойдет и не явит себя. Из-за какого же горизонта восходит Тот, кому наше солнце есть лишь некоторое подобие? На какой высоте, выше чего Он является? Конечно, Он выше даже ума созерцающего» (V, 5, 8: 6–10^{*}). Здесь сам горизонт сознания предстает потрясенным и превзойденным (тема, глубоко созвучная избыточному феномену Мариона) тем явлением, которое всегда

* Здесь и далее, *Эннеады* – по пер. Г.Малеванского (с отдельными изменениями).

сопряжено с потрясением и преодолением. Ведь когда «Он» приходит, — настаивает Плотин, — «Он просто является, ниоткуда не придя» (V, 5, 8: 15), так что созерцающий Его ум может лишь, «не видя ничего, узреть нечто» (V, 5, 7: 29).

Тем не менее, чтобы явление Бога было зафиксировано мною как опыт, я должен каким-то образом Его «увидеть». Я должен «увидеть» Его либо посредством физических чувств, либо в свободной игре воображения. Почему? Потому что только этими двумя путями Другой — в т.ч. совсем Другой — может явиться мне. Возвращаясь к моему чтению Пятого картезианского размышления, редукция к «собственной сфере» (первый шаг Гуссерля к «открытию» сознания присутствию и опыту Другого) воплощается — несколькими страницами ниже — в моем теле:

Если мы теперь допустим, что в область нашего восприятия вступает другой человек, то в первопорядковой редукции это означает, что в области восприятия моей первопорядковой природы появляется некое тело, которое, как тело первого порядка, естественно, составляет лишь определенную часть меня самого (*имманентную трансцендентность*). Поскольку в этой природе и в этом мире мое живое тело является единственным телом, которое конституировано и может быть конституировано изначально как живое тело (функционирующий орган), тело, находящееся там, которое тем не менее воспринимается как живое, должно получить этот смысл от моего живого тела в результате апперцептив-

1. Метафизический перекрест

ного перенесения (...). С самого начала ясно, что только подобие, благодаря которому внутри моей первопорядковой сферы тело, находящееся *там*, связывается с моим телом, может служить основанием для мотивации восприятия *по аналогии*, при котором это тело воспринимается как живое тело «другого» (§ 50).

Но представление об инаковости Другого не может быть получено через сферу перцепции (или, в данном случае, представления), посредством аппрезентации и аналогического сопоставления тел. В сфере воображения я также способен, посредством свободных вариаций, пуститься в игру возможностей, открывающих измерение иного (*otherwise*): «если бы я был там», которое вскоре превращается в «если бы я был Другим»:

Мое живое тело, как соотнесенное с самим собой, обладает способом своей данности в качестве центрального «здесь»; всякое другое тело и, таким образом, тело «другого» обладает модусом «там». (...) Посредством свободного варьирования своих кинестезисов и, в частности, посредством передвижения я могу изменять свое положение таким образом, чтобы всякое «там» превратить в «здесь» (...). Ведь в апперцепции я воспринимаю «другого» не просто как дубликат самого себя, т.е. как обладающего моей — ничем не отличающейся от моей — изначальной сферой и в том числе способами явления в пространстве, которые свойственны мне в моем «здесь», но, при более тщательном рассмотрении, как облада-

ющего такими способами, какими в точности обладал бы я сам, если бы переместился «туда» и пребывал «там» (§ 53).

Аналогическое постижение (*apprehension*) Другого напоминает *analogia entis* схоластической философии, но именно здесь и заключается проблема: я не могу постигать Бога по аналогии, как я вижу Другого человека, из-за фундаментальной асимметрии между мною и Богом⁹. Можно проиллюстрировать эту трудность простым примером: имея тело, я могу по аналогии «переживать» восприятие своего тела Другим человеком. Однако Бог бестелесен¹⁰; каким бы самоочевидным не казалось это утверждение, оно ставит нас перед рядом острых проблем: как я могу своим ограниченным сознанием воспринимать безграничное? Каким образом Я может — если может — интуитивно воспринимать бесконечное, невозможное, непредставимое? Ответить на эти вопросы помогает одно место из Книги Царств:

И сказал (Господь Илии): выйди и стань на горе пред лицом Господним, и вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь, но не в огне Господь (3 Цар. 19:11–12а).

Что дает нам это описание — это парадигматический пример невозможности достичь необходимого соответствия между интенцией (ожиданием Илии увидеть проходящего Господа) и интуицией (явлением Господа,

1. Метафизический перекрест

Который дает Себя *ни в чем*). Возможность феномена должна опираться на феномен возможности. При несовпадении этих двух модусов, настаивает Гуссерль, очевидность не возникает: Господь был *не здесь*, и интенция Илии осталась нереализованной. Бог не дал Себя в том, в чем Он был наиболее ожидаем: в сильном ветре, в землетрясении, в огне. В библейском повествовании Господь, наконец, все-таки явился Илии, но это откровение указывало на парадоксальность, а то и невозможность Его явления: «...После огня веяние тихого ветра. Услышав *сие* Илия закрыл лице свое милотью своею» (3 Цар.19:12 b — 13). Итак, Бог является, но все же остается непостижимым. «Веяние тихого ветра», иначе говоря, «небольшая прохлада», это именно то, что проходит незамеченным, то, что не заявляет о себе. Это означает полный минимум данности (иными словами, минималистическая феноменология, парадоксально, может обеспечивать основание для максималистической эстетики, которую мы и исследуем в этой книге). Тем не менее, даже такое явление было достаточно грозно, чтобы Илия скрыл свое лицо от этого постижения¹¹.

Отталкиваясь от приведенного библейского отрывка, мы можем приступить к распутыванию ряда сложных вопросов. Если мы обратимся к Библии за другими случаями божественного явления, мы найдем их тут немало. Рассмотрим пример Пятидесятницы (в повествовании Книги Деяний): здесь Господь является вовсе не в нежном шепоте ветра, как в пещере Илии; теперь это «шум с неба как бы от несущегося сильного

* Так в толковании данного места у свт. Григория Богослова, Слово 28; в англ. тексте — “breeze”.

ветра», который *внезапно* (ἄφνω, вариант слова ἐξαίφνης) раздается по всему городу (Деян. 2:2–3). Кажется, что Бог может выбирать из целого репертуара эпифаний, от идола до иконы, от следа до насыщенного феномена. Однако ничего из этого не дает нам целый феномен Бога как таковой, ведь все эпифании, о которых повествуют греческие, иудейские и христианские источники, какими бы темными и неуловимыми они ни были, возможны лишь в модальности «как бы» — в виде предположения, воображения, репрезентации, сигнификации — в модальностях, управляемых Я. Откровения и явления Бога, насыщенные или нет, должны восприниматься где-то и кем-то. Они должны (возвращаясь к принципу Гуссерля) созерцаться и ощущаться телесно, должны быть воплощены в образах, контурах, цветах, звуках и запахах, если они хотят вообще быть эпифаниями (*эпи-фания* — это то, что является, *файнестай*, кому-то, а значит, это также феномен)¹². Пророки и мистики описывают свои видения с помощью метафор, уподоблений, нарративов — значит, они обрабатывают их посредством языка, чтобы превратить их в свой опыт, которым можно поделиться с другими. Но все это не может не создавать определенных рамок, определенных условий, что исключает возможность «чистого», необусловленного даяния (*giving*) Бога:

Мы думаем, что видение превысшего Естества (τῆς ὑπερεχούσης φύσεως) было всегда по мере силы (κατὰ τὸ μέτρον τῆς δυνάμεως) каждого из приемлющих Божественное явление: большее и достойнейшее Бога для тех, которые могли достигнуть высоты, меньшее же и менее достойное

1. Метафизический перекрест

(σμικροπρελεστέρα) для тех, которые неспособны вместить большего¹³.

Этими словами Григорий устанавливает принцип, который станет каноническим постулатом относительно не только мистического опыта, но и всякого опыта Бога вообще: даруя Себя, Бог всегда уважает уникальное расположение каждого¹⁴. Он никогда не дает ни больше, чем человек может принять, ни меньше, чем он желает принять. Он может быть обретен в исключительных феноменах (где Его присутствие ожидается), но также и там, где Он не ожидается, в обычной повседневности. Именно эта соразмерность божественного явления спровоцировала Божье предельное Откровение (парадоксальное откровение, скрывающее то, что оно открывает) в плоти Назарянина:

Итак, если бы все, подобно Моисею, могли войти во мрак, в котором он видел Незримого, или подобно высокому Павлу, — вознестись превыше третьего неба и в раю научиться неизреченному о предметах, превышающих слово, или с ревнителем Илиею на огне вознестись в эфирное пространство, не чувствуя тяжести тела, или с Иезекиилем и Исаиею видеть на престоле славы или подъемлемого херувимами, или прославляемого серафимами; тогда, конечно, *не было бы нужды в явлении Бога нашего во плоти* [οὐδ' ἂν ἐγένετο πάντως χρεία τῆς διὰ σαρκὸς τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἐπιφανείας], если бы все были таковыми¹⁵.

Обратная интенциональность

Однако феноменологии надлежит допускать лишь одно исключение, а именно исключение исключения. Кажется — именно это ставка Мариона в его *Избыточном феномене*, где он решительно переворачивает модель Гуссерля, пытаясь представить феномен, избыточествующий интуицией: когда интуиция превышает и покрывает всякую интенцию:

Дойдя до этого пункта, мы можем задаться вопросом о диаметрально противоположной гипотезе: не следует ли в некоторых случаях, которые нам еще предстоит определить, противопоставлять ограниченной возможности феноменальности — феноменальность, которая, в конечном счете, абсолютно возможна? Нельзя ли противопоставить феномену, предположительно обнищавшему интуицией, феномен, изобилующий интуицией? Почему феномену, который обычно характеризуется как эффект интуиции, а значит, как обманутость интенциональной цели или, в некоторых случаях, как равенство интуиции и интенции, не может соответствовать возможность феномена, в котором интуиция давала бы больше, неизмеримо больше, чем интенция когда-либо способна себе намерить или предположить? (112*)

Несколькими абзацами ниже он дает более развернутое объяснение того, что можно назвать избыто-

* Пер. Олега Хомы.

1. Метафизический перекрест

чным феноменом: «Он был бы, следовательно, невидим по своему количеству, невыносим в плане качества, абсолютен в плане отношения, и недоступен для взгляда в плане модальности» (113). На этот парад отрицаний, доводящих до предела феноменологию и вместе с ней человеческий опыт, можно справедливо возразить вопросом: останется ли тогда вообще что-то, что можно видеть, ощущать или переживать? И как возможно жить дальше своей жизнью, однажды увидев эту опустевшую сцену, чрезмерную в своем избытке? В самом деле, никак. *Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых* (Исх. 33:20). Это вековечный вопрос, греза, переполненная борьением, тревога, мучающая воображение пророка: *И кто выдержит день пришествия Его, и кто устоит, когда Он явится?* (Мал. 3:2) Соответственно, трудно было бы представить себе, что субъект такого опыта способен пережить превосходящее его столкновение с чрезмерностью избыточного феномена. Марион вполне отдает себе отчет в этой опасности, признавая, что интенсивность невыносимого зрелища может, в некоторой мере, ослеплять (114). Таким образом, необусловленный, неограниченный и непосредственный «опыт» Бога предстает единственной возможной невозможностью, ведь если бы он имел место, это привело бы к уничтожению субъекта. Илья скрыл свое лицо, Моисей поступил так же; наверное, они знали, что делали.

Следовательно, как кажется, если мы хотим пережить опыт Бога, у нас остаются два варианта: или Бог должен быть редуцирован к модальностям «как бы» и «если бы», определяемых воображением и опытом Субъекта (но тут мы рискуем обратить Бога в идола),

или Бог должен явиться в ничем не обусловленной чрезмерности Своей славы, — с риском для самого субъекта.

Однако действительно ли опыт Бога совершенно невозможен без субъекта? Неужели настолько необходимо, чтобы опыт вообще ограничивался субъективностью? Медиальный залог глаголов опыта (как латинское *experior*, так и греческое *πειράομαι* — отложительные глаголы*) указывает, что субъект действует, но в то же время претерпевает (рефлексивно) собственное действие, будучи как бы собственным объектом. А чтобы еще более уточнить словарь опыта в философском плане, субъект следовало бы выражать не только номинативными конструкциями (Я), но также и аккузативными (меня).

Некоторые ценные наблюдения, помогающие переосмыслить роль субъективности в моем опыте Другого, можно почерпнуть в обсуждении Жаном-Полем Сартром типичного примера интерсубъективных отношений. Читая Сартров феноменологический анализ взгляда, мы видим, как он переворачивает фундаментальный принцип видения. Поскольку всякий взгляд взаимен, пишет Сартр, когда я вижу Другого, всегда есть возможность, что Другой видит меня. Наблюдая Другого как человека, проходящего мимо моей скамейки в парке, или, скажем, нищего на углу, я вижу его/ ее как объект. Другой становится действительно Другим лишь в тот решающий момент, когда Другой видит меня. Когда я перестаю смотреть на Другого, позволяя ему/ ей видеть меня (в чуде обмена взаимными взглядами), Другой перестает быть вещью среди других вещей и возвращает себе свой статус

* Отложительный глагол имеет пассивный или медиальный залог, но активное значение.

1. Метафизический перекрест

«субъекта» в отношении и в общении со мною (в свою очередь, Я, утрачивая свою центральную позицию, предстает уязвимым в своем отношении с Другим)¹⁶. *Итак, когда то, что я не вижу, ставится выше того, что я вижу, тогда Другой получает позволение явиться*¹⁷.

Взгляд Другого удивляет нас. Он внезапно заставляет нас осознать себя: «Впервые я существую как я для своего нерелексивного сознания. Как раз это мое вторжение чаще всего описывали: я вижу себя, поскольку некто видит меня»¹⁸. Во взгляде Другого нам не только даруется Другой: самым парадоксальным образом этот взгляд являет наше собственное существо.

Таким образом, Эго раскалывается на конституирующее Я и конституируемое Меня. Первые две возможности явления Бога, описанные нами выше, обращались к конституирующему Я и управлялись им. В этом случае Я являюсь субъектом, а Бог должен явиться моему сознанию как объект, в модальности «как бы». Впрочем, избыточный феномен, превосходящий субъект своей чрезмерностью, дает нам некое первое представление о феноменологической оценке не-субъективных отношений. Такой опыт указывает тропинку к третьей возможности явления Бога, открываемой взглядом Другого, где Бог действует как субъект, которому является Я. Но это уже не конституирующее Я, а Я в винительном падеже, т.е. конституируемое Меня.

Не может ли это быть третьим путем, который позволит Богу являться, не принижая Его инаковость? Нельзя ли помыслить феноменологию, где Я не смотрит и не видит, а испытывает взгляд Другого? Когда Я, вместо того, чтобы видеть, оказывается видимым, когда Я обнаруживает себя в поле зрения Бога, когда Я явля-

ется Богу, а не Бог является Я? Возможно ли, наконец, чтобы Я «видел» Бога, хотя бы и с закрытыми глазами?¹⁹

Итак, я способен созерцать лицо Божье, но только как *videre videor* [видеть, будучи видимым]²⁰ или, точнее, как *videntem videre* [будучи на виду, видеть]²¹. Покуда мы остаемся в сфере *videre*, мы стараемся увидеть Бога, воспроизводя модальность *intelligere* (постижения): видеть — значит знать, и наше притязание *видеть* Бога — это замаскированное желание *познать* Бога, обреченное на неудачу. Однако «видеть» Бога, будучи видимым (*videor*) Им, означает перейти от модальности *intelligere* к модальности *sentire*: «ощущать» Бога, как мы ощущаем прикасающегося к нам (подробнее об этом в третьем разделе данной книги). Невозможно «прикоснуться» к чему бы то ни было так, чтобы в то же время и в том же самом жесте не ощутить прикосновения иного к себе. Прикосновение предполагает неминуемую взаимность, значительно превосходящую всякую очевидность, создаваемую зрением. Взаимность, которая несет «знание» куда более надежное и несомненное, чем любая концептуальная абстракция. Взаимность, которая возвращает знание Другого в мою телесность, и, посредством этой телесности, дистанция от Другого в некотором смысле преодолевается и его отличность несколько уменьшается.

В своем изложении конкретных случаев избыточности Марион, обсуждая феноменологическую притягательность живописи (под заголовком «Идол»), пишет, что «только *лицо*» может на нас смотреть, «поскольку лишь оно одно выражает себя в модусе встречи»²². В моей встрече с Другим «Другой получает статус некоего меня, иного, нежели я... Чтобы явиться мне как

1. Метафизический перекрест

таковым, другой проявляет меня, подвергая меня некой интенциональности, столь же первичной, как и моя собственная. Так возникает лицо — некая *обратная интенциональность*²³. Для Мариона, Другой может являться мне только «иначе» — не таким способом, как «идол»; этот иной способ (путь *контринтенциональности*) он именует «иконой»²⁴. Поэтому именно в главе об иконе Марион возвращается к теме *контринтенциональности*, чтобы подробнее изобразить ее траекторию. Здесь Марион, упражняясь в парадоксальной логике, которая управляет различными типами избыточных феноменов, относит «икону другого человека» к тем феноменам, на которые «невозможно смотреть», согласно их модальности, феноменам, которые «избегают всяких отношений с мыслью вообще»²⁵.

Он поясняет:

Я не могу иметь видение этих феноменов, поскольку я не могу конституировать их, исходя из однозначного смысла, тем паче производить их в качестве объектов. Что я вижу в них — если я что-либо вижу из них — вытекает не из той конфигурации, которую я хотел бы приписать им в видимом, а эффекта, который они производят на меня. И, на самом деле, это происходит наоборот, так что мой взгляд оказывается подчинен, в модусе обратной интенциональности. Тогда я уже не трансцендентальное Я, а скорее свидетель, конституируемый происходящим с ним или с нею. Отсюда парадокс, обращенная докса. Таким путем феномен, приключающийся нам и случающийся с нами, обращает весь

строй видимого, поскольку он обусловлен уже не моей интенцией, а своей собственной обратной интенциональностью²⁶.

Возможно, это объясняет то смущение, которое мы часто ощущаем, глядя на икону. Эта неловкость происходит из понимания, что Он видел нас еще прежде, чем мы взглянули на Него, что Его взгляд обращен к нам прежде, чем мы обратим внимание на Него, и что этот пронизывающий взгляд — взгляд, который исходит от нарочито увеличенных очей и пронизает наши тела — будет следовать за нами через все дни нашей жизни. Обращение к иконе в этом месте нашего обсуждения далеко не случайно. С художественной точки зрения, как мы отметили, икона уникальным образом воплощает этот поворот от позиции *видящего* к позиции *видимого*. Этот поворот четко выражается в особенностях перспективы, техническое название которой, *umgekehrte Perspektive*, указывает именно на это: обратная или обращенная перспектива²⁷. Обращению классической феноменологической модели (интенциональность) соответствует обращение классической перспективы репрезентации. Модель, по отношению к которой технику иконописи можно назвать обратной, это схема, разработанная Ренессансом: фон полотна прочерчен горизонтальной линией, в которой исчезает всякая точка — так воплощается живописный эффект глубины. Все, что приближается к наблюдателю, обретает «реалистичные» измерения, но по мере отдаления от этой привилегированной точки зрения оно засасывается ненасытным расстоянием, зияющим между зрителем и отдаленным горизонтом. В иконе, напротив, горизонт спроециро-

1. Метафизический перекрест

ван вовне, он находится позади зрителя, к которому он всегда простирается. Позади изображенного на иконе взгляд остановить не на чем — там нет горизонта: горизонт теперь с другой стороны, с *нашей* стороны (как предсказывал Плотин в вышеприведенном отрывке). Но, перемещение перспективы, ее экстериоризация, воплощает требование иконы не быть видимой, — это икона видит нас. Следовательно, икона, строго говоря, отказывается быть *объектом* наблюдения (не случайно, что икона всегда изображает только *субъекта* — *лицо*), она отвергает наши притязания превратить ее в объект зрения; это *мы* — в аккузативной форме *нас* [слав. *ны*] — предстаем перед иконой, а не наоборот.

Начиная, как минимум, с начала 1980-х Марион работает над тем, чтобы дать терминам «икона» и «идол» полноправную прописку в философской терминологии. Во вступительной главе своей книги *Бог без бытия*²⁸ он заявляет, что икона и идол «обнаруживают феноменологический конфликт — конфликт между двумя феноменологиями» (GWB, 7). Два термина характеризуют «два модуса бытия существ» (GWB, 8), два, можно сказать, противоположных способа, которыми существа оказываются сущими. Различие между ними Марион описывает так: «Если идол создается взглядом, нацеленным на него, то икона бросает вызов взгляду, мало-помалу *насыщая* видимое невидимым» (GWB, 17; *курсив мой*). Предваряя, таким образом, свой дальнейший анализ избыточного феномена²⁹, он описывает икону не только как модус видимого, который способен представлять невидимое (оставаясь в то же время собой), но также как точное *обращение* модальности видения (сродни обратной интенциональности): «Здесь взгляд уже не при-

надлежит зрителю, даже если он нацеливается на первое видимое, ни тем более художнику; такой взгляд принадлежит самой иконе, где невидимое впервые становится видимым... Икона смотрит на нас, она *затрагивает нас*» (GWB, 19; курсив оригинала)³⁰.

Икона — лишь один пример того, как и где мы можем ощущать взгляд Бога. Его также можно ощутить во взгляде всякого подобного нам человека, которого мы встречаем в повседневной жизни. Совсем Другой (*tout autre à la* Деррида) воплощен в *этом* Другом³¹. Его или ее лицо несет в себе авторитетность Божьего взгляда, ту же неисчерпаемость, которая приходит из запредельной реальности и бросает вызов нашим действиям: лицо Другого запрещает насилие и требует уважения. Марион свидетельствует о близости между иконой и лицом: «Икона раскрывается в лице... Дерзнем сказать, что только икона показывает нам лицо (иными словами, всякое лицо дается как икона)» (GWB, 19). Отсюда синонимичное употребление терминов *эйкон* (икона) и *просопон* (лицо, личность) в патристическом богословии (мы вернемся к отношению между этими двумя терминами и их роли в патристике в третьей части этой главы). Лицо Другого создает пространство, где развиваются отношения. Итак, не случайно, что Гуссерль, переходя к анализу трансцендентальной intersубъективности, оставляет терминологию *монады* (понятие, взятое у Лейбница) и начинает говорить о *личности*. Поль Рикер проницательно подмечает это изменение:

Выходит, что личность конституируется в полной мере лишь на этом уровне [трансцендентальной intersубъективности], который представляет

1. Метафизический перекрест

источник интериоризации для этих культурных миров. Так, у Гуссерля личность не является синонимом ни Я, ни даже «человека» (Гуссерль всегда говорит о человеке по отношению к псюхэ, следовательно, все еще оставаясь на уровне натурализма). Скорее, *личность коррелирует с общностью* и ее «привычными свойствами»³².

Общность (*community*) — это модус бытия личности, а значит, личность существует только в связи с некоей общностью. Но как взгляд Другого может относиться к общинному бытию личности? Личность означает существо, открытое взгляду Другого. Чтобы полнее оценить эту внутреннюю связь между модусом бытия-личностью и модусом бытия-видимым-Другим, достаточно просто обратиться к этимологии греческого слова *просопон* (πρόσωπον). Термин *просопон* (греческий эквивалент «личности») обозначает существо, открытое взгляду Другого и, более того, конституируемое этим взглядом. Личностное бытие — это не что-то, полученное нами раз и навсегда как частная собственность, это скорее процесс творения, обусловленный постоянной и взаимной подверженностью Другому.

Герменевтика *просопон*

Эстетика

Просопон обычно переводят как «лицо» и, следовательно, «личность». Действительно, *просопон* — это лицо и личность, но это слово означает намного больше. Стоит упомянуть, что этот термин употребляется исключительно с глаголом «быть» и никогда не с гла-

голом «иметь». Осмысленно лишь утверждение, что некто *есть просопон*. Сказать, что некто *имеет просопон*, означало бы свести это понятие к тому, что можно иметь — к маске. Что означает быть *просопон*? «Прос» означает «перед», «в направлении», а «опос» (генитив существительного ὤψ) означает лицо, и именно глаз (как в нашем слове «оптика»). Следовательно, быть *прос-опон* означает не что иное, как быть-в-направлении-к-лицу, предстоять чьему-то лицу, быть в его/ ее присутствии, у него/ нее на глазах.

Важно отметить тот факт, что в классической греческой литературе термин *просопон* лишь изредка фигурирует в той форме, в какой мы употребляем его здесь, — в единственном числе. К примеру, Гомер отдает предпочтение множественному числу, *просопа*, даже говоря об одном человеке (напр., *Илиада* VII.211–12). Это множественное число идет вразрез со строгими правилами грамматики и синтаксиса, ведь единственный субъект предложения определяется существительным во множественном числе. Наблюдая многочисленные примеры этой аномалии в поэзии Гомера (напр., *Илиада* XVIII.414, *Одиссея* XIX.361) и Софокла (*Электра* 1277, *Эдип в Колоне* 314), легко убедиться, насколько драматичны ее последствия. Греческий язык слишком строг, чтобы допустить такое нарушение без достаточных оснований. Возможно, поскольку *просопон*, по определению, не может существовать в качестве единственного лица, он всегда нуждается, по крайней мере, в одном другом лице, в отношениях между ними, и всегда отсылает к ним. Бытие-в-направлении-к-лицу предполагает Другого, которому мы предстоим. В свою очередь, предстоящий мне Другой также должен быть *просопон*.

1. Метафизический перекрест

Обе части слова имеют любопытные особенности. Во-первых, обратимся к префиксу «прос». Быть *просопон* означает быть в пути к Другому. Это объясняет мое бытие как постоянную эк-зистенцию (экзистенцию как экстаз), ис-ступление из себя и бытие-к-Другому. *Просопон*, как термин, означающий взаимное движение к Другому, обнажает экстатический характер личностных (*просопических*) отношений. Взгляд и лицо Другого, которому я предстою, призывает меня к исходу в неизвестную, непознаваемую, и все же обетованную землю Другого. Сделать шаг в сторону этой земли, однако, означает исступить из всего знакомого, из себя самого, из моей самости, которую я призван оставить позади. Это отложение Тожественного ради Другого определяет мою экзистенцию как определенный переход от того, чем я был когда-то, но уже не являюсь, к тому, чем я должен стать, но еще не стал. На пути между этими двумя полюсами, ни в одном из которых я не нахожусь, я пребываю *нигде*. *Просопон* отчетливо предполагает взаимность взгляда, в котором самость получает запрос от Другого и, в конечном счете, сама становится «другой». Шаг к Другому подвергает мою экзистенцию страху и трепету перед бесконечными возможностями, ожидающими меня. В этом смысле динамичный (т.е. наделенный потенциалом) характер личности делает категорию «возможного» личностной (*просопической*) *par excellence*. Личностность — вовсе не то же, что самость или идентичность; она никогда не может быть понята как свершившийся факт или как нечто данное нам во владение раз и навсегда. Скорее, быть личностью предполагает длящийся процесс, обусловленный открытостью доверия Другому.

Возможно, семантику *просопон* легче понять, прибегнув к противопоставлению. Антоним *просопон* в греческом языке описывается термином *атомон*. *Просопон* и *атомон* — это два диаметрально противоположных полюса, между которыми располагаются экзистенциальные возможности, открытые человеческому бытию. Быть *атомон* означает бытие в фрагментации (от отрицательного префикса «а» и глагола *тэмно*, «отрезать»; *а-томон* — это то, что уже невозможно более измельчить). Как и в английском языке *ин-дивид* — это тот, кто был «разделен» столько раз, что достиг точки, где дальнейшее расщепление уже просто невозможно. *Индивид* остро противостоит *просопон*. Тогда как последнее собирает и объединяет, первое отсекает, отделяет, отчуждает и отрицает. К чему же тогда принадлежит индивид? Можно сказать, он принадлежит Аду (*Hades*), пространству небытия, нижнему миру, месту, лишённому видения. А-ид (Αἴδης) как раз и означает место, где нет ни взгляда, ни лица, где возможность видеть Другого, лицом к лицу, утрачена вместе с динамикой бытия *просопон* и бытия вообще. Аид окружает река Лета; здесь нет места *а-летейе* (истине). Это царство экзистенциальной смерти. Как пишет Керни, переворачивая формулу Сартра, единственный ад, в такой перспективе, это самость, обреченная на себя саму. «Пустая избирающая воля. Идолопоклонство каждого-за-себя»³³.

· Этика

Кьеркегор называет индивидуализм *атомона* демоническим. Обсуждая тревогу о благе, он показывает, что демоническое определяется самим отказом от отношений и общения. «Демоническое — это не-

1. Метафизический перекрест

свобода, стремящаяся отгородиться», солипсическая замкнутость (*det Indesluttede*), «замыкающаяся на себе самой»³⁴. По контрасту с экстатическим движением *просопон*, демоническое остается заключенным в этой одиночной камере, созданной осколками зеркала, в которых отражаются самотождественные образы себя. Обреченные на это монотонное существование, мы не должны удивляться меткому наблюдению Кьеркегора, что монолог — это демонический модус высказывания, а оторванность внезапного³⁵ — всегда одного и того же, без воспоминаний или ожиданий — становится формой его проявления³⁶. И еще одна красноречивая деталь: демоническое не «общается» (*communicare*), т.е. не участвует в общении, но также не «приобщается», т.е. чуждо причастию³⁷. Итак, этическое обсуждение личностного бытия требует указать, что *просопон* сопротивляется инструментальному использованию и сведению его к средству достижения цели. Модальность *просопон* запрещает рассматривать Другого как средство осуществления наших намерений или желаний. Говоря о *просопон*, мы должны различать два типа желаний: желание Другого и желание для Другого. Сластолюбец, взирая на Другого как на тело, созданное для его наслаждения, видит только это (а значит, не видит личности, сводя инаковость Другого к своему желанию). Аналогично, сребролюбец, взирая на Другого как на источник дохода, сводит личность к покупателю или клиенту, отбрасывая прочие его/ее личностные характеристики.

Эти описания выражают модальности восприятия Другого как «то» или «это», при которых Другой «является» или, точнее, «превращается» в то, чем я хочу его видеть. Наше желание не дает Другому явиться

в качестве такового или, по выражению Хайдеггера, «явить себя в себе» (*Бытие и время*, 28). Таким образом, наше желание находит в других «лишь то, что мы сами вложили в них» (*Критика чистого разума*, В xviii). А это означает, что в моем желании Другого утрачивается как раз инаковость Другого, Другой постепенно перестает быть другим (отличным от меня). Поскольку Другой лишь отражает мое собственное желание, он превращается в нарциссический идол моей самости. От такого желания может избавить только желание для Другого (вместо властного генитива, выражаемого предлогом *of*, здесь мы находим предлог *for*, «для», выражающий экстатическое движение *просопон*: за пределы себя, к Другому, что позволяет мне наконец встретить Другого — не в «здесьности» моей самости, а в «тамошности», где пребывает Другой).

Свое лучшее поэтическое выражение просопическое отношение нашло в словах Пауля Целана: «Ich bin du, wenn ich ich bin» [«Я — Ты, когда Я — Я»] (в стихотворении *Lob der Ferne*). Это вопль почти эротического томления, с которым просопон взывает к Другому, в котором распознает источник себя — «Я — Ты, когда Я — Я», или, как говорит Павел в *Послании к Галатам*, «уже не я живу, но живет во мне Христос» (2:20). Вопреки Хайдеггерову анализу аутентичности, ядро моей аутентичной экзистенции составляет вовсе не «самобытность» (*Eigentlichkeit*) связанного со мной бытия, «которое всегда мое» (*Бытие и время*, 42), а как раз Другой и парадоксальное понимание, что я *есть* лишь постольку, поскольку есть Другой. Или, иначе говоря, я — свой лишь постольку, поскольку я — Его³⁸. Поэтому на такое экстатическое / эротическое исповедание *просо-*

1. Метафизический перекрест

нон голос Другого может ответить странными словами: *sis tu tuus et ego ero tuus* — «будь своим, и Я буду твоим» (Николай Кузанский, *De Visione Dei*, vii, 25).

Религия

Уже в заглавии своей книги, *De Visione Dei* [«О видении Бога»], Николай Кузанский дает место двусмысленности двойного генитива, ведь она указывает на двусмысленность самого видения Бога — видеть (Бога) и быть видимым (Богом):

Что же еще, Господи, есть видение Твое, когда взираешь на меня оком благоутробным, как не видение Тебя мною? Видя меня, Ты даешь и мне Тебя видеть, Бога сокровенного. Никто Тебя видеть не может, разве что насколько Ты даешь Себя видеть. И видеть Тебя — это не что иное, как видение Тобою видящего Тебя (V, 13)³⁹.

По сути, принцип, на который опирается это понимание видения Бога — это принцип обратной интенциональности. Я могу видеть Бога лишь будучи видимым Им. Отнюдь не случайно, что в качестве отправного пункта и даже сердцевины всех его утверждений у Николая Кузанского фигурирует икона. Это речь, которая делает то, что говорит, и влияет на то, что описывает, ведь как только его речь касается субъекта Боговидения, Кузанец пишет уже не очерк об иконе, а слово, обращенное к иконе. Богословие Боговидения, по его мнению, не может быть отделено от богословия иконы.

Текст Николая, кажется, отсылает к тому эпизоду Книги Бытия, где Агарь, рабыня Авраама и мать Измаи-

ла, встречает Бога. Вот это место: *И нарекла Господа, Который говорил к ней, сим именем: Ты Бог видящий меня. Ибо сказала она: точно я видела здесь в след видящего меня* (Быт. 16:13)*. В греческом тексте Септуагинты имя Божье выражено словами ἐνὼπιον εἶδον. И Агарь называет источник, у которого с ней говорил Бог, «Беэр-лахай-рои»**, что также переведено на греческий ἐνὼπιον εἶδον. Слово *энопион* (ἐνὼπιον) буквально означает «лицом к лицу» (по словарю Лидделла и Скотта) и имеет тож же этимологический корень, что и *просопон* (πρόσωπον). Бог, Который говорит с Агарью и Которого она называет «Богом видящим меня», — это личностный Бог, а именно — Бог, Который позволяет видеть Свое лицо тому, кто, будучи призван к бытию этим общением лицом к лицу, обретает статус личности (*просопон*). Видеть Его Лицо означает быть видимым Им.

Но Кто — это Лицо?

Библейский опыт Бога характеризуется в обоих Заветах фактом, что «невидимый» и «недоступный» по существу Бог входит в сферу тварной видимости, не через посредников, а Сам... Эту структуру библейского откровения не стоит ни недооценивать, ни преувеличивать... Преуве-

* В английском переводе, которым пользуется автор, чтение несколько иное: "Then, she called the name of the Lord who spoke to her, You-Are-the-God-Who-Sees; for she said, Have I also here seen Him who sees me?" [букв.: «Тогда она нарекла имя Господа, говорившего к ней: Ты-Бог-Который-Видит; ведь, сказала она, видела ли и я здесь Того, Кто видит меня?»].

** В синодальном переводе примечание: «Источник Живого, видящего меня».

1. Метафизический перекрест

личивать ее — означает полагать, что все, установленное Богом для нашего спасения, кульминацией чего является Его Воплощение, есть, в конечном счете, лишь нечто предварительное, что в конце концов будет трансцендировано некой мистической или эсхатологической непосредственностью, которая упразднит и сделает избыточной саму форму нашего спасения — а именно человечество Иисуса Христа. Эта последняя опасность не так далека от платонизирующих течений христианской духовности, как кому-то хотелось бы верить: импульсивный поиск непосредственного видения Бога, которое уже не было бы опосредовано Сыном Человеческим, т.е. формой пребывания Бога в мире, составляет осознанное или неосознанное основание многих эсхатологических спекуляций... Воплощение — это эсхатон и, как таковое, оно не может быть упразднено⁴⁰.

В этом «импульсивном поиске непосредственного видения Бога» мы узнаем наше собственное желание видеть Бога и видеть Его непосредственно. В этом отрывке фон Бальтазар подчеркивает, что *непосредственный* опыт Бога невозможен и никогда не будет возможен, поскольку нам дан Посредник (Христос, см. 1 Тим. 2:5). Мы можем «видеть» Бога, так сказать, только во Христе и через Христа (вспомним слова: *никто не приходит к Отцу, как только через Меня*, Ин.14:6). Это кажется парадоксом. Ведь во Христе мы *не видим* Бога. Как нам кажется, «безумие Воплощения» (тот факт, что Бог «явился» во плоти, по сути, скрывая плотью Свое явление) играет с двойственностью всякого Боговидения:

в видении Бога можно увидеть лишь себя. Это очень легко применить ко Христу: вполне можно сказать, что видя Христа, я вижу лишь *подобного* мне простого человека. Это действительно так, но это лишь половина правды. Видя Бога, я должен признать инаковость других человеческих существ. А последнее имеет очень далекоидущие последствия. Если, как энергично настаивает фон Бальтазар, я могу видеть Бога только во Христе, и никакое иное видение никогда не будет дано мне, то это означает, что я могу видеть Бога только в другом человеке («в человечестве Иисуса Христа»). Все Евангелие, кажется, служит указующим перстом к такому пониманию; в этом свете понятнее становится буквальное значение слов вроде этих: *Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших* [алчущих и жаждущих, странников, больных и заключенных], *то сделали Мне* (Мф.25:40)⁴¹. С другой стороны, не следует тривиализировать уникальность личности Христа, распространяя Его свойства (Божий посредник, Слово воплощенное) на всех, как бы говоря: «Христос — это мы все». Тем не менее, если мы можем видеть в каждом из нас Адама, первого человека, по закону тождества, то мы должны также научиться узнавать в каждом Христа, Второго Адама и последнего человека, по закону инаковости. Не в этом ли принцип Воплощения — а именно что «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом»? Конечно, к этой формуле следует относиться как к приглашению, а не как к состоявшемуся факту (*fait accompli*) уже реализованному Воплощением. Если мы обратим внимание на предлог «чтобы» в этой формуле, мы поймем, что Воплощение — это открытая для нас *возможность*. Наше Адамово тело мы получили благодаря рождению в мир;

1. Метафизический перекрест

мы стяжаем наше тело Христово посредством нашего возрождения в Церкви. Вочеловечение Христа открывает — и указывает — нам путь к обожению человека (*теозис*, о котором так много говорили Отцы-мистики). «Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. 3:26–27). То, что Павел высказал в этом отрывке и многократно повторил во всех своих Посланиях, выражено отцами в сжатой формуле: *Christianus alter Christus* — христианин это другой Христос.

Для фон Бальтазара, как и для Николая Кузанского, лицо Божье — не что иное, как только лицо Христа. Однако когда мы вступаем в общение лицом к лицу с Христом, каждое лицо отображает Его лицо:

Итак, осознавая, что это лицо есть истина и адекватнейшая мера всех лиц, я застываю в изумлении. Это лицо, которое есть истина всех лиц, — не количественно... Таким образом, я понимаю, Господи, что лик Твой предваряет всякое создаваемое [*formabilem*] лицо и является образцом и истиной всех лиц, и что *все лица — это образы лица Твоего*... Итак, каждое лицо, которое способно зреть Твое лицо, видит не что-либо иное или отличное от себя; оно видит собственную истину (VI, 18)⁴².

Мы — иконы истины этого лица, истинные иконы (*vera icona*) Его лица, подобно первообразной и нерукотворной иконы с плата Вероники, о котором рассуждает Данте, вдохновляя Хорхе Луиса Борхеса на следующие слова:

Люди утратили один-единственный и ничем на земле не восполнимый лик. Кто бы теперь не хотел быть на месте того паломника (воображая себя уже в эмпиреях, под Розой), который увидел в Риме плат Вероники и простодушно прошептал: «Иисусе Христе, Боже мой, Боже истинный, вот, значит, какой ты был»?... Черты теряются, как теряется в памяти магическое число, составленное из обычных цифр, как навсегда теряется узор, на миг сложившийся в калейдоскопе. Позже мы его, возможно, видим, но уже не узнаем. Профиль еврея, встреченного сейчас в подземке, мог принадлежать Спасителю; руки, совавшие из кассы сдачу, — те же, которые римский солдат пригвождал к кресту. Может быть, черты распятого подстерегают в любом зеркале. Может быть, лицо исчезло, стерлось, чтобы Бог стал каждым⁴³.

Как мы уже убедились, икона воплощает этот поворот (так красноречиво описанный Николаем Кузанским) от позиции *видящего* к позиции *видимого*. Подобно его философскому синониму — *просопон* — икона также внутренне *соотнесенна* (*relational*). Один из защитников иконопочитания во второй период иконоборческой полемики⁴⁴, патриарх Никифор, не обинуясь, обратился даже к Аристотелевой терминологии, чтобы определить икону как чисто *соотнесенный* феномен. Он заметил, что икона — это образ чего-либо (*πρός τι*), а значит, она указывает на отношение (согласно *Категориям* Аристотеля)⁴⁵. Красноречивый нюанс: предлог *πρός*, помогающий нам понять подлинный статус иконы, оказывается в то же время префиксом слова *просопон*. *Соотнесенный*

1. Метафизический перекрест

характер иконы, однако, не исчерпывается такими этимологическими нюансами. Прежде всего, он выражается в теологии. Ведь икона делает наглядным — буквально являет взгляду — все тонкости тринитарного и христологического догмата; а точнее, как показал кардинал Кристофер Шенборн, именно истины, выраженные в христианском учении, делают икону возможной. Ведь как иначе мы могли бы объяснить парадокс, которым притязает быть каждая икона, — а именно видимым образом невидимого Бога? Ответ на этот ключевой вопрос имеет значение для нашего обсуждения именно постольку, поскольку он демонстрирует *соотнесенный* (а значит, *просопический*) характер иконы.

Описание (или же *очерчивание*, *περιγραφή*) внешности Бога становится возможно благодаря Воплощению Второй Ипостаси Троицы в Иисусе. Ведь икона может изображать исключительно Иисуса, и только благодаря Его Воплощению (Отец и Святой Дух отнюдь не могут быть представлены на иконе). Христологическое обоснование здесь вполне очевидно: во Христе две радикально различные природы соединяются неслитно, но и нераздельно (согласно формуле IV Вселенского Собора в Халкидоне): невидимая, а значит, неизобразимая божественная природа, и видимая, а значит, изобразимая человеческая природа. Благодаря единению с последней, первая также оказалась в некотором смысле описуема, не только в историческом времени, но и в пространстве художественной репрезентации. На первом уровне, таким образом, икона являет нам отношение между двумя природами в лице Христа⁴⁶.

Вопрос, который возникает далее, несколько усложняет картину. Какая конкретная *характеристика*

(т.е. *ипостасис*) божественной природы Христа позволяет ей соединиться с человеческой природой? Этот вопрос касается самой сердцевины тринитарной тайны, поскольку то, о чем мы вопрошаем, можно найти лишь в отношениях между Тремя Лицами. Максим Исповедник показывает, что именно то, что *отличает* Отца от Сына (Его рожденность), *объединяет* Его с нашей плотью⁴⁷. Что отличает Отца от Сына — это Его «сыновство» (будучи Сыном Отца, Он также является единосущной иконой Личности — *просопон* — Отца). «Сыновство» Сына описывает именно Его отношение к Отцу. Итак, именно это отношение (обозначающее и *перихоретическое* единство *усии*, и различие *Ипостасей*) связывает Отца, в Лице Христа, с нашим человечеством. Итак, на втором уровне икона также являет нам *отношения* между Лицами Троицы.

На третьем и последнем уровне икона связывает исторический момент Воплощения (имевший место в прошлом) с эсхатологическим обещанием, относящимся к грядущему. Нетрудно понять, каким образом иконописное изображение Христа основано, как мы только что объясняли, на событии Воплощения: в этом плане икона являет нам Христа, каким Он был. Однако если мы доверяем свидетельству ангелов в день Вознесения (Деян 1:11: *Мужи Галилейские! Что стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо*), икона также являет нам Христа, каким Он будет. Ведь Воплощение, как справедливо заметил

* О связи категорий «характер» (*χῆρακτῆρ*) и «икона» (*εἰκόν*) см.: К. Шенборн, Икона Христа. – М., 1999. – С. 25–26.

1. Метафизический перекрест

фон Бальтазар в приведенном отрывке, *и есть эсхатон*. Всякое изображение Христа, Богородицы и святых — возможное благодаря Воплощению — как таковое уже эсхатологично. В иконе мы не видим (насколько мы тут видим вообще) биологической или исторической сущности святых, — мы видим их эсхатологическую сущность, преображенную и обоженную: «Именно это преображенное *тело воскресения*, исполненное света Святого Духа, и пытается символически изобразить иконописец»⁴⁸. Таким образом, икона по своей природе *соотнесенна*; в каждом из рассмотренных аспектов икона всегда «соотносит» с чем-то за пределами себя: человечество Христа отсылает к Его божеству, Сын отсылает к Отцу, Воплощение обещает *эсхатон*.

* * *

Вместо заключения здесь стоит сделать небольшую ремарку относительно иконописной техники. *De Visione Dei* было написано в 1453 году. Когда Николай Кузанский пишет этот текст — не что иное, как мистическую медитацию над искусством иконы, — около него происходят значительные изменения в мире искусства. Примерно тридцатью годами ранее (около 1425 года) Мазаччо написал одну из своих Мадонн («Мадонна с Младенцем и Св. Анной», Уфици, Флоренция), работу, которая движется между двумя мирами — средневековьем и Ренессансом, — обозначая переход от одного к другому. Здесь Мазаччо использует революционную технику *chiaroscuro*, разработанную ранее Джотто. Умелое использование света и тени позволяет создать ложное впечатление глубины двухмерной поверхности полотна. Таким образом,

перспектива, наконец, достигнута. В «Мадонне с Младенцем» Мазаччо мы все еще видим икону (этот строгий и несколько «застывший» стиль византийской техники), но, возможно, уже в последний раз. В то же время здесь уже можно видеть нечто совершенно новое — живопись (натурализм и живоподобие Ренессанса). После Мазаччо западное искусство будет использовать перспективу *ad nauseam* [до тошноты] более пяти веков. По прошествии этого времени, когда иллюзии перспективы давно себя исчерпали, дерзновение (или же наивность) художника, тщившегося запечатлеть природу настолько точно, насколько возможно, наконец, было насыщено. На самом деле, оно было не просто насыщено, а пресыщено, что очевидно по радикальности от качки маятника к иконоборчеству, энергично представленному абстрактной живописью. Имея в виду этот исторический контекст, интересно читать текст Николая Кузанского как похвалу иконам, этим поблекшим доскам, лишенным, кажется, всякого чувства перспективы и, на фоне шедевров Ренессанса, подобных (по крайней мере, на взгляд некоторых современных исследователей) примитивным карикатурам. Тем не менее, 1453 — это год не только нововведений в искусстве. Это год падения Константинополя, а с ним — более чем тысячелетней Византийской Империи, которая породила и воспитала духовность иконы. *De Visione Dei* было прощальным панигириком Николая цивилизации, которой он глубоко восхищался, и городу, который он видел сам, хотя и в лучах его заката.

Казалось бы, с падением Византии иконы должны были безвозвратно уйти в прошлое. Действительно, впоследствии мы разучились созерцать их — и это забвение сегодня выражается в распространении своео-

1. Метафизический перекрест

бразной моды на иконы, использующей их в совершенно новом качестве *объектов* искусства минувшей эпохи⁴⁹. А ведь именно такой объективации и сопротивляется иконография, с ее обратной перспективой. В современности русский апофатизм — в особенности супрематизм Малевича — энергично выступил против «эпохи варварства» в западном искусстве — против его стремления воспроизводить средствами репрезентации и против его тенденции объективировать репрезентированное. «Затмение объектов», провозглашенное манифестами абстракционистов, было мощным средством против объективации. Не случайно современное русское искусство (я имею в виду творчество Кандинского и Малевича) настолько близко подходит к своему литургическому прошлому. Яннис Зиогас убедительно продемонстрировал влияние икон на работы Малевича, особенно на его знаменитый «Черный квадрат», в своей книге *Византийский Малевич*⁵⁰. Зиогас начинает с напоминания, что процесс изготовления иконы существенно отличается от других видов живописи, следуя строгой процедуре наложения определенных слоев формы и цвета в наперед заданной последовательности. Первый слой — это т.н. «основа» (гр. κάπλος, «поле») иконы, темная поверхность подготовленной доски. На этом первом слое иконописец сперва прорисует контур изображаемой фигуры (слой 2) и окружит его листовым золотом, составляющим золотой фон иконы (слой 3). Далее последуют три слоя цвета и тени (слои 4–6), которые будут дополнены надписями, именующими изображенных, сверху или рядом с ними (7 слой). Икону завершает последний слой (8 слой), обрамляющий изображение. Эти последовательные слои функционируют как ряд по-

кровов, наложенных один на другой и перекрывающих друг друга, которые, скрывая друг друга, открывают завершенную икону. Итак, уже по своей структуре икона предстает символом целого космоса (как это видел, к примеру, Дионисий); ведь только в многообразном покрове мира сего может являть Себя свет божественных лучей (οὐδὲ δυνατόν ἑτέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτίνα μὴ τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παρατετασμάτων, ЦИ I, 121В). Если бы покров мира можно было убрать, посредством гиперболического сомнения или радикальной редукции, мы увидели бы *ничто* (то самое *ничто* творения *ex nihilo*). Как просвечивающие (*diaphanous*) покрова цвета и формы, наложенные один на другой, являют нам икону, так и богоявленное (*theophanous*) творение являет нам Творца:

Не следует понимать Бога и творение как две различные реалии, но как одно и то же. Ведь творение субсистирует в Боге; Бог же, являя Себя, дивным и неизреченным образом создается в создании, невидимый делает Себя видимым и непостижимый — постижимым, и сокровенный — открытым... И, творя все, творится во всем и, создавая все, создается во всем... И так Он становится *всем во всем*⁵¹.

Этот маленький экскурс в технологию иконописи был необходим, чтобы показать, что «Черный квадрат» Малевича, вовсе не будучи апофеозом иконоборчества, каким его обычно считают, скорее представляет собою своего рода икону.

1. Метафизический перекрест

По мнению Зиогаса, в «Черном квадрате» Малевич намеренно избирает лишь два слоя, составляющих икону (первый и последний). Его технику, следовательно, правильнее назвать не абстракцией, а отрицанием (что представляет «Черный квадрат» некой визуальной аналогией отрицательного богословия), ведь, сохраняя первый и последний слои иконы, он опускает промежуточные слои формы (2–3), цвета (4–6) и языка (7). Конечно, это не единственный аргумент в пользу иконоческой интерпретации «Черного квадрата»: впервые представляя его публике (в Санкт-Петербурге в 1915 г.), «Малевич разместил свой „Черный квадрат“ высоко в углу выставочного зала, что для всякого русского могло означать только одно: он разместил его в красном углу, месте, отведенном для святых икон»⁵². Двадцатью годами позднее, «Черный квадрат», водруженный над гробом своего мертвого творца, еще раз — последний раз — удостоится места иконы.

Этот квадрат (который не есть точный квадрат), обрамленный рамой (которая на самом деле не есть рама), носит имя того, чем он на самом деле *не есть*. Как говорит Зиогас, «Черный квадрат» «изображает скорее то, чем он не есть»⁵³, нежели то, чем он есть. Даже его использование в качестве иконы представляет его иконой иконы, которой *еще нет*. Он представляет собой *ожидание иконы*. Апофатизм «Черного квадрата» оставляет место для иконы, *пока* икона не будет явлена. Итак, он обозначает прореху в ритме времени между образом (Воплощение) и преображением (в Эсхатоне). «Черный квадрат» — темная «основа» творящейся иконы — это вовсе не затмение Формы, а её молчаливое обещание.



В этой главе была описана трудность, с которой мы сталкиваемся при попытках философски артикулировать опыт Бога, трудность, заставляющая нас выбирать между *или/или* следующей метафизической диллемы: или непознаваемый, невоспринимаемый, совсем другой Бог, или концептуальный, а значит, также бесплотный Идол; или *Gott*, или *Götze*. В недалеком прошлом Нового времени метафизика удовлетворялась последним, т.е. *идеей* Бога (см., например, *Третье Размышление* Декарта). Именно эта удовлетворенность и была названа онтоотеологией. С другой стороны, феноменология слишком часто устремляется к первому, привороженная притягательной инаковостью Другого, как бабочка, ослепленная блеском огня. Между этими двумя полюсами существует третий путь, открытый парадоксом Павловых слов об «иконе Бога невидимого» (Кол. 1:15). Этой иконой *par excellence* явился Христос, «рожденный по нашему образу и подобию», но, расширительно, и каждая личность, «созданная по образу и подобию Бога». Одна из характерных черт иконы, а именно обратная перспектива, помогла осуществить феноменологический анализ обратной интенциональности, иными словами, «видения», которое не объективирует Бога, а позволяет Ему даровать Себя в опыте *меня* как видимого. Рядом с нашими исполненными интенциями (присутствия и восприятия) и пустой интенциональностью (отсутствия и воображения) следует признать существование третьего рода интенции. Этот третий род — обратная интенциональность рефлексивной чувственности [*reflexive sensibility*] (а как мы убедимся

1. Метафизический перекрест

в третьей части этой книги, всякая чувственность рефлексивна), где принесенная (“yielded”) интуиция — это как раз *меня*, т.е. самоощущение себя как ощущаемого. Строго говоря, в «опыте Бога», данном посредством обратной интенциональности, феномен — это не столько Бог, сколько я (*моя* неспособность постичь Бога, *мой* недостаток знания или интуиции, который и становится знанием и интуицией, и т.д.).

Вторая часть этой главы была посвящена феноменологическим преимуществам *просопон*, греческого определения личности как существа-предстоящего-другому, т.е. как фундаментально соотнесенного существа. В следующей главе мы рассмотрим, действительно ли просопическое понимание себя и других, а также обратная интенциональность, посредством которой достигается такое понимание, дополняет феноменологические редукции к самим-вещам (Гуссерль), к бытию (Хайдеггер), к данности (Марион), а следовательно, обосновывает ли она конкретность личности.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Пожалуй, следует переосмыслить «идею бесконечности», которая, по Декарту, представляет удовлетворительное доказательство существования Бога, как то именно, что происходит от Бога — не «бесконечность», а ее «идея». Поскольку всякая идея, как данная, свидетельствует о давшем ее, в данном случае (если не во всяком случае), это свидетельство о Боге. Примечательна этимология этого слова: *ídeá* (от *ídeîn*, аористный инфинитив глагола *óráō*, «видеть») это явленность — то, что является уму, будучи не автохтонно по отношению к нему, что происходит откуда-то, из некоего источника вне и за пределами нас.

² Жан-Люк Марион недавно задался тем же вопросом в статье «The Saturated Phenomenon,» trans. Thomas A. Carlson, *Philosophy Today* 40 (весна 1996). — P. 103–124; все дальнейшие ссылки относятся к этому переводу текста Мариона. Переиздано в: Janicaud et al., *Phenomenology and the «Theological Turn»*: *The French Debate*, trans. Bernard G. Prusak, Thomas A. Carlson, and Jeffrey L. Kosky. — New York: Fordham University Press, 2000. — Part II: *Phenomenology and Theology*. — P.176–216. Впоследствии тема избыточного феномена была переосмыслена Марионом и включена в главы 21 и 22 его *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. — Paris: Presses Universitaires de France, 1997; в переводе Jeffrey L. Kosky — *Being Given*. — Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002. — P.199–221. Публикация Мариона вызвала ряд откликов, свидетельствующих о растерянности, которую не могло не вызвать мышление о (не) возможности религиозного феномена. Некоторые авторы говорят об оригинальности мысли Мариона, даже когда он занимается тщательным разбором Гуссерля или Канта; другие ставят под вопрос точность этого чтения, на их вкус, недостаточно адекватного. Третьи рассматривают это вообще не как способ мышления, а как ряженую теологию, прикидывающуюся, дескать, феноменологией, теологию со скрытым умыслом, не дерзающую «назвать свое имя» и коварно превращающую своих читателей в «катехуменов». (Речь идет о критике со стороны Доминика Жанико в: «The Theological Turn of French Philosophy» // *Phenomenology and the «Theological Turn»*. — P.16–103, особ. 50–66, с которым я резко не согласен). Эти критики желали призвать Мариона к ответу за гнусную «редукцию», которая лишь искажает редукцию отца-основателя феноменологии — «редуцирует религию к теологии» — и, будто это мало, вдобавок «сводит религию... к христианству или, в лучшем случае, к монотеизму, но в худшем случае, к настоящему католицизму». Итак, Мариону выдвигается обвинение в «богословском колониализме» (см.: James K. A. Smith, «Liberating Religion from Theology:

1. Метафизический перекрест

Marion and Heidegger on the Possibility of a Phenomenology of Religion,» *International Journal for Philosophy of Religion* 46 [1999]. — P.17–33, особ. 23–24). С тех пор как феноменология из метода мышления превратилась в наследуемое имущество определенной школы со своим уставом и самопровозглашенной полицией, мы все рискуем получить вызов в трибунал, где судья во всеуслышание провозгласит древнее как мир обвинение: «учит признавать не тех богов, которых признает город... и развращает молодых людей» (*Апология*, 26с и 23d, пер. М. Соловьева). Для сегодняшних Анитов и Мелетов тот факт, что «Бог», для Мариона, это «Бог Авраама, Исаака и Иакова», тот Бог, которого Иисус дерзал называть «Авва», иными словами, Бог традиции, в которой Марион вырос, живет и пишет (как будто могло бы быть иначе), этот факт означает предательство строгой науки. Кажется, для таких мыслителей, феноменология должна быть, по выражению Томаса Нэгела, *взглядом ниоткуда!*

³ Чтобы оградить мистический опыт от обеих угроз — невозможности и идолопоклонничества — и чтобы показать богословскую обоснованность такого опыта, Православная Церковь сформулировала учение, различающее (невозможный) опыт Бога в Его сущности и актуальный опыт Бога в Его творениях и действиях (энергиях). Чтобы последние могли дать нам опыт Бога, они должны быть именно *Божьими* — нетварными и божественными. Это учение было впервые сформулировано каппадокийскими отцами, затем преп. Иоанном Дамаскином, но наиболее полно оно было развито в трудах свт. Григория Паламы. Подробнее см.: J. Meyendorff, *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*. — New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974, и Duncan Reid, *Energies of the Spirit*. — Atlanta, Ga.: American Academy of Religion, 1997.

⁴ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy*, Book One. — The Hague: Martinus Nijhoff, 1983. — § 24, P. 44, курсив оригинала. Пер. с нем. А. Баумейстера.

⁵ Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. Dorion Cairns. — The Hague: Martinus Nijhoff, 1970. — § 42, P. 89 [Здесь и далее *Картезианские размышления* — по пер. с нем. Д. В. Складнева. — СПб.: Наука, 1998].

⁶ James K. A. Smith, «Respect and Donation: A Critique of Marion's Critique of Husserl»// *American Catholic Philosophical Quarterly* 71, no. 4 (1988). — P. 523–538, особ. 534.

⁷ Paul Ricoeur, *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, trans. Eduard G. Bollard and Lester E. Embree. — Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1967. — P.119.

⁸ *Второе Размышление* начинается с такого наблюдения: «Учитывая, что ко всякому виду действительного опыта с его всеобщими переменными модусами — восприятием, ретенцией, воспоминанием и т.д. — принадлежит также соответствующая чистая фантазия — *опыт-как-бы* — с параллельными модусами (восприятие-как-бы, ретенция-как-бы, воспоминание-как-бы и т.д.), мы ожидаем также, что существует некая априорная наука, пребывающая в царстве чистой возможности (чистой представимости, вообразимости), которая судит не о каких-либо действительностях трансцендентального бытия, а, скорее, о его априорных возможностях» (§ 12). *Третье Размышление* более эксплицитно показывает связь между возможностью и воображением: «С последней связано возникающее здесь новое всеобщее понятие *возможности*, которое в модифицированном виде дублирует все бытийные модусы, начиная с простой достоверности бытия, как всего лишь вообразимые (существующие в воображении) ... Дообразное созерцание, содержащее такое подтверждающее наполнение, производит такую очевидность, в которой становится действительным если не бытие, то, по крайней мере, бытийная возможность [*Seinsmöglichkeit*] того или иного содержания» (§ 25). В *Четвертом Размышлении* развитие понятия возможного достигает кульминации в простом предложении, которое переворачивает долгую философскую

1. Метафизический перекрест

традицию, восходящую к Аристотелеву приоритету актуального над возможным. Гуссерль пишет: «Таким образом, сама по себе наука о чистых возможностях предшествует науке о действительностях и вообще только и делает ее возможной как науку» (§ 34). Отзвук этого важного вывода можно найти в *Бытии и времени* Хайдеггера, который, сославшись на Гуссерля, продолжает: «Выше действительности стоит возможность. Уразумение феноменологии лежит единственно в схватывании ее как возможности» (Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh. — New York: State University of New York Press, 1996. — § 7, P. 34 [Пер. Ю. Библихина: М. Хайдеггер, *Бытие и время*. — Харьков: Фолио, 2003]).

⁹ Недостатки этого мышления по аналогии для интерсубъективности в целом обсуждаются Ж.-Л. Марионом в: *Prolegomena to Charity*, trans. Stephen Lewis. — New York: Fordham University Press, 2002. — P.160–163.

¹⁰ Здесь проблема феноменологического опыта Бога уже предстает в контексте воплощения (и Воплощения). Если кто-то возразил бы, что Христос имеет тело, и это облегчает проблему, поскольку я способен «физически» воспринимать Его, это было бы ошибочным шагом — ведь, опять-таки, то в Нем, что могут воспринимать наши чувства — это лишь Его плоть, но плоть скрывает Логос не меньше, чем являет Его.

¹¹ Можно привести и пример обратного: чрезмерная интуиция, которая остается слепой (и ослепляющей), поскольку ей недостает соответствующих понятий. Это можно проиллюстрировать описанным Лукой эпизодом о явлении воскресшего Христа ученикам на пути в Эммаус (Лк. 24:13–25). Феноменологическое чтение этого места предлагает Жан-Люк Марион: «They Recognized Him; and He Became Invisible to Them» // *Modern Theology* 18, no. 2 (April 2002). — P.145–152.

¹² Поэтому все патристическое Предание Востока и Запада согласно оценивает ветхозаветные теофании как ряд «воплощений» Слова, предваряющих Его Воплощение в соб-

ственном смысле. Августин — единственное исключение из этого герменевтического консенсуса (см. *De Trinitate*, книги II–IV). Исследование этого мотива у западных отцов до Августина и обсуждение изменений, привнесенных Августином см.: Kari Kloos, «Seeing the Invisible God: Augustine's Reconfiguration of Theophany Narrative Exegesis» // *Augustinian Studies* 36, no. 2 (2005). — P.397–420.

¹³ Григорий Нисский, *Ad Theophilum*, GNO, III, I, 123 [здесь и далее — пер. по изд.: Творения святого Григория Ниссского. — М.: 1868].

¹⁴ Ключевой термин в словаре Дионисия, выражающий пропорциональное явление Бога в каждом и всяком существе — это ἀναλογία. Божественное является «в соответствии со способностью каждого из умов» (κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐκάστου τῶν νοῶν; DN, I, 1, 588A [здесь и далее рус. пер. Г. Прохорова: Дионисий Ареопагит, *Сочинения*. Максим Исповедник, *Толкования*. — С.-Пб.: Издательство О. Абышко, 2002. — С.211]); происходящие от Бога осияния «соразмерны каждому из сущих» (ταῖς ἐκάστου τῶν ὄντων ἀναλόγοις ἐλλάμψεσιν; DN, I, 2, 588D [рус. пер. — с.215]); причастие сверхсущественному Единству «соразмерно причастующим» (κατὰ μέθεξιν ἀνάλογον τοῖς μετέχουσι; DN, II, 5, 641D); Богу, превышающему всякое благо, можно приобщаться лишь «соответственно своему достоинству» (ἐν μετουσίᾳ γίνεσθαι κατὰ τὴν σφῶν ἀναλογίαν; DN, IV, 2, 696C [рус.пер. — с.299]). Насколько же отличается аналогия Дионисия от Гуссерлевого представления о Другом по аналогии! Если с точки зрения Гуссерля, я представляю тело Другого по аналогии с моим телом, то с точки зрения Дионисия, Другой представляет мне Себя, даруя Себя по аналогии со мной. Уже здесь очерчено движение обратной интенциональности.

¹⁵ Григорий Нисский, *Ad Theophilum*, GNO, III, I, 124.

¹⁶ Для Сартра Другой, являющийся мне посредством взгляда, который смотрит-на-меня, это лучший ответ на ар-

1. Метафизический перекрест

гументы солипсизма: «Эти противодействия основываются в действительности на том факте, что другой дается мне как конкретное и очевидное присутствие, которое я ни в коем случае не могу извлечь из себя и которое вовсе не может быть поставлено под сомнение и стать объектом феноменологической редукции или всякого другого *ἐποχή*» (J.-P. Sartre, *Being and Nothingness*, trans. Hazel E. Barnes. — New York: Washington Square Press, 1956. — 362–363 [здесь и далее — пер. В. И. Колядко: Ж.-П. Сартр, Бытие и Ничто. — М.: Республика, 2000]).

¹⁷ Возможность «быть-видимым-другим» присутствует уже в *Пятом Картезианском размышлении*. Переходя от одной монады к интерсубъективному сообществу монад, Гуссерль замечает, что, когда я воспринимаю кого-либо как Другого, Другой также воспринимает меня: «Если, пытаюсь понять другого человека, я глубже проникну в горизонт его собственной сферы, то вскоре столкнусь с тем фактом, что как его тело находится в моем, так и мое живое тело находится в его поле восприятия и что вообще он сразу же воспринимает меня в опыте как другого по отношению к нему, подобно тому как я воспринимаю его в качестве *своего* другого» (§ 56, 129–130; курсив оригинала). Обратим внимание, что развитие всей культуры и общества основывается исключительно на этом принципе взаимности взглядов между Я и Другим.

¹⁸ Sartre, *Being and Nothingness*, 349; курсив оригинала.

¹⁹ Описываемая нами структура обратной интенциональности, по крайней мере, в качестве структуры заложена уже в Левинасовом анализе проявления: «Откровение составляет подлинное обращение объективирующего сознания» (*Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis. — Pittsburgh, Penn.: Duquesne University Press, 1969. — P. 67; курсив оригинала).

²⁰ См., напр., аргумент Декарта о кусочке воска (*cera*) (в *Meditationes de Prima Philosophia* §§ 29–31), который он заключает следующим образом: «Ведь вполне возможно, что

то, что я вижу, в действительности и не воск; возможно, даже, что и глаз-то у меня нету, чтобы что-то видеть; но все же совершенно невозможно, чтобы я в тот момент, когда я вижу или думаю, что вижу (я здесь не делаю различий), чтобы я сам, мыслящий, не был бы чем-то. Схожим образом, если я сужу о бытии воска на основании моего прикосновения к нему, из этого следует то же самое, а именно что я есть» (пер. с лат. А. Баумейстера). В оригинале: *Fieri enim potest ut hoc quod video non vere fi t cera; fi eri potest ut ne quidem oculos habeam, quibus quidquam videatur; sed fi eri plane non potest, cum videam, sive (quod jam non distinguo) cum cogitem me videre, ut ego ipse cogitans non aliquid sim. Simili ratione, si judico ceram esse, ex eo quod hanc tangam, idem rursus effi cietur, videlicet me esse* (*Ouvres de Descartes VII*. — Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1957. — 33.9–33.16).

²¹ Это выражение заимствовано нами из анализа мистических видений Иоанна от Креста Х.-У. фон Бальтазаром (см.: *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, Vol. III: *Studies in Theological Style: Lay Style*. — San Francisco: Ignatius Press, 1983. — P.126). Подобное выражение можно найти и в классическом примере теофании — явлении Дионисия в Эврипидовых *Вакханках*, где бог является как ὁρῶν ὁρῶντα (470).

²² Jean-Luc Marion, *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*, trans. Robyn Horner and Vincent Berraud. — New York: Fordham University Press, 2002. — P.77.

²³ Ibid., P.78; пер. О. Хомы.

²⁴ Ibid., P.79.

²⁵ Ibid., P.112.

²⁶ Ibid., P.113; курсив — мой (Дж.П.М). Пер. О. Хомы.

²⁷ Этот термин был введен русским богословом и философом о. Павлом Флоренским (см.: «Against Linear Perspective,»// *Utopias: Russian Modernist Texts 1905–1940*, ed. Catriona Kelly. — London and New York: Penguin Books, 2002. — P. 70–75).

1. Метафизический перекрест

Я глубоко признателен проф. Николаю Констасу, который познакомил меня с мыслью Флоренского и любезно поделился со мною своими взглядами о возможном влиянии Флоренского на современную философскую мысль. Превосходное описание этой уникальной техники и ее исторической и теоретической генеалогии см.: Nicholas Constatas, «Icons and the Imagination» // *Logos* 1 (1997): 114–127, и Gary M. Gurtler, S.J., «Plotinus and Byzantine Aesthetics» // *Modern Schoolman* 66 (1989). — P. 275–284. Можно привести слова Гартлера: «Классическая перспектива достигает своего эффекта посредством сокращения, делая некоторые линии короче, чем в действительности, чтобы создать на плоской поверхности иллюзию трехмерности. Результат этого значителен: мир замирает в заданной точке времени и пространства. Зритель как бы окаменевают в одной из бесконечных возможных точек зрения». Обратная же перспектива, «абстрагируясь от специфики времени и пространства... представляет вневременный взгляд, вырывающий зрителя из изоляции его партикулярного момента и приводящий его в присутствие вечного. Вместо одной-единственной точки зрения вовлекается вся реальность в целом» (P. 275).

²⁸ Jean-Luc Marion, *God without Being*, trans. Thomas A. Carlson. — Chicago: University of Chicago Press, 1991. В дальнейших ссылках — GWB, с номером страницы. Тщательный анализ философии Мариона и ее богословских импликаций см.: Robyn Horner, *Jean-Luc Marion: A Theo-Logical Introduction*. — London: Ashgate, 2005, а также более раннюю книгу: *Rethinking God as Gift: Marion, Derrida and the Limits of Phenomenology*. — New York: Fordham University Press, 2001.

²⁹ См. также комментарии Мариона относительно «вычеркивания» Божьего имени: «Мы вычеркиваем имя Бога только для того, чтобы показать самим себе, что Его немыслимость насыщает нашу мысль — с самого начала и во веки веков» (GWB, 46; курсив мой. — Дж.П.М.)

³⁰ См. также замечательную статью Marie-José Baudinet «The Face of Christ: The Form of the Church» // *Fragments for a History of the Human Body*, Part One, ed. Michael Feher, Ramona Naddaff, and Nadia Tazi (New York: Zone Books, 1989), 149–155, и, более новую книгу, Marie-José Mondzain, *Image, Icon, Economy*, trans. Rico Franses (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2005). Можно заметить, что попытка Мондзен рассмотреть иконоборческую полемику в свете богословской (и политической) полисемии термина «экономия» (“economy”) была бы более удачна, если бы она обратилась к палеологизму «икономия» (“iconomy”), «домостроительство» образа (об игре слова «икономия» см. эссе Baudinet, P.149).

³¹ Такого тезиса никогда бы не принял Левинас: «Другой — не есть воплощение Бога» (*Totality and Infinity*, 79), ведь «с т.з. иудея, воплощение столь же невозможно, как и лишено необходимости» (*Difficult Freedom: Essays in Judaism*, trans. S. Hand. — Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990. — P.15).

³² Ricoeur, *Husserl*, 138; курсив мой.

³³ Richard Kearney, *The God Who May Be: A New Hermeneutics of Religion*. — Bloomington: Indiana University Press, 2001. — P. 19. Мне кажется характерным, что в своей версии Преисподней (*No Exit*) Сартр описывает как Ад именно эти отношения с Другим лицом к лицу. Сартр переворачивает всю эту модель до мельчайшей детали; если для греков подземный мир определяется как отсутствие видения (Аид), то Сартров Ад — это место постоянного и принудительного видения (свет никогда не выключается, невозможно спать, отсутствуют веки).

³⁴ S. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety* // Kierkegaard, *Writings* 8, trans. Reidar Thomte. — Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980. — P.123 и 124.

³⁵ Не путать с эксайфнес (что также переводится словом «внезапно»). См. гл. 3 настоящей книги.

³⁶ Ibid., P.128–129.

³⁷ Конечно, церковное понимание Евхаристии оперирует обоими значениями «общения». Евхаристия — это Причастие в сакраментальном смысле, но также и средство общения, прежде всего, между самими ее участниками и, благодаря этому общению, с Приобщаемым (Христом). Здесь следует учитывать и некоторые другие важные и далекоидущие соображения относительно Евхаристии; первостепенное значение имеет ее эсхатологический характер. Как событие, которое разворачивается во времени вне времени (в темпоральности *кайрос*, а не *хронос*), в христологическом (*Christic*) перекресте горизонтальной оси истории с вертикалью освящающего схождения Святого Духа, Евхаристия преодолевает разделения и избегает фрагментации, привносимой категориями времени и пространства. С богословской точки зрения, кафоличность Евхаристии (а следовательно, Церкви) означает, что каждый раз, когда верные участвуют в общении Хлеба и Чаши, совершается событие Церкви, в ее географической и исторической полноте. Проще говоря, вокруг Евхаристической трапезы собираются все, кто веровал, верует и будет веровать в смерть и воскресение Христа, от момента Его Воплощения до времени Его Второго Пришествия, невзирая на все их различия — физические (расовые, гендерные, возрастные) и социальные (классовые, образовательные, нравственные). Эти различия не уничтожаются во имя гомогенного единообразия; они превосходятся в «упразднении» (κατάρῃσις, *Aufhebung*) благодаря достижению полноты «общей человеческой личности» (κοινὸν πρόσωπον) во Христе (как говорит Кирилл Александрийский, см. PG, 73.161c). Они были введены падением ветхого человека, Адама, и они преодолены воскресением нового Человека, Второго Адама, «да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28). И наконец, обратим внимание на молитвенную практику Церкви: все молитвы выражаются от общинного «мы» (напр., «Отче наш...»). Насколько бессмысленно было бы кому-либо в Церкви говорить: «Отче мой...»!

³⁸ Однако одна проблема остается нерешенной: что произойдет (со мной), если или когда Другой откажется, или просто окажется неспособен, увидеть во мне своего Другого? Что, если для Другого я — не Другой, а всего лишь третий? Что происходит, если взаимность просопических отношений так и не достигается? Разве отвержение меня Другим не разрушает симметрию любви? Разве недоступность Другого не превращает мой шанс на жизнь в Раю в опыт повседневного ада? Как же нам тогда оценивать тот факт, что одна и та же «структура» бытия просопои³⁸ может быть либо моим спасением, либо приговором, в зависимости от таких ненадежных и произвольных обстоятельств, как шанс, безрассудная страсть, предпочтение и т.д.?

³⁹ Nicholas of Cusa, *Selected Spiritual Writings*. — New York: Paulist Press, 1997, trans. H. Lawrence Bond. — P. 241.

⁴⁰ Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, vol. I: *Seeing the Form*, trans. Erasmo Leiva-Merikakis. — San Francisco: Ignatius Press, 1998. — P.301–302.

⁴¹ Сам Христос применяет эти слова в их буквальном смысле, когда восклицает: *Савл, Савл! что ты гонишь Меня?* (Деян. 9:4). Он не говорит: *их* (последователей новой веры, преследуемых Павлом) но: *Меня*, воспринимая обиду Павлом других как Свое личное дело, не просто касающееся Его, но прямо-таки направленное против Него: *Я Иисус, Которого ты гонишь* (Деян. 9:5). Ошибка Павла в этот момент состоит в его неспособности узнать Его в них, или, точнее, признать «единосущие» (омоусия) Христа с каждым и всяким человеком.

⁴² Nicholas of Cusa, P.243.

⁴³ Хорхе Луис Борхес, *Paradiso*, XXXI, 108, пер. Б. Дубина// Собрание сочинений в 4 томах. — СПб.: Амфора, 2011. — т. 2. — С. 526.

⁴⁴ Богословскую и историческую оценку иконоборчества см.: еп. Ambrosios Giakalis, *Images of the Divine: The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council*. — Leiden: Brill, 2005; co-

1. Метафизический перекрест

временный анализ философских предпосылок иконоборчества см.: Kevin Hart, «The Profound Reserve» // *After Blanchot: Literature, Criticism, Philosophy*, ed. Leslie Hill and Dimitris Vardoulakis. — Dover: University of Delaware Press, 2006. — P. 35–57.

⁴⁵ Аристотель, Категории, VII (6а 37). Вот слова Никифора: «Οὐκ ἄκαιρον δὲ οἶμαι ἐν τῷ παρόντι, καὶ τοῦτο προθεῖναι τῷ λόγῳ, ὅτι ἡ εἰκὼν σχέσιν ἔχειν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, καὶ αἰτίου ἐστὶν αἰτιατόν· ἀνάγκη οὖν διὰ τοῦτο καὶ τῶν πρὸς τι εἶναι τε ταύτην καὶ λέγεσθαι. Τὰ δὲ πρὸς τι, αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν, ἐτέρων εἶναι λέγεται, καὶ ἀντιστρέφει τῇ σχέσει πρὸς ἄλληλα· ὥσπερ ὁ πατήρ υἱοῦ πατήρ, καὶ ἔμπαλιν ὁ υἱὸς πατρὸς λέγεται υἱός, ὡσαύτως καὶ φίλος φίλου... Οὕτως οὖν καὶ ἀρχέτυπον, εἰκόνοσ ἀρχέτυπον· καὶ εἰκὼν, ἀρχετύπου εἰκὼν· καὶ οὐκ ἂν τις ἄσχετον εἰκόνα τοῦ τινος εἰκόναφαίη. Ἄμα γάρ συνεισάγεται καὶ συνεπιθεωρεῖται θατέρῳ τὸ ἕτερον». — «Не несуместным считаю и то добавить к размышлению, что образ (икона, εἰκὼν) связан с первообразом как следствие с причиной. Поэтому он с необходимостью принадлежит и причисляется к тому, что выражает отношение (πρὸς τι). А выражающее отношение (πρὸς τι) само по себе именуется соответственно иному, согласно их взаимным отношениям друг с другом; так „отец“ есть отец сына, и „сыном“ именуется сын отца, как и „другом“ — чей-то друг... Так и „первообразом“ именуется первообраз образа, и „образом“ (иконой, εἰκὼν) — образ первообраза. И не безотносителен образ к тому, кто изображен. Одно вводится и созерцается вместе с другим» *Антирретики* I, PG 100. 277 D.

⁴⁶ Замечу, что термин «перихорезис» впервые был использован именно в этом контексте (Григорием Нисским в его *Послании* 101, PG, 37. 181C), и лишь позднее был применен (Псевдо-Кириллом, в *De Trinitate*, PG, 77, 1144B) к отношениям между Лицами Троицы.

⁴⁷ Максим Исповедник, *Послание* XV («Об общем и особом, то есть о сущности и ипостаси»), PG 91. 556 AC (рус. пер. Е. Начинкина: Прп. Максим Исповедник, *Письма*. — С-Пб.: РХГА, 2007. — С.177–197).

⁴⁸ Kalistos Timothy Ware, «The Transfiguration of the Body» // *Sacrament and Image*, ed. A. M. Allchin. — London: Fellowship of S. Alban and S. Sergius, 1967. — P. 30.

⁴⁹ Критика злоупотребления иконой в искусстве см.: Philip Sherrard, «The Art of the Icon» // *Sacrament and Image*.

⁵⁰ Yannis Ziogas, *The Byzantine Malevitch*. — Athens: Stachy Publications, 2004.

⁵¹ John Scotus Eriugena, *Periphyseon* III, 678CD.

⁵² Alain Besançon, *The Forbidden Image*, trans. Jane Marie Todd. — Chicago: University of Chicago Press, 2000. — P.372.

⁵³ Ziogas, *The Byzantine Malevitch*, P. 81.

ГЛАВА 2

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПЕРЕКРЕСТ

После сего Иисус пошел в город, называемый Наин; и с Ним шли многие из учеников Его и множество народа. Когда же Он приблизился к городским воротам, тут выносили умершего, единственного сына у матери, а она была вдова; и много народа шло с нею из города. Увидев ее, Господь сжалился над нею и сказал ей: не плачь. И, подойдя, прикоснулся к одру; несшие остановились, и Он сказал: «Юноша! тебе говорю, встань!» Мертвый, поднявшись, сел и стал говорить; и отдал его Иисус матери его.

Евангелие от Луки, 7:11–15

Вот сцена, которую передает нам Евангелие: мы в погребальной процессии в маленьком городке; мертвое тело выносят из города, туда, где традиционно располагалось кладбище, чтобы похоронить его. Единственная родственница усопшего следует за гробом. Братьев и сестер нет, — он был единственным сыном. Отца тоже нет, — ведь она вдова. Евангелист не случайно упоминает об этом важном обстоятельстве: мы узнаем, что мать хоронит единственного сына, который у нее вообще мог быть. В смерти любого человека всегда есть что-то бесповоротное, — тем паче тогда, когда возможность

«заместить» его (насколько человека вообще можно «заместить») совершенно утрачена.

В другом городе, Фивы, также совершается погребальное шествие: это юная девушка, Антигона, медленно продвигается на место, где ее заживо похоронят. По пути она рассказывает о преступлении, за которое ей предстоит такая суровая кара:

(...) Когда была б я мать
Или жена и видела истлевший
Прах мужа своего, я против граждан
Не шла бы. Почему так рассуждаю?
Нашла бы я себе другого мужа,
Он мне принес бы новое дитя;
Но если мать с отцом в Аид сокрылись,
Уж никогда не народится брат¹.

В обоих сюжетах идет речь о невозможности утраты: сын вдовы, брат Антигоны. То, что делает этих людей такими незаменимыми и уникальными, — не в них самих. Это не качество характера, или какое-то изолированное свойство; скорее речь идет о месте, которое они занимают в отношениях со своими родственниками, с другими людьми.

Теперь они мертвы. Можно предположить, что само отношение, связывающее их с родными, также утрачено. Действительно, человек, искусный в метафизике, мог бы заметить, что отношение — всего лишь акциденция сущности (причем наименее важная из всех акциденций, поскольку другие акциденции, такие как качество или количество, непосредственно являются предикатами данной сущности, а отношение может быть предикатом

2. Экзистенциальный перекрест

только для двух сущностей). Следовательно, с исчезновением сущности, утрачиваются и отношения. Можно пойти и еще дальше в этом направлении аргументации, говоря, что после смерти этого конкретного лица основные составляющие его как личности (на языке метафизики — форма и материя) претерпевают кардинальные изменения, а значит, мертвый человек — уже не то же самое лицо; по сути дела, он вообще не лицо. В знаменитой кладбищенской сцене из «Гамлета» подобный аргумент озвучивает могильщик:

Гамлет: Что за человек будет похоронен в ней?

Могильщик: Никакой.

Гамлет: Ну так женщина?

Могильщик: И не женщина.

Гамлет: Кто же наконец?

Могильщик: То, что было некогда женщиной: теперь она скончалась — спаси Господи ее душу!

Гамлет: До чего точен этот плут! Приходится говорить осмотрительно, а не то мы погибнем от двусмысленности².

Могильщик поправляет Гамлета, приписывающего категории «мужчина» и «женщина» мертвому телу, — и Гамлет немедленно осознает свою ошибку: это двусмысленность (*equivocation*). Он употребил слова «мужчина» и «женщина», однозначно (*univocally*) относящиеся к личности, по отношению к тому, что ею больше не является.

Итак, весьма удивительно, что Странник, посетивший город Наин, останавливается и обращается к мертвому телу, — как и Гамлет на кладбище, — и ни-

чуть не опасается совершить грубую метафизическую ошибку. Более того, он обращается к нему как к личности: *Юноша! тебе говорю: встань!* К кому же адресован этот призыв? И кто может принять его теперь (когда субъект мертв, т.е. после смерти субъекта)?

Воплощение и индивидуация

Предыдущий анализ личности в Главе 1 представил нашим глазам новый образ: образ «единосущного» (“*consubstantial*”) человечества. Его общность, или, скажем так, общая основа, — это абстракция, но не столько общего естества, сколько общего пути, которым каждый человек становится, и является, личностью. Взаимность, глубоко укорененная в понятии «*просопон*», предполагает, что Другой (которому я предстою) — также *прос-опон*; его или ее «делает» личностью тот же взгляд, который конституирует и меня. *Просопон* — это бытие в отношении, а односторонних отношений не бывает.

Определив личность как существо-в-отношении (*being-in-relation*), мы далеко отошли от классического ее определения, данного Боэцием: *naturae rationalis individua substantia*. Мы рассматриваем личность не как фрагментированное (*individua*) само-субсистирующее нечто (*substantia*)*, а как гипостазированное отношение-экста시스, вызванное лицом Другого и направленное к Другому (*прос-опон*). Итак, критерий, так сказать, определяющий личность, — это даже не столько *natura rationalis* [разумная природа], сколько *natura relationalis* [соотнесенная природа]. В Главе 1 мы уже намекали,

* Individual self-subsisting whatness.

2. Экзистенциальный перекрест

что именно эта соотнесенность, лежащая в основе личности как *просопон*, и открывает для нас опыт Бога. Личностность — не что иное, как формальное условие возможности такого опыта. Следующим шагом мы могли бы сказать: личность и есть этот опыт, поскольку Бог есть Личность *par excellence*, — а значит, присматриваясь к просопическому измерению нашего бытия, мы не можем не заметить краем глаза — по аналогии (*кат'аналогиан*) — и Божественную модальность бытия.

Такое мимолетное видение обычно описывают как эпифанию — проблеск вечного в эфемерном. Именно эфемерное будет занимать нас в этой главе. Мы намерены достигнуть того же вывода, что и в предыдущей главе: осияние эфемерного таит в себе явление вечного, — но на сей раз нам придется начать путь в противоположном направлении. Если ранее мы рассматривали личностное бытие в качестве общего *как**, описывающего наш приход в бытие, то здесь мы попробуем описать личностное бытие как то, что обособляет каждого человека как уникальную и несводимую *этовость* (лат. *haecceitas* от *haec*, «этот»).

Мы двигаемся в направлении, противоположном тому, которое избрал Митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас), который начинал с богословского понимания личности и затем пытался облечь плотью его антропологические импликации. Настоящий анализ личности и личностного бытия, конечно, всемерно обязан его фундаментальным трудам³. И все же, в начале этой главы, посвященной конкретности личности, я считаю уместным заметить, что теология Зизиуласа,

* *Πως* — «как», категория способа бытия.

с ее чрезмерным акцентом на общности (*communion*) Церкви, может нести угрозу понятию инаковости. Как неоднократно указывал Мирослав Вольф⁴, теология Зизиуласа не обосновывает конкретность личности (попытка обосновать ее отношением Сына к Отцу рискует обратить каждую личность в «человеческого клона» Христа)⁵. Хотя тут не место для глубокого анализа этой интереснейшей дискуссии, в качестве ответа на эту критику я бы предложил богословский анализ инаковости святых, которые, будучи *alter Christus*, в то же время не лишены и собственной конкретности; они стали святыми не вопреки ей, а именно благодаря ей, следовательно, они вовсе не духовные «клоны» Христа. Итак, можно предположить, что сыновнее отношение Слова к Отцу, однообразное *sub species aeternitatis* [с точки зрения вечности], предстает многообразным *sub species temporis* [с точки зрения временности], как один луч солнца, преломляясь в призме, дробится на множество уникальных и разнообразных цветов. История — и есть эта призма, отображающая весь спектр путей, которыми человек на свой лад становится *христообразным*.

Это подводит нас к вопросу специфичности человеческой личности: почему каждый из нас — не просто личность, а *эта* личность? Как мы увидим, два вопроса на самом деле представляют собой один вопрос: быть личностью (соотнесенность, *relationality*) всегда означает быть *этой* определенной личностью (конкретность, *particularity*).

Возможно, философия не знает более озадачивающей проблемы, чем проблема индивидуации, — иными словами, чем вопрос, как оценивать конкретное и уникальное. Гораздо легче рассуждать об абстракциях, — чем

2. Экзистенциальный перекрест

философы обычно и занимаются, — о сущностях и идеях, о родах и видах, о категориях «я мыслю» и «я существую», выводимых из действительности, но не принадлежащих ей. В реальности же мы нигде не встречаем род «животное» или вид «человечество»; в нашей жизни есть встречи с определенными личностями, — каждая из них настолько уникальна, что мы были бы правы, назвав каждую личность «единственной в своем роде» (в своем виде). И все же, мы не знаем, как объяснить эту явную конкретность. В каком-то смысле, мы не знаем, как объяснить ее, потому что мы не можем объяснить ее, — т.е. сам философский язык по своей природе не способен вместить индивидуальное; он имеет «встроенную» тенденцию к универсальному⁶. Мы не погрешили бы против истины, сравнив работу философа с трудом лексикографа, каталогизирующего определения разных слов: в словаре можно найти определения «человека» или «человеческого существа», но нельзя найти определения *меня*. Строго говоря, я — не просто «человек» (*a "human being"*), — прежде всего и превыше всего, я — это я. Если же философия не способна дать ни определения, ни описания того, что относится ко мне столь непосредственным образом, — *меня самого*, то имеют ли ее старания какое-то отношение ко мне? Как мне не оставаться равнодушным к ее самым величественным и всеобъемлющим системам, к ее гениальнейшим идеям?

Проблема индивидуального вводит философию в несказанное затруднение: Аристотель бился над этой задачей (*Метафизика*, Z 1038b 14; A 1071a 27–29; A 1072a 31–34; etc.), но не смог ее решить, признав, что «определить индивида невозможно; если он и имеет сущность, то она невыразима»⁷. Аквинат определял

индивидуацию через материю, наделенную качествами, но эту идею оспаривали другие схоласты, в особенности Генрих Гентский и Иоанн Дунс Скот. Последний оставил нам интересную теорию, что эта вещь является *этой* вещью просто благодаря ее «этовости» (*haecceitas*). Новое время совершенно пренебрегает реальностью индивидуального, начиная с «субстанции» Спинозы и заканчивая эпистемологией Канта (индивидуальное — всего лишь эффект чистых интуиций пространства и времени; как последнее, так и первое не существует вне воспринимающего субъекта).

К осознанию важности конкретного философию подвигло нечто, выходящее за пределы ее привычной сферы. Как показал ряд исследований, старых и новых, классическая мысль вообще не знала идеи уникальности человеческой личности⁸. Жестокий спартанский закон, требующий оставлять за окраиной города всякого новорожденного ребенка с физическими или умственными недостатками⁹, вполне соответствовал классическому представлению о взаимозаменяемости людей. Для греков имело значение только универсальное и идеальное. Провозглашение Аристотелем приоритета поэзии, как выражения универсального, над конкретностью истории — лишь одно из проявлений этой ментальности¹⁰. Классическое мировоззрение было полностью перевернуто Воплощением. Христианский догмат о «Слове, ставшем плотью» наделил каждую личность бесконечной ценностью, точнее — ценностью бесконечного¹¹. Как без устали повторял Кьеркегор, с этих пор индивидуальное стоит выше универсального¹². Эти последствия Воплощения должен был ощущать и Гегель, особенно когда он демонстрировал в своей

2. Экзистенциальный перекрест

Эстетике, как классическое искусство, — прежде всего скульптура, — сводилось к изображению идеального (вспомним статуи греческих богов), лишенного всяких индивидуальных черт. Это ограничение, по его мысли, было преодолено лишь романтическим (т.е. христианским) искусством, — прежде всего живописью, которая, утрачивая трехмерный пространственный характер, освободилась от гнета универсального:

Свободная субъективность представляет природным вещам во всем их охвате и всем сферам человеческой действительности их самостоятельное бытие, с другой стороны, она может отдаваться всему обособленному и делать его содержанием внутреннего начала, более того, в этой сплетенности с конкретной действительностью субъективность оказывается конкретной и живой. Поэтому художник может включить в сферу своих изображений изобилие предметов, остававшихся недоступными скульптуре. Весь круг религиозных тем: представления о небе и преисподней, история Христа, апостолов, святых и т.д.; внешняя природа; все человеческое, вплоть до самых преходящих элементов в положениях и характерах, — все и вся может получить здесь свое место. Ведь в сферу субъективного входит все особенное, произвольное и случайное среди многообразных интересов и потребностей, поэтому также ищущих понимания¹³.

Итак, заключает Гегель, художник волен своим искусством обессмертить самые простые и житейские

сцены повседневности, такие как крестьянские праздники или натюрморты на полотнах малых голландцев¹⁴, — но также и мимолетное осияние вещей, вроде отблесков света, запечатленных мазками импрессионистов. Ведь в самой скромной сценке, схваченной художником, во всяком образе странного, обыденного, повседневного, в каждом случае, когда временное делается вечным (*ephemeral-made-eternal*), искусство превращается в свидетельство о вечном и сделавшемся временным Боге и прославление Его.

Этот краткий набросок истории проблемы индивидуального был необходим, чтобы прийти к осмыслению этой проблемы в феноменологической перспективе. Такова феноменология данности, очерченная Жаном-Люком Марионом. Попытка Мариона, скажем так, продвинуть феноменологическую редукцию далее Гуссерля (интенциональный эйдос) и Хайдеггера (бытие) к необусловленной данности, и таким образом прийти к субъекту без субъективности (*l'interloqué, l'adonné*), возникает в результате его критики в адрес трансцендентального и эмпирического Я (т.е. всех форм субъективности). Возможно, среди аргументов его критики самый сильный заключается в том, что «трансцендентальное Я, „Я мыслю“, не достигает индивидуации»¹⁵. Действительно, дальнейшие страницы феноменологии Мариона обнаруживают стремление сохранить особенность «одаренного» от угроз всякой субъективистской абстракции (пустое Я понятия «Я мыслю» или понятия «Я есмь»), обосновывая его единственность его способностью вмещать¹⁶.

Это отправной пункт Марионовой критики трансцендентальной редукции Гуссерля и онтологической редукции Хайдеггера, составляющей важную часть

2. Экзистенциальный перекрест

V Книги его *Быть данным*¹⁷. Недостаток феноменологий своих предшественников Марион усматривает в неполноценности их «субъективизма»: «Я» гуссерлианского интенционального сознания или «Да» хайдеггерианского *Dasein* может быть кем угодно, но не может быть кем-то¹⁸. Феноменология, по мнению Мариона, с самого своего появления всегда оставалась в заложниках своего картезианского и кантианского наследия, из которого «нельзя вывести ни личности, ни простоты (ни индивидуальности)»¹⁹. Следовательно, третьей редукцией с необходимостью должна быть редукция к одаренности, в которой человек мог бы получить самого себя (*l'adonné*). Работа над этой третьей редукцией была начата в книге *Редукция и дар*, продолжена тщательным анализом в *Быть данным* и теперь достигла полноты в насыщенном феномене книги *В избытке*.

Эта редукция, выводящая на сцену «одаренного» (*l'adonné*), совершается посредством того, что мы в предыдущей главе называли обратной интенциональностью. Обратная интенциональность, выраженная как зов, призывает меня ко мне. Она не призывает меня ни к бескровной субъективности, в которой совершенно не ощущается вкус конкретности, ни к онтологическому однообразию, — она призывает меня ко мне, к несводимой, незаменимой специфичности моей *этовости*. «Этот переход от номинатива [субъекта] к объектным падежам (аккузативу, дативу), — говорит Марион, — переворачивает иерархию метафизических категорий»²⁰. Каким же образом? И каковы последствия этого переворота? Возможно, проект третьей редукции Мариона основывается исключительно на игре грамматических нюансов? Конечно, нет. То, о чем здесь идет речь, на-

много радикальнее Коперниканской революции. Марион объясняет это в словах, которые можно назвать наиболее далеко идущим заявлением его феноменологии: «Индивидуализированная сущность (*усия проте*) больше не предшествует отношению (*прос ти*) и больше не может исключать его из своего онтического совершенства. Наоборот, отношение теперь предшествует индивидуальности», и, как добавляет Марион несколькими строками ниже, отношение порождает ее²¹.

Обратим внимание, как Марион отсылает к Аристотелю, предлагая в скобках Аристотелевскую терминологию (*усия проте* из *Метафизики*, *прос ти* из *Категорий*). Это указание на то, что данный тезис следует понимать в собственно метафизическом контексте, однако, по-видимому, в противопоставлении греческим началам метафизики. Третья редукция как будто прорывается сквозь многовековую традицию мышления, пытаюсь вернуться к до-метафизическому пониманию себя.

Это, стало быть, возвращает нас к вопросу об индивидуации, Аристотелевской *тоде ти*, но тотчас же мы получаем ответ, объясняющий конкретность определенного вида или сущности, — но ответ, радикально отличающийся от всего, что могла предложить нам метафизическая традиция: *отношение*. «К чему» (*прос ти*), говорит Марион, наиболее легковесная из всех Аристотелевских категорий, получает первенство над наивысшей инстанцией бытия (*усия проте*); последняя оказывается результатом первой. Противостояние аристотелианской метафизике необходимо, чтобы освободить феноменологию от ее собственной метафизической ноши: неспособности интенциональности объяснить конкретное. Как Марион замечал уже ранее,

2. Экзистенциальный перекрест

утверждение, что «сознание интенционально является всем»²² — это не более чем парафраз Аристотелевской протоинтенциональности: «некоторым образом душа есть все сущее» (*De Anima*, 431b 21). Двадцать четыре века философских исканий привели лишь к превращению этого «некоторым образом» в «интенциональность».

Даже при беглом чтении утверждения Мариона бро-сается в глаза этот логический анахронизм: существование «одаренного» предстает *следствием* отношения (вопреки каузальному подходу, для которого отношение — просто результат субъекта-причины, по сути, «механически» производящего его). Во-вторых, определяя существование «одаренного» на основе отношения (отношение предшествует одаренному), Марион, похоже, представляет своего *l'adonné** тем, что мы описываем как *просопон*. Действительно, хотя на протяжении всей книги *Быть данным* Марион последовательно придерживается двойственности «к кому / чему» («*to whom/which*»), — в конце он все-таки указывает, что только «„к кому“, — и никогда не „к чему“, — может быть полноценно обращен зов, — представляя даваемое таким образом, что оно проявляется в мире»²³. Более того, «к кому» обязательно указывает на другую личность: «Он [*l'adonné*]... открывает лицо, и теперь ему в лицо можно смотреть лишь как на личностного другого»²⁴.

Феноменология Мариона сталкивается с проблемой индивидуального и требует решения, отдающего отношению приоритет над природой, сознанием, бытием и существованием. И в самом деле, одаренный (*l'adonné*)

* *L'adonné* — «одаренный», ключевая категория философии и теологии Мариона.

вступает в бытие в ответ на зов (*l'interloqué*), призывающий его к бытию: *Юноша! тебе говорю, встань!* «Так рождается одаренный, — пишет Марион, — которого зов делает преемником «субъекта», как всецело получающий себя от дающего»²⁵. Призыв зова, его паразитичность, сам зов и его фактичность — эта четырехчастная феноменология данности — показывают Я, данное себе происхождением, предшествующим ему и предваряющим его, — и в то же время парадокс Я, которое, получая себя, также предшествует себе и предваряет себя. Итак, принципом индивидуации (*principium individuationis*) для этого феноменологического подхода предстает Другой, личностный Другой, который, пребывая в отношении со мной, дарует мне меня как соотнесенную самость (*relational selfhood*) или, иначе говоря, *prosopon*. «Соответственно, моя единственная индивидуальность или же самость обретается исключительно в фактичности, возлагаемой на меня словом, изначально услышанным в зове, а не произнесенным мною самим»²⁶.

Однако остается еще вопрос: как понимать онтологическое первенство отношения над существованием, если для Мариона, грубо говоря, *adonné* сначала вступает в отношение, а уже затем — в бытие?

Непоследовательность логики Мариона особенно бросается в глаза, если мы придерживаемся взгляда на личностность или самость, основанного на субстанции (Боэций), сознании (от Локка до Гуссерля), воли (Шопенгауэр и Ницше), или даже бытии (Хайдеггер) и существовании (Сартр). Все эти определения грешат в двух отношениях: (а) они предполагают логическое первенство агента или субъекта (*sub-jectum*), иными словами, того, что последовательно «тянет на себе»

2. Экзистенциальный перекрест

действие субсистирования, воления, бытия, сознания, и (б) они не способны объяснить специфичность этой конкретной личности, говоря только о личностях вообще. Однако все проблемы с утверждением Мариона исчезнут, если мы дадим личности новое определение, как предлагает сам Марион, на основании отношения.

Возможно, недостатки различных пониманий личностности будет легче оценить, просто перечисляя этические дилеммы, возникающие в результате ассоциации личностности с сознанием или с бытием (в смысле биологического существования). Отождествление личностности с сознанием может привести к постановке вопроса (действительно широко обсуждаемого сегодня в правовых дебатах), распространяется ли статус личности и соответствующие права на младенцев, нерожденных детей, людей с тяжелыми психическими расстройствами или пребывающих в коме. То же касается и отождествления личностности с бытием или существованием. Имеют ли статус личности усопшие? Имеет ли мертвое тело достоинство личности? (Современное законодательство, похоже, дает на эти ответы утвердительный ответ, поскольку оно распространяет на мертвых права личности, например, защищая их от поругания и т.п.). Современной генетике, сводящей личность к геному, остается только удивляться случаям, когда у одного человека выявляется более одного набора генного материала (химеризм). Согласно стандартам биологического понимания личности, каждая «химерическая» личность должна расцениваться как несколько лиц²⁷.

Только основывая личностность на отношении, мы сможем решить эти этические дилеммы. Нерожденный ребенок — личность, потому, что это ребенок своей

матери, а значит, даже до рождения он входит в связь отношения, наделяющего его статусом личности. Погибший сын или почившая мать продолжают быть личностями, поскольку их связь с пережившими их родными не нарушается смертью (напомним читателю место из Евангелия от Луки, взятое в качестве эпиграфа этой главы). Это особенно отчетливо видно на примере супругов: когда один из них умирает, другой никогда не «свободен» от отношения, установленного их браком. В самом деле, он не становится снова холостяком, а становится вдовцом. Остается подчеркнуть, что отношение, связывающее двух людей еще до их рождения и даже после их смерти, — это не социологический или политический феномен (как его, увы, рассматривают сегодня большинство мыслителей), а онтологическое явление. Оно затрагивает самую сердцевину их сущности, ведь именно отношение и лежит в основе этой сущности.

Впрочем, здесь мы вынуждены оставить в стороне всякие этические и любые другие импликации, которые могут иметь эти наблюдения, и вернуться к нашей теме — феноменологическому исследованию структуры соотнесенности личности (*relational structure of person*). Обосновывает ли феноменология понимание личности как конституируемой отношением и, тем паче, отношением, предшествующим ей? Может ли феноменология разрешить или объяснить немаловажную, как мы полагаем, загадку первенства отношения над существованием, неразрешимую для логики и метафизики? И как отразилась бы такая феноменология на теологической эстетике опыта Бога?

Феноменологическая трилогия Мариона (*Редукция и дар, Быть данным и В избытке*) закладывает фунда-

2. Экзистенциальный перекрест

мент для феноменологии *просопон*, продолжающей его феноменологию данности. В другом месте я попытался очертить эту феноменологию, обозначив ее как «четвертую редукцию»²⁸. Однако следует отметить, что *четвертая* редукция с необходимостью предполагает третью и развивает ее²⁹. Она соотносится с третьей редукцией примерно так, как вторая — с первой. Но что ее отличает от третьей редукции? Иными словами, для чего нам нужна еще одна редукция? Неужели трех предыдущих было недостаточно? Недостаточно, если, как показала нам третья редукция, феноменологии Гуссерля и Хайдеггера не удалось освободить нас от оков субъективизма. Третья редукция демонстрирует нам и необходимость этого, и путь, которым следует идти, однако осуществить это предстоит «четвертой редукции», которая должна устранить последние призраки платонизма в феноменологии: устранить угрозу понимания дара «одаренного» как некоего его «качества», добавочного к его конкретности, — как физический мир, для Платона, прекрасен и светел, но красотой и светом его наделяет внешняя ему реальность. Возможно, читателю будет легче оценить отличие нашего подхода от подхода Мариона на таком примере: если Марион признает, что личность во плоти излучает парадокс³⁰ интуиции, несоизмеримый ни с каким понятием («банальность» насыщенного феномена)³¹, *вопреки* всем ее слабостям и недостаткам (таким образом, он уже совершает движение трансцендентности), то я, напротив, утверждаю, что парадокс насыщенности происходит не безотносительно к изъянам личности, а благодаря им (благодаря ограничениям и хрупкости имманентного), что делает этот парадокс еще более очевидным³².

Далее, каждая редукция выводит за скобки определенную характеристику или элемент, чтобы разглядеть невидимое (до сих пор) или незамеченное измерение бытия (к примеру, в Гуссерлианской трансцендентальной редукции естественное отношение к вещам отстраняется в пользу их эйдетической наружности). Тогда что представляет собою тот *x*, который выводится за скобки просопической редукцией, центральной для феноменологии личности, и в пользу какого *y* он устраняется?

x, выводимый за скобки просопической редукцией, — это то, что Кьеркегор (в *Деле любви*) называет «сиюминутным различием», а *y*, оказывающийся таким образом в центре внимания, — это то, что Кьеркегор именует «вечным равенством»³³ (т.е. эсхатология).

В конечном счете, именно мирские разделения (сиюминутные различия) позволяют третировать другого с точки зрения «функциональности», как исполнителя той или иной функции. Ведь как раз эти разделения закрепляют за каждым различные функции (официант, преподаватель, жена), превращая личность в инструмент, служащий определенной задаче, иными словами, в средство к цели. Под функциональностью я имею в виду заведомо установленную манеру поведения по отношению к другим — своего рода Хайдеггерианский *постав* (*Ge-stell*), — который представляет нам, скажем, официанта официантом, и это представление всегда имеет место заранее, всегда оказывается заведомо готовым; иначе говоря «официантство» официанта автоматически сопутствует человеку, прислуживающему мне за обедом³⁴. Возможно ли распутать эту связку и освободить одно от другого? Я не собираюсь сводить это обсуждение к чисто социальным, или даже классовым,

2. Экзистенциальный перекрест

различиям. Под мирскими различиями я имею в виду всякий аспект нашей личности, обусловленный, так сказать, внешними влияниями: социальными, но также и этническими, культурными и даже биологическими. Как пишет Иоанн Зизиулас, «другого не следует отождествлять с его /ее качествами», то есть с «чтойностью» (*quiddity*, — даже если эта «чтойность» из разряда метафизических категорий переходит в социальную или политическую сферу); другой определяется «самим фактом, что он /она вообще *есть* на свете и является *собой*»³⁵. Просопическая редукция должна осуществить прорыв сквозь эти разделения к тому, что составляет наше «равенство» (разумеется, не в смысле однородности и не в смысле рода), которое становится возможным благодаря отношению и само делает возможным отношение. Вспомним, как перед лицом Другого каждый обнаруживает, что Другой — это тоже лицо. На сцене актуальности — заимствуя метафору Кьеркегора³⁶ — одному принадлежит роль короля, другому — нищего, но как только занавес падает, оба одинаково оказываются актерами; их сиюминутная разница исчезает. И также когда падает занавес просопической редукции, мы все предстаем в равной мере личностями; различия, привнесенные функционализмом, упраздняются. «Фундаментально иное» в нас и вместе с тем «общее для всех»³⁷ — это «подобие» друг другу и подобие Богу.

Редукция *ad personam* напоминает нам об опасности, всегда угрожающей нашему взаимодействию с другими (даже «концептуальному» взаимодействию, к примеру, когда мы «философствуем» о других людях), об опасности неправильно оценить Бога, неправильно оценивая другое лицо, ведь — Бог есть лицо, Бог есть в лице.

Личностность — это наше подобие с другими и с Богом. Джерард Мэнли Хопкинс, в эссе с внушительным заголовком *О личности...*³⁸, отсылает к этому же принципу, говоря:

Убийство — это смертный грех против Бога, поскольку убив человека можно оказаться, подобно Каиафе и Пилату, убийцей Человека, Который есть Бог. И вообще, если бы только Бог оказался на месте другого человека, смертный грешник добился бы своего: (...) растлил бы, продал бы, убил бы. Иными словами, если грешник способен осквернить Божий образ, он мог бы сделать это и в отношении Божьего Лица³⁹.

В последнем предложении особенно красноречива параллель между «образом» и «лицом».

Что Кьеркегор называет «вечным равенством» — это как раз то, что мы имеем в виду под эсхатологией — ведь, в самом деле, это подобие, иконическое отображение Божества в каждом и всяком из нас, наиболее полно проявляется в эсхатологической перспективе, но это сияние всегда начинает мерцать уже сквозь *теперь*. Вот это мерцание, которое Мерольд Вестфал видел в «ореолах», окружающих лица людей на картинах Ван Гога⁴⁰, и учит распознавать просопическая редукция. Но чтобы увидеть его, необходимо, так сказать, «поднести» другого к свету, сияющему из невидимого и неведомого грядущего, а значит, отложить все свои определяющие суждения насчет подлинной сущности другого лица, не пытаться определять другого на основании его/ее прошлого или даже настоящего. Истина другого чело-

2. Экзистенциальный перекрест

века принадлежит не прошлому и не настоящему, — она принадлежит эсхатону⁴¹.

В своих ролях — короля, нищего, богача, бедняка, мужчины, женщины и т.п., мы не способны уподобиться другим — мы действительно разные. Но в своем качестве *ближнего* мы несомненно уподобляемся друг другу. Разница — это та печать смещения, которой дух времени (*temporality*) обозначает каждого человека по-своему; но *ближний* — это печать вечности на каждом человеке. Можно израсходовать немало бумаги, записывая различные вещи о каждом; тогда в итоге никто не будет похож на другого. Но можно взять каждый лист и, не смущаясь различием написанного, поднести его к свету: на всех этих листах мы увидим одни и те же водяные знаки, — они проявляются лишь тогда, когда свет вечности сияет сквозь наши различия⁴².

Итак, далее мы постараемся очертить основополагающие принципы этой просопической редукции, уточняя (обсуждавшееся в предыдущей главе) определение *просопон* и его значения для феноменологии опыта Бога.

Связанность*

Если, как мы убедились в первом параграфе этой главы, Воплощение научило нас ценить личность, позволило нам видеть в конкретном и специфическом не частный

* Relatedness.

случай вида и не копию идеи, а незаменимость и несводимость личности, то должно быть возможно также и обратное — переход к Воплощению от специфичности и конкретности лица. Если мы пойдем в направлении от индивидуальности к *principium individuationis par excellence*, — к событию Воплощения, требуя, чтобы личность указала нам, откуда она черпает свой несводимый и неотчуждаемый статус личности, личность неминуемо укажет нам на другую личность, и в конечном счете на личностного Другого, от Которого она получает себя еще прежде своего бытия и существования⁴³.

Эта отсылка, этот указующий взгляд, который нам хотелось бы назвать — во всей многозначности этого выражения — смыслом *просопон*, есть *связанность* (*relatedness*)⁴⁴. Предыдущая глава продемонстрировала глубинную связь отношения с этимологией и концептуальной генеалогией *просопон*. Далее мы увидим, каким образом понимание *просопон* как структуры соотнесенности (*relational structure*) может помочь нам сформулировать феноменологию опыта Бога.

Действительно, феноменологический опыт Бога не может соответствовать естественному пониманию опыта с его разделением на воспринимаемое и воспринимающее. Что же, в конечном счете, реально: основополагающее переживание себя как единства или переживание мира как множественности? Как можно иметь *опыт* (дискурсивная категория) *существования* (интуиция)? Или же, иными словами, как примирить тождественность *моей* самоидентичности как сознания с инаковостью *моего* переживания мира? И которому полюсу этого спектра, в конечном счете, принадлежит реальность? Если основания *моей* способности позна-

2. Экзистенциальный перекрест

вать зависят от таких правил, как закон тождества, где каждое «Я» равно себе, то что же позволяет мне мыслить о другом, о Тебе, как о другом «Я», не тождественном мне? Если все, так или иначе, сводится к Единому, как нам избежать эгоизма? А если все сводится к непрестанной изменчивости и многообразию объективного мира (мира опыта), как избежать редукционизма? Другой и Тот же, Единое и Многое — вот Сцилла и Харибда, поджидающие философа на этом пути. Разгадки этой головоломки, предлагаемые историей философии, склоняются то к одной чаше весов (субъект), то к другой (объективный мир).

Феноменология отказывается отдавать первенство как воспринимающему Я (как в рационализме или идеализме), так и воспринимаемым объектам (как в реализме или материализме). Этот отказ — ее *эпохе*^{*}. Опыт, вернуться к которому энергично призывает просопическая редукция, — это опыт связанности⁴⁵. Отношение между любыми двумя связанными явлениями (*relata*) конструктивно для них в их соотнесенности, а значит, более первично и изначально, чем их субъективность или объективность⁴⁶. К примеру, когда я созерцаю картину, ни я (зритель), ни полотно (созерцаемое) не может иметь первенство (метафизическое, онтологическое или эпистемологическое) над другим. Более того, я являюсь зрителем благодаря полотну и именно поскольку оно являет себя моему взгляду; и наоборот, картина явля-

* Эпохе (греч.) – остановка, воздержание (от суждения, выбора, решения) – ключевая категория скептической философии, заново переосмысленная Гуссерлем. См. статью: Ерошке //Европейський словник філософій, т.3. – К.: Дух і літера, 2013. – С. 104-107.

ется картиной (может быть рассмотрена как картина) благодаря мне и именно поскольку я смотрю на нее. Строго говоря, ни картина, ни я как зритель не «существуем» вне этого *отношения*. Существует бесконечное число таких отношений. *Существование* и есть эта бесконечность отношений.

Эта позиция созвучна двум разнородным и непохожим теоретическим системам, которые могут снабдить нас необходимыми примерами: речь идет о потрясающих выводах Копенгагенской школы (Нильс Бор, Девид Бом и Макс Борн) в области квантовой физики и о богословско-философском наследии русского теоретика и ученого Павла Флоренского. Принцип неопределенности, предложенный Вернером Гейзенбергом в 1925 году, дерзко утверждает, что электрон реагирует на своего наблюдателя изменением «поведения». Это заявление пошатнуло как статичный взгляд на вселенную, регулируемую универсальными и неизменными законами (*à la* Ньютон), так и уверенность эпистемологических предпосылок ученых относительно нашего физического мира. Однако именно Девид Бом наиболее радикально выявил значение этих изменений для нашего понимания десубстанцированного (а значит, и деобъективированного) мира. В его *Квантовой теории* мы читаем:

Свойства материи не до конца определены; ее взаимно противоположные возможности могут быть поняты *только исходя из взаимодействия с другими элементами*... Так, на квантовом уровне точности объект *не имеет никаких «собственных» качеств* (к примеру, волна или частица), кото-

2. Экзистенциальный перекрест

рые бы принадлежали лишь ему одному; все свои качества он разделяет с системами, с которыми он взаимодействует, от которых он неотделим⁴⁷.

Флоренский представляет подобный взгляд, только выраженный другим языком. Желая указать более фундаментальное основание истины, нежели даже закон тождества, он ступает на безосновательное основание антиномии (очень похоже на *coincidentia oppositorum* его предшественника, Николая Кузанского). Однако, для Флоренского, противоречивый характер антиномии не исключает ни одного из противоположных полюсов, а скорее утверждает каждый из них на основе другого. Впоследствии эта интуиция приведет его к пониманию противоположностей (таких как тождество и инаковость) в категориях отношения. Для Флоренского, истина может быть только в отношении, ведь она определяется как «созерцание Одного через Другое в Третьем»:

Если «другой» момент времени не является уничтожающим и пожирающим собою «этот», но, будучи «другим», он есть в то же время «этот», т.е. если «новое», открывающееся как новое, есть «старое» в его вечности, если внутренняя структура вечного «этого» и «другого», «нового» и «старого» в их реальном единстве такова, что «это» должно появиться вне «другого» и — «старое» — ранее «нового», если, — говорю — «другое» и «новое» является таковым не через себя, а через «это» и «старое», а «это» и «старое» суть то что они суть, не через себя, а через «другое» и «новое», если, наконец, каждый элемент бытия

есть только член субстанционального отношения, отношения-субстанции, то тогда закон тождества, вечно нарушаемый, вечно восстанавливается самым своим нарушением⁴⁸.

Что Флоренский называет «субстанциональным отношением», мы здесь именуем *просопон*. Понимать *просопон* только как «личность» (и, следовательно, как другого человека) — это недоразумение. *Просопон* определяет *тропос* (т.е. путь, «как»), а не только *топос* (место, «кто»). «Личность» действительно является первым значением *просопон* именно потому, что личность соответствует смыслу *просопон* («к-лицу-Другого»). Итак, *просопон* следует понимать как диадку: *топос* и *тропос* — эти два значения пребывают в диалектическом отношении, как две стороны одной медали (что, стало быть, снимает вопрос о первенстве какой-либо из сторон). «Все бытие, по самой природе бытия, имеет двойственную структуру, имея измерение „интроверсии“ (внутри) как сущность и измерение „экстрроверсии“ (вовне) как соотнесенность через действие»⁴⁹. Далее я постараюсь предложить краткое описание каждого из этих феноменов, не забывая, что, хотя исследование вынуждает нас рассматривать их по отдельности, один никогда не может возникнуть без другого.

Соотнесенность*: экстрроверсия тропоса

Феноменология *просопон* показала бы нам всю совокупность феноменов (всяких феноменов) через призму

* Relationality.

2. Экзистенциальный перекрест

просопических отношений. Ты передо мной и бумага, на которой я пишу, текст или чувство, событие или произведение искусства, — не все из этого имеет лицо, но все это может представлять в просопическом измерении. Все эти феномены возникают благодаря той или иной связи с личностью. Если я не пишу этой ручкой Тебе, или для Тебя, или о Тебе, — то что она может для меня значить? Сама по себе ручка (изъятая из всякого просопического отношения) бессмысленна. Логично задаться вопросом, могу ли я вообще увидеть ручку как чистый объект (вне каких-либо отношений). Эта ручка, и любой другой предмет, обретает значение лишь в отношении к кому-то (к тебе, к *просопон*). Зерна связанности содержатся уже в Гуссерлевском прорыве 1900 года, — в осознании, что, по крайней мере, в восприятии, воображении, памяти сознание всегда представит «сознанием о...». Что же еще может означать это «о», которое соединяет осмысляющее (*intending*) сознание с его осмысленным (*intended*) миром, как не указание на отношение? Насколько сознание интенционально, настолько оно и соотносительно (*relational*).

Хайдеггеров анализ повседневности уже продемонстрировал, в какой большой мере Мир представляет собой такую совокупность взаимосвязанных отношений. К этому определению остается добавить лишь одну деталь: Мир представляет собой совокупность отношений, которые в конечном счете ведут к личности (*reductio ad personam*), совокупность отношений с кем-либо, совокупность отношений к Другому. Для нас также Мир — это система отношений, обретающая смысл только благодаря присутствию или отсутствию конкретного Другого (*reductio per personam*). Иначе говоря, Мир (совокупность

феноменов) собственно возникает только тогда, когда он сводится к моему личностному отношению с Другим. Просопическая редукция открывает вещи (чувства, мысли, события), окружающие нас и образующие наш Мир, как вещи-для-Другого (*reductio pro persona*). Все вещи становятся на свои места, занимая место в этом хитро-сплетении связанных отношений, ведущих к Другому как к источнику всякой связанности. Другой — имплицитное (иногда скрытое) ядро этой конфигурации, открывающей для меня Мир как таковой. Без Другого вся эта сложная и тонкая схема приходит в упадок. Однако этот Другой — не Другой в своей инаковости (Другой как другой), а скорее Другой в своей связанности (личностный Другой). *Просопон* — больше, чем *Da-sein* («тут» Бытия); это, прежде всего, *Da-welt* и даже *Da-gott*.

Эти ремарки приблизили нас к чину Платонового *эксайфнес*: к этому внезапному и стремительному явлению *афанес* (неявного) на «свет» феноменальности. Феномены *эксайфнес* подчиняются особой логике: в момент *эксайфнес* окружающие меня вещи вынуждены отступить, в каком-то смысле «исчезнуть», позволяя тому-что-не-видно обнаружить себя. Как будто все вокруг меня становится прозрачным; как будто просвечивающаяся ткань Мира не скрывает Тебя от меня. И все же я понимаю, что это не вещи устраниются, — просто Ты превосходишь их.

Как я вижу, точнее, что я вижу, видя Тебя? Тело? Но разве в твоём Телѣ я вижу что-то кроме тебя? Исчерпываешься ли Ты своим телом? В таком случае, что такое жест? Тон твоего голоса? Поза? Те же вопросы можно задать и относительно картины. Что определяет принадлежность данного полотна Ван Гогy, а не Рембрандту?

2. Экзистенциальный перекрест

Что такое стиль? Он на картине, но он не является картиной. Это неявное, *афанес*, которое каким-то образом проявляется (не становясь видимым само по себе). Как же стиль «проявляется», если он невидим? Ведь то, что видимо на картине — цвета, очертания, мазки краски, — это точно не стиль. Это слышит и видит не глаз (как физический орган) и не ухо, а Я, — но само это Я невидимо, неслышимо, неприкосновенно⁵⁰. Потому-то Я может видеть, слышать и осязать то, что мы тут называем неявным. Это не ставит под угрозу воплощение и плоть — как раз наоборот. Я не висит в воздухе, оно всегда реализовано — воплощено — в моем теле (как стиль в полотне), но оно никогда не исчерпывается без остатка телом, понятым как физическая, измеримая, т.е. объективная вещь. Кто осмелился бы сказать, будто Я — это вещь? (Кто, кроме Декарта, Лейбница или Спинозы?) Итак, феномен неявного странным образом удваивается, проявляясь на обоих концах феноменологического спектра: Я столь же неявно, как и Ты.

Итак, феноменология личности может брать за свою отправную точку *эксайфнес*, когда, глядя на вещи, мы видим Другого (или ощущаем себя под взглядом Другого — ведь не столько мы видим Другого, сколько Другой обнаруживает себя нам посредством мира). Все это хорошо иллюстрируют особые моменты жизни — когда человек влюбляется⁵¹. Когда я влюблен, музыка, доносящаяся с каких-то задворков в зал ожидания аэропорта (незаметная в другом случае), вдруг оказывается в фокусе моего внимания, резко напомнив мне о Тебе. Вещи, окружающие меня, интересуют меня ровно постольку, поскольку я полностью утратил к ним интерес, интересуясь только Тобой, — но поскольку этот

мир также и Твой мир, он затрагивает меня как Твой мир, и только как Твой мир. Все, абсолютно все меняется, будучи запечатлено этими вездесущими знаками Твоего присутствия, — а то, что неспособно измениться (и это единственная возможная альтернатива), остается совершенно безразличным для меня.

Когда ужасные вести о смерти Патрокла достигли Ахилла, для него был утрачен весь мир: «Ибо и сердце мое не велит мне жить и в обществе быть человеческом» (Илиада XVIII.90–91^{*}); без него величайший герой Греции — всего лишь «земли бесполезное бремя» (104). Что тяготит Ахилла, так это бремя нарочито безразличного мира, которое больше не опосредовано для него Другим и давит на него всей своей тяжестью. Более тысячелетия спустя, смерть друга Августина приводит к настолько же тяжкому кризису референтности его мира: «Родной город стал для меня камерой пыток, отцовский дом — обителью беспросветного горя; всё, чем мы жили с ним сообщая, без него превратилось в лютую муку». То самое, что прежде было наиболее знакомо Августину — его дом, его родина — вдруг оказалось наиболее чужим: «Повсюду искали его глаза мои, и его не было. Я возненавидел всё, потому что нигде его нет, и никто уже не мог мне сказать: „Вот он придет“, как говорили об отсутствующем, когда он был жив. Стал я сам для себя великой загадкой» (Исповедь IV. 4.9).

Однако это не все. *Просопон* — это не только Другой, но настолько же фундаментальным образом и я сам. В этом состоит ключевое отличие нашего подхода от этики Левинаса, поскольку Левинас настаивал

* Здесь и далее пер. Н. Гнедича.

на «асимметрии между мною и Другим», тогда как *про-сопон* предполагает взаимность и общность.

Конкретность: Интроверсия топоса

Однобокое внимание к вопросу «Кто?» («Кто я?») заставило философию забыть о сопутствующем ему вопросе «Где?». Любые ответы на первый вопрос описывают человека, пребывающего, по сути, нигде. Место никогда не принимают во внимание как часть идентичности, а это означает не что иное, как исключение тела, поскольку категория места описывает именно тела. Подобно печально известному герою сказки Шамиссо, философ продал дьяволу свою тень. Итак, нас не должно удивлять, что он обречен бродить по свету, нигде не находя себе покой. Человек без тени — это тот, кто находится нигде, кому недостает телесности и связи с местом — он «не имеет места», следовательно, он не-реален, или, на языке Платона, «у-топичен» (*атопос*). Я считаю, очень красноречиво, что в романе Дж. М. Барри Питер Пэн утрачивает тень вместе с возможностью расти и взрослеть.

Но не было ли искоренение тени всегдашней мечтой западной души? В самом деле, две вещи особенно пленяют западную «мифологию»: отражение в зеркале и тень, которую отбрасывает тело. Мы чаще слышим о первом (от истории Нарцисса до Лакановой стадии зеркала), нежели о втором. Но это лишь усугубляет наш интерес к фантазии о существе без тени.

Вероятно, архетипическую версию этой фантазии мы находим в одном из наиболее канонических мифов философии — Платоновом мифе о пещере. Читатель соответствующего отрывка не может не отметить, насколько

часто употребляется слово «тень» (*скиа*) на протяжении нескольких строк этой аллегории. В самом деле, мир пещеры — не что иное, как реальность теней: тот самый мир, из которого стремится сбежать философ. Но куда? В светоносный мир чистых форм, в мир без теней.

Если верить заключениям Гомбриха относительно истории западного искусства⁵², западный художник из всех сил избегает спускаться в Платонову пещеру, предпочитая изображать мир без теней. Тени проникают в западное искусство очень медленно, причем даже когда они появляются, это лишь рудиментарные тени, регулируемые перспективой, — то есть следствия скорее геометрии, чем топологии. Цель настоящего рассуждения — вернуть личности *топичность*, обнаруживая, как *просопон*, на сей раз в качестве *топос*, конкретизирует свою личностность в специфичного себя.

Нашей отправной точкой может быть начало исследования Джерардом Мэнли Хопкинсом того, что он называет «вкусом себя»:

...Я задумываюсь о бытии собой, о моем самосознании и самоощущении, об этом вкусе себя, о вкусе *меня*, наполняющем и превосходящем все вокруг, более отчетливом, чем вкус эля и солей алюминия, более остром, чем запах орехового листа или камфары, совершенно непередаваемом другому человеку (когда я был ребенком, я спрашивал себя: как это быть кем-то другим?). Ничто в мире не может даже сравниться с этим невыразимым тембром, с этой особостью, самобытностью (*selfbeing*), самованием (*selving*). Ничто не может это выразить или этому уподобиться,

2. Экзистенциальный перекрест

кроме понимания, что другие люди сами по себе испытывают то же чувство. Но это лишь умножает феномены, которые нуждаются в объяснении, коль скоро во всех случаях можно усмотреть некое подобие. Но для меня тут нет никакого сходства: в поисках сути я способен пригубить *самость* лишь из одной кружки — из своей⁵³.

Этот уникальный тембр, вкус себя, играет у Хопкинса ту же роль, что и *haecceitas*⁵⁴, высший принцип бытия⁵⁵, у Скота⁵⁶. И именно этот вкус вызывал «тошноту» у некоторых экзистенциалистов XX века:

Что для Другого является его *вкусом себя*, то становится для меня *плотью Другого*.

Плоть — это чистая непредвиденность (*contingency*) присутствия. Обычно она скрывается под одеждой, макияжем, прической или бородой, выражением лица и т.п.

Но при долгом знакомстве с человеком всегда наступает момент, когда все эти элементы маскировки больше не скрывают от меня присутствия чистой *непредвиденности его присутствия*. В таком случае лицо или другие части тела сообщают мне чистую интуицию плоти. И это интуиция — не только познание; это аффективное ощущение абсолютной непредвиденности, и это ощущение представляет собой особый вид *тошноты*⁵⁷.

Вкус себя — это несводимый феномен подлинной уникальности (или, языком Скота, первого несходства, *primo diversa*)⁵⁸, которую невозможно исчерпывающе

объяснить ничем, ни естеством, ни субстанцией, ни формой, ни материей, ни сочетанием их обеих⁵⁹. Итак, она остаётся неопределимой и по существу несообщаемой⁶⁰.

Однако, что наиболее важно для нас в насыщенном схоластическом изложении Скота, это радикальные следствия его мысли: если ни одна классическая, метафизическая категория не способна объяснить *этовость* вещей, значит, то, что отличает эту вещь от всех остальных и единит ее с собой, должно быть первичнее всех этих категорий. Языком Хопкинса, «Самость (Self) это внутренняя единичность вещи, *предшествующая* ее бытию»⁶¹. Предшествующая и самой ее природе: «Итак, голая самость, еще не облеченная никаким естеством, не прикрытая никакой природой, — это поистине ничто, полный ноль в отношении существования, но в качестве возможности она имеет положительное значение — как положительная бесконечно малая величина, — и обладает внутренним отличием от любой другой самости»⁶². Эта первичность, конечно, означает онтологическое первенство и одновременно логический парадокс, поскольку самость предшествует даже собственному бытию⁶³. Лишь «антиномическая» логика, присущая, например, Скоту (и, как мы уже убедились, Мариону)⁶⁴, способна охватить специфичность личности с ее свободой, поскольку личность свободна быть и *быть собой*, даже прежде, чем быть-вообще, прежде чем ее начнет формировать фактичность бытия⁶⁵.

Онтологическое первенство личности перед бытием и существованием возможно лишь благодаря отношению. Мы видели, как в Марионовой феноменологии дара, зов, адресованный к самости, окликнутой (*interpolated*) и данной, призывает эту самость (как

2. Экзистенциальный перекрест

interloqué и *adonné*) к бытию. Хотя этот зов простирается на всех и каждого, он в то же время обращен лично к каждому⁶⁶: *Юноша, тебе говорю, встань!* Можно добавить, что этот зов подобен голосу доброго Пастыря, который *зовет своих овец по имени* (Ин. 10:3). Собственное имя в таком случае предстает знаком конкретности, жалуемой обращением по имени. Иными словами, именно индивидуальный зов («по имени») наделяет индивидуальностью («именем»).

Однако для нас специфичность личности коренится в ее способности к участию в отношениях и к установлению отношений. Сам по себе зов является таким отношением, возможно, самым основным и первичным, — но все же отношением.

В связи отношений, устанавливаемых каждым человеком, каждый из нас занимает совершенно уникальное место — вспомним сына вдовы, брата Антигоны — место, которое уже не сможет занять никто другой: ведь этот *топос* — внутри человека, или, еще точнее, это сам человек (*просопон* как *топос*), которого, следовательно, невозможно заместить. Итак, отношение преодолевает утопию (буквально, *без-местность*) современного и пост-модерного субъекта, вновь возвращая ему *топический* характер, в его партикулярности и уникальности. Он, наконец, получает обратно свою тень.

Феноменологически выражаясь, бесконечно малое явление самости является следствием столь же минималистической феноменологии⁶⁷, — феноменологии, подчеркивающей перекрестное единство феноменальности феномена с самим феноменом. Или, иными словами, форма (*Gestalt*) феномена — не что иное, как его содержание (*Gehalt*). Феноменология личности дала бы

право на существование определенному роду феноменов, которые отсылают лишь к себе самим или, скорее, к факту своего явления — именно таковы феномены феноменальности. Парадокс тут состоит в том, что каждый феномен, в силу самого своего явления, прежде всего является феноменом собственной феноменальности. Хотя, поскольку он передает или несет и другую информацию (кроме минимального сигнала о собственном появлении), он фиксируется как феномен чего-то. В исключительных — *впрочем, внешне вполне обыденных* — случаях феномены могут, хотя бы на миг, совершенно исчерпываться чудом своего *файнестай*. Это означает, что в исключительных случаях (причем исключительными в этих случаях являются не сами феномены, а наше отношение к ним), мы можем позволить себе быть захваченными необычайной обычностью вещей.

Я думаю, это именно то, о чем говорит Керни: «Само божественное проявляется в *малых сих*, в цвете глаз, в очертаниях рук и пальцев, в тоне голоса, во всех крошечных эпифаниях плоти и крови»⁶⁸. Когда мы позволяем себе замечать незаметные проявления божественного в повседневном, то это означает, что мы вернулись к изначальной философской страсти удивляться (θαυμάζειν)⁶⁹.

Впрочем, один феномен наиболее полно отвечает этому принципу ипостасного единства феномена и феноменальности. Речь идет о самом основании этого принципа, об архетипе, прафеномене (*Ur-phenomenon*) всех дальнейших феноменов: о Воплощении⁷⁰. Что же еще может стоять за проявлениями божественного в плоти и крови конкретных человеческих существ? Воплощение — одновременно и иллюстрация принципов феноменологии, и вызов этим принципам. Если бы я хо-

2. Экзистенциальный перекрест

тел определить феномен Воплощения, мне пришлось бы, в первую очередь, указать на единичность его эпифании. В таком случае «что» этого феномена совпадает с его «как». Его *Offenbarung* [откровение] — не более и не менее чем его *Offenbarkeit* [открытость]⁷¹. «Содержание» (*message*) Воплощения — не «идея» и не «система» (что было бы оксюмороном), как бы чудесна и привлекательна ни была эта идея, — это плоть и кровь.

Хайдеггер начинает свой *magnum opus*, *Бытие и время* с заявления, в котором мерещится хула: «„Сущность“ этого сущего лежит в его **быть**. Что-бытие (*essentia*) этого сущего, насколько о нем вообще можно говорить, должно пониматься из его бытия (*existentia*)»*. Что в этом заявлении наиболее провокативно — это тот поразительный факт, что Хайдеггер определяет человеческое существо (*Dasein*), присваивая ему, не более и не менее, как определение Бога. По видимому, Хайдеггер имеет в виду именно определение Бога св. Фомы, согласно которому только Бог «является собственной сущностью, *quidditas*, или природой» (*Summa Contra Gentiles*, I, 21); и опять, «в Боге сущность или *quidditas* не отличается от существования» (*Summa Contra Gentiles*, I, 22). Разумеется, столь дерзкий ход не означает молчаливого апофеоза человечества; скорее уж Хайдеггер целил в Бога. Желая дать новое определение человеческой личности или, феноменологически выражаясь, *просопон*, и определяя ее как совпадение феномена (сущности) с феноменальностью (существованием), т.е. как *ипостазированную эк-зистенцию*, я имею в виду исключительно

* Бытие и время, §9 (пер. В. Бибихина). — Харьков, 2003. — С.28.

событие Воплощения. Вопреки Хайдеггеру и св. Фоме, я не считаю, что ипостазирование Богом Его собственного существования исключает возможность для человека, превосходя свою природу, избирать, кем ему быть (или становиться). Если человек может существовать как личность (что Хайдеггер утверждает относительно *Dasein*), то это потому, что Бог (личность *par excellence*) стал человеком. Ставить под сомнение личностность воплощенного Бога означает непосредственную угрозу моему статусу личности⁷². Мы прослеживаем действие этого принципа во всей истории философии: всякое искажение относительно личностности Бога немедленно бьет по человеческой самости. Событие Воплощения должно быть центром притяжения для всякого феноменологического анализа, по отношению к которому должен оцениваться всякий феномен (даже самый мирской).

По факту своей связи с Воплощением, просописическая редукция неминуемо *эсхатологична*. Ведь воплощение — это *эсхатон*, реализованный в плоти Другого, в голосе и чертах моего ближнего. Не будь это так, не неси в себе Воплощение непревзойденный *эсхатон*, можно бы с полным правом ожидать времени, когда я смогу более непосредственно, точно и полно понимать Другого. Но такое ожидание неминуемо обесценивает (релятивизирует) явление Другого в *здесь и сейчас* моей повседневности. Наличие такого *эсхатона* вне воплощения предоставило бы мне метафизическое алиби, чтобы не замечать Другого рядом со мной, игнорировать, пренебрегать или недооценивать его/ее, ожидая более подлинной встречи с другим Другим (или с Совсем Другим, *tout autre*) в конце Истории, понимаемой в гегельянском духе, как некая метафизическая тотальность.

Отклонение от религии

Разговоры о *просопон*, о воплощении и об эсхатологии могут навести кого-то на мысль, будто феноменология *просопон* — свидетельство очевидного триумфа религии на территории феноменологии. Разве четвертая редукция не подтверждает опасений тех, кто говорит о «богословском повороте феноменологии» и даже «повороте философии к религии»? На такой вопрос я ответил бы, что, как раз наоборот, *просопон* не имеет ничего общего с религией, если под религией — политеистической, монотеистической или атеистической — мы понимаем разделяемый сообществом акцент на двух вещах: природе (которую религия пытается объяснить, обращаясь к более-менее мифическим моделям ее происхождения) и, соответственно, космологии. *Просопон* же⁷³, по контрасту с этим акцентом религии на природе и космологии, переносит ударение на историю и эсхатологию. Уже по этой одной причине связанность (*relatedness*) *просопон* не может и не должна сводиться к строгим границам религии. Когда апостол Павел пережил обращение, он не перешел из одной религии в другую — он оставил религию вообще, чтобы свидетельствовать о превосходящем религию событии Воплощения⁷⁴. Поэтому формальные характеристики религии (ритуалы, вроде обрезания или жертвоприношений, соблюдение праздничных дней и диетических ограничений, место богослужения и т.п.) утрачивают значение и становятся не важными. Они предстают полблекшей «тенью Закона», ведь «древнее прошло, теперь все новое» (2Кор. 5:17). Религия, в обозначенном нами смысле, представляет такой же (если не больший) риск

для церковного события, как и секуляризация; ведь во имя безличной любви и справедливости она жертвует уникальностью *просопон* ради бесплотной идеологии.

По сути, возражение против «религиозного» непонимания феноменов подразумевает другую, альтернативную возможность — возможность нерелигиозного, секулярного понимания. Следовательно, такое возражение воспроизводит языческое (или «первобытное», по Левинасу)⁷⁵ различие между сакральным и секулярным — различие, упраздняемое просопической редукцией. Вернуться к эсхатологическому видению повседневности означает смещать временное с вечным, смыть границу между светским и сакральным, разрушить преграду между священным и профанным. Итак, тщетно задаваться вопросом о «гражданстве» феноменов: является ли лицо, которое я вижу, феноменом светским (а значит, другим лицом) или феноменом сакральным (а значит, лицом Божьим)? Ведь для просопической редукции — именно благодаря ее способности превосходить такой манихейский взгляд на мир — это не более, чем псевдодилемма; лицо Другого — всегда и то, и другое: другое лицо и лицо Божье. Как в квантовой физике, оно может быть сразу и частицей, и волной. Это зависит от того, как я воспринимаю Другого и как Другой являет мне себя. Феноменология не может и не должна *a priori* (т.е. прежде моего отношения с Другим и с Миром) классифицировать феномены, подобно старой библиотекарше, расставляющей книги по номерам. Экзистенциальный перекрест — это крест, на котором религия и секуляризм должны принести в жертву свою логику. Религия, закон, этика способны, в определенных обстоятельствах, решающим образом

2. Экзистенциальный перекрест

направлять нас к эсхатону Воплощения, но они — не более чем лестницы, которые со временем можно и необходимо отбросить.

* * *

В этой главе мы пытались дополнить обратную интенциональность предыдущей главы наброском того, что мы назвали просопической редукцией. В первой главе человеческая личность была представлена как *топос* божественной эпифании и подлинный «феномен» Бога; соответственно, в этой главе нашей задачей было продемонстрировать, как открывающий характер *просопон* внутренне обусловлен *тропосом*, т.е. связанностью (*relatedness*) как модусом феноменальности *просопон*. Необходимость, заставляющая феноменологию Бога начинать исследование с личности, т.е. с ипостасной экзистенции, а не с трансцендентализированного естества, невозможно спутать с шагом к антропоморфизму. Здесь нет регрессии к дофеноменологическому видению человечества, изолированного от мира; здесь нет места противопоставлению между внутренним самосознанием («человеком») и внешней реальностью. Напротив, я обозначил черты феноменологии *просопон* на фоне феноменологической эволюции (интенциональное сознание, разоблачающий характер *Dasein*, бессубъектный дар *adonné*) именно для того, чтобы подчеркнуть феноменологически фундаментальное единство здешнего и запредельного, бытия и видимости (*appearances*). Вот это непрестанное движение частицы «прос-» («к»), ее постоянное путешествие к другому, к миру, за пределы себя, ее синонимичная способность к отношению и к об-

ращению была избрана нами в качестве отправного пункта к феноменологии Бога. Пожалуй, это единственное возможное начало феноменологии вообще.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Софокл, *Антигона*, 909–912 (пер. С. Шервинского, Н. Познякова).

² Hamlet: What man dost thou dig it for?

Clown: For no man, sir.

Hamlet: What woman then?

Clown: For none neither.

Hamlet: Who is to be buried in't?

Clown: One that was a woman, sir;

but, rest her soul, she's dead.

Hamlet: How absolute the knave is!

We must speak by the card,

or equivocation will undo us.

Шекспир, *Гамлет*, акт 5, сцена 1, 126–134 (пер. А. Кроненберг; последняя реплика — в пер. М. Лозинского).

³ См., среди прочего, *Being as Communion* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1985); «Communion and Otherness» // *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38, no. 4 (1994). — P. 347–361; «Human Capacity and Human Incapacity» // *Scottish Journal of Theology* 28 (1975). — P. 401–448; «On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood» // *Persons, Divine and Human* (Edinburgh: T&T Clark, 1991).

⁴ Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1998); особ. P. 87, 115 и 181–185.

⁵ Ibid, P. 181–182.

⁶ Поэтому о парадоксе, что индивидуальное выше универсального, Кьеркегор утверждает: «Подобная позиция

2. Экзистенциальный перекрест

не может быть опосредована, — поскольку всякое опосредование происходит лишь силой всеобщего, она была и во всей вечности остается парадоксом, непостижимым для мышления» С. Кьеркегор, *Страх и трепет*, с. 56 (здесь и далее пер. Н. Исаевой, С. Исаева).

⁷ W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. II (Oxford: Oxford University Press, 1924), cxv.

⁸ См., среди прочего, Gregory Vlastos's «The Individual as Object of Love in Plato» // *Platonic Studies* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981); John Crosby, *Personalist Papers* (Washington: Catholic University Press, 2004); Zizioulas, *Being as Communion*, esp. ch. 1; и Linda Zagzebski, «The Uniqueness of Persons» // *Journal of Religious Ethics* 29 (2001). — P. 401–423.

⁹ Речь идет о печально известном ущелье Апофеты в районе горы Тайгет; см.: Плутарх, *Ликург* 16.1–16.2.

¹⁰ «Ἡ μὲν γὰρ ποιήσις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δὲ ἱστορία τὰ καθ' ἑκάστων λέγει» (*De Arts Poetica*, 1451b 5–7).

¹¹ Подробнее об этом см. гл. 8 настоящей книги.

¹² См., напр., *Страх и трепет*, с. 55: «единичный индивид стоит выше всеобщего». И опять, «единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего».

¹³ Гегель, *Лекции по эстетике*, кн. 3, пер. П. Попова (М., 1958) — с. 19–20; курсив мой — Дж.П.М.

¹⁴ См.: John Sallis, *Shades: Of Painting at the Limit* (Bloomington: Indiana University Press, 1998).

¹⁵ «В качестве трансцендентального Я, „Я мыслю“ вовсе не осуществляет индивидуацию. Исполняя чисто абстрактную функцию, „репрезентация „Я“ совершенно не содержит в себе многообразия; это чистое (хотя и чисто логическое) единство“. Оно объединяет многое именно потому, что остается пустым единством, лишенным всякой конкретности». Jean-Luc Marion, *Being Given*, 252 (курсив в оригинале).

¹⁶ «Чтобы получить то, что дарует себя (феномен), получающий получает его эффекты, следовательно, получает себя из него — он индивидуализирован фактичностью... а получая себя как дарованное бытие, он высвобождает себя из субсистентности субстрата, коротко говоря — из субъективности „субъекта“». Ibid, P. 261; пер. Олега Хомы.

¹⁷ Точнее, с. 256–258 о Гуссерле и с. 259–262 о Хайдеггере.

¹⁸ Чего не достаёт феноменологии Гуссерля (и Хайдеггеровым коррективам также) — так это, словами Мариона, «незаменимой индивидуации, невозместимой самотожественности (*ipseity*)» (P. 258). Но Хайдеггеру не удастся освободить *Dasein* от старых пережитков субъективизма, поскольку он обосновывает самость самобытностью (*Standigkeit des Selbst*). Все возражения Мариона против такого обоснования связаны с индивидуацией. «В результате, — вопрошает он, — не окажется ли под вопросом сама индивидуация?» И несколькими строками ниже он спрашивает: «Разве можно обосновать индивидуацию коллективностью *Dasein*?» (P. 261).

¹⁹ Ibid, P. 257

²⁰ Ibid, P. 268.

²¹ Ibid.

²² Jean-Luc Marion, *Prolegomena to Charity* (New York: Fordham University Press, 2002), P.98.

²³ *Being Given*, P. 265.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid, P.268.

²⁶ Ibid, P.271.

²⁷ О медицинских и этических импликациях химеризма см.: N. Yu, M. S. Kruskall, J. J. Yunis, et al., «Disputed Maternity Leading to Identification of Tetragametic Chimerism» // *New England Journal of Medicine* 346. — May 16, 2002. — P.1545–552.

²⁸ «Toward A Fourth Reduction?» // *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, ed. John

2. Экзистенциальный перекрест

Panteleimon Manoussakis (New York: Fordham University Press, 2006). К идее четвертой редукции, которая дополнила бы третью редукцию Мариона, мы пришли вместе с Ричардом Керни. Чем именно наша редукция дополняет редукцию Мариона, должно стать очевидно из дальнейшего текста главы. Изначально мы с Ричардом Керни собирались опубликовать наши идеи в одном тексте за двумя подписями. Но позднее возникли отдельные расхождения в интерпретациях и расстановке акцентов, так что мы решили опубликовать свои тексты по отдельности, но рядом, в начале книги *After God*.

²⁹ Число 3 — это определенная условность, на которую мы пошли, чтобы упростить наши рассуждения (хотя Dominique Janicaud в «The Theological Turn of French Phenomenology» указывает те же самые три редукции, а именно трансцендентальную [Гуссерль], экзистенциальную [Хайдеггер] и неназванную редукцию, предложенную Марионом [в: *Phenomenology and the «Theological Turn»*, Р. 31 и 56–62]). Более углубленный анализ обнаружил бы больше разновидностей феноменологических редукций — в самом деле, у одного только Гуссерля можно насчитать, как минимум, три разных периода: картезианский, психологический и онтологический. См.: Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003), Р. 47.

³⁰ Я использую термин «парадокс» в том смысле, в каком его определил Марион в *Being Given*, § 23, и в *In Excess*, гл. 5.

³¹ «La Banalité de la saturation» // *Le Visible et le révélé* (Paris: Cerf, 2005), Р. 143–182.

³² Больше об этом см.: Richard Kearney's «Epiphanies of the Everyday» // *After God*.

³³ Эти выражения часто употребляются в *Деле любви*; об их точном значении см.: *Works of Love*, trans. H. V. Hong and E. H. Hong (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995), 72 ff.

³⁴ Сартров феноменологический анализ моего отношения с другими — это хороший пример такого функционализма:

«Другие — эти формы, которые проходят по улице, это магические объекты, которые способны действовать на расстоянии и на которые я могу воздействовать определенными поступками. Я их едва замечаю, я действую, как если бы я был один в мире; я избегаю „людей“, как избегаю стен, я уклоняюсь от них, как от препятствий; (...) Эти „люди“ оказываются функциями; служащий, компостирующий билеты, есть не что иное, как функция компостировать; официант кафе есть не что иное, как функция обслуживать посетителей. Исходя из этого можно будет лучше использовать их в моих интересах тогда, когда я знаю их ключи, и это „ключевые-слова“, которые могут запустить их механизм» (*Бытие и ничто*, III.3.2, пер. В. Колядко, М., 2000). Это то, что Марион, играя словами, определяет как «интеробъективность» (*Prolegomena to Charity*, P. 162). Как мы убедились в предыдущей главе, для Сартра только взгляд Другого способен предотвратить сведение моих отношений с другими к этой механике.

³⁵ Metropolitan of Pergamon John (Zizioulas), *Communion and Otherness*, P. 354. В этом пункте Зизиулас подходит очень близко к *haecceitas* Дунса Скота, о которой речь пойдет немного дальше в этой главе.

³⁶ Kierkegaard, *Works of Love*, P. 87.

³⁷ Ibid, P. 88. Все это место звучит так: «Иными словами, пока несходство остается неопределенным, в каждом индивидуе непрестанно мерцает это существенно иное, являющееся общим для всех, вечное сходство, подобие».

³⁸ Gerard Manley Hopkins, «On Personality, Grace and Free Will» // *The Sermons and Devotional Writings of Gerard Manley Hopkins*, ed. Christopher Devlin, S.J. (London: Oxford University Press, 1959), P. 146–159.

³⁹ Ibid, P. 147.

⁴⁰ Это было заключение доклада о Марионе, прочитанного проф. Вестфалом на конференции «The Breakthrough of Phenomenology and Theology», организованной философ-

2. Экзистенциальный перекрест

ским факультетом Бостонского университета 27 апреля 2001: «Vision and Voice: Phenomenology and Theology in the Work of Jean-Luc Marion» // *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 60, No. 1–3 (December, 2006). — P. 117–137.

⁴¹ «Ключевое положение этого обсуждения состоит в том, что мы должны иметь дело не с тем другим, каким он предстал вчера или сегодня, а с тем, каким он предстанет в грядущем или же в *эсхатоне*, — как наш ближний и сонаследник Царства. Ведь именно грядущее — грядущее место в Царствии — являет истинный характер каждого существа» (Metropolitan of Pergamon John (Zizioulas), «Eucharist and the Kingdom of God» // *Synaxis* (in Greek), 52 (1994). — P. 92). Большое внимание Зизиуласа к эсхатологии заставляет его различать две онтологии — *протологическую*, которую он считает «мирским» взглядом на вещи, и *эсхатологическую*. Согласно первой, ничто из случившегося не может быть вычеркнуто или изглажено; наши поступки и решения составляют нашу фактичность, равнозначную самому нашему существу. Итак, даже Сам Бог оказывается связан нашим прошлым. С другой стороны, для эсхатологической онтологии (отображенной, по мнению Зизиуласа, в Евхаристии) наше бытие и существование определяется не прошлым, а будущим, невидимым, непознанным и удивительным: «грешник онтологически определяется не тем, чем он был (грешником), а тем, чем он *будет* (святым)». См.: «Церковь и эсхатон» (на греческом) // *Church and Eschatology*, ed. Pantelis Kalaitzidis (Athens: Kastaniotis, 2001), P. 43.

⁴² Kierkegaard, *Works of Love*, P. 89.

⁴³ Итак, каждая личность, предстающая в отношениях как *просопон* (а не *in se* как в Августинском *De Trinitatis*), может быть понята как *vestigium Christi* [след Христа] и, расширительно, как *vestigium trinitatis* [след Троицы]. Здесь и во всем нашем анализе *связанности* (*relatedness*) мы исходим из архетипической парадигмы Троицы, следом которой и являются, по моему мнению, межличностные отношения.

Однако тут следует сделать некоторые оговорки: понятие следа (*trace*), используемое Левинасом и Деррида, несет коннотации отсутствующего означаемого, лишь означающим которого является след (след как нехватка). Я же предпочитаю рассматривать след как действующий знак (*efficacious sign*), а не как пустое означающее, как знак, а не как нехватку. (Относительно проблематики следа см.: Emmanuel Levinas, «La Trace de l'Autre,» // *Tijdschrift voor Filosofie* 3 (1963). — P. 605–623; Jeffrey Bloechl, *The Face of the Other and the Trace of God* (New York: Fordham University Press, 2000); Michael J. MacDonald, «Jewgreek and Greekjew: The Concept of Trace in Derrida and Levinas» // *Philosophy Today* (1991). — P. 215–227; и Kevin Hart, *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy* (New York: Fordham University Press, 2000)). Кевин Харт делает важное пояснение, что «мы никогда не можем стремиться к божественному *перихорезису*; это означало бы пренебрежение к тому совершенству, которое мы имеем в качестве существ из плоти и крови» («The Kingdom and the Trinity» // *Religious Experience and the End of Metaphysics*, ed. Jeffrey Bloechl. — Bloomington: Indiana University Press, 2003. — P. 165). Однако мы возразили бы Харту, что все-таки нам следует стремиться подражать божественному *перихорезису*, поскольку это возможно для человека, и вовсе не вопреки нашим «плоти и крови» (согласно учению об обожении), а именно благодаря им (см. выше, прим. 3). Согласно рассуждениям Харта об отношении между Царством и Св. Троицей, я полагаю, что *communio personarum* [межличностное общение], в свою очередь, не может предстать следом Троицы, если в нем не отображается структура Царства (потому мы и настаиваем на эсхатологическом характере личности).

⁴⁴ Термин позаимствован из книги Alfred North Whitehead, *Process and Reality* (1960); вместе с тем, я хотел бы отметить и исследования Harold H. Oliver: *A Relational Metaphysic* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981) и *Relatedness: Essays in Metaphysics and Theology* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1984).

2. Экзистенциальный перекрест

⁴⁵ Конечно, это создает некую головоломку: как переживание может предшествовать переживающему и переживаемому? Разве переживание не является всегда переживанием кого-то и переживанием чего-то? Переводя это на язык личности: что сначала — личность как *просопон* или отношение, являющее его/ее личность? Этот вопрос мог бы показаться довольно тривиальным (вроде старой загадки о яйце и курице); однако в теологическом дискурсе он обретает некоторые важные измерения: что или кто составляет Св. Троицу — Личность Отца, рождающего Сына и изводящего Духа, или же нечто общее трем Лицам и предваряющее их, а именно их отношение? Чтобы разрешить эту проблему, мы должны приписать чему-то первенство: либо Ипостасям (как обычно делали на Востоке, напр., каппадокийские отцы), либо божественной сущности (что обычно делали на Западе, напр., Августин). Иными словами, Бог — прежде Троица, а затем Единица, или прежде Единый, а затем различаемый в трех Лицах? Каждая позиция имеет свои недостатки. Однако наше двойственное понимание *просопон* как *топос* (т.е. личностная сущность) и *тропос* (т.е. личность в отношениях) — как *топического* и *тропического* одновременно — способно пролить новый свет на эту дилемму.

⁴⁶ Отзвуки этой идеи можно обнаружить в разных феноменологических трудах; вот лишь несколько наиболее красноречивых: «Человек и мир *суть* относительно существующие, и принципом их бытия *является* отношение» (Жан-Поль Сартр, *Бытие и Ничто*, III.2.1). И с другой стороны: «Видимое и касание начинаются тогда, когда определенное видимое и определенное осязаемое возвращаются к видимому и осязаемому в целом, частью которого они являются, или когда они неожиданно оказываются *окруженными* видимым и осязаемым в целом, или когда между ними и им, благодаря их общению, образуются Видимость и Осязание в себе, которые в собственном смысле не принадлежат ни телу, ни миру, наподобие того как в двух стоящих друг против друга зеркалах

рождаются две бесконечные серии вложенных друг в друга образов, которые в действительности не принадлежат ни одной из этих зеркальных поверхностей, так как каждый образ является всего лишь ответом на другой и образует с ним пару куда более реальную, чем каждый из образов по отдельности». М. Мерло-Понти, Видимое и невидимое, пер. О. Шпараги (Минск, 2006), с. 201–202.

⁴⁷ David Bohm, *Quantum Theory*. — London: Constable, 1954. — P. 61; курсив мой. Философское осмысление квантовой теории см.: Oliver, *A Relational Metaphysic*. Я многим обязан анализу проф. Оливера.

⁴⁸ Павел Флоренский, *Столы и утверждение истины*, Письмо второе (М., 1990), 46. Можно указать и другие свидетельства о центральной роли отношения, к примеру, очаровательную ремарку Дионисия Ареопагита, что «отношение сохраняет и создает бытие» (ἡ δὲ σχέσις σώζει καὶ εἶναι ποιεῖ, *О божественных именах*, IV, 23:21).

⁴⁹ W. Norris Clarke, S.J., *Explorations in Metaphysics: Being, God, Person*. — South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994. — P. 216.

⁵⁰ О парадоксах чувственного восприятия см.: Maurice Merleau-Ponty, «Eye and Mind» // *The Primacy of Perception*, trans. Carleton Dallery, ed. James M. Edie (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1964) и две значительные книги Michel Henry: *L'essence de la manifestation* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963) и *Phénoménologie matérielle* (Paris: Presses Universitaires de France, 1990). Более углубленный анализ этой темы в связи с Мерло-Понти и Мишелем Анри см. в гл. 7 настоящей книги.

⁵¹ См.: Marion, *Prolegomena to Charity*, особ. гл. 4 и 7; и более позднее исследование, *Le Phénomène érotique* (Paris: Grasset, 2003). Пожалуй, наиболее ценен для нашего обсуждения анализ эроса в статье Brian Gregor «Eros That Never Arrives» // *Symposium* 9, no. 1 (2005). — P. 67–88. См., напр.: вывод Грегора

2. Экзистенциальный перекрест

ра: «Любовь выходит за пределы естества, за пределы сущности, но не за пределы личности» (Р. 82)

⁵² Е. Н. Gombrich, *Shadows: The Depiction of Cast Shadows in Western Art* (London: National Gallery Publications, 1995); см. особ. 17–26. Своим анализом тени я также обязан исследованию Ilias Paragiannopoulos, *Beyond Absence: Essay on the Human Person on the Traces of Sophocles's Oedipus Rex* (Athens: Indiktos, 2005), P.101–106 (на греческом).

⁵³ «First Principle and Foundation» // *The Sermons and Devotional Writings of Gerard Manley Hopkins*. — P. 123.

⁵⁴ Термин *haecceitas* не часто используется Дунсом Скоттом: кажется, он употребляет этот неологизм первый (и единственный?) раз в *Reportatio Parisiensis*, II, xii, 5.

⁵⁵ «Ultima realitas entis» // *Ordinatio*, n. 188

⁵⁶ Хопкинс, по крайней мере, один раз прямо ссылается на Скота: «разве этот угол зрения (*pitch*), или как его ни называй, не то же самое, что *haecceitas* Дунса Скота?» // *The Sermons and Devotional Writings of Gerard Manley Hopkins*, 151.

⁵⁷ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, P. 451; курсив в оригинале.

⁵⁸ *Ordinatio*, n. 186

⁵⁹ «Non est igitur „ista entitas“ materia vel forma vel compositum, in quantum quodlibet istorum est „natura“» (*Ordinatio*, n. 188); и «illa entitas quam addit singulare super speciem, non est entitas quiditativa» (*Ordinatio*, n. 197)

⁶⁰ «Singulare autem non habet definitionem propriam, sed tantum definitionem speciei, et ita non est de ipso demonstratio propria, sed tantum demonstratio quae est de specie (non enim habet passionem propriam, sed tantum passionem speciei)» (*Ordinatio*, II, n. 193)

⁶¹ *The Sermons and Devotional Writings of Gerard Manley Hopkins*, P. 146; курсив — мой.

⁶² Ibid.

⁶³ См. комментарии издателя в: *The Sermons and Devotional Writings of Gerard Manley Hopkins* (Appendix II). Fr. Devlin представляет аргументацию Хопкинса («On Personality...») в следующем виде: «а)... Личность предваряет существование. б) Личность человека отличается от его человеческой природы. Две разные личности могут иметь совершенно идентичную природу... с) Личность — это то же самое, что свобода» (Р. 338).

⁶⁴ Комментарии Мариона на Скота см.: Jean-Luc Marion, «Une Époque de la métaphysique» // *Jean Duns Scot ou la révolution subtile*, ed. Christine Goémé. — Paris: FAYARD, 1982. — Р. 87–95. Марион подробно рассматривает термин Скота *haecceitas* в своих *Prolegomena to Charity* (Р. 95–98). Для Мариона, именно любовь раскрывает «незаместимую конкретность» («*unsubstitutable particularity*»), как он переводит *haecceitas*) другого, за пределами естества и существа («beingness») (Р. 95). По оценке Мариона, *haecceitas* также способна превосходить интенциональность моего сознания, обращая его: «*haecceitas* не воспроизводит ячество (*egoity*) Я, подобно симметричному ответу; она переворачивает ее» (98). Обратная интенциональность, таким образом, оказывается отсветом *haecceitas* Другого на мне. Интересно представить, каков был бы отсвет Божьей «*haecceitas*» на моем сознании — что это могло бы быть, если не наделение конкретностью, создание моей *haecceitas*?

⁶⁵ В моей статье «From Exodus to Eschaton» // *Modern Theology* 18, no. 1 (2002). — Р. 95–107 я развернул аналогичное рассуждение в отношении Божьего существования.

⁶⁶ В богословской перспективе, как пишет Мирослав Вольф, «это означает, что каждое человеческое существо осуществляется как личность благодаря уникальным, в каждом случае особым, отношениям Бога с этой личностью. Человеческое существо становится личностью и, таким образом,

2. Экзистенциальный перекрест

подлинно начинает существовать как человек, поскольку „Бог обращается к нему, одновременно в отношении к Богу и к себе самому (*equiprimally with regard to both God and to himself*), и призывает его в общение с Богом“. С одной стороны, Божий зов — общий для всех и равный для каждого. Это обосновывает общность человеческого рода и равное достоинство каждого человеческого существа. В то же время этот зов должен быть особым для каждого индивида; иначе зовом создавалась бы некая абстрактная личностность, универсальная человеческая природа, но не каждая конкретная личность, отличная от других, т.е. конкретный человек. Если бы отношение Бога к каждому человеческому существу не было в каждом случае специфично, и если бы Бог не призывал каждого человека по имени (ср. Быт. 3:9), никто не мог бы заявить: „я верую, что Бог создал меня“. *After Our Likeness*, P. 82; курсив в оригинале.

⁶⁷ Или же «микроэсхатологии», как ее называет Ричард Керни в главе «Epiphanies of the Everyday» книги *After God*.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ «Наилучшее определение редукции дал, пожалуй, Юджин Финк, ассистент Гуссерля, говоря об „удивленном“ лице мира» (Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*. — London: Routledge, 2002. — P. xv).

⁷⁰ Феноменологический подход к Воплощению см.: Michel Henry, *Incarnation: Une philosophie de la chair* (Paris: Seuil, 2000).

⁷¹ «Поскольку христианская идея откровения — это, в конечном итоге, идея того, что *ничто не открыто*, ничто кроме цели самого откровения, кроме того, что откровение хочет сказать: что смысл себя раскрывает чисто как смысл, в личности, но в такой личности, что весь смысл этой личности состоит в открытии себя... то, что открывается, — это способное открыться». Jean-Luc Nancy, «La Deconstruction du Christianisme» // *Les Etudes Philosophiques* 4 (1998). — P. 511 (курсив оригинала).

⁷² Здесь уместно обратиться как к греческим, так и к восточным оценкам личностного бытия. Поскольку и Платону, и Будде (чтобы вспомнить двух характерных представителей различных систем мысли) не хватает почвы для воплощенного (*incarnational*) понимания человеческой личности, им приходится предлагать нечто взамен нее: бесконечный ряд реинкарнаций. Однако в этом процессе реинкарнации как раз и утрачивается специфика личности, которая, становясь многими, по сути, перестает быть кем-либо вообще. На самом деле, реинкарнация есть процесс *развоплощения*. Итак, не удивительно, что обе системы рассматривают плоть как темницу, не имеющую собственной ценности скорлупу души, из которой необходимо сбежать к безличному и безличностному Ничто. Славой Жижек, не смущаясь, говорит об идеейной близости между *Бхагават-Гитой* и нацистской идеологией, приведшей к Холокосту: «если внешняя реальность — это, в конечном счете, лишь эфемерная видимость, то даже самые жуткие преступления, по большому счету, не имеют значения... Тут нелегко избежать соблазна процитировать это место [описание встречи Кришны с Арджуной в *Бхагават-Гите*, пер. W. Johnson, pp. 44–45] как оправдание для усомнившегося на мгновение палача, убивающего евреев в газовой камере: если „думающий, что он убийца, и думающий, что он убиваемый, оба ничего не знают“, если „Я не убивает и Я не может быть убито“, то „не следует скорбеть из-за какого бы то ни было“ убитого еврея, „но взирая равнодушно на удовольствие и страдание, успех и неудачу, победу и поражение“, следует просто исполнять, что приказано». «Не удивительно, — заключает Жижек, — что *Бхагават-Гита* была любимой книгой Генриха Гимmlера: говорят, он всегда носил ее в кармане униформы» (*The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. — Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003. — P. 32).

⁷³ И сообщество, создаваемое *просопон*, т.е. церковное событие (но только церковное в подлинном смысле, *ecclesial*, а не *ecclesiastical*).

2. Экзистенциальный перекрест

⁷⁴ На интересные мысли о характере ранней Церкви наводит выбор христианской общиной а) имени для себя самой и б) архитектурного стиля, в котором она строит места своих собраний (церкви). Имя «экклесия» древнее христианства. В древнегреческих полисах так называли собрание граждан (экклесия значит «созывать»), орган чисто светского значения. Архитектонический ритм, избранный первыми христианами для постройки своих церквей также не происходит, как можно было бы предположить, ни от *наоса*, греко-римского религиозного центра, ни от иудейского Храма, — это нечто совсем другое. Раннехристианская община сделала сознательный выбор в пользу базилики, т.е. светского форума, не имеющего никаких религиозных коннотаций. Тут любопытно заметить, кстати, что греко-римский храм служил пристанищем только лишь культовой статуе бога или богини, тогда как молящиеся должны были оставаться снаружи. Христианская церковь перевернула эту модель: церковь предназначена для «собрания верных», для той *экклесии*, которая, будучи собрана во имя Его, сама *являет* Бога. См.: Fred S. Kleiner и Christian J. Mamiya, *Gardner's Art through the Ages*, vol. I (Boston: Wadsworth, 2005), P. 310. Видимо, как раз на основе подобных наблюдений политологи вроде Марселя Гоше называют христианство «религией, отходящей от религии» или же «благочестием» *после* религии (см.: M. Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. — Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997).

⁷⁵ В одной из своих первых феноменологических работ, *Existence and Existents*, Левинас заходит так далеко, что отождествляет сакральное с бессонницей *il y a*: «Имперсональный характер сакрального в первобытных религиях, где Дюркгейм видит „все еще“ имперсональное божество, из которого со временем разовьется Бог монотеистических религий, на самом деле являет как раз тот мир, где ничто не подготавливает к откровению Бога. Это понятие *есть* (*il y a*) ведет не к Богу, а к отсутствию Бога, к отсутствию всяко-

го существа» (trans. Alphonso Lingis. — The Hague, Martinus Nijhoff, 1978. — P. 61). Что позволяет отождествлять *il y a* с религиозной категорией сакрального, это общее для них отрицание лица Другого (отметим, как Левинас говорит об «имперсональности сакрального»). Чтобы адекватно понять, о чем тут идет речь, необходимо осознавать лингвистические и семантические нюансы отличия между «сакральным» и «святым» (“saintly”) (ср.: E. Benveniste’s *Le Vocabulaire des institutions indoeuropeennes*. — Paris 1969. — vol. II. — P.180), двумя терминами, которые, к сожалению, используются как синонимы, хотя принадлежат двум диаметрально противоположным мировоззрениям. Фрейд использовал это различие в своем исследовании иудаизма, *Моисей и монотеизм*, а Левинас посвятил этому вопросу целый том (*Du sacré au saint*. — Paris: Editions Minuit, 1977). Я хочу выразить признательность Prof. Thanos Lipowatz, чья эрудиция в этой теме помогла мне лучше понять концептуальную разницу между двумя терминами.

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ПЕРЕКРЕСТ

Пришло время подробнее обсудить *punctum caecum* [слепое пятно] времени и видимости, о котором мы лишь между делом упоминали в предыдущих двух главах. Здесь, в определенных случаях, которые мы охарактеризовали греческим словом *эксайфнес* (ἐξαίφνης), проявляется некая апофатичность: конечно, не как конкретный феномен, а как уникальная модальность феноменальности, которая — всегда непредсказуемо — позволяет нам, сквозь *сами-вещи*, бросить взгляд в сторону *вещей-грядущих*. В этой главе мы обсудим этот модус эсхатологической феноменальности невидимого через призму двух взаимосвязанных категорий:

Augenblick, о котором говорил Хайдеггер, и *эксайфнес*, впервые концептуализированный Платоном. По крайней мере на одном из уровней эти два философских критерия объединяет этимология: оба термина указывают на структуру видения, на действие выхватывания взглядом из невидимого и неявного, — но в то же время оба термина отсылают к определенной форме темпоральности за пределами времени. *Der Augenblick* очевидно означает «мигание глаза» [ср. слав. «мгновение ока»], тогда как платонический *эксайфнес* (что обычно переводится словом «внезапно») описывает переход из *а-фанес* к феноменальности. Оба термина вписаны традицией в контекст эсхатологического ожидания грядущего

Царствия и его *кайрос*. Что же является в мгновение *Augenblick* или *эксайфнес*? Как время связано с видимым? Какое отношение эта эстетика темпоральности имеет к теологической эстетике, обсуждаемой нами на этих страницах? Чтобы попытаться ответить на эти вопросы, нам придется сперва провести различие между двумя разными пониманиями временного: *хронос* и *кайрос*. Напряжение между двумя этими феноменами темпоральности возможно разрешить, только обратившись к эсхатологии. Однако к эсхатологии, не связанной структурами мессианского времени, и, напротив того, позволяющей повседневным феноменам вроде музыки создавать собственное *ана-хроническое* темпоральное измерение, которое Гельдерлин охарактеризовал как «время, изборожденное безднами».

Два понятия темпоральности: хронос и кайрос

«Все прочие средства коммуникации (*media*) имеют своим началом *пространство*. Лишь музыка возникает во *времени*»¹. Этим остроумным наблюдением мы обязаны Кьеркегору. Несомненно, легко представить себе пространство, которое должна занять картина или скульптура, — но что можно сказать о театре или поэзии? Разве театральное представление не больше места, которое оно занимает на сцене? Разве стихотворение не пространнее исписанных страниц? С другой стороны, разве музыка не имеет *места* — места в пространстве? Должны же звуки, в конце концов, преодолеть определенное пространство от их источника до барабанной перепонки. Но, несмотря на эти — и, возможно, другие подобные — возражения, афоризм Кьеркегора остается в силе: «лишь

3. Эстетический перекрест

музыка возникает во времени». Чтобы оценить истинность этого замечания, мы должны задаться вопросом, о *каком* времени говорит Кьеркегор. Вопрос звучит, конечно, странновато: «о *каком* времени?» Разве существует какое-то время, кроме того единственного, которое все мы исчисляем минутами, секундами и часами?

Однако темпоральность не ограничивается временем. Грекам были известны два разных феномена темпоральности, названия которых дошли до наших дней, — *хронос* и *кайрос*. *Хронос* — это время, рассмотренное как последовательность или протяженность, неминуемо составляющая *хронологию*: каждая уходящая минута накапливается в тех слоях мертвого времени, которое составляет хронику наших жизней. *Хронос* представляет то, что Хайдеггер называет «вульгарным пониманием времени»² или «неподлинным настоящим временем»³. Это время — не что иное, как неопределенная серия «теперь»: настоящее — это «теперь», которое «есть»; будущее — это «теперь», которое однажды будет, но пока еще не настало; прошлое — это «теперь», которое когда-то было, но уже прошло. Но между тем, чего «пока еще *нет*», и тем, чего «уже *нет*», — нет ничего⁴. Всякое настоящее «теперь» приходит из ничего и уходит обратно в ничто. Отсюда омонимия между *хроносом* и *Кроносом*: в хронологическом опыте времени греки усматривали мифическую фигуру Кроноса или Сатурна, бога, пожирающего собственных детей⁵.

Время представляло проблему для философии с самого ее рождения. Ионийские мыслители связывали феномен времени то с круговращением небесных сфер, то с неудержимым течением реки. Платон называл его подвижным образом вечности, Аристотель — численной

мерой движения или изменения. С Платона начинается долгий процесс интернализации времени — красноречивые свидетельства о нем можно найти у множества мыслителей — от Августина с его *distentio animae* [протяжением души] до Канта с его субъективной чистой интуицией. Консенсус всех этих источников сводится к одному: время фундаментальным образом связано с движением, без которого мы никак не могли бы заметить время (или же иметь опыт времени). Под движением мы здесь понимаем *кинезис*. Этот термин охватывает ряд представлений об изменении — не только смену положения в пространстве (перемещение). Итак, не благодаря течению времени мы осознаем движение, а именно благодаря движению мы осознаем время. Во всяком случае (и здесь справедлив упрек Канта, что мы мыслим время в категориях пространства), я неминуемо воспринимаю время как *уходящее*, как будто оно движется из фиксированного пункта А в фиксированный пункт Б.

Такому пониманию времени как *хронос* (уходящее время) противостоит иное понимание темпоральности — *кайрос*. Если хронологическое время рассматривается горизонтально, как последовательность и протяженность (*continuity*), то *кайрос* представляется вертикальным и не-протяженным (*dis-continuous*). Если *хронос* измеряется секундами, минутами, часами и годами, то *кайрос* никак нельзя измерить, ведь он возникает лишь в Мгновении. То, что мы здесь называем «Мгновением» (“the Moment”) — т.е. *Augenblick* или *эксайфнес*, — характеризуется этой не-протяженностью (*dis-continuity*), благодаря которой, согласно Хайдеггеру, мир про-является (*is dis-closed*)⁶ и *Dasein* идет навстречу про-изволению (*de-cision*). Ведь даже если было бы воз-

3. Эстетический перекрест

можно сложить все кайрологические мгновения вместе, это все равно нимало не помогло бы нам исчислить *кайрос*, поскольку каждое мгновение *кайрос* (в отличие от каких бы то ни было единиц времени), в уникальном смысле, всегда тождественно себе, всегда возвращается в повторении. Это наглядно видно в литургическом восприятии событий прошлого (таких как рождение Христа, Его распятие и т.д.), которые всегда предстают совершающимися «днесь»: исследование церковных песнопений покажет, что Литургия не знает иных темпоральных категорий, кроме «днесь». Повторение стало ключевым философским термином благодаря оригинальному анализу Кьеркегора, посвятившего ему целый трактат. Кьеркегор справедливо усматривает в повторении новую темпоральную категорию, противопоставляя ее платоническому воспоминанию (*анамнезис*). Воспоминание, пишет он, позволяет нам «вернуться назад в вечность», а повторение решительно устремляется в грядущее, и этот его грядущий характер вдохновляет нас «идти вперед в вечность»⁷. Здесь противопоставлены два разных значения вечности: (а) предсуществующая, предваряющая вечность, которую можно назвать *космологической* вечностью, и (б) подлежащая вечность, достигающая нас в настоящем, которую можно назвать *эсхатологической* вечностью.

Эсхатологическая онтология и археологическая эпистемология

Ничто не угнетает нас более, чем бремя невозвратного прошлого. Перед прошлым мы бессильны: все сделанное нами и все сделанное нам обретает непре-

рекаемый авторитет *фактов*, самих-вещей, которые к тому же формируют нас теперешних. Ничто не угрожает нашей свободе больше, чем предопределенная и заданная «природа», наша фиксированная фактичность. Большинство из нас рассматривают себя как тех, кем мы были (*have been**), — наша идентичность подобна архиву, где неизгладимо зафиксировано всякое наше действие, всякий поступок и помысел. Достаточно вспомнить полицейские досье, кредитные истории, академические аттестаты, профессиональные резюме, истории болезни. Во всех этих случаях — и для всех институций, которые они представляют: полиции, академии, рынка, системы здравоохранения, — мы просто сводимся к нашему прошлому. Прошлое подобно нашей *тени* — оно следует за нами по пятам, и от него невозможно избавиться. В противовес этой логике эсхатология предлагает новую логику — логику нового, *novum*, доктрину *de novissimis*. В Откровении (21:5) «новое» совпадает с последним, образуя вместе то, что известно как эсхатология. *Самим-вещам* противостоят *вещи-грядущие*.

В одержимости нашего общества прошлым виновата наша эпистемология, всецело *археологическая* (поскольку она занимается *архэ*, началами) и *протологическая* (поскольку она занимается тем, что было первым). Иными словами, наше познание неминуемо основывается на опыте (тут достаточно сослаться на первые строки Кантова Введения к *Критике чистого разума*), а опыт — это всегда опыт того, что было и прошло, иными словами, того, что может быть измерено, исследовано и зафик-

* Использованное автором время *Present perfect* описывает настоящее через прошлое.

3. Эстетический перекрест

сировано в реестрах и архивах вроде вышеназванных. В повседневной жизни мы рассуждаем согласно этим археологическим парадигмам: происхождение вещи или личности может ставить под вопрос ее истинность. Начало определяет конец, а не наоборот. Как же может быть иначе? Начало функционирует как причина начавшегося, — а разве причина не предваряет свои следствия?

Не обязательно. Хронологический и онтологический приоритет причины проблематизируется рядом таких событий, как Творение, Воплощение, Распятие и Воскресение. Эти явления не вписываются в протологическую парадигму причинности: что было бы, к примеру, «причиной» Распятия? Имеет ли Крест какой-то смысл, если рассматривать его сам по себе, т.е. как следствие предшествующих событий из жизни Иисуса? Крест, как мы полагаем, становится Крестом только при взгляде из грядущего, т.е. с точки зрения следующего за ним Воскресения. Итак, с богословской точки зрения, «причиной» Распятия является Воскресение. А само Воскресение — неужели имеет смысл говорить, что Воскресение есть «результат» или «следствие» Страстей Христовых? «С точки зрения Павла, — пишет Иоанн Зизиулас, — даже историческое событие Воскресения Христова не имело бы смысла, если бы не было окончательного воскресения всех людей в Конце времен: *Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес* (1Кор. 15:13)»⁸. С этой мыслью соглашается и Жан-Ив Лакост, говоря, что гегельянское понимание Истории как прогрессирования, нацеленного в будущее, «в конечном счете, было бы справедливо лишь в том случае, если бы Воскресение Распятого не означало бы обещания и сводилось бы лишь к значению прошедшего —

примирения Крестом»⁹. С богословской точки зрения, следовательно, причина происходящих и происшедших событий — не в их начале, а «в конце» — ведь они происходят из Царствия Божия; строго говоря, именно Царствие составляет их происхождение. «Человек является вполне собой *не в начале* (на рассвете сознания или на заре истории)»¹⁰. Ведь, как сказал бы Хайдеггер, начало определяет историю лишь постольку, поскольку оно «остается пришествием»¹¹. «Значение, — пишет Лакост, — приходит в конце»¹². В этом отношении эсхатология насквозь *анархична*, ведь лишь она одна способна осуществить столь радикальное свержение *архэ* — принципов и начал.

Таким образом, эсхатология переворачивает натуралистические, эссенциалистские и историцистские модели, выступая с невероятным, казалось бы, заявлением, что я — не тот, кто я есмь, и тем паче — не тот, кем я был; скорее, я — тот, кем я буду (как звучит на иврите богоявленное Имя из Книги Исход, 3:14). Это переворачивает и наш пример с тенью (напр., в Послании к евреям, 8:5 и 10:1; Кол. 2:16): тень не следует за существующим сейчас, а предшествует истинно сущему (*really real*); итак, в христианской типологии нынешнее состояние, т.е. *сами-вещи*, — это всего лишь тени или прообразы *вещей-грядущих*¹³.

Именно это улавливает введенная Бонхеффером категория «предпоследний» (*penultimate*). Называя Историю «предпоследней», а не, скажем, «последующей», Бонхеффер подчеркивает тот сдвиг акцентов, благодаря которому История рассматривается уже не как результат первоначального состояния или начала, а как то, что существует по причине и «во имя последнего»¹⁴. «Утрата

3. Эстетический перекрест

этого последнего, — предостерегает нас Бонхеффер, — рано или поздно приведет к коллапсу предпоследнего», поскольку «далее мы благополучно объявим последними эти предпоследние вещи»¹⁵.

Однако *последнее* не остается какой-то пустой регулирующей идеей за пределами опыта, т.е. за пределами *предпоследнего*, но, как наглядно демонстрирует Бонхеффер, «оно еще мощнее врывается в земную жизнь и создает для себя пространство внутри нее»¹⁶. Поэтому эсхатология «становится реальной в Кресте» и Воскресении Христа¹⁷, но также и в Литургии, ведь «Литургия предполагает эсхатологическое в историческом»¹⁸. Если иудаизм и ислам имеют *один* эсхатологический центр, зафиксированный в грядущем (мессиянство), то христианская эсхатология разворачивает это напряжение между двумя эсхатологическими узловыми пунктами: между уже Воплощения и *еще нет* Второго Пришествия. Это напряжение выражено в формуле Четвертого Евангелия: *грядет час и ныне есть* (Ин. 4:23; 5:25). Эсхатология Иоанна *реализуется*¹⁹ в откровении Христа или, точнее, *инаугурируется*²⁰ Пришествием Слова в мир (Суд происходит «ныне» — Ин. 12:31; воскресение мертвых также свершается «ныне» — Ин. 5:25). В этом смысле Лакост справедливо говорит о «расщеплении» конца или *эсхатона* надвое: *эсхатон* настоящего (в конце времен) и настоящее *эсхатона* (в повседневности)²¹. Именно это удвоение эсхатологического дает место тому, что Ричард Керни обозначил как *микроэсхатология*²².

Но невозможно найти текст, в котором идея микроэсхатологии была бы выражена ярче, чем в евхаристических молитвах двух древних Литургий, дошедших до нас под именами свт. Василия Великого и свт. Иоан-

на Златоуста (поныне используемых в Православной Церкви). Обе Литургии начинаются с красноречивого славословия: «Благословенно Царство Отца и Сына и Святаго Духа». Итак, в самом начале Литургии Царствие провозглашается как реальность, а не как чаяние. Этот дерзновенный опыт Царствия позволяет священнику говорить во время анафоры, т.е. в молитве освящения: «Поминающе убо спасительную сию заповедь, и вся яже о нас бывшая: Крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное паки пришествие» (PG 63, 916). Здесь логика нарушается, и история остается позади. Как мы можем вспоминать «Второе и славное Пришествие?» Вспоминать будущее, иметь в опыте грядущее — это что-то, что выходит за рамки наших *протологических* категорий мышления. Евхаристия, таким образом, — это скорее *проlepsis*, чем *анамнезис*, ведь воспоминаемые в ней события, в исторической перспективе, принадлежат будущему времени — будущему, которое становится настоящим в Евхаристии и через Евхаристию. Чтобы понять, о чем тут идет речь, мы должны сопоставить *анамнезис* как воспоминание (типично платоническая концепция) и *анамнезис* как повторение (как его понимал Кьеркегор).

Эстетика темпоральности: живопись и музыка

Сделав небольшой крюк в сторону эсхатологии, давайте теперь вернемся к нашей изначальной проблеме. После того, как мы провели различие и артикулировали черты этих двух разных понятий темпоральности (т.е. *хронос* и *кайрос*), определив первое в категориях протек-

3. Эстетический перекрест

кания, а второе в категориях повторения, я думаю, нам будет легче понять важное наблюдение Кьеркегора о том, что «только музыка разворачивается во времени». Особенно если мы осмыслим это утверждение по контрасту с тем, что этот же автор сказал несколькими страницами выше: «музыка содержит в себе элемент времени, но она не имеет места во времени»²³. Что хочет сказать Кьеркегор — это то, что музыка содержит элемент темпоральности — но такой, которая не связывает ее с протеканием времени. Это нетрудно продемонстрировать при помощи двух примеров.

Сперва представим себе зрителя, стоящего перед картиной. Мы не можем сказать, что картина темпоральна, поскольку она не нуждается во времени, чтобы «открыться» нашему взору. Стоит полотну предстать нам — и вся его полнота уже дана нам *сразу*. Здесь нет никакого течения времени; зритель охватывает все произведение одним взглядом. Живопись принадлежит вечности, ведь в ней время останавливается, как в вечности: это метафизическое *nunc stans*, и каждое полотно или скульптура — это не что иное, как изображение этого «неподвижного теперь».

А теперь представьте себе человека, который сидит в концертном зале, слушая Седьмую симфонию Бетховена. Симфония, точнее ее исполнение, занимает некоторое время, но едва ли найдется настолько эстетически наивный человек, чтобы отождествлять время, которое занимает исполнение симфонии, с самой симфонией. (Трудно представить себе дирижера, который объяснял бы музыкантам, что исполнение первой части произведения надо начинать в 19:15 и повторять в 19:20). Это занимает какое-то время — но не это время.

В отличие от картины, симфонию невозможно охватить в одном взгляде (в одном звуке), всю сразу. Мне приходится пройти через время, через ее разворачивание во времени — во времени, которое существенно отличается от хронологии, которой, в сущности, принадлежит наша повседневность. Мы полагаем, что музыке доступно невозможное для нас: она способна произвольно замедлять или ускорять течение времени.

В ходе подобных размышлений Жан-Поль Сартр предлагает нам ряд удивительных замечаний относительно темпорального характера музыки:

Поскольку я ее схватываю, эта симфония *не находится* здесь, между этими стенами, на кончиках этих смычков. Она не находится и «в прошлом», как если бы я думал, что это произведение в такой-то день зародилось в уме Бетховена. Она целиком вне реального. Она *обладает* неким *собственным*, а именно *внутренним временем*, которое разворачивается от первой ноты аллегро до последней ноты финала, но этому времени не предшествует какое-либо иное время, которое заканчивалось бы «до» первых тактов аллегро; и за ним не следует время, которое следовало бы «после» финала. Седьмая симфония не пребывает *во времени*²⁴.

В этом отрывке Сартр противопоставляет определенную темпоральность, которую он нащупывает в музыке («Она обладает неким собственным, а именно внутренним временем»), — хронологическому времени, состоящему из перетекания «теперь», которые будут

3. Эстетический перекрест

«потом», в «теперь», которые были «уже». Но Сартр недвусмысленно отрицает наличие такой структуры в музыке («этому времени не предшествует какое-либо иное время, которое заканчивалось бы „до“ первых тактов аллегро; и за ним не следует время, которое следовало бы „после“ финала»). Поэтому «Седьмая симфония не пребывает *во времени*» — потому именно, что ее невозможно описать в категориях течения времени.

Тем не менее, она обладает темпоральностью повторения. Чтобы понять, насколько существенную роль играет в музыке повторение, задумайтесь, что было бы эквивалентом *da capo** в живописи? Повторение составляет неотъемлемую часть музыки: музыка возникает именно тогда, когда ряд звуков повторяется — точно так же или, что еще более характерно, с изменениями, — когда музыкальная фраза вновь и вновь вплетается в ткань композиции (вспомним лейтмотивы Вагнера). Шум отличается от музыки как раз *отсутствием* повторений. Именно сложность повторений — т.е. *ритм* — возводит звук в статус музыки.

Так что же происходит со временем, когда звучит музыка? Оно не уходит (ведь ретроспективно я все же могу сказать, что провел час в концертном зале, слушая Седьмую симфонию), но оно оказывается «снятым» (*néantisé*) — упраздняется: темпоральность музыки преобразует время, выявляя расщелины в массиве времени (в массиве последовательности), через которые нам удастся выглянуть наружу времени — во вневременное.

* *Da capo* — музыкальный знак, указывающий, что в этом месте следует повторить произведение с самого начала.

Время вневременного — видение невидимого

Этот «проблеск вневременного», строго говоря, и есть Мгновение — то, что известно в истории философии как *эксайфнес* или *der Augenblick*. *Эксайфнес* как технический философский термин возникает очень быстро и очень таинственно в *Пармениде* Платона (156d–e)²⁵. Я решил воздержаться от перевода *эксайфнес*, и не без серьезных оснований. Его обычно переводят как «мгновение» (“the instant”), «момент» (“the moment”) или «внезапное» (“the sudden”), — но все эти переводы утрачивают специфическую семантику, к которой эксплицитно отсылает сам Платон, говоря, что *эксайфнес* «видимо, означает нечто такое, из чего происходит изменение в ту или в другую сторону»* (τὸ γὰρ ἐξαίφνης τοιόνδε τι ἔοικε σημαίνειν, ὥς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἑκάτερον; 156d). «Из чего» соответствует префиксу «ἐξ-» (“эк-”) означающему «из...». Из чего же? Как объясняет этимология термина, «*экс-а-фанес*», «из не-видимого». Изменение, которое производит *эксайфнес*, таким образом, «приходит из не-видимого». Его приход всегда непредсказуем (отсюда перевод «внезапное») и, в этом смысле, разительно отличается, скажем, от будущего, на которое всегда ориентируются наши надежды и ожидания. В качестве «внезапного» *эксайфнес* не требует времени (*in no time*) (отсюда переводы «instant» и «moment»). Наконец, сам факт, что *эксайфнес* не фиксируется во времени, также обуславливает его онтологическую амбивалентность: «не имеет ни бы-

* Рус. пер. Н. Томасова, с изменениями; ἐξαίφνης здесь переведено словом «вдруг».

3. Эстетический перекрест

тия, ни небытия, не возникает и не гибнет». Конечно, такое понятие, за пределами времени и бытия, не могло ускользнуть от внимания великих герменевтов и экзегетов Платоновского корпуса (и немало их озадачивало). Дамаский, именуемый Диадокхом, последний преемник Платона на должности главы Академии, предлагает такую глоссу:

Не вовсе вне времени, и не во времени, но вместе и вневременное во времени, и вовременное вне времени... Некоторым образом вовременное становится вечным, и становящееся осуществляется; и, напротив, вечное вовременяется, а сущее приобщается становлению²⁶.

Но как *эксайфнес* может приводить к такой необычной *coincidentia oppositorum* [совпадению противоположностей], где время приобщается вечности, а вечность — времени? Что за сила заставляет вневременное снизойти к потоку времени, а мирское время — вознестись к вечному, при этом не будучи ни тем, ни другим (ни временем, ни вечностью) и в то же время будучи обоими? Чтобы ответить на этот вопрос, стоит обратить внимание на гипотезу, что *эксайфнес* — это мгновение в том самом смысле, в каком Хайдеггер понимает *der Augenblick*.

Три модальности: Как, Где, Что

Какова связь между *эксайфнес* и *Augenblick*? В-первых, *Augenblick*, с точки зрения истории, это термин, введенный Лютером, чтобы передать в первом немецком

переводе Библии Павлово «мгновение ока» (ἐν ῥίπῃ ὀφθαλμοῦ, 1 Кор. 15:52). «Во мгновение ока» — это не хронологическое определение, а кайрологическое, — не зря Павел использует его, чтобы обозначить эсхатологическое изменение (а мы изменимся, 15:52), имеющее наступить ἐν ἐσχάτοις καιροῖς [«в последние времена»]. В Новом Завете кайрос — это всегда время Второго Пришествия (Парусии). В Евангелии от Марка мы читаем:

Не знаете, когда наступит это время (καιρός). Подобно тому, как бы кто, отходя в путь и оставляя дом свой, дал слугам своим власть и каждому свое дело, и приказал привратнику бодрствовать. Итак бодрствуйте, ибо не знаете, когда придет хозяин дома: вечером, или в полночь, или в пение петухов, или поутру; чтобы, придя внезапно (ἐξαίφνης), не нашел вас спящими (Мк. 13:33–36).

В аллегории последних времен наступление кайрос происходит в модальности эксайфнес. Момент кайрос — это момент про-изволения (*de-cision*, ἀπό-φασις который является, ἀπο-φαίνεται), т.е. он выходит из невидимого в видимое (экс-а-фанес)²⁷.

Когда Хайдеггер, во время зимнего семестра 1920–21, посвятил некоторые из своих семинаров внимательному чтению 1 и 2 Посланий к Фессалоникийцам, он избрал слово *Augenblick*, чтобы передать Павлов кайрос²⁸. Этот выбор указывает на общие свойства, которые разделяют *der Augenblick* и эксайфнес. Насколько мне известно, Хайдеггер никогда не использует непосредственно термин эксайфнес. Однако, как мы знаем, он учитывал Кьеркегоров анализ *der Augenblick* (на который он делает

3. Эстетический перекрест

аллюзии в критическом замечании на с.338 *Sein und Zeit*). А Кьеркегор, как минимум однажды, прямо связывает *эксайфнес* и *Augenblick*. «Миг, — пишет он, — есть, следовательно, обозначение времени, но, обратите внимание, времени в решающем столкновении, когда к нему прикасается вечность. Что мы называем мгновением [*Augenblick*], Платон называет τὸ ἐξαίφνης». И затем он продолжает: «Каким бы ни было его этимологическое толкование, оно связано с категорией невидимого»²⁹.

Оба термина, *эксайфнес* и *Augenblick*, характеризуются странным и причудливым сочетанием темпоральности (Мгновение) и феноменальности (возникновение невидимого, моргание глаза). Хайдеггер, в тех же упомянутых лекциях, поясняет, что библейское понятие *кайрос* предполагает не только вопрос *когда*, но и вопрос *как*³⁰. К *эксайфнес* это относится еще в большей степени, чем к *Augenblick*. Ведь оба термина не просто отсылают к моменту (грядущему), т.е. к *когда*, но и указывают, *как* этот момент настанет. В случае *эксайфнес*, как его наступления открывает сама его этимология. В мистическом языке христианского неоплатонизма *эксайфнес* становится символом сакрального времени божественного присутствия, в его трехчастном проявлении: историческом (в Воплощении), личностном (в видениях и явлениях) и эсхатологическом (в таинствах Церкви)³¹. Все три события разделяют, так сказать, структуру *эксайфнес*, и все три так или иначе фигурируют в Новом Завете (хотя их связь засвидетельствована и другими текстами)³²: Марк в уже приведенном месте (13:36) связывает *эксайфнес* с эсхатоном; Лука (2:13) соотносит *эксайфнес* с моментом Христова рождения³³, и конкретно с т.н. «небесным богослужением» Ангелов;

два других употребления *эксайфнес* в Новом Завете принадлежат Книге Деяний (9:3 и 22:6) и описывают свет, ослепивший Павла на пути в Дамаск³⁴.

Дионисий в своем *Третьем послании* вполне органично вписывает событие Воплощения в темпоральность *эксайфнес*: «Внезапно [*ἐξαίφνης*] предполагает что-то, до той поры бывшее неявленным, выводимое, вопреки надежде, в явленность»³⁵. Плотин продвигает этот анализ еще на шаг далее, рассматривая не только как наступает *эксайфнес*, но и что именно входит в сферу явленного. Он говорит, что являемое в *эксайфнес* — это сама феноменальность, не больше и не меньше. Поразительное сияние момента *эксайфнес* — это не тот свет, который мог бы осветить тот или иной объект, помог бы нам увидеть что-либо (*some-thing*) кроме себя самого; нет, феноменальность *эксайфнес* — это феноменальность, безотносительная к любым феноменам, видение без объектов: в момент *эксайфнес*, «в этом своем видении [душа] чувствует одно, что ее взор наполнен светом, но вне себя чего-нибудь другого она не видит; видит один свет — и больше ничего»³⁶. Впоследствии он возвращается к этой мысли в другом месте, говоря: «То, что должно зреть, и есть то, чем [душа] просвещается»³⁷. Это место странно перекликается с другим, пожалуй, более знакомым, из Книги Деяний: *Когда же он шел и приближался к Дамаску, внезапно [*ἐξαίφνης*] осиял его свет с неба... Савл встал с земли, и с открытыми глазами ничего не видел*³⁸.

Этот свет был свет Христа, точнее, Сам Христос. Но обратите внимание, как этот момент эпифании «из ничего» (т.е. *эксайфнес*) превращает *сами-вещи* (ви-

3. Эстетический перекрест

димое) в ничто — в то *ничто*, которое видит Павел*. В момент *эксайфнес сами-вещи* вынуждены отступить, по сути дела, «исчезнуть», чтобы позволить неявному и невидимому (т.е. *вещам-грядущим*) явить себя. Здесь мы видим начало совсем другой эстетики — темпоральной эстетики, где происходит переворот: то, что мы привыкли видеть (видимое с его статичными объектами), должно исчезнуть, чтобы позволить нам «увидеть», всегда *мгновенно*, «во мгновение ока», то, что обычно остается незамеченным, *ничто* (οὐδέν) самой видимости — пустое и обнаженное.

Свет *эсхатона* — конца, который уже начался — достигает нас уже в настоящем; заря Восьмого дня, рассвет, который еще не занялся, уже проливает свой свет на *теперь*, на мимолетное и скоротечное, на эфемерное и произвольное, и делает видимым все и каждую мелочь, — *оставаясь для всех невидимым* (Хайдеггер называет это феноменом «неявного») ³⁹. Мы говорим о свете: метафора старая, но красноречивая. Как свет, освещающий комнату, делает предметы видимыми, хотя сам остается невидимым, — или, скорее, это мы, обращая внимание лишь на освещаемое, остаемся слепы по отношению к самому свету, — так и наша сосредоточенность на *самих-вещах* ослепляет нас по отношению к *вещам-грядущим*, хотя именно ожидание грядущего позволяет *самим-вещам* явить свои подлинные очертания и свойства.

Грядущее присутствует в настоящем, скрытое как горчичное зерно в земле (Мф. 13:31): его удивительное преображение уже назревает. *Сами-вещи*, следователь-

* В английском переводе Деяний: “he saw nothing” – буквально, «он видел ничто».

но, способны раскрываться, являя «таящиеся в них» вещи-грядущие, только благодаря радикальному перевороту, — который выше был назван «обратной интенциональностью», аналогичной обратной перспективе византийских икон. Изобретение позднесредневековыми мыслителями и художниками Ренессанса прямой перспективы привело к становлению модерности, субъективности и Просвещения. Это подчеркивает Карстен Харрис в книге *Бесконечность и перспектива*⁴⁰. Именно эта категория перспективы определяющим образом исказила наше понимание эсхатологии. Подлинная эсхатология действует как удивление, давая место движению-вспять (*countermovement*) истории, движению не к Царствию, а из Царствия⁴¹. На уровне личности эта структура движения-вспять в потоке истории имеет параллель в движении-вспять восприятия и понимания. Движение из Царствия, которое идет против прямолинейного течения прогресса, но в то же время постоянно подталкивает его, рождая непреодолимое притяжение к себе, хочет разоружить нашу способность к прогнозированию, т.е. наши предрассудки. Эсхатон — это новое вино, которое невозможно хранить в ветхих мехах, поскольку все мы знаем, что тогда может произойти. Ветхие меха — это не что иное, как концепции и категории мира сего, тот мыслительный процесс, который нам знаком и привычен, — назовем его *перспективой*. Слава Богу, каждый день случаются такие моменты, когда, в предварение Царствия, наша перспектива наталкивается на препятствия и обращается вспять. Когда это происходит — а это происходит! — мы говорим о «преображении» (вроде того, которое постигает *Verklärte Nacht* Шенберга) или о моменте «эпифании» (вроде тех,

3. Эстетический перекрест

которые описывает Джойс). Когда это происходит, когда моя перспектива опрокинута, перевернута, обращена ко мне самому, я перестаю быть привилегированным субъектом, который устанавливает и конституирует объективность мира (вещность вещей); я принимаю дательный падеж, становясь тем, кому дается мир — мир-грядущий. Ведь мир может быть дан лишь тогда, когда я становлюсь доступным как принимающий, как одаренный (*l'adonné*) даром данности.

То, что ни один объект не может оставаться феноменом в модусе *эксайфнес*, — не случайность: как мы убедились, сам этот модус, в конечном счете, представляет собою движение отрицания, отвергающее все, что может служить заменителем (идолом) его эпифании. В первой главе настоящей книги мы уже встречали пример такого отрицания в эпизоде с Илией, когда ему не удалось «увидеть» Господа там, где Он был наиболее ожидаем (в землетрясении, сильном ветре, огне). В этом отрывке из 3 Книги Царств ожидания Илии обрушиваются одно за другим (оу́к... оу́к... оу́к), пока Господь наконец не являет Себя ему в парадоксальном феномене — неожиданном шепоте ветра.

Евангелие от Иоанна содержит еще один пример божественной эпифании, фон которой составляет отрицание. На сей раз речь идет об одном из явлений Христа ученикам после Воскресения (в оригинале стоит слово *ἐφανερώσεν*, буквально означающее «сделался видимым»). Разве Христос прежде был невидим и нуждался в том, чтобы стать видимым для них? Нет. На самом деле, ученики с самого начала встречи и видят Его, и беседуют с Ним, но не могут узнать Его, видя Его тем, кем Он и был. Вот как передает эту сцену Иоанн:

После того опять явился Иисус ученикам Своим при море Тивериадском. Явился же так: были вместе Симон Петр и Фома, называемый Близнец, и Нафанаил из Канны Галилейской, и сыновья Зеведеевы, и двое других из учеников Его. Симон Петр говорит им: иду ловить рыбу. Говорят ему: идем и мы с тобою. Пошли и тотчас вошли в лодку, и не поймали в ту ночь ничего. А когда уже наступало утро, Иисус стоял на берегу; но ученики не узнали, что это был Иисус. Иисус говорит им: дети! Есть ли у вас какая пища?

Они отвечали Ему: нет!

Он же сказал им: закиньте сеть по правую сторону лодки, и поймаете. Они закинули, и уже не могли вытащить *сети* от множества рыбы.

Тогда ученик, которого любил Иисус, говорит Петру: это Господь! (Ин. 21:1-7).

Что привело его к этому выводу? Почему в начале ученики не узнали, что это был Иисус, но затем узнали Его (*Это Господь!*)? Ответ — это долгие часы трудов этой ночи, ночи, которая ничего не принесла. Евангелист говорит лишь: «и не поймали в ту ночь ничего». Мы можем сами вообразить разочарование учеников, когда они вновь и вновь закидывали сети в море, чтобы вновь и вновь вытянуть их пустыми. Мы можем представить их физическое утомление от этих тщетных трудов, в которых они провели бессонную ночь. Когда наступает рассвет и Незнакомец спрашивает их: *Дети! Есть ли у вас какая пища?*, мы можем понять, что Его вопрос попал в самое сердце их разочарования. Их ответ — «оў» — ложится бременем на их плечи, ведь это исповедание

3. Эстетический перекрест

их неудачи и крушения их надежд. Но это также и необходимый шаг к более глубокому исповеданию (*это Господь!*). Ученикам пришлось произнести это пустое и тяжелое «нет», как и Илии пришлось пройти через ряд отрицаний, прежде чем он распознал присутствие Господа в своей пещере. Признание *ничего* (*не поймали ничего*) — это первый шаг к узнаванию божественного Странника, и чем более они переживали это «нет», эту свою недостаточность, тем яснее они видели дело Божие в предлагаемой Странником полноте. Ведь стоило им признать, что у них нет ничего, как они оказались владеющими всем: *и уже не могли вытащить сети от множества рыбы*. Именно этот момент (*эксайфнес*) перехода от ничего ко всему и оказывается тем знаком, который выдает правду о Страннике: *это Господь!*

* * *

Плодотворная негативность *эксайфнес* (видимость неявного, потаенность явного), как указание на Богоявление, позволяет охарактеризовать ее как разновидность формального признака (*formale Anzeige*) феноменологии Бога — признака, смысл которого выполнен или, точнее, исполнен в Откровении. Феномен Откровения подчиняется уникальной логике, уже описанной нами в предыдущей главе, феномена, полностью тождественного его феноменальности: к примеру, откровение Христа (феномен) и открывающий Христос (феноменальность) не отличимы друг от друга (*“ce qui est révélé est le révélablе”*)⁴². «Что» феномена (*Gehaltssinn*) равнозначно его «как» (*Bezugssinn*). Это тождество или, точнее, переплетение (*Verflechtung*) двух модусов обусловлено

третьей модальностью, которую Хайдеггер в своих ранних семинарах называет *Vollzugssinn*. Этот третий термин переворачивает Гуссерлеву схему интенциональности, четко рифмующейся с интуицией, и сигнализирует о проломе в теоретической беспристрастности феноменологии, который призывает к произволению (*de-cision*: *Это Господь!*), а значит, к кайрологической установке на феномены. Что связывает анализ *просопон* как *топос* (глава 1) с пониманием *просопон* как *тропос* (глава 2) — это негативность *эксайфнес* (глава 3). Именно *эксайфнес*, как Гуссерль описывает его, в *Сущности индикации*, функционирует как указующий перст, ведущий от «актуального знания» к «познанию» реальности неведомой и невиданной:

В качестве общего мы находим в них то обстоятельство, что какие-либо предметы или положения дел, о наличии которых кто-либо обладает действительным знанием, оповещают его о наличии других определенных предметов и обстоятельств дел в том смысле, что убежденность в бытии одних переживается им как мотивация (и причем сама мотивация не усматривается как таковая) убежденности в бытии или мотивация предположения бытия других⁴³.

Именно эта мотивация (*Motiv*), мотивация, лишенная всякой предсказуемости (*nichteinsichtiges*) перспективы, и позволяет функционировать признаку, иначе говоря, пересекать и преодолевать расстояние между указующим знаком и указываемым значением. Одно переплетается с другим в сфере *сенсуальности*, в двой-

3. Эстетический перекрест

ственном смысле слова «sense»: как «чувственно-воспринимаемого» (*sensible*), которое являет себя (знак), и смысла (*sense*), который оно несет (значение). Важно отметить, что этот переход служит отправным пунктом для двух различных философских движений: речь идет о бесконечном откладывании смысла у Деррида, которое приводит его к деконструктивному различанию (*différance*)⁴⁴, и о переплетении смысла (*sense*) и чувственного (*sensible*) в плоти у Мерло-Понти.

В каждой из трех глав первой части настоящего труда мы пытались, имплицитно или эксплицитно, проблематизировать дилеммы *или/или*, вокруг которых структурировано наше мышление о Боге, подчеркивая перекресты, соединяющие — неслитно и нераздельно — то, что на первый, до-феноменологический, взгляд, может казаться противоположным и несовместимым. Так, в первой главе мы боролись с ложным «тупиком» метафизического различия между концептом и инаковостью Бога. Для этого понадобилось перевернуть схему концептуализации, так что концепт (*Begriff*) Бога предстал самим сознанием, постигаемым (*gegriffen*) Богом. Во второй главе был рассмотрен другой ряд подобных дихотомий: имманентность и трансцендентность, сущность и экзистенция, сакральное и профанное. Двойственность *про-сophon* (как топологического и тропологического) помогла нам преодолеть эти пары противоположностей, демонстрируя их взаимодополняемость. Наконец, в последней главе этой части был поставлен вопрос о времени и вечности. Ответом на него послужило понятие *эксайфнес*: тень, которую вечное отбрасывает на временное, образуя третий и последний перекрест реализованной или, скорее, инаугурированной эсхатологии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Kierkegaard, *Either/Or*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. — Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987. — P. 68.

² Heidegger, *Being and Time*, P. 391/427.

³ Ibid, P. 311/338.

⁴ См. замечание Сартра: «то, что отделяет предыдущее от последующего — и есть ничто» (*L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. — Paris: Gallimard, 1977. — P. 64). Еще раньше Сартра Августин сказал: «А как могут быть эти два времени, прошлое и будущее, когда прошлого уже нет, а будущего еще нет? и если бы настоящее всегда оставалось настоящим и не уходило в прошлое, то это было бы уже не время, а вечность; настоящее оказывается временем только потому, что оно уходит в прошлое. Как же мы говорим, что оно есть, если причина его возникновения в том, что его не будет! Разве мы ошибемся, сказав, что время существует только потому, что оно стремится исчезнуть?» (Исповедь, XI, xiv, рус. пер. М. Сергиенко). См. также: *Being and Time*, P. 391/427.

⁵ Это можно обозначить как эллинский взгляд, — однако уже Платон предлагает то понимание времени, которое можно назвать типично христианским: время создано. Время создано не просто в том же смысле, что и космос, но и одновременно с ним (см. Августин). В качестве твари время разделяет с космосом его «косметическое» начало — его прекрасное устройство. Итак, если существует эстетика космоса (творения), она должна быть также эстетикой *хроноса*.

⁶ Heidegger, *Being and Time*: «Момент привносит экзистенциальность в ситуацию и проявляет аутентичное „Там“» (P. 319/348). «Настоящее, как Момент, аутентично проявляет *ныне*» (P. 362/397), «Момент, состоящий в решимости» (P. 353/387).

⁷ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, P. 90.

3. Эстетический перекрест

⁸ Metropolitan of Pergamon John D. Zizioulas, «Towards an Eschatological Ontology», неопубликованный доклад в King's College в 1999 (Р. 7 в рукописи).

⁹ Jean-Yves Lacoste, *Experience and the Absolute: Disputed Questions on the Humanity of Man*, trans. Mark Raftery-Skehan. — New York: Fordham University Press, 2004. — P. 138.

¹⁰ Ibid, P. 137.

¹¹ Martin Heidegger, «Der Anfang bleibt als Ankunft» // *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, trans. Keith Hoeller. — New York: Humanity Books, 2000. — P.195.

¹² Lacoste, *Experience and the Absolute*, P. 137.

¹³ «Towards an Eschatological Ontology».

¹⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Works*, Vol. 6: *Ethics*, trans. Reinhard Krauss, Charles C. West, and Douglas W. Stott. — Minneapolis: Fortress Press, 2005. — P.160.

¹⁵ Ibid, P. 169.

¹⁶ Ibid, P. 158.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Lacoste, *Experience and the Absolute*, P. 89.

¹⁹ See Raymond E. Brown, *The Gospel of John and Epistles of John: A Concise Commentary*. — Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1988. — P. 19.

²⁰ См. Georges Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Collected Works, vol. I. — Vaduz: Belmont, 1987. — P. 35–36.

²¹ Lacoste, *Experience and the Absolute*, P. 138. «Примиренная экзистенция, — пишет Лакост на следующей странице, — разворачивается в промежутке между эсхатологическими благословениями, которые уже дарованы, и эсхатологическими благословениями, которые все еще принадлежат икономии обещания» (курсив в оригинале).

²² См.: Richard Kearney, «Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology» // *After God*, ed. John Panteleimon Manoussakis. — New York: Fordham University Press, 2006. — P. 3–20.

²³ Kierkegaard, *Either/Or*, P. 57.

²⁴ Ж. -П. Сартр, *Воображаемое. Феноменологическая психология воображения*, рус. пер. М. Бекетовой (СПб, 2001), с. 314–15; курсив оригинала, и мой. — Дж. П. М.

²⁵ «Не странно ли то, в чем оно будет находиться в тот момент, когда изменяется?.. Это странное по своей природе *вдруг* лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени; но в направлении к нему и исходя от него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению... Изменяясь же, оно изменяется *вдруг* и, когда изменяется, не может находиться ни в каком времени, и не может, значит, в тот момент ни двигаться, ни покоиться... Но разве не так обстоит дело и при прочих изменениях? Когда что-либо переходит от бытия к гибели или от небытия к возникновению, происходит его становление между некими движением и покоем и оно не имеет в тот момент ни бытия, ни небытия, не возникает, и не гибнет» (156d–e, пер. Н. Томасова). Английский перевод F. M. Cornford: «it must be that queer thing; The instant... this queer thing, the instant, is situated between the motion and the rest; it occupies no time at all, and the transition of the moving thing to the state of rest, or of the stationary thing to being in motion, takes place to and from the instant... it occupies no time in making it and at that moment it cannot be either in motion or at rest. The same holds good of its other transitions. When it passes from being in existence to ceasing to exist or from being nonexistent to coming into existence, it is then between certain motions and states; it is then neither existent nor nonexistent, and it is neither coming into existence nor ceasing to exist». Другой перевод (B. Jowett): «this strange thing in which it is at the time of changing really exist?—What

3. Эстетический перекрест

thing? The moment... there is this curious nature which we call the moment lying between rest and motion, not being in any time; and into this and out of this what is in motion changes to rest, and what is at rest to motion... And it will be in the same case in relation to the other changes, when it passes from being into cessation of being, or from not- being into becoming — then it passes between certain states of motion and rest, and neither is nor is not, nor becomes nor is destroyed.»

²⁶ «οὐτε ἄχρονον πάντη, οὔτε ἔγχρονον, ἀλλ' ὁμοῦ καὶ τὸ ἄχρονον ἔγχρονον, καὶ τὸ ἔγχρονον ἄχρονον... τὸ τε ἔγχρονον αἰωνίζεται πῶς καὶ οὐσίῳται τὸ γενητόν, καὶ αὐτὸ αἰώνιον χρονίζεται, καὶ τὸ ὄν τῇ γενέσει συμπλέκεται, καὶ ἔστι μὲν ἡ ψυχὴ τὸ συναμφοτέρων» (*Dubitationes et Solutiones De Primis Principiis, In Platonis Parmenidem*, ed. Car. Aem. Ruelle. — Brussels, 1964, reprint of the 1899 edition. — P. 263); рус. пер. отрывка — Д. Морозовой.

²⁷ Здесь следует рассмотреть определенный уклон, характерный для некоторых современных подходов к *кайрос*. К примеру, Агамбен, анализируя темпоральности в своей истории философии, различает две схемы, одинаково парадигматичные с точки зрения ошибок Запада — цикличное движение эллинского времени и линейное движение христианства. Симпатии автора — ни на одной из этих сторон, но на стороне *кайрос*, который он связывает с гностическим учением. Итак, он говорит: «Начала другой концепции времени разбросаны там и сям в складках и темных углах западной культурной традиции. Нам надо вывести их на свет, чтобы прочесть послание, которое они несут, предназначенное для нас и требующее нашего подтверждения. Опыт времени, радикально противостоящий как греческому, так и христианскому пониманию, мы находим в гностицизме, этой неудавшейся религии Запада. Вопреки циклическому переживанию времени греков и прямолинейному времени христианства, он предлагает концепцию, пространственной метафорой которой могла бы быть ломаная линия. Это концепция непосредственно порождает то, что оставалось

неизменным в классической античности и христианстве: продолжительность, точное и делящееся время. Космическое время греческого опыта отвергается гностицизмом ради абсолютного отчуждения мира от Бога (Бог есть *аллотриос*, Другой в превосходной степени), провидение которого направлено не на сохранение космических законов, а на их разрушение. А христианское линейное время, устремленное к спасению, отрицается потому, что, с т.з. гностиков, Воскресение — это не то, чего следует ожидать во времени, в более или менее отдаленном будущем; оно уже свершилось» (Giorgio Agamben, «Time and History: Critique of the Instant and the Continuum» // *Infancy and History: The Destruction of Experience*, trans. Liz Heron. — London: Verso, 1993. — P. 100–101). Такое понимание христианской эсхатологии весьма поверхностно. По своей сути, эсхатология, как мы убедились, имеет немессианский характер: Мессия пришел уже. Как бы то ни было, именно Он красноречиво выразил тайну *кайрос* в словах: ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, *Грядет час, и ныне есть* (Ин.4:23, 5:25: Аминь, аминь глаголю вам, яко грядет час, и ныне есть, егда мертвии услышат глас Сына Божия, и услышавшие оживут). Христианское переживание времени следует искать не в чем ином, как в событии, конституирующем христианскую общину — в Евхаристии. А здесь, в момент освящения Даров, священник говорит: «Поминающе Крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное паки пришествие». Не только Воскресение — Христово и наше — но даже Второе Пришествие, с точки зрения Евхаристии, уже свершилось. Это объясняет, как христианская община может вызывать в памяти это событие: как уже состоявшееся. Удивительно, что тот же Агамбен, в своем комментарии на Послание к Римлянам (*Le Temps qui reste: un commentaire de l'Épître aux Romains*. — Paris: Bibliothèque Rivages, 2000) предлагает совсем другое, гораздо более тонкое понимание кайрологического времени у Павла. См. также: «The Time That Is Left» // *Epoché* 7, no. 1 (2002). — P.1–14.

3. Эстетический перекрест

²⁸ *Gesamtausgabe*, S. 60, 102.

²⁹ *The Concept of Anxiety*, P. 87–88.

³⁰ *Gesamtausgabe*, S. 60: «Über Zeit und Augenblick (biblischer Sprachgebrauch nicht zufällig; die ausdrückliche Charakterisierung des Wann, kein objectiv gleichgültiges Wann; καιρός entscheidend). Und wie bestimmt er dieses Wann? Nicht durch objektive Zeitangabe, sonder durch das Wie, und zwar Wie als bezogen gleich auf den Bezug zu dem Wie, denn der Bezug bzw. Vollzug ist das Entscheidende des Wann!» (S. 150) [«О времени и мгновении (библейское словоупотребление не случайно; выразительная характеристика „когда“, а не объективно-нейтральное „когда“; решающее καιρός). И как он определяет это „когда“? Не посредством объективного указания времени, но посредством „как“ в его одновременной соотнесенности с отношением к этому „как“, ведь отношение или исполнение является решающим [в этом] „когда“» — пер. А. Баумейстера].

³¹ Здесь мы расходимся с исключительно экзистенциальным пониманием кайрологической эсхатологии, которое предлагает Бультманн. См.: Rudolf Bultmann, *History and Eschatology*. — Edinburgh: T&T Clark, 1957.

³² См.: Alexander Golitzin, «„Suddenly, Christ“: The Place of Negative Theology in the Mystagogy of Dionysius Aeropagites» // *Mystics: Presence and Aporia*, ed. Michael Kessler and Christian Sheppard. — Chicago: University of Chicago Press, 2003. Голицин рассматривает, кроме Дионисия, Деяния Иуды Фомы, Афанасиево *Житие Антония*, *Песни о естестве* и *Песни о рае* преп. Ефрема Сирина. Анализ этих текстов приводит Голицина к следующему выводу: «Итак, мы вновь видим категорию, связанную с мистическим видением, Христом, светом и богослужением — небесным и земным» (Р. 24). За пределами раннехристианской литературы *эксайфнес* часто фигурирует как указание на Богоявление в трудах Филона Александрийского (ср.: *De Somnis*, *Quod Deus sit immutabilis*, *De sacrificiis Abeli et Caini*, *De mutatione nominum*). Современную оценку

эксайфнес у Филона см.: Jean-Louis Chrétien, *The Unforgettable and the Unhoped For*, trans. Jeffrey Bloechl. — New York: Fordham University Press, 2002. — P. 99–118.

³³ Все *Третье письмо* Дионисия Ареопагита свидетельствует о связи между *эксайфнес* и Воплощением. Вот полный текст этого послания: «Внезапно [ἐξαίφνης] *предполагает что-то*, до той поры бывшее неявленным, выводимое, вопреки надежде, в явленность. Применительно же к Христову человеколюбию [т.е. к Божественной икономии] — а именно на это, я думаю, намекает богословие — это исхождение осуществившегося как человек Сверхсущественного из *состояния* сокрытости в доступное нам *состояние* явленности. Но Он — Сокрытый и после явления, или — чтобы более божественно сказать — и в явленности. Ведь и это *свойство* Иисуса сокрыто; и никаким словом и умом не изъяснить связанное с Ним таинство; даже говоримое, оно пребывает неизреченным, и уразумеваемое — неведомым» (пер. Г. Прохорова).

³⁴ Анализ *эксайфнес* в этих текстах см.: Golitzin, «„Suddenly, Christ“».

³⁵ «Ἐξαίφνης ἐστὶ τὸ παρ' ἐλπίδα, καὶ ἐκ τοῦ τέως ἀφανοῦς εἰς τὸ ἐμφανές ἐξαγόμενον» (PG 3.1069 B).

³⁶ «Εἰσεῖδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδὼν ὅπως, ἀλλ' ἡ θεὰ πλήσασα φωτός τὰ ὄμματα οὐ δι' αὐτοῦ πεπποίηκεν ἄλλο ὄραῖν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὄραμα ἦν» (*Эннеады*, VI, 7, 36:19–20, пер. под ред. С. Еремеева).

³⁷ «δι' οὗ γὰρ ἐφωτίσθη, τοῦτ' ἐστίν, ὃ δεῖ θεάσασθαι» (*Эннеады*, V, 3, 17:36, пер. Д. Морозовой).

³⁸ «ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι ἐγεντο αὐτὸν ἐγγίξει τῇ Δαμασκῷ, ἐξαίφνης τε αὐτὸν περιήστρεψε φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ... ἡγέρθη δὲ Σαῦλος ἀπὸ τῆς γῆς, ἀνεφγμένον δε τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ οὐδὲν ἔβλεπεν» (Деян. 9:3, 8).

³⁹ Феноменология неявного начинается с Гуссерлевой категориальной интуиции (из *Логических исследований*)

3. Эстетический перекрест

и достигает кульминации в последних семинарах Хайдеггера (особ. семинар в Цэрингене 1973 г.). См.: M. Heidegger, *Four Seminars*, trans. A. Mitchell and F. Raffoul. — Bloomington: Indiana University Press, 2003. — P. 64–81 и 89.

⁴⁰ Karsten Harries, *Infinity and Perspective* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001).

⁴¹ Этот революционный подход к эсхатологии принадлежит Митрополиту Пергамскому Иоанну Зизиуласу; см. «Towards an Eschatological Ontology» и «Church and the Eschaton».

⁴² Мы уже ссылались на эту мысль Jean-Luc Nancy: «Поскольку христианская идея откровения — это, в конечном итоге, идея того, что *ничто не открыто*, ничто кроме цели самого откровения, кроме того, что откровение хочет сказать: что смысл себя раскрывает чисто как смысл, в личности, но в такой личности, что весь смысл этой личности состоит в открытии себя... то, что открывается — это способное открыться» // *Études Philosophiques* 4 [1998]. — P. 511, курсив в оригинале).

⁴³ «In ihnen finden wir nun als dieses Gemeinsame den Umstand, daß irgendwelche Gegenstände oder Sachverhalte, von deren Bestand jemand aktuelle Kenntnis hat, ihm den Bestand gewisser anderer Gegenstände oder Sachverhalte in dem Sinne anzeigen, daß die Überzeugung von dem Sein der einen von ihm als Motiv (und zwar als ein nichteinsichtiges Motiv) erlebt wird für die Überzeugung oder Vermutung vom Sein der anderen» (Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* — Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1968. — S. 25; пер. В. Молчанова: Эдмунд Гуссерль, *Логические исследования*. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. — Т. 2, *Исследование 1*, гл. 1, § 2).

⁴⁴ См.: Jacques Derrida, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. David B. Allison. — Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973. — особ. P. 27–31.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. СЛУХ



...что мы слышали...

— 1 Ин: 1

Иллюстрация: Ян Брейгель Старший и Петер Пауль Рубенс.
Аллегория слуха (около 1618). Музей Прадо, Мадрид, Испания.

АЛЛЕГОРИЯ 2

Не теряя из вида все сказанное выше о принципе чтения аллегорий Брейгеля — то есть, что ключ к пониманию их спрятан в картине, изображенной на каждом из этих полотен, — перейдем к нескольким вступительным наблюдениям об аллегорическом изображении чувства слуха.

Как и в картине «Зрение», так и здесь художник попытался изобразить едва ли не все, что только может быть связано со звуком. Здесь представлены всевозможные музыкальные инструменты и партитуры, разнообразные часы и птицы. В центре композиции, Афродита оборачивается к зрителю, с лютней в руках, тогда как сидящий у ее ног Эрот, кажется, поет по раскрытым нотам. В гармонии с их музицированием, в дальнем углу комнаты изображена группа музыкантов, занятых своим ремеслом. Обратим внимание, как Брейгель противопоставил музыку (обозначенную инструментами в одной стороне комнаты) и время (на которое намекают часы в другой стороне). Так и хочется сказать, что музыка со временем не в ладах! — в чем мы и убедимся на протяжении нескольких дальнейших глав.

Труднее объяснить появление в комнате, рядом с Афродитой и Эротом, несколько странного гостя — оленя. Кроме того, что он принадлежит к дикой фауне и, как правило, не разгуливает по персидским коврам, олень — это животное, которое *не* производит никаких звуков.

Возникает соблазн сопоставить его со слепым с картины «Зрение» — ведь олень практически незаметен для нашего слуха. Однако долгая традиция приписывала острый слух самому этому животному. Итак, можно сказать, что олень представлен на картине как парадигма исключительной восприимчивости к звуку. Такое парадигматическое использование слуха изображено и на двух главных (и особенно хорошо различимых) полотнах, расположенных по обе стороны от открытого балкона. То, что по правую руку от нас, изображает Орфея, мифического музыканта, играющего на кифаре и восхищающего своей игрой множество окруживших его животных. Другое, по левую руку от нас, представляет собою триптих, центральная часть которого посвящена сцене Благовещения Деве Марии. Трудно придумать более удачные темы. Благовещение имеют тройное отношение к чувству слуха. Согласно буквальной интерпретации, Благовещение — это произнесенное ангелом извещение, которое, следовательно, было *услышано*. Согласно аллегорической интерпретации, Мария зачала Слово Божье посредством слуха (*conceptio per aurem*, иначе говоря, *от слышания: ex auditu*), — ведь разве не надлежало Ей принять живое Слово посредством органа, наиболее соответствующего речи и ее восприятию? Наконец, согласно типологическому чтению, как Ева преступила волю Божью по *пре-слушанию*, доверившись своему слуху (ἀκοή), так Вторая Ева — в прекрасном контрапункте с первой — восстановила падшее человечество благодаря *по-слушанию* (ob-audire, ὑπ-ακοή). Орфей же фигурировал в христианском искусстве, начиная с символических рисунков на стенах катакомб, как прообраз Христа. Его *керигма* — это

новая песнь, пленительная красота которой привлекает к Нему всякое создание. Как воплощенное Слово (вновь сочетавшее в гармонии Божественное и человеческое естество), Он Сам является музыкой, наполняющей небеса, землю и — после Его орфического схождения в Аид — даже преисподнюю.

Эти замечания могут помочь нам понять, насколько поразительно полное отсутствие в композиции Брейгеля всякой речи. В конце концов, разве не язык обращается к слуху? Тем не менее, ничто в этой аллегории нимало не отсылает к человеческому *логосу* (здесь нет, к примеру, ни тени разговора, ни даже молчаливого чтения книги). Почему? Не потому ли, возможно, что Брейгель закрепил язык за иным порядком (представленным здесь двумя картинами) — божественным, из которого и происходит обращенный к языку зов? Тот самый зов, который, подобно ангельскому благовестию Марии или Орфееву пению животным, требует от нас нового слуха (*audire*, ἀκοή), способного к *послушанию* (*ob-audire*, ὑπ-ακοή)? Наконец, зов, красота которого побуждает отвечать ему не двусмысленностями языка, а антифонами (или, на западный лад, *респонсориями*) песнопения. Ведь единственный *логос*, подобающий Богу — это *музыка славословия*.

ПРЕЛЮДИЯ: ФИГУРЫ МОЛЧАНИЯ

Так называемый «лингвистический поворот» в аналитической и континентальной традициях XX в. сделал язык узловым проблемой, которой посвящалась и посвящается бóльшая часть философской продукции по обе стороны великого водораздела. Разумеется, человеческий логос (в его многообразных исторических преломлениях) немало превозносили и античные, и средневековые, и современные мыслители. Ведь, в конце концов, именно язык, в его самом простом и фундаментальном аспекте — нашей способности озвучивать слова (*sonorous capacity*), а значит, общаться с другими, и делает нас личностями (*persons* от *per-sonare*). Язык позволяет нам мыслить, благодаря языку мы даем выражение себе и миру вокруг нас. И все-таки, никогда еще язык не представал той единственной парадигмой, которой подчинялась бы вся эпистемология и онтология, по сути, все философское мышление в целом¹.

Язык обретает смысл лишь благодаря различению. Любая единица любого данного языка (слово, цвет, шахматная фигура) имеет значение лишь постольку, поскольку она *отличается* от всех остальных. Каждое слово (включая слова, которые слышатся или пишутся одинаково) становится понятным благодаря своему *отличающемуся* месту в синтаксической структуре (существительное, глагол и т.д.). Язык и есть эта систе-

ма различий, система, основанная на различиях и порождающая различия. Само значение предстает побочным продуктом этой игры различий. Таким образом, различие закидывает свои сети так далеко и в то же время опутывает нас так плотно, что уже невозможно помыслить ничего «вне» языка, «за пределами» языка². Не существует ничего иного по отношению к языку. Всякая *инаковость* (*otherness*) исчерпывается в пределах языка, как *различение* (*difference*). Все, ускользающее от языка, есть неизреченное, немислимое, несуществующее, ничто и меньше, чем ничто.

Возможность или невозможность языка о Боге упирается в эту проблематику различия и инаковости, согласно которой «язык о Боге» может означать только две вещи: либо (а) «Бог» рассматривается лишь как одна лингвистическая единица среди прочих (слово, понятие), значение которой регулируется системой различий, в которые она вписана; в таком случае — «Бог» это означающее без означаемого, ведь, как мы видели, не может быть ничего иного по отношению к языку; либо (б) Бог есть Бог, и Его следует воспринимать как «отличающегося» за пределами различий, или же как «не-отличающегося», Иного по отношению к языку, то есть как *совсем Иного*. Его инаковость означает коллапс языка, поскольку Он оказывается означаемым без означающего; следовательно, к Нему можно обращаться лишь молчанием.

Итак, у философии остается только два возможных подхода к Богу: сведение Бога к имманентности языка (катафатический путь) или же изгнание Бога в трансцендентность молчания (апофатический путь). Однако одно другому не противоречит, как это может

4. Прелюдия: Фигуры молчания

показаться на первый взгляд; две позиции предполагают друг друга. Выбор между ними — это псевдодилемма, поскольку выбор одной из них автоматически предполагает и другую. В этой главе мы представим критический обзор обеих позиций на основе текстов Витгенштейна (в первой части) и Деррида (во второй). Только такое критическое рассмотрение может обнаружить философские предпосылки, разделяемые как аналитическим молчанием, так и деконструктивным отрицанием, и тем самым подготовить нас к следующему шагу — к выходу за пределы различения и инаковости к языку, на котором не столько говорят, сколько слушают. Вообще же в этой Части II настоящей книги наше обсуждение перейдет от колебания языка между системой и молчанием (глава 4) к их преодолению в гимне (глава 5) с его обратной акустикой, дополняющей обратную перспективу Части I, после чего мы, наконец, встретимся с новым «субъектом» языка, понятым уже не как говорящий, но как призываемый (глава 6).

Язык и различение

«Не думай, — закликает нас Витгенштейн, — а смотри» (ФИ, 66)³: его взгляд на философию наводит исследователей на мысль, что его философский метод состоит скорее в «показе», чем в «рассказе» (как у большинства традиций). Возможно, именно поэтому «Бога» — «вещь», которую показать никак нельзя, — ему пришлось сразу же исключить из сферы собственно философского мышления при помощи ставшей классической формулы: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» (*Трактат*, 7). Однако местами его молчание

нарушалось достаточно, чтобы выдать себя следующими двумя тезисами:

О том, какого рода объектом является нечто, дает знать грамматика. (Теология как грамматика). (ФИ, 373) — Сами по себе слова не дают знать, как понимать слова. (Теология). (Zettel, 144)

В ходе наших дальнейших рассуждений мы попытаемся распутать эти высказывания с их ссылками на теологию (в скобках). Что значат слова о том, что богословие «как грамматика»? К какому роду слов относится слово «Бог»? Как используется слово «Бог»? Каким может быть значение такого слова и *как* оно может что-то означать?

Впрочем, тут стоит сразу оговориться, что мы рассматриваем только *язык* о Боге (бого-словие) и каким образом такой язык («объектом» которого является Бог) может быть осмысленным; понимание Бога у Витгенштейна никак не могло быть экстралингвистическим. Ведь как хранитель кантианских традиций он знал, что к феномену Бога как таковому невозможно обратиться, его можно только описать. Это описание ограничено механизмами (прежде всего, языком), через которые мы познаем его:

Нам представляется, будто мы должны проникнуть вглубь явлений, однако наше исследование направлено не на явления, а, можно сказать, на «возможности» явлений. То есть мы напоминаем себе о типе высказывания, повествующего о явлениях... Поэтому наше исследование является грамматическим (ФИ, 90).

В начале: две истории о языке

Я бы хотел начать это обсуждение с анализа первых глав *Философских исследований* Витгенштейна, поскольку именно там возникает концепция языка как языковой игры (*Sprachspiel*). Голос, с которого начинается эта книга, — это, как ни странно, не голос Витгенштейна, а голос ребенка, который, как он нам сообщает, только что научился говорить:

Разве не перешел я, подвигаясь к нынешнему времени, от младенчества к детству? Или, вернее, оно пришло ко мне и сменило младенчество. Младенчество не исчезло — куда оно ушло? И все-таки его уже не было. Я был уже не младенцем, который не может произнести слова, а мальчиком, который говорит, был я. И я помню это, а впоследствии я понял, откуда я выучился говорить. Старшие не учили меня, предлагая мне слова в определенном и систематическом порядке, как это было немного погодя с буквами. Я действовал по собственному разуму, который Ты дал мне, Боже мой. Когда я хотел воплями, различными звуками и различными телодвижениями сообщить о своих сердечных желаниях и добиться их выполнения, я оказывался не в силах ни получить всего, чего мне хотелось, ни дать знать об этом всем, кому мне хотелось. Я схватывал памятью, когда взрослые называли какую-нибудь вещь и по этому слову оборачивались к ней; я видел это и запоминал: прозвучавшим словом называется именно эта

вещь. Что взрослые хотели ее назвать, это было видно по их жестам, по этому естественному языку всех народов, слагающемуся из выражения лица, подмигиванья, разных телодвижений и звуков, выражающих состояние души, которая просит, получает, отбрасывает, избегает. Я постепенно стал соотносить, знаками чего являются слова, стоящие в разных предложениях на своем месте и мною часто слышимые, принудил свои уста справляться с этими знаками и стал ими выражать свои желания. Таким образом, чтобы выражать свои желания, начал я этими знаками общаться с теми, среди кого жил; я глубже вступил в бурную жизнь человеческого общества, завися от родительских распоряжений и от воли старших⁴.

Этот жест Витгенштейна, который начинает свои *Философские исследования* с цитаты из автобиографических мемуаров христианского епископа IV века, привлек внимание растерянных комментаторов и спровоцировал некоторые интересные наблюдения⁵. Рассказ Августина о его переходе от младенчества к отрочеству — от бессловесия к языку — знаменует переход от молчания, предшествовавшего *Философским исследованиям* (молчания, торжественно завершающего *Трактат*), — к языку, открытому *Философскими исследованиями*. Воспоминания Августина о том, как он обрел язык, интересны Витгенштейну постольку, поскольку, согласно ему, они дают нам «особую картину действия человеческого языка» (ФИ, 1). Точнее:

4. Прелюдия: Фигуры молчания

Она такова: слова языка именуют предметы — предложения суть связь таких наименований. В этой картине языка мы усматриваем корни такого представления: каждое слово имеет какое-то значение. Это значение соотнесено с данным словом. Оно — соответствующий данному слову объект (ФИ, 1).

Представление Августина о языке можно выразить в таком упрощенном девизе: «Все слова — это имена». Этот подход предполагает изоморфное соответствие между языком и вещами: говоря слово, попадаешь в предмет⁶. Если мы попытаемся последовать этому методу, то вскоре поймем, что он хорошо работает на таких словах, как «камень», «стол», «книга» и т.п., но проблемы начинаются тогда, когда мы переходим к словам «красный», «боль», и, быть может, «Бог»; не говоря уже о таких категориях слов, которые мы постоянно используем, хотя на них никак невозможно указать, например — глаголы или наречия. Одним словом, Витгенштейн критикует этот рассказ Августина о языке за его неспособность отличать (*distinguish*) разные *роды* слов или, точнее, проводить *различие* (в языке и его использованиях). Однако то привилегированное место, которое дано голосу Августина в начале книги Витгенштейна, обусловлено не только желанием последнего опровергнуть старую теорию языка, тем паче, что и сам Августин, как свидетельствуют другие места его *Исповеди*, не был так наивен, чтобы в нее верить. Скорее, эта цитата введена Витгенштейном с двойной целью: во-первых, чтобы критически пересмотреть собственное понимание языка в *Трактате*⁷, во-вторых,

чтобы ввести новое понимание языка, основанное на метафоре языковой игры. Его самокритику мы видим в утверждении, что картинка Августина послужила основанием для «следующей идеи»: «Каждое слово имеет какое-то значение. Это значение соотнесено с данным словом. Оно — соответствующий данному слову объект». Не трудно различить в этих словах собственный подход Витгенштейна, выраженный им в *Трактате*, что значение языка составляет его *референтом*⁸. Согласно этому взгляду, бессмысленно было бы говорить о чем-либо, что не является аподиктически очевидным (т.е. присутствующим).

Итак, воспоминаниям Августина Витгенштейн противопоставляет собственную историю об использовании языка:

Ну, а представь себе такое употребление языка: я посылаю кого-нибудь за покупками. Я даю ему записку, в которой написано: «Пять красных яблок». Он несет эту записку к продавцу, тот открывает ящик с надписью «яблоки», после чего находит в таблице цветов слово «красный», против которого расположен образец этого цвета, затем он произносит ряд слов, обозначающих простые числительные до слова «пять» — я полагаю, что наш продавец знает их наизусть, — и при каждом слове он вынимает из ящика яблоко, цвет которого соответствует образцу. Так или примерно так люди оперируют словами (ФИ, 1).

История Витгенштейна сразу поражает нас своей странностью. Эта странность заключается не только

4. Прелюдия: Фигуры молчания

в гротескном преувеличении тех повседневных действий, которые мы узнаем (или не узнаем) в рассказе: неужели, думаем мы, в Вене времен Витгенштейна лавочники держали продукты в ящиках стола (*drawers*) и сверялись с табличками цветов прежде, чем отпустить товар. Но кроме этого, нас удивляет странность истории о языке, из которой изгнаны все проявления речи. Это безголосая история, немая сцена. В остром контрасте с рассказом Августина, где доминирует голос, Витгенштейн отдает предпочтение молчанию *писаного знака*: всякая коммуникация между рассказчиком, исполнителем его поручения и лавочником происходит в *молчании*. Витгенштейн хочет отделить язык от речи, возможно, следом за Фердинандом де Соссюром, который несколькими годами ранее осуществил знаменитое разделение между языком (*la langue*) и речью (*la parole*)⁹. Только благодаря этому различию язык мог быть рассмотрен как гомогенная система знаков, которая охватывает, но намного превосходит речь. «Язык, выделенный таким образом из совокупности явлений речевой деятельности,.. занимает особое место среди проявлений человеческой жизни» (ОЛ, 15).

В пределах языка: значение

Что делает слово или предложение осмысленным в противовес бессмыслице? Прежде вопроса о том, что означает язык, следует задаться вопросом, как он означает. На эти вопросы нет простого ответа. Однако нам могут помочь некоторые прозрения Витгенштейна и Соссюра. Для обоих мыслителей, смысл высказывания зависит от ряда параметров: *кто* говорит, *как* он гово-

рит, откуда он говорит. Обратимся к примеру Августина. Витгенштейн делает следующее замечание:

Можно сказать, что Августин действительно описывает некоторую систему коммуникации, но только не все, что мы называем языком, охватывается этой системой... Это похоже на то, как если бы кто-то объяснял: «Игра состоит в передвижении фигур по некой поверхности согласно определенным правилам...», а мы бы ответили на это: «Ты, по-видимому, думаешь об играх на досках, но ведь имеются и другие игры. Твое определение может стать правильным, если ты четко ограничишь его играми первого рода» (ФИ, 3).

Здесь впервые устанавливается аналогия между языком и игрой. В нескольких дальнейших примерах язык (или то, что скоро будет названо *языковой игрой*) сопоставляется с игрой в шахматы — точно та же аналогия, которую часто использует в своих лекциях и Соссюр¹⁰. Что отличает концепцию языковой игры от обычной речи, так это то, что первая оживляет грамматику той «игры», в рамках которой обретают смысл ее ходы. Языковая игра представляет собой некое целое — единство правил и практики игры, «язык и действия, в которые он вплетен» (ФИ, 7) — и, в конечном счете, сообщество, которое осуществляет эти действия. Эти же три фактора, определяющие языковую игру — грамматика (*как*), практика (*откуда*), сообщество (*кто*) — мы находим и у Соссюра, который описывает язык (*la langue*) как клад,

4. Прелюдия: Фигуры молчания

практикой речи отлагаемый во всех, кто принадлежит к одному общественному *коллективу*, это *грамматическая* система, виртуально существующая у каждого в мозгу, точнее сказать, у целой совокупности индивидов, ибо язык не существует полностью ни в одном из них, он существует в полной мере лишь в *коллективе* (ОЛ, 13–14; курсив мой. — Дж.П.М.).

Говорить на языке (*die Sprache sprechen*) — значит играть в игру (*das Spiel spielen*). Это предполагает еще несколько общих характеристик, которые я могу упомянуть здесь лишь мельком: оба подчиняются определенным правилам (грамматика), которые не могут быть изменены игроками (синхроническая неизменяемость), но могут меняться со временем (диахроническая изменчивость); в обоих значение автономно — т.е. оно не отсылает ни к чему (реальности, авторитету) кроме себя¹¹; и оба произвольны¹².

Грамматика

Если оставаться в пределах аналогии между языковой игрой и игрой в шахматы, слова обретают смысл благодаря их функции в языке, так же как каждая шахматная фигура имеет значение только на шахматной доске:

Возьмем коня: является ли он сам по себе элементом игры? Конечно, нет, потому что в своей чистой материальности вне занимаемого им поля на доске и прочих условий игры он ничего для игрока не представляет; он становится реальным и конкретным элементом в игре лишь постольку,

поскольку он наделен значимостью и с нею неразрывно связан (ОЛ, 109).

Или:

Если кому-нибудь показывают фигуру шахматного короля и говорят: «Это король», то этим ему не разъясняют применения данной фигуры — разве что он уже знает правила игры, кроме вот этого последнего момента: формы фигуры короля. Можно представить себе, что он изучил правила игры, но ему никогда не показывали реальной игровой фигуры. В этом случае форма шахматной фигуры соответствует звучанию или визуальному образу некоторого слова (ФИ, 31).

Итак, значение слова или любого другого знака никак не назовешь врожденным, оно конституируется вариантами его функционирования в системе, по сопоставлению и сравнению с другими словами и другими знаками; в конечном счете, слово имеет значение лишь постольку, поскольку оно *отличается*. Язык — это «сумма» (неисчерпаемая, всегда не полная) этих множественных различий. Витгенштейн снова и снова рассуждает о словах из Шекспировского *Короля Лира*: «I will teach you differences», которые он хотел использовать в качестве эпиграфа своей книги¹³.

* Букв.: «Я научу вас различиям». Так граф Кент говорит Освальду в IV сцене, имея в виду различие статуса (в рус. пер. Б. Пастернака: «Я поставлю вас на место»).

4. Прелюдия: Фигуры молчания

Язык проявляет функции грамматики в той мере, в какой все возможные различия между словами организуются в единое целое и, что еще более важно, создается пространство для разворачивания этих различий. Таково понимание *грамматики*: это сама возможность структуры, которая делает возможным взаимодействие (*interplay*) между словами, различает роды слов и категории их употреблений, и признает эти различия.

Слово «Бог» не может быть исключением из правил. Это слово также обретает смысл только при использовании определенным сообществом по определенным правилам. Исходя из его лексиграфической нагрузки «Бог» — это невозможное слово, невозможное и бессмысленное — поскольку в этом случае невозможно ничего показать¹⁴. Покуда оно остается лексемой, слово не претендует ни на что, кроме мимесиса: оно представляет *что-либо* (*some-thing*). Это репрезентация *фактической* реальности (лексема, таким образом, предстает продуцированием копии, репродуцированием предмета, только в другом порядке, в порядке фонетических и графических знаков). Но нет такого «*что*» — такой вещи (*no-thing*), — на которую указывает слово «Бог». «Бог» не может быть именем «вещи» (с точки зрения религии, это было бы идолослужением, а с точки зрения философии — бессмыслицей), и пока мы не перейдем к употреблению этого слова, мы не сможем даже понять, что это: нарицательное существительное или имя собственное. Слово «Бог» без языка, которому оно принадлежит, — это все равно что «конь» без шахматной доски и правил игры: *мы просто не знали бы что с ним делать*. Витгенштейн признает это, когда цитирует Лютера и, соглашаясь с ним, говорит: «Теология — это грамматика

слова „Бог“»¹⁵. Но грамматика действует только по вертикальной оси, т.е. в синхронии; это подвергает нас риску вырвать язык из его исторического, диахронического измерения, сводя его лишь к одному — к структуре.

Практика и сообщество

Что способно спасти язык от утраты исторического измерения — это практика, то есть практическое воплощение его употребления сообществом. Как подчеркивает Витгенштейн: «Термин „языковая игра“ [*Sprach-spiel*] призван подчеркнуть, что говорить на языке — это компонент деятельности или форма жизни» (ФИ, 23). И опять: «Представить же себе какой-нибудь язык — значит представить некоторую форму жизни» (ФИ, 19). Здесь налицо двойственное представление об отношении практики к языку: с одной стороны, оно отдает приоритет лингвистической практике над значением, с другой стороны, оно возвращает валюту значения в лингвистический оборот. «А значение имени иногда объясняют, указывая на его носителя» (ФИ, 43). Бесмысленно только то слово, которому еще не приписано никакое употребление, или его употребление уже забыто, и оно остается всего лишь фетишем безвозвратного прошлого или же палеонтологическим термином, в котором усматривают магическую силу.

Слова, входящие в языковую игру, приглашают задуматься об их употреблении до того, как значение было определено. Чтобы это понять, чтобы понять, почему употребление должно главенствовать над значением, следует осознать простой факт, что слова не витают в вакууме. К примеру, слово «Бог» понятно нам лишь постольку, поскольку мы слышали, как люди употреб-

4. Прелюдия: Фигуры молчания

ляли его прежде нас, тем или иным образом. Таким образом, встречаясь с различными употреблениями слова «Бог», мы пришли к «пониманию» того, что оно означает, прежде всякого формального исследования его значения. То, что люди имеют в виду, когда они говорят «Бог...» (а порой они имеют в виду совсем разные вещи), отнюдь не *придуманно* индивидами, которые произносят эти утверждения, а отсылает к долгой истории значения. Именно благодаря этой долгой истории значения мы распознаем слова как осмысленные. И наоборот, употреблять слово, изобретая его значение *ad hoc*, — это было бы, в буквальном смысле, *идиотизмом**. Мы рождаемся в язык и живем в мире, где вещи уже без нас наделены значением. Никому из нас не пожалована райская привилегия давать вещам имена, как будто впервые (Быт. 2: 18–20). Кажется, именно об этом напоминает Витгенштейнов образ языка как древнего города:

Наш язык можно рассматривать как старинный город: лабиринт маленьких улочек и площадей, старых и новых домов, домов с пристройками разных эпох; и все это окружено множеством новых районов с прямыми улицами регулярной планировки и стандартными домами (ФИ, 18).

Как уже было сказано, язык (особенно религиозный язык) всегда «освящается использованием»¹⁶. Это я и называл бы *литургическим*** характером языка, имея в виду

* От греч. ἰδιος, «свой», откуда и наше понятие «идиосинкразия».

** Литургия (λειτουργία от ἔργον, «дело, труд») – букв. «общее дело», «общественное служение».

этимологическое значение этого слова: *эргон* определен-ного сообщества — его дело и делание. Уже долгое время наши слова входят в эту *литургию*: они произносятся, пишутся, выкрикиваются и шепчутся. Они выражают борение, опасения и желания; они приводят к насилию, они приносят мир. Разумеется, не бывает слов без дел. И слова — это *не просто слова*.

И «одно из первых слов, которые мы узнаем»¹⁷ — это слово «Бог». Оно отнюдь не бессмысленно, ведь за века использования этого слова оно обрело избыток смысла. В самом деле, если мы не знаем, что означает слово «Бог», то это именно потому, что знаем *слишком много* о его значении. Это тот случай полисемии, который Рикер описывает как «экспансионистский процесс, ведущий к перегруженности смыслом, как это можно видеть на примере некоторых слов, тех, что, означая слишком многое, вместе с тем не означают ничего»¹⁸. Слово «Бог» вполне может превращаться в такое слово, которое перестало именовать Кого-то и свелось к простому знаку — «сакральному» знаку, разумеется, имеющему единственную функцию священной реликвии: превозносимому, поклоняемому и безжизненному. Когда происходит такой коллапс значения, слово возводится в статус фетиша. Фетишизация языка — это симптом патологии знака (по отношению к которой так уязвим религиозный язык). Ролан Барт сумел диагностировать эту патологию, когда писал:

Мы можем манипулировать означаемыми знака или знаками, только прибегая к именованию этих означаемых, но самым этим актом именован-ия мы превращаем означаемое в означающее.

4. Прелюдия: Фигуры молчания

Означаемое в свою очередь становится означающим... Отступление означаемых, в определенном смысле, неизбежно; теоретически, мы никогда не способны остановить знак на последнем означающем; единственная возможность остановить знак приходит от практики¹⁹.

Барт говорит здесь о медицинском означаемом, как в случае болезни, когда врач называет ее определенным образом (акт именованья); теперь болезнь из означаемого превращается в означающее. Этот процесс может воспроизводиться бесконечное число раз, загоня нас в «головокружительный круговорот означающих и означаемых». Единственный способ разорвать этот порочный круг — это, по мнению Барта, *практика*: то есть в какой-то момент врач должен оставить в стороне все проблемы именованья болезни и перейти к лечению (это и знаменует переход от «семиотической системы к терапевтической проблеме»). Выход из бесконечной цепочки означающих, даже на одно мгновение, сам по себе имеет терапевтический эффект. Это «вылазка за границы значения», где значение заново открывается на практике²⁰.

За пределами языка

Соссюр неоднократно настаивал на том, что язык предшествует говорящему²¹: я не хозяин языка, скорее, наоборот, в языке подчиняюсь я. Иными словами, язык составляет мою фактичность: я рождаюсь в язык и «границы моего языка означают границы моего мира» (*Трактат*, 5.6). Как же я могу хотя бы помыслить что-то «за границами» языка? Что еще говорить о языке

веры? Что такое «Бог» — одно слово среди многих других? Должны ли мы представлять себе Бога (без кавычек) сведенным абсолютной редукцией к имманентности языка?

Когда на Витгенштейна ссылаются, говоря о языке веры, это, как правило, затрагивает вопрос о *верификации* или (другая сторона той же медали) о *фальсификации* религиозных утверждений. Если я говорю: «Я верю в Бога», но у меня нет эмпирических данных, чтобы показать, что Бог (в Которого я верю) существует, мое утверждение лишено смысла. И если я говорю: «Я верю в Бога», но этот тезис не может быть проверен опытным путем, мое утверждение опять-таки лишено смысла. Оба этих принципа пытаются применять к религиозным утверждениям методологию и критерии т.н. точных наук (“hard sciences”). В таких случаях философия позднего Витгенштейна используется как корректива, напоминающая, что следует различать две языковые игры — науку и религию, поскольку *modus operandi* [способ действия] одной игры не может и не должен переноситься на другую. Итак, языковые игры описываются как серия замкнутых систем со своими внутренними критериями вразумительности, совершенно не вразумительными за пределами данной системы. Словом, язык одной языковой игры (скажем, науки) непереводим на язык другой (скажем, религии) и наоборот. Непереводимость языков предполагает качественное различие между разными языковыми играми. Характерным выражением такого подхода, известного как Витгенштейновский фидеизм, стала позиция Малколма Норманна: «Религия — это форма жизни; это язык, воплощенный в действии, — то, что

4. Прелюдия: Фигуры молчания

Витгенштейн называет *языковой игрой*. Наука — это другая форма жизни. Никакая из них не нуждается в оправдании, ни одна, ни другая»²².

У меня два серьезных возражения против такого взгляда. Во-первых, если язык веры представляет собой обособленную «языковую игру» (*Sprachspiel*), то все мы делимся на посвященных в нее и профанов. Первые знают, как играть в эту игру, ибо им известны правила. Более того, их знание игры дает им право играть; вторые не знают, как играть в эту игру. Они игнорируют ее предписания. Проще говоря, они «не говорят на этом языке», не имеют права на это, и их невежество исключает их из этой игры. Опасность такой позиции очевидна: мы превращаем религию в эзотерическую секту, открытую лишь для элиты посвященных, которые способны расшифровать ее. Во-вторых, если религиозный язык есть обособленная «языковая игра», то она может выражать лишь два типа суждений: (а) богооткровенные истины и (б) нонсенс. В любом случае, предполагается, что мы не можем играть в две языковые игры одновременно. Это предположение следует логике исключительности: одно или другое, религия или наука, убеждение или знание, вера или разум. Но тогда мы не многим отличались бы от тех строителей, о которых говорит Витгенштейн во второй части своих *Философских исследований*; подобно им, мы были бы вынуждены говорить лишь на одном языке и играть лишь в одну игру: всегда одну и ту же. Однако истина состоит в том, что все мы полиглоты, и все мы легко переходим из одной игры в другую. В противном случае, получалось бы, что языковая игра конституирует нашу идентичность настолько, что при смене первой неминуемо меняется и вторая. Скорее

можно сказать, что языковая игра определяет роль, которую мы играем, — место, которое мы занимаем. Здесь-то нам и приходится обращаться к герменевтике и к герменевтическому вопросу *par excellence: d'où parlez vous?* («Откуда Вы говорите?»). Именно место, к которому отсылает этот вопрос, и определяет все отличие языка, в который мы играем:

Если говорят «Моисей не существовал», это может означать разное: у израильтян при исходе из Египта не было *одного* вождя или их вождя звали не Моисей или вообще не было человека, совершившего все, что Библия приписывает Моисею, и т.д. и т.п. Вслед за Расселом мы могли бы сказать: имя «Моисей» можно определить с помощью разных описаний. Например, таких: «человек, проводший израильтян через пустыню»; «человек, живший в такое-то время и в таком-то месте и называвшийся тогда Моисеем», «человек, который в младенческом возрасте был вытщен из Нила дочерью фараона» и т.д. И в зависимости от того, примем ли мы одно или другое определение, предложение «Моисей не существовал» приобретает разный смысл, как и любое иное предложение о Моисее. Ну, а всегда ли я готов, высказывая нечто о Моисее, заменить имя «Моисей» одним из этих описаний? Пожалуй, я скажу: под «Моисеем» я подразумеваю человека, содежавшего то, что Библия приписывает Моисею, или же многое из того. Но сколь многое? Решил ли я, сколь многое должно оказаться ложным, чтобы я при-

4. Прелюдия: Фигуры молчания

знал мое предложение ложным? Иными словами, имеет ли для меня имя «Моисей» твердо установленное и однозначное употребление во всех возможных случаях? Не обстоит ли дело так, что у меня в распоряжении как бы целый набор подпорок, так что, лишившись одной из них, я готов опереться на другую, и наоборот? (ФИ, 79).

Что мешает нам заменить слово «Моисей» в этих словах Витгенштейна на слово «Бог»? Разве существование Моисея более правдоподобно или менее невероятно, чем существование Бога? Имеет ли смысл утверждение «Моисей существует», если утверждение «Бог существует» считать бессмысленным? Я предложил бы заменить личное имя «Моисей» словом «Бог» и прочитать все это место в новом свете:

Если говорят «[Бог] не существует», это может означать разное: такого Бога не существует, или Бога больше не существует (в случае «смерти Бога», о которой толкует Ницше), или Бог — вообще за пределами категории существования, и т.д. и т.п. Вслед за Расселом мы могли бы сказать: имя «[Бог]» можно определить с помощью разных описаний. Например, таких: «Бог, проведший израильтян через пустыню»; «Бог, обращавшийся к пророкам», «Бог, Которого Иисус называл Отцом» и т.д. И в зависимости от того, примем ли мы одно или другое определение, предложение «[Бог] не существует» приобретает разный смысл, как и любое иное предложение о [Боге]. Ну, а всегда ли я готов, высказывая нечто о [Боге],

заменить имя «[Бог]» одним из этих описаний? Пожалуй, я скажу: под «[Богом]» я подразумеваю [Существо], содежавшее то, что Библия приписывает [Богу], или же многое из того. Но сколь многое? Решил ли я, сколь многое должно оказаться ложным, чтобы я признал мое предложение ложным? Иными словами, имеет ли для меня имя «[Бог]» твердо установленное и однозначное употребление во всех возможных случаях? Не обстоит ли дело так, что у меня в распоряжении как бы целый набор подпорок, так что, лишившись одной из них, я готов опереться на другую, и наоборот?

Значение слова «Бог» — отнюдь не фиксированное и не однозначное — открывается, с точки зрения Витгенштейна, в описаниях, хранящихся в библейской (т.е. текстуальной и нарративной) памяти. Это предполагает прежде всего предпочтительность плюрализма описаний перед монизмом определений. Нарративы Писаний, к которым отсылает значение, не определяют, что такое «Бог», а описывают, *Кто такой «Бог»*²³. Во-вторых, эти описания, как таковые, препятствуют концептуализации «Бога» и, следовательно, препятствуют всем обсуждениям истинности или ложности этой концептуализации. Описание — это не абсолют, а практика.

Кроме того, значение слова «Бог» отсылает к определенной памяти. «Я... Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх.3:6) — это утверждение помещает голос Говорящего в контекст определенной истории, авраамической истории, память о которой помогает нам распознать имя «Бог» как отсылку к библейскому Богу. Имя,

4. Прелюдия: Фигуры молчания

в качестве знака, становится таковым только в повторении, т.е. только «со второго раза». Не существует «целинных» феноменов: мы просто не могли бы их распознать (а значит, идентифицировать) как что-либо. Откровение знака, имени «Бог», также требует двух факторов: его «воплощения» в некое чувственное начало, поскольку бесплотные знаки — это не знаки вообще; и «Второго Пришествия», которое устанавливает первое в его правах, обеспечивая аутентичность откровения. Если религиозные утверждения должны иметь свою особую верификацию, то это может быть только верификация *à venir*: от грядущего, *эсхатологическая верификация*.

Таким образом, религиозные утверждения подвешены в этом «временном промежутке»: между Первым и Вторым Пришествиями; синхрония теперь ищет своего обоснования в диахронической памяти откровения, данного в прошлом, и чаяния откровения, обещанного в грядущем. Впрочем, если мы вспоминаем Второе Пришествие как уже совершившееся — о чем нам явно напоминает евхаристическая молитва — или, более того, как совершающееся при каждой Евхаристии, то диахрония пересекает синхронию в моменте, который Бенямин называет *Jetztzeit*, а Павел определяет как *кайрос*. Когда в литургическом времени *происходит* воспоминание незапамятного, утверждение «Иисус — Господь»²⁴ обретает не только значение, но и уверенность.

«О том, какого рода объектом является нечто, дает знать грамматика. (Теология как грамматика)» (ФИ, 373). Грамматика — это взаимодействие слов, которое позволяет регистрировать различные категории слов и различия между словами, что делает их осмысленными. Мы уже убедились, что невнимание к такому

пониманию грамматики может выражаться в путанице относительно объекта богословия, когда Бога принимают за объект теологической спекуляции, упуская категориальное различие. Слова Витгенштейна можно прочесть так: «О том, какого рода объектом является нечто, дает знать грамматика»; я считаю, что их следует читать так: «О том, какого рода объектом является нечто, дает знать грамматика». Различие небольшое, но красноречивое. «Сами по себе слова не дают знать, как понимать слова. (Теология)». (Zettel, 144). Это определяется также практикой и сообществом. Слова приобретают значение только тогда, когда они употребляются. Это то, что мы обозначили выше как *литургический* характер языка; возможно, теология (взятая здесь в скобки Витгенштейном) может быть парадигматическим примером зависимости лексической сигнификации от значения, наложенного практикой. Религиозные утверждения, изолированные от практики, в которой они укоренены, рискуют стать неадекватными, а значит, бессмысленными. Иначе говоря: теология (буквально: Божий *логос*) не сможет стать *логосом* и будет оставаться всего лишь пригоршней бессмысленных *лексем* до тех пор, пока она не будет использована по назначению — пока она не будет обращена к Богу. В конце концов, Августин, кажется, отдавал себе отчет в этом тонком, но важном различии фигур речи: *логос* его *Исповеди* не повествует о Боге; напротив, он обращается к Богу.

Язык и инаковость

Во второй части настоящей главы я собираюсь предпринять исследование деконструктивного отрицания,

4. Прелюдия: Фигуры молчания

характерным примером которого я считаю широко обсуждаемое понимание Деррида Платоновой *хоры*^{25*}.

В текстах Платона хора представляет собою ответ на второй программный вопрос, выдвинутый Тимеем в начале диалога: *τί τὸ γινόμενον μὲν αἰῖ, ὅν δὲ οὐδέποτε* («что есть вечно возникающее, но никогда не сущее?»; 27d28a²⁶). Хора — это «концептуальное» приспособление, предназначенное поддерживать мир Идей. Платон использует ее в качестве ответа своим критикам, поскольку лишь хора способна объяснить, как устроен этот мир. Ведь теории Идей (или Форм) угрожают две опасности, которых вынужден был избегать Платон: (1) понятие «приобщения» (*μετοχή* или *μέθεξις*) чувственного мира умопостигаемому могло предполагать некоторый «контакт», а значит, «смешение» одного с другими — чрезвычайно маловероятный сценарий для Платона (но в таком случае все еще надо показать, как чувственный мир может быть *мимезисом* умопостигаемого); и (2) если чувственный мир считается совершенно отчужденным от Идей, то окружающие нас вещи утрачивают всякое онтологическое основание, а значит, ничто не может гарантировать их существования. Платон избежал обеих опасностей, вводя *хору*, то есть что-то, что не является ни чувственным, ни умопостигаемым. *Хору* следует рассматривать как своего рода зеркало: на ее неизмеримой поверхности отражаются вечные Идеи, не смешиваясь со своими отражениями. Отражения по-настоящему

* Хōра – место, вместилище. Об этой категории у Платона см.: Т. Ю. Бородай, Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. – М.: Савин С.А., 2008. – 284 с.

** Пер. С. Аверинцева.

не существуют. «Сущей сущностью» обладает только отражаемая Идея. И одно с другим никогда не «соприкасается». Однако в процессе отображения рождается отражение (т.е. чувственная вещь), наделенная определенным бытием, хотя условным и временным. При этом само зеркало (*хора*) ничего не «претерпевает». Она вообще не «есть» что-либо конкретное. Покуда Идея отображается, она «дает место» отражению; как только процесс отображения прекращается, «зеркало» вновь становится тем, чем было: безымянной, безвидной, безразличной поверхностью, лишенной всяких свойств. Таким образом, *хора*, в качестве посредника или третьего онтологического звена, отделяющего бытие от становления, предотвращает и даже воспрещает совпадение того, что истинно есть (Идей) с тем, чего, по сути, нет (их чувственными отражениями). Тем самым, *хора* делает возможным язык. Сама *хора* не может быть объектом языка, разумеется, но без *хоры* язык был бы невозможен. Как бы мы могли говорить, спрашивает Платон, о том, что принадлежит бесконечному потоку? Как бы мы могли это именовать? Разве оно не утекает сквозь наши пальцы, не дожидаясь, пока мы дадим ему имена (49b–e)? То, что мы именуем, говорит Платон, — это не что иное, как «отпечатки» (τυποθέντα, ἐντυπώσεις), оставляемые Идеями на бесформенном вместилище (ὑποδοχήν) — на *хоре*. Следовательно, она и есть та единственная вещь, которую может наименовать язык, и, именуя ее, язык обретает свое бытие. Именно на *хору* мы указываем каждый раз, когда говорим: «это есть...». При «точном» использовании языка, советует Платон, никогда не следует говорить: «это огонь», но: «то, что всегда является таковым, есть огонь» (μηδὲ τοῦτο ἀλλὰ

4. Прелюдия: Фигуры молчания

τὸ τοιοῦτον αἰεί, 49d). *Хора* становится предельным референтом языка, эксклюзивным и уникальным объектом нашей речи. Итак, если Платон и шествует к *хоре* путем отрицания, то лишь за тем, чтобы с большей уверенностью вернуться к миру и языку утверждений. Окольный путь через темную и неизреченную апофатику хоры нужен ему лишь затем, чтобы подчеркнуть катафатику светоносных Идей²⁶.

Хотя, как признает Деррида, именно Платоновский корпус обеспечил основание для обеих структур сопротивляющегося катафатике апофатизма, все же для него *хора* как парадигма деконструктивного отрицания первенствует по отношению к ее христианскому варианту или эпигону — «отрицательному богословию» (если и не превосходя его, то в любом случае отличаясь от него). Итак, речь идет о двух парадигмах: первая — это «Благо за пределами бытия» (τὸ ἀγαθὸν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) из *Государства* Платона, которое служит исходным пунктом для неоплатонического и христианского апофатических течений²⁷, вторая — это *хора*, симпатии к которой не скрывает Деррида. Итак, с самого начала *хора* предстает одним из полюсов антитезиса: «В Платоновом тексте и порожденной им традиции, мне кажется, следует различать два движения или два тропоса отрицания. Эти две структуры радикально гетерогенны...»²⁸. Но действительно ли христианское отрицание так отличается от своего деконструктивного близнеца, как этого хотелось бы Деррида?

Разве оба в один голос не настаивают на невозможности именования Бога? Разве оба не отказывают в привилегии никакому отдельному имени, образу, понятию, которое могло бы представлять Бога? И, в конце

концов, разве «Бог» как означающее-без-означаемого сильно отличается от зеркального образа «Бога» как означаемого-без-означающего?

Согласно Деррида, христианское апофатическое богословие — особенно апофатика псевдо-Дионисия — это просто псевдоапофатика; она только делает вид, что уходит от метафизики, превосходя язык и сущность, но на самом деле позволяет метафизике вернуться «через черный ход», переводя ее на более высокий уровень «сверхсущности» и «сверхприсутствия»: «„негативное богословие“, кажется, сохраняет, за пределами всякой положительной предикации, за пределами всякого отрицания, даже за пределами самого Сущего (*Being*), некоторую сверхсуществование, сущее за пределами Сущего (*a being beyond Being*)»²⁹. Мы вскоре обсудим точность этой оценки. Но прежде необходимо отметить, что изначально Деррида сформулировал аргумент о сверхсущности, чтобы, по контрасту с христианским апофатизмом, оттенить собственный проект различания (*différance*), а не Платонову хору:

Нам уже пришлось указать, что различания нет, оно не существует, не налично ни под каким видом; и нам еще придется обозначить *все*, чем оно не является, — то есть все: следовательно, оно не есть ни существование, ни сущность. Оно не принадлежит никакой категории бытия, ни наличного, ни отсутствующего. Однако те аспекты различания, которые таким образом обозначены, не имеют ничего общего с теологией, даже с самой негативной из всех негативных теологий, которые всегда пытаются освободить

4. Прелюдия: Фигуры молчания

сверхсущественность от конечных категорий сущности и существования, то есть наличности, и всегда спешат оговорить, что Богу отказано в предикате существования лишь для того, чтобы признать превосходный, непознаваемый и неизреченный модус Его бытия³⁰.

Связь между Платоновой *хорой* и деконструктивным *различанием*, как мы увидим, имплицитно присутствует в текстах Деррида, но эксплицитно обозначена его комментаторами³¹. Таким образом, *хора*

не имеет ничего общего с отрицательным богословием; она не отсылает ни к событию, ни к дару, ни к порядку, ни к обещанию, даже несмотря на то, что отсутствие обещания или порядка — пустой, радикально бесчеловечный и безбожный характер этого «места» — обязывает нас говорить о ней и ссылаться на нее определенным и уникальным образом, как к совсем-другому, не трансцендентному и абсолютно удаленному, и не имманентному и закрытому³².

Это делает *хору* чем-то вроде проторазличания, ведь оба характеризуются радикальной инородностью и инаковостью; это и отличает их от негативной теологии, которая, согласно Деррида, представляет собой слишком слабый апофатизм, ведь категория «за пределами бытия» определяется по отношению к бытию, а значит, вписана в язык онтотеологии.

Однако с христианской апофатикой все не так просто, как выходит у Деррида; мы поговорим об этом под-

робнее в следующих двух главах, рассматривая тексты Григория Нисского и Дионисия Ареопагита. Тогда станет ясно, что апофатизм, унаследованный от неоплатоников и модифицированный христианскими авторами не позволяет никакого сравнения — даже гиперболического — между Богом и творением, настаивая на их радикальной несоизмеримости, благодаря более последовательному и дерзновенному пониманию отрицания, чем мог бы себе представить всякий деконструктивизм.

Но сейчас уместно задаться вопросом, почему, собственно, то же самое обвинение в сверхсущественности, которое деконструкция предъявляет мыслителям вроде Дионисия, Мейстера Экхарта и Николая Кузанского, не касается, напротив, самой деконструкции. Разве, допустим, «недосущностная» отрицательность хоры не определяется по контрасту с благом (*агатон*) и, тем самым, не вписывается в метафизический язык Платона?

В самом деле, *хора*, в изложении Деррида, предстает антиподом *агатон*, Блага за пределами бытия, образуя с ним странную пару. Она представлена как разрастание (*irruption*) той самой бинарной оппозиции, в которую она априорно вписана. Она — «иная» Иного (Блага), один из членов пары противоположностей, положение, всегда антитетическое первоначальному тезису. Но ни пресловутая инаковость *хоры*, ни радикальное различие *различания* не достигают того уровня трансцендентности, на который так гордо притязает деконструкция. В самом деле, деконструктивная трансцендентность обречена на неполноценность именно из-за своей зависимости от инаковости и различения. Обе эти категории относительны, — то есть они имеют

4. Прелюдия: Фигуры молчания

смысл лишь по отношению к чему-то, с чем они сопоставляются: если *хора* — это «иное имени»³³, «совсем-другое» и «несводимо другое»³⁴, то сама ее инаковость уже заведомо помещает ее в систему отношений (с благом, с Богом, с бытием).

С другой стороны, христианская апофатика, не принимая в качестве определения Бога даже самую инаковость, предпринимает подлинно радикальный шаг в сторону трансцендентности³⁵. Краеугольным камнем христианского апофатического богословия было не что иное, как Платиновы медитации о Едином. Для Платина и, конечно, для его христианских последователей неудачное замечание Деррида («это и есть сверхсущественность — наивысшее Существо, которое остается несоизмеримым») прозвучало бы довольно забавно: «наивысшее Существо» это противоречие в терминах, ведь никакое существо в силу самой своей бытийности (*beingness*) не может быть наивысшим³⁶. Согласно Платиновой метафизике, только Единое может занимать это место — именно потому, что оно превосходит бытие (*being*). Но Единое превосходит сущее (и сущих) именно благодаря отсутствию инаковости:

Тела [т.е. чувственное], конечно, сами не способны к соединению и совпадению, но даже тела не могут препятствовать соединению бес-телесных сущностей [т.е. умопостигаемого], потому что то, что разделяет эти сущности друг от друга, есть не место [τόπος, ключевой термин для топологии *хоры*], а только их собственные инаковость и различие [ἐτερότητα δὲ καὶ διαφορὰ], и потому, как только это различие исчезает, они

становятся присущи друг другу. Так как верховное существо *не имеет в себе инаковости*, то оно всегда и всему присуще³⁷.

Будучи не в силах устранить инаковость и различие, деконструктивное отрицание остается позади, в сфере умопостигаемого (в отрывке Плотина она обозначена как «бесплотные вещи»), что и составляет мир Сущности и Идей. В самом деле, предикативный язык и концептуальная мысль — эти пугала метафизики — всегда основывались на категориях инаковости и различия — этих знаменах деконструкции. Однако преодоление первых невозможно без отказа от последних. Присущий деконструктивистам страх перед имманентностью стоит им утраты трансцендентности, ведь «трансцендентность, которая не имманентна, — это не подлинная трансцендентность, а просто инаковость»³⁸. Бог не является ничем ни в чем потому, что Он «все во всем» (1 Кор. 15:23), и «не находится нигде, но нет места, где бы оно не находилось» (*Эннеады* V. 5. 8: 24–25), или, словами Дионисия, движение апофатики (безымянность Бога) никогда не будет полным без своего катафатического противовеса (многоименности Бога) (*БИ*, VII, 3, 872А). Вопреки всем возможным опасениям, отношения комплиментарности между отрицанием и утверждением, анонимностью и полионимностью, трансцендентностью и имманентностью не введет обратно, ко впадению в метафизическую диалектику. Это отношение управляется парадоксальной (а значит, неметафизической) формулой Халкедона: «неразлучно, непреложно, неслиянно, нераздельно». Всякая неуравновешенность в ипостасном единении противоположного — когда противоположности

4. Прелюдия: Фигуры молчания

остаются таковыми: например, апофатическое молчание предстает несовместимым с катафатическим языком, или трансцендентность оказывается непримирима с имманентностью — неминуемо отвергает Воплощение Неименуемого и Неописуемого в языке и истории.

Даже такое трезвое и острое чтение христианского апофатизма, которое предложил Мерольд Вестфал, анализируя Дионисия, может пасть жертвой упрощения, когда в «отрицательном богословии» видят лишь движение трансценденции³⁹. Обсуждение Вестфалом Августина, Дионисия и Аквината вновь вызывает призрак Кантианского времени⁴⁰. Причина этого, как он и сам неоднократно признает, проста: христианский апофатизм — это, с его точки зрения, урок «гносеологического смирения», очень близкого коперниканской революции Канта («Есть в этом что-то удивительно кантианское. Когда дело касается Бога, мы никак не можем познать „вещь в себе“» [137]). Здесь есть доля правды: Кант, близко подходя к отцам Церкви, действительно показывал, что наш разум не способен выступить за пределы своей тварности и что всякое наше понятие неминуемо несет на себе печать тварности нашего ума⁴¹. Однако это положение неизбежно акцентирует лишь на одной стороне *перекреста* (на трансцендентной, экстатичной природе Бога), угрожая тем самым ипостасному единению христологического (*Christic*) феномена. Обращаясь, в особенности, к Дионисию, мы увидим (в дальнейших двух главах), как сам язык гимна и литургической поэзии становится возможен благодаря «кантианскому» жесту *вопреки* Канту. Ведь Дионисиево «воспевание» (ὕμνῳ) предполагает и одновременно осуществляет переворот Кантовой трансцендентальной эстетики ради теологи-

ческой эстетики, которой и посвящена данная книга, то есть ради *возможности чувственного опыта Бога* — опыта, непрестанно порождаемого Воплощением Христа. Итак, может ли Кантов ноумен *стать* феноменом?

Постоянное предпочтение деконструкцией одностороннего *экстасиса*, отвергающего даже минимум ипостасности — что проявляется вновь и вновь под разными рубриками, будь то *бесконечно Иной*, *абсолютная справедливость*, *необусловленное гостеприимство* или *чистый дар* — выражает тревожно распространенную тенденцию современных теорий: а именно фобию перед всем *воплощенным*. Именно на Воплощение указывает Деррида, говоря в своем позднем эссе⁴² о разрыве между христианством и двумя другими монотеистическими религиями (разрыве, имеющем значительные философские, а не только богословские импликации). Из этого эссе совершенно очевидно, что Деррида отдает предпочтение трансцендентности голоса перед имманентностью образа. Такого рода предпочтение соотносит Деррида с традицией трансцендентности, восходящей, через Левинаса и Гуссерля, к Канту⁴³.

С другой стороны, имманентизм некоторых постмодерных мыслителей, таких как Делёз или Фуко, так же как и их интеллектуального праотца, Спинозы, сводит воплощенность к задыхающемуся телу лишенной духа истории. Эта полярность (между эллинским — ипостасным — и иудейским — экстатическим — способами мышления, достигающая кульминации в псевдодилемме между *сверхреальным* и *недореальным* Богом) может быть снята третьим термином. Не *экстасис* без *ипостасиса* (деконструкция), не *ипостасис* без *экстасиса* (онто-теология), а их христологический перекрест. Прибежище

4. Прелюдия: Фигуры молчания

не в Иерусалиме, и не в Афинах, а, пожалуй, в Халкидоне. Этим третьим термином может быть *дефис* (*hyphen*⁴⁴) соединяющий «*гипер-*» апофатического богословия с «*гипо-*» деконструктивной атеологии; иными словами, нам необходимо то, что я называю *герменевтикой слово-сочетания* (*hyphenation*). В конечном счете, именно такой дефис позволяет *хоре* обрести лицо, что мы видим в определенных иконографических и гимнографических образах.

Я имею в виду монастырь Хора⁴⁵, необыкновенные фрески и мозаики которого, датируемые XIV в., объясняют его необычное название. В его иконографическую программу входят изображения Богородицы и Христа с одинаковой надписью: «ἡ χῶρα» (*хора*). Причем Богородица названа ἡ χῶρα τοῦ ἀχωρήτου (Вместилище Невместимого). Иконография Марии как хоры указывает на Ее роль как орудия Воплощения. При Воплощении Мария, как Платонова хора, служит Посредником между божественным и человеческим, *третьим родом* (τρίτον γένος, *Тимей* 52a); Она оказывается точкой соприкосновения между полюсами всех дуализмов (греческих и иудейских), *слово-сочетая* их Своим безбрачным рождением*. Подобно вместилищной *хоре*, Мария принимает в Свое тело всю полноту Божества, в то же время не присваивая Его. Таким образом, Она — парадокс, антиномия, *хора*, содержащая *а-хорон*, *топос*, располагающий *а-топос*, Приятельнице Необъятного, Вместилище Невместимого. Эпитет «Хора» был дан Богородице неизвестным автором знаменитого Акафиста (гимна V–VI в. в 24 песнях, расположенных по алфавиту,

* В оригинале – неперевоаемая игра слов: «the hymen that hyphenates them».

понеыне входящего в богослужение Православной Церкви); в 15 песни, которая начинается с буквы омикрон, мы читаем: Χαῖρε, Θεοῦ ἀχωρήτου χῶρα («Радуйся, Бога невместимаго вместилище»). Сам Христос на иконе назван ἡ χῶρα τῶν ζῶντων (хора всего живого). Христос — это *par excellence* хора, содержащая всю полноту человечества и всю полноту творения, не смешиваясь с ними, в Своей воплощенной личности. Воплощенный Христос обладает теми же свойствами, которые характеризовали слово-сочетание Его рождения: не просто Бог и не только Человек, но Бог и Человек; не просто Слово и не только Плоть, но Слово, ставшее Плотью.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Историю сведения онтологии и эпистемологии (и даже теологии) к языку прослеживает Haralambos Ventis, *The Reductive Veil: Post-Kantian Non-representationalism versus Apophatic Realism*. — Katerini: Epektasis Publications, 2005.

² Приведу три афоризма, характерных для этой позиции: «язык — не только дом бытия, но и жилище человеческой сущности» (Martin Heidegger, «Letter on „Humanism“» // *Pathmarks*, 274); «Границы моего языка означают границы моего мира» (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Werkausgabe I. — Frankfurt: Suhrkamp, 1989. — 5.6); «нет ничего за пределами текста» (Jacques Derrida, *Of Grammatology*, P.158, и *Limited Inc.*, P.136).

³ На книги Витгенштейна я ссылаюсь следующим образом: ФИ = Philosophical Investigation (trans. G. E. M. Anscombe [Oxford: Blackwell, 1977]); Трактат = Tractatus logico-philosophicus (trans. D. F. Pears & B. F. McGuinness [London: Routledge, 1961]); Zettel = Записки (trans. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. — Oxford: Blackwell, 1967).

4. Прелюдия: Фигуры молчания

⁴ Августин, *Исповедь*, Книга I, viii, (рус. пер. М. Сергиенко). Витгенштейн приводит это место в сокращении. Следует отметить, что исследователи Августина критикуют Витгенштейна, который односторонне акцентирует на этом автобиографическом отрывке из *Исповеди*, игнорируя теорию языка, изложенную Августином ранее в трактате *De Magistro*. Подробнее см.: M. F. Burnyeat, «Wittgenstein and Augustin „De Magistro“» // *Proceedings of the Aristotelian Society* 61 (1987). — P.1–24; P. Bearsley, «Augustin and Wittgenstein on Language» // *Philosophy* 58 (1983). — P.229–236.

⁵ См. в частности: Sidney Cavell, *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*. — Oxford: Blackwell, 1995. — P.125–186; S. Mulhall, *Inheritance and Originality*. — Oxford: Clarendon Press, 2001. — P. 29–43; и F. Kerr, *Theology after Wittgenstein*. — Oxford: Blackwell, 1986. — P. 38–42.

⁶ Тут уместно напомнить, что первая часть *Курса общей лингвистики* Соссюра начинается с простого жеста: Соссюр бросает вызов распространенному взгляду, «что язык есть по существу номенклатура, то есть перечень названий, соответствующих каждое одной определенной вещи» (*Курс общей лингвистики*, далее *ОЛ*; тут и далее пер. А. Сухотина; ссылки в тексте на страницы издания *Course in General Linguistics*, trans. Wade Baskin [New York: McGraw-Hill, 1959]).

⁷ Близость взгляда раннего Витгенштейна на язык к подходу Августина подчеркивает Mulhall: «Однако столь же очевидно, что Витгенштейн заимствует Августинову картину языка, и именно с ней следует связывать представление о языке в его *Трактате*; крайности идей *Трактата* могут выглядеть обоснованно только при условии, если отправной точкой для автора служит что-то вроде картины Августина» (Р. 37).

⁸ Далее в ходе своего анализа Витгенштейн возвращается к этому тезису, чтобы его опровергнуть. Он пишет: «Обсудим прежде всего такой момент данного аргумента: слово не имеет значения, если ему ничего не соответствует. Важно отметить,

что слово „значение“ употребляется в противоречии с нормами языка, если им обозначают вещь, „соответствующую“ данному слову. То есть значение имени смешивают с носителем имени. Когда умирает господин N, то говорят, что умирает носитель данного имени, но не его значение. Ведь говорить так было бы бессмысленно, ибо, утратив имя свое значение, не имело бы смысла говорить „господин N умер“» (ФИ, 40). К примеру, когда слово «Бог» употребляется атеистом, эти высказывания все равно осмысленны, хотя говорящий и отрицает реальность Носителя этого имени. Можно осмысленно говорить о «Бог», даже не задумываясь непосредственно о Его существовании.

⁹ «Но что же такое язык? По нашему мнению, понятие языка не совпадает с понятием речевой деятельности вообще» (ОЛ, Р.9).

¹⁰ См. ОЛ, Р. 22–23, 88–89, и 110.

¹¹ «Избежать неправильности или пустоты наших утверждений можно, лишь представляя образец тем, что он есть, то есть в качестве модели как бы некоего мерил, а не заведомо верной идеи, которой должна соответствовать действительность» (ФИ, 131).

¹² О произвольности знака у Соссюра, см. ОЛ, Р. 67 («Связь, соединяющая означающее с означаемым, произвольна;.. эту же мысль мы можем выразить проще: языковой знак произволен»). У Витгенштейна — см. ФИ, 497 («Правила грамматики можно назвать „условными“») и 520; Zettel, Р.331 («Правила грамматики произвольны»); и Garth Hallett, *A Companion to Wittgenstein's Philosophical Investigations* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977), Р. 69 («В определенном смысле правила языка произвольны, как правила игры»).

¹³ «Он ощущал, что с Гегелем он далеко не уйдет, поскольку тот „всегда хотел сказать, что вещи, которые выглядят разными, на самом деле, — это, на самом деле, одно“... Он занял противоположную позицию: „мне интересно показать, что

4. Прелюдия: Фигуры молчания

вещи, которые кажутся одним, в действительности, разные". В качестве эпиграфа для своей книги [Философские исследования] он собирался взять слова „I'll teach you differences“» (Kerr, *Theology after Wittgenstein*, P. 36).

¹⁴ См., напр., комментарий Витгенштейна: «Слово „Бог“ — одно из первых, которые мы узнаем — из картинок и катехизисов и т.д. Но из этого следует вовсе не то же самое, что из картинок с муравьями. Мне не показано то, что изображено на картинке» (*Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, ed. Cyril Barrett. — Berkeley: University of California Press, 1966. — P.59).

¹⁵ *Wittgenstein's Lectures in Cambridge 1932–1935*, ed. Alice Ambrose. — Oxford: Blackwell, 1979. — P.32.

¹⁶ F. Kerr, *Theology after Wittgenstein*, P. 147.

¹⁷ L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, P. 59.

¹⁸ P. Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, ed. Don Ihde (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974), 69. [рус. пер. И. Вдовиной: П. Рикёр, *Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике*. — М.: Канон-Пресс-Ц. — 1995].

¹⁹ «Semiology and Medicine,»// *The Semiotic Challenge*, trans. Richard Howard. — New York: Hill and Wang, 1988. — P. 210.

²⁰ Как метко указывает D. Z. Phillips: «Невозможно отделить понятия от практики, от того, что мы делаем, ведь только в практике, в том, что мы делаем, понятия обретают свою жизнь и свое значение» (*Wittgenstein and Religion*. — London: St. Martin's Press, 1993. — P. xiii).

²¹ «У этого коллектива мнения не спрашивают, и выбранное языком означающее не может быть заменено другим... Отдельный человек не мог бы, если бы захотел, ни в чем изменить сделанный уже языком выбор... общество принимает язык таким, каков он есть» (ОЛ, 71; см. также 10).

²² *Thought and Knowledge* — Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977 — P. 212. D. Z. Phillips называет такую интерпрета-

цию «заблуждением», уверяя, что «этого взгляда не придерживался ни сам Витгенштейн, ни его последователи в философии религии» (*Wittgenstein and Religion*, 30). Тем не менее, некоторые комментарии выдающегося члена Венского кружка, Рудольфа Карнапа, приводят к другим выводам: «Эти иррациональные сферы, с одной стороны, — пишет Карнап о поэзии, любви и религии, — и наука, с другой стороны, не могут ни подтвердить, ни опровергнуть друг друга» (*The Logical Structure of the World*, trans. Rolf A. George — Berkeley: University of California Press, 1967 — P. 293). И далее: «А как же быть с „иррациональным познанием“, к примеру, с мистическим, неизреченным пониманием Бога? Оно не соотносится ни с каким знанием в рамках намеченных нами границ; оно не может быть ни подтверждено, ни опровергнуто им; не существует мостов между континентом рационального знания и островом интуиции». Итак, Карнап советует нам «обнаруживать и подчеркивать» принцип «гетерогенности» между разумом и верой (P. 294–295).

²³ Разумеется, это старая проблема. Она восходит еще к евномианским полемикам IV в. Евномий утверждал, что имя Божье дает нам доступ к Его сущности, «которой оно точно соответствует» (см.: L. R. Wickham, «Syntagmatism of Aetius the Anomean» // *Journal of Theological Studies* 19 [1968] — P. 537). Такое мнение остро отвергали каппадокийские Отцы, особенно свт. Григорий Нисский, который в цикле трактатов (*Contra Eunomium*) показал, что имена не указывают и не могут указывать на сущность Бога (не могут сказать, что есть Бог); это просто «означающие», которые показывают, *кто* Он есть и *как* Он есть (т.е. Отец, Сын и т.д.) (См.: свт. Григорий Нисский, *Contra Eunomium* // *Gregorii Nysseni Opera*, vol. 2, ed. Werner Jaeger — Leiden: E. J. Brill, 1960). Мы рассмотрим эту полемику подробнее в следующей главе.

²⁴ См. комментарий Витгенштейна к высказыванию «Иисус — Господь» в: *Culture and Value*, trans. Peter Winch — Chicago: University of Chicago Press, 1980 — P.33.

4. Прелюдия: Фигуры молчания

²⁵ Образ *хоры* фигурирует в двух текстах: «Khora» (1993), эссе, опубликованное в томе *On the Name* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995), но изначально написанное для сборника в честь Jean-Pierre Vernant (*Poikilia: Etudes offertes a Jean-Pierre Vernant*, 1987), и *Comment ne pas parler: Denegations* (1987), переведенное на английский ("How to Avoid Speaking: Denials") и опубликованное в сборнике *Derrida and Negative Theology*, ed. Harold Coward and Toby Forshay (New York: State University of New York Press, 1992).

²⁶ Обзор, одинаково внимательный и к Платону, и к Деррида, см.: John Sallis, *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus* (Bloomington: Indiana University Press, 1999).

²⁷ «How to Avoid Speaking», P. 100.

²⁸ Ibid, P. 104.

²⁹ Ibid, P. 77. Деррида неправильно понимает неоплатонизм, который, будучи христианизированным, составляет теоретическую основу богословия Дионисия. Он ошибается в интерпретации, не замечая того, на что справедливо указывает Рейнер Шурман, а именно что «защищая непознаваемость [т.е. апофатизм] или не-бытие Единого, *гэнология* обращает мысль Платона против него самого» (*Broken Hegemonies*, trans. Reginald Lilly. — Bloomington: Indiana University Press, 2003 — P. 143). Шурман продолжает: «Соглашаясь с Платоном, Плотин настаивает, что *быть* значить *быть умопостигаемым*. Но, в отличие от Платона, он обнаруживает, что, говоря об умопостигаемом, мы всегда говорим о многом, хотя бы в виду двойственности познающего и познаваемого. Однако ничто, предполагающее инаковость — или тем паче множественность, — не может быть первым. Разумность и бытие (*being*) неминуемо оказываются производными, поскольку они внутренне множественны. Поэтому в универсуме Плотина ничто сущее (*being*) не может притязать на верховенство. Итак, если только «благодаря Единому» все сущие являются сущими,

само Единое никак не может к ним принадлежать... Выражение «наивысшее Существо», следовательно, лишено смысла» (*ibid.*) Тот же аргумент озвучивают и исследователи Дионисия: см. ниже ссылки на Эрика Перла.

³⁰ Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass. — Chicago: University of Chicago Press, 1982 — P. 6 (курсив в оригинале). Сам Деррида ссылается на этот отрывок и вызванную им полемику с Ж.-Л. Марионом в «How to Avoid Speaking: Denials,» n. 2, P.131.

³¹ Особенно в книге John D. Caputo *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* [«Слезы и молитвы Жака Деррида»] (Bloomington: Indiana University Press, 1997). Анализ Капуто можно упрощенно представить в следующих шагах: (а) различие не есть Бог; (b) различие «символически представлено хорой» (*Prayers and Tears*, 2), а значит, (с) Бог не есть хора. Richard Kearney убедительно показал опасности такой поляризации между Богом и хорой в главе «God or Khora» своей книги *Strangers, Gods and Monsters* (London: Routledge, 2003).

³² Jacques Derrida, «How to Avoid Speaking», P. 108.

³³ «Khora», P. 89.

³⁴ «How to Avoid Speaking», P. 108.

³⁵ Отсутствие у Бога инаковости лучше всего представлено в диалоге Николая Кузанского *De Li non Aliud*. В начале этого труда Николай называет повлиявшие на него источники (аббат читал *Парменид* Платона и Прокловы комментарии на этот диалог, Петр читает и переводит Проклову *Теологию Платона*, Фердинанд изучает Аристотеля, а сам Николай — труды Дионисия). Я привожу фрагмент из этого диалога, чтобы читатель сам мог судить, подтверждает ли это аргумент Деррида о сверхъсущественности:

Фердинанд. Не хочешь ли ты сказать, что неиное есть утверждение, или отрицание, или что-нибудь в этом роде?

4. Прелюдия: Фигуры молчания

Николай. Совсем нет, но оно — до всего такого; оно — то, что я много лет искал при помощи совпадения противоположностей, как показывают многочисленные книги, написанные мною об этом способе рассмотрения.

Фердинанд. Но полагает ли неиное что-нибудь или оно отрицает что-либо?

Николай. Оно усматривается прежде всякого полагания и отрицания.

Фердинанд. Оно, следовательно, не есть ни субстанция, ни сущее, ни единое, ни что-либо другое.

Николай. Я, по крайней мере, понимаю так.

Фердинанд. То есть ни не-сущее, ни ничто.

Николай. И это мне представляется так же.

Фердинанд. Я по мере сил следую за тобой, отец. И наиболее достоверным представляется мне то, что неиное не постигается ни утверждением, ни отрицанием, ни другим каким-либо образом...

Николай. ...инаковость или изменение совершенно не могли бы быть восприняты им (IV.12 [пер. А. Лосева. — М.: Мысль, 1980 — т. 2, с. 191–192]).

Стоит заметить, однако, что дойдя до самого предельного отрицания, отвергнув всякое имя и всякое свойство Бога, включая предикаты Бытия, Истины, Блага и Единого, он дополняет радикальную трансцендентность Неиного столь же радикальной имманентностью:

Фердинанд. Если я тебя правильно понимаю, то можно представить, что неиное существует до всего так, что оно не может не быть во всем том, что оказывается после него, даже если одно из этого противоположно другому.

Николай. Я считаю, что это так (IV, 14, С. 193).

Не стоит полагать, будто Николай, пытаясь отвергнуть инаковость в качестве предиката Бога, утверждает тождественность. Бог как Неинной выходит за пределы любых концептуальных диад:

Николай. Неинное не есть ни иное, ни *иное* иного [т.е. тождественное], ни иное в *ином*: (VI; 20, С. 196).

³⁶ Сходства и отличия между неоплатонизмом и деконструкцией прекрасно изложены Эриком Перлом в: «Signifying Nothing: Being as Sign in Neoplatonism and Derrida» // *Neoplatonism and Contemporary Thought*, vol. 2, ed. Harris R. Baine (Albany: State University of New York, 2002). Перл объясняет: «ничто сущее (*being*) не может быть первопринципом, поскольку быть сущим, то есть быть, означает происходить от чего-то» (Р. 133). Единое выходит за пределы сущего, — это логически дополняется его вездесущием в сущем: «Именно для того, чтобы не быть где-либо, не быть чем-либо, а значит, не быть производным, Единое должно быть везде, быть всем» (Р. 136).

³⁷ Плотин, *Эннеады*, VI. 9. 8:29–35 (рус. пер. под ред. С. Еремеева с изменениями).

³⁸ «Signifying Nothing», Р. 136.

³⁹ В самом деле, *Transcendence and Self-transcendence* — это название книги М. Вестфала (Bloomington: Indiana University Press, 2004).

⁴⁰ См., напр., Р. 96, 98, 117 и 137–138.

⁴¹ Подробнее о Канте как наследнике традиции отрицательного богословия см.: Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord*, vol. V, *The Realm of Metaphysics* (1991) — Р. 489–496.

⁴² Jacques Derrida, «Above All, No Journalists!» // *Religion and Media*, ed. Hent de Vries and Samuel Weber. — Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001.

⁴³ Как недавно показал Giorgio Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, trans. Daniel Heller-Roazen. —

Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999. — P. 220–239. Мой ответ на аргументы Деррида см.: «The Revelation According to Jacques Derrida» // *Other Testaments: Derrida and Religion*, ed. Kevin Hart and Yvonne Sherwood. — London: Routledge, 2005.

⁴⁴ В полемической статье «On a Hyphen», породившей дискуссию с Эберхардом Грубером, Жан-Франсуа Лиотар утверждает, не без доли сарказма, что дефис, сочетающий (и разделяющий) иудеев и христиан в выражении «иудео-христианский» — это «высшая мысль, на которую способна Европа» (*The Hyphen: Between Judaism and Christianity*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. — New York: Humanity Books, 1999. — P. 57). Исторически, как показывает Лиотар, слово-сочетание (*hyphen*) иудаизма и христианства осуществилось во плоти человека, объединяющего обе идентичности: «Савла и Павла» (P. 15). Поэтому медитации Лиотара о дефисе плавно переходят в чтение Павловых посланий. Однако метафора, играющая ключевую роль в тексте Лиотара — это метафора «Голоса» (всегда с большой буквы). Этот Голос, конечно, — тот самый, что возглашает: «Слушай, Израиль...». «Желание Адама говорить языком Голоса», как сообщает нам Лиотар, привело к изгнанию его из рая (P. 14). Потому Голос никогда не должен обретать голоса, то есть *плоти*: если Павел порывает с буквой Закона, то, согласно Лиотару, всегда по той причине, что он «действует согласно непрестанно вожделенному Голосу, а не согласно его букве» (P. 22). В новой эре, отмеченной приходом христианства, «Голос вокализуется, поскольку он позволяет себя отделить, отдалить от рая, умалить до унижения страданий, оставленности и смерти. Чтение становится тщетным. Присутствие реально, присутствие в Дарах» (23). Это и рассматривается как основное богохульство, нарушающее «запрет образотворчества, который означает запрет воплощения, запрет позволять Голосу говорить самому, говорить непосредственно и явно» (24). Лиотар объясняет: «Иудейский закон, запрещающий образы, — это не какая-то идиосинкразия искусства

или ритуала, а декларация подозрения к „видимому“. „Видимое“ тут следует понимать в том широком смысле, который в него вкладывает Августин в своей *Исповеди*, — как всякий чувственный образ, в том числе и звуковой. Отказ от образов означает отказ от перехода к присутствию в образах» (Р. 59–60). Такие утверждения лишь подтверждают наше подозрение, что иконоборческие идеи лишь маскируют антиинкарнационные идеологии.

⁴⁵ Карие-Джами, некоторое время служившая мечетью, сегодня является музеем. Подробное исследование о монастыре, его истории и иконографии см.: A. Underwood, *The Kariye Djami*, 3 vols. (New York: Bollingen Foundation, 1966).

ИНТЕРЛЮДИЯ: ЯЗЫК ЗА ПРЕДЕЛАМИ РАЗЛИЧИЯ И ИНАКОВОСТИ

Теперь наше исследование перейдет к анализу христианской апофатики, представленной здесь двумя восточными Отцами — Григорием Нисским и Дионисием Ареопагитом. Выбор этих двух авторов представляется вполне очевидным: благодаря таким выдающимся переводчикам и комментаторам как Иоанн Скот Эриугена, Альберт Великий, Фома Аквинский и Николай Кузанский, оба оказали продолжительное и мощное влияние на богословскую и философскую мысль Запада. Но, кроме этого, на долю каждого из них выпало нечто вроде возрождения в произведениях современных мыслителей, таких как Жак Деррида, Жан-Люк Марион и Джон Милбэнк. Чтобы дать определенную настройку для дальнейших рассуждений, я хотел бы привести (достаточно развернутую) цитату из ключевого, по моему мнению, места *Толкований на Песнь песней* Григория Нисского, где рассматривается проблематика познания и именования Бога — основной вопрос христианского апофатизма. Григорий размышляет над следующими стихами Писания:

По ночам я искала на ложе моем того,
кого возлюбила душа моя,
искала его и не находила его,

звала его и он не слышал меня*.

Встану же и кругом обойду город:
и на рынках, и на площадях (побываю),
и буду искать того, кого возлюбила душа моя.
И искала его, но не нашла его,
звала его и он не слышал меня.

Встретили меня сторожа, обходящие город:
«не видели ли вы того, кого возлюбила душа моя?».
Едва я немного отошла от них, встретила того,
кого возлюбила душа моя¹.

А вот экзегеза Григория:

Искала я Его на ложе моем в ночах, чтобы познать, какая Его сущность, откуда ведет начало, чем оканчивает, в чем Его бытие, но не находила Его; звала Его по имени, какое только можно мне изобрести для Неименуемого, но не было имени, значение которого касалось бы Искомага. Ибо как званием по имени мог быть найден Тот, Кто выше всякого имени (Фил. 2:9)?.. Посему-то снова восстает и озирает мыслью духовное и премирное естество, которое именует *городом*. Вот, говорит, начала, господства и поставленные для властей престолы (это *торжество* небесных [Евр. 12:23], которое именует она *торжищем*, это необъятное числом множество, которое называет именем *площадь*), не найдется ли между ними Любимое?.. И говорит им: не видите ли хотя вы, Егоже возлюби душа моя? Поскольку же

* Этой строки нет в синодальном переводе 1 и 2 стихов.

5. Интерлюдия: Язык за пределами различия и инаковости

молчали на такой вопрос, и молчанием показали, что и для них непостижимо искомое ею: то, когда пытливым умом обошла весь оный премирный град, и от духовных и бесплотных существ не узнала Желанного, тогда, оставив все обретаемое, таким образом признала искомое по одной непостижимости того, что оно такое; потому что в этом познаваемом всякий постижимый признак служит для ищущих препятствием к обретению. Посему говорит: *когда немного отошла от них*, оставив всю тварь, и прошедши все умопредставляемое в твари, миновав всякий доступный путь, верою *нашла Любимого**.

Поиск (ζήτησις**) Бога, Возлюбленного *Песни песней*, обречен на неудачу до тех пор, пока он ограничивается познанием (γνώσις). В этой неудаче не следует винить неспособность познающего, — ее причина заключается скорее в «непознаваемости» (ἀγνωσία) Самого Бога. Первый симптом Его «непознаваемости» — это недостаточность языка для именованя Бога. Григорий (цитируя Фил. 2:9) формулирует этот парадокс таким образом: «как званием по имени мог быть найден Тот, Кто *выше всякого имени?*». Язык терпит поражение, потому что Возлюбленный не принадлежит тому порядку, где может полноправно функционировать язык. Опираясь на метафорику разбираемого им текста, Григорий показывает,

* Точное изъяснение *Песни песней* Соломона, Беседа 6 (пер. по изд.: Творения святого Григория Ниссского. — Москва, 1862. — т.3, с изменениями).

** Поиск, исследование, стремление.

как ум невесты [т.е. души] обходит в поисках всю сферу умопостигаемого (τὴν νοητὴν τε καὶ ὑπερκόσμιον φύσιν) и не находит Его. Затем она обращается к ангелам, вопрошая, не видели ли они Его (видение — синоним «знания»), но они хранят молчание. Их молчание следует воспринимать не как отсутствие ответа — а, напротив, как единственный ответ.

О Том, Кого она ищет, можно рассказать только молчанием. Молчание обозначает пределы языка, границу, которую языку не позволено переходить. Молчание отмечает различие между тварным (и подлежащим описанию) и нетварным (а значит, неизреченным) порядками. Это различие оказывается куда более фундаментальным различием, нежели классический дуализм чувственного и умозрительного миров. Чтобы найти Его, невеста должна оставить позади весь тварный порядок (включающий как чувственное, так и умопостигаемое). Точнее, она оставляет «все, что можно найти» (καταλιποῦσα πάν τὸ εὐρίσκόμενον), — и тогда находит Его. То, «что можно найти», означает здесь то, «что можно назвать» (τὸ ὀνομαζόμενον), и то, «что можно помыслить» (τὸ σκεπτόμενον). Григорий ясно говорит: «всякий постижимый признак служит для ищущих препятствием к обретению». Важно отметить, что препятствием для «мысли» о Боге здесь названы не чувства, так часто обвиняемые в том, что они не способны охватить лежащее выше их, а именно постигающий ум. Сама непостижимость Бога выступает своего рода «определением»: «признала искомое по одной непостижимости того, что оно такое». Похоже, это определение функционирует в качестве «доказательства» бытия Божьего, вроде тех, которые предложили Ансельм и Декарт. Если

это так, то для Григория непознаваемость Бога более фундаментальна, чем Его совершенство или бесконечность. В подобном тоне он замечает в другом месте, что Божество «не представляет признаков собственного своего естества, познается же единственно из того, что не может быть постигнуто» (σημεῖα δὲ τῆς ἰδίᾳς φύσεως οὐ παρεχομένη, ἀλλ' ἐν μόνῳ τῷ μὴ δύνασθαι καταληφθῆναι γινωσκομένη)^{*}. Радикальная непознаваемость Бога, усугубляемая, как нетрудно догадаться, столь же радикальной неизреченностью, — это мотив, которому предстоит стать главной проблемой и ключевой категорией мысли Григория. Бога можно узнать по тому, что Он непознаваем, — это единственный «признак» Его естества. Что мы здесь встречаем — это обозначение границы (человеческого познания) — но в этом нет ничего нового. Однако это обретает решающее значение при следующем шаге: речь идет о *признании*, что эта граница одновременно составляет наивысшую точку познания Бога. Иными словами, знание дается нам лишь в момент поражения нашего разума, в неудачной попытке познания Бога. Мы приходим к познанию искомого лишь тогда, когда сталкиваемся с болезненным и смиряющим нас осознанием нашей неспособности познать. Подобно невесте из *Песни песней*, мы обретаем желаемое лишь в отказе от него (καταλιπούσα)². Что за эпистемология или онтология наводит на такую странную логику? Ответ на этот вопрос следует искать в излюбленном понятии Григория: *διαστημα*^{**}.

* Опровержение Евномия, кн. 1 (GNO I, P.137; пер. по изд.: Творения святого Григория Ниссского. — Москва, 1862. — т.1).

** διάστημα — измерение, расстояние, промежуток.

Диастема: «Живая изгородь Райского сада»

Прежде, чем обсуждать роль *диастемы* в Григориюв понимании богословского языка, необходимо окинуть беглым взглядом исторические и теоретические предпосылки ее возникновения. Наиболее интенсивный этап развития философии языка Григория пришелся на время евномианской полемики. Евномий — арианин второго поколения (аномейского толка) — основывал свои аргументы против божественности Сына на эссенциалистском понимании языка, а именно на идее, что значения *de dicto* — это непременно истины *de re*. Если «имя» обязательно связано с «сущностью» именуемого, то остается только решить, которое из божественных имен характеризует Бога правильно, — это должно дать доступ к самому естеству Бога. Вслед за Арием, Евномий, считал такой исключительной характеристикой Божества относящееся к Отцу понятие «нерожденный» (τὸ ἀγέννητον); это означало, что Сын (как рожденный) и Святой Дух (как происходящий) не могут разделять это имя с Богом Отцом, а значит, не причастны и Его божественной природе (как говорит Григорий, «τοῦτο γὰρ εἶναι τὴν θεϊὰν φύσιν, ὅπερ σημαίνει τὸ τῆς ἀγεννησίας ὄνομα»; СЕ II, р. 243). Соответственно, критикуя ересь Евномия, Григорий должен был проблематизировать его философию языка. Эта критика разворачивается в двух основных направлениях: (а) герменевтическое (в противовес эссенциалистскому) понимание языка вообще и языка о Боге особенно, и (б) введение категории *диастемы* (границы между тварным и нетварным) и анализ языка о Боге в перспективе этого различия.

5. Интерлюдия: Язык за пределами различия и инаковости

Относительно герменевтического понимания языка (особенно в именовании божественного), Григорию было необходимо предложить теорию, которая бы убедительно опровергла популярную (в позднеантичном Средиземноморье) теорию натурализма, при этом не впадая и в софистический конвенционализм³. Спор о том, соответствуют ли имена, и язык вообще, природе (φύσει) или они условны (θέσει или συνθήκη), происходит из классических Афин (живую запись такой дискуссии представил Платон в своем *Кратиле*). Однако Григорием здесь руководило отнюдь не простое философское любопытство. Его ответ на этот вопрос подытожен в следующем отрывке:

Многим кажется, что слово *Божество* употребляется собственно об естестве (κατὰ τῆς φύσεως) и, как или небо, или солнце, или какая-либо другая из стихий мира, обозначается особенными именами, отличающими именуемое; так, говорят, и в разсуждении высочайшего и божественного естества; слово *Божество*, как некое в собственном смысле прилагаемое имя (κύριον ὄνομα), естественно приличествует означаемому. Но мы, следуя внушениям Писания, дознали, что естество Божие именуемо и неизреченно, и утверждаем, что всякое имя, познано ли оно по человеческой сущности, или предано Писанием, есть истолкование (ἐρμηνευτικόν) чего-либо разумеваемого о Божием естестве, но не включает в себе значения самого естества (GNO III, 42–43*).

* К Авлавию, что не «три бога», 3.1 (GNO III, Р. 42–43;

Герменевтическое понимание языка Григория невозможно без специфически христианского различия между самой по себе божественной природой (или сущностью) и ее действиями (энергиями). Различные имена, которые мы приписываем Богу (такие как «бытие», «благо», «истина», «вечный» и т.д.) обозначают только «действия» Его промысла, как мы их воспринимаем, а вовсе не Его существо, каково оно само по себе (оно остается неизмеримым и именуемым). Этот принцип красноречиво выражается в пространном пассаже из толкований Григория на евангельские заповеди блаженства; здесь, стараясь примирить две, казалось бы, противоположных традиции Боговидения⁴, Григорий отчетливо артикулирует различие между сущностью и энергиями. Он начинает с утверждения, что Божье естество само по себе (αὐτὴ καθ' αὐτήν) «выше всякого постигающего мышления» (πάσης ὑπέρεκειται καταληπτικῆς ἐλπίοίας)⁵. Подтвердив эту стандартную идею о непознаваемости Бога, он, однако, неожиданно добавляет: «Но таковым будучи по естеству Тот, Кто выше всякого естества, Сей невидимый и неописуемый, бывает видим и постигается в другом отношении» (ἄλλῳ λόγῳ). Это «другое отношение», как альтернативный путь, оказывается не одним, а множеством способов понимания Бога (πολλοὶ δὲ οἱ τῆς τοιαύτης κατανοήσεως τρόποι). Он приводит два примера. Восхищаясь выдающейся картиной, мы, в некотором смысле, «видим» в ней искусность и стиль художника (но не его сущность) и, таким образом, узнаем нечто о художнике, каким он

пер. по изд.: Свт. Григорий Нисский, Догматические сочинения в 2 т. – Краснодар, 2006. – т.1. – с. 60).

5. Интерлюдия: Язык за пределами различия и инаковости

«проявляется» в своем произведении; так и с Божьим творением: наблюдая мир вокруг нас, мы можем узнать что-то о Боге (Его «стиль»). Подобным образом, когда мы начинаем думать о собственном бытии — что оно есть не результат необходимости, но следствие благодати Бога, — эта мысль открывает нам нечто о Боге. В каждом случае, мы не можем обратить взор непосредственно к Богу, каков Он Сам по Себе (без свойств), ведь так мы уподобились бы взирающим невооруженными глазами на солнце (используя знаменитую Сократову метафору из *Федона*): нас просто ослепила бы яркость света. Гораздо разумнее было бы, подобно Сократу, «прибегнуть к отвлеченным понятиям» (99e5) и герменевтическим рефлексиям над ними. Следовательно, когда мы созерцаем Бога, каким Он являлся и является нам (в делах Своего промысления о нас), «Невидимый по естеству делается видимым в действиях» (ὁ ὕαρ τῆ φύσεϊ ἀόρατος ὁρατός ταῖς ἐνεργείαις γίνεται)⁶. Итак, для Григория, богословы — это герменевты *par excellence*, а язык богословия, подобно Сократу, «снова пускается в плавание» (99d) герменевтики, с его двойным жестом остановки (позволяющей нам преодолеть радикальную инаковость Бога, не впадая в деконструктивное отрицание) и подозрения (оберегающего нас от категорических утверждений о Боге, ведущих к идеологии)⁷.

В текстах Григория *диастема* регулирует три фундаментальных принципа:

- а. Отсутствие *диастемы* присуще только Богу,
- б. *Диастема* присуща творению как таковому, в его тварной конечности, и
- в. *Диастема* — это непреодолимое расстояние, отделяющее нетварного Бога от творения.

Все эти три утверждения говорят об одном и том же, только с разных точек зрения. Все они возможны лишь благодаря разрыву между христианством и классическим (главным образом платоническим и неоплатоническим) взглядом на космос как на континуум, разворачивающийся между Богом и материей. Такой взгляд давал место общению и взаимодействию между несозданным Богом и созданным космосом (к примеру, неоплатонические понятия *προόδος* и *ἐπιστροφή*; идея теургии — яркое выражение такого мировоззрения). Христианство приносит новый взгляд, подчеркивая качественно непреодолимую бездну, отделяющую Бога от Его творения. Различие между человеком и Богом в классическом мире — это различие степени совершенства; в глазах христианства, однако, это радикальное различие природ.

Первые два значения *διαστέμης* оказываются общим основанием для классических и христианских источников⁸. Для Плотина, как и для Григория Нисского, *διαστέμα* — это *sine qua non* условие творения (каково бы ни было его происхождение — *ex nihilo*, по изволению Создателя, или по эманации, через иерархию творений), а отрицательная форма ἀ-διάστατος может относиться только к божественному⁹. Причины такого различения очевидны: одно из первых значений *διαστέμης* — «измерение», в том смысле, в каком мы сегодня используем этот термин, говоря о четырех измерениях нашего мира. Диастема предполагает и требует измеряемый мир (т.е. материальный и темпоральный), где вещи имеют длину, высоту, глубину и продолжительность¹⁰. Диастема в этом смысле переводится как «промежуток» (и в про-

* Необходимое.

5. Интерлюдия: Язык за пределами различия и инаковости

странственном, и во временном плане). Для Григория диастема — это и само «пространство», заключенное между двумя пределами (πέρας): началом и концом; это особенно характеризует творение. Следовательно, с точки зрения конца, *диастема* указывает на конечность (περατότητα) нашего мира, а с точки зрения начала, она наводит на мысль о творении как о том, что было не всегда (как данность), но было нам предложено (как дар).

Но для нашего исследования наиболее важно третье значение *диастемы*: как непреодолимого расстояния, отделяющего нетварного Бога от творения. Если бы мы хотели перевести *диастему* Григория на язык современной философии, мы избрали бы слово «дистанция» как наиболее близкий, если не синонимичный, аналог. «Дистанцию» мы здесь понимаем в том смысле, в каком ее понимает Жан-Люк Марион в своей книге (*Идол и дистанция*, 1977), как различие, отделяющее и «тем самым, все теснее соединяющее», как несоизмеримость между Богом и человеком, «дающую место близости» (ИД, С. 198*). Согласно этой странной логике дистанции (отличающей ее и от онтологического различения, и от деконструктивного различания), Бог приближается к нам самим фактом Своего отдаления, и в отсутствии, причиненном Его отдалением, особенно ощущается Его близость: «близость человека к божественному возрастает пропорционально пропасти, разделяющей их; она отнюдь не сокращает эту пропасть. Отдаление божественного, пожалуй, составляет крайнюю форму его откровения. Именно это мы вкладываем в понятие дистанции» (ИД, С. 80).

* Здесь и далее пер. Г.Вдовиной: Ж.-Л. Марион, *Идол и дистанция* // Символ, 56 (2009).

Для Григория также *диастема* — это зияние, отвер-
стое несоизмеримостью между тварью в ее тварности
и нетварным Богом. *Рас-стояние* (стояние порознь) двух
стражей обусловлено их радикальным неравенством.
Тем не менее, именно этот разрыв, бездна, ставит под
вопрос и сомнение всякий язык о Боге (*language of God*).
Из-за *диастемы*, понятой в таком ключе, эта «о» никогда
не может объединить «язык» (*диастематический* *par*
excellence) с Богом (*а-диастематическим* *par excellence*).

Ведь велико и непроходимо средостение, которым
Несозданное Естество отделено (*διατετέχισται*)
от созданной сущности. Одно ограничено, дру-
гое не имеет границ (*πέρας*); одно объемлется
своей мерой, как того восхотела премудрость
Создателя, мера же другого — беспредельность
(*ἄπειρά*); одно связано некоторым протяжением
расстояния (*διαστηματικῇ τινι παρτάσει*), замкну-
то временем и местом, другое выше всякого по-
нятия о расстоянии (*διαστήματος*);.. В этой жизни
можно усматривать и начало существ, и конец,
а Блаженство превыше твари не допускает ни на-
чала, ни конца, но, будучи выше означаемого тем
и другим, пребывает всегда одним и тем же. Одно
в себе самом имеет движение жизни, а не через
какие-либо расстояния (*διαστηματικῶς*) перехо-
дит в ней от одного (состояния) к другому (СЕ II,
GNO I, P. 246)¹¹.

* Это выражение, постоянно используемое автором, не-
возможно адекватно перевести, поскольку оно предполагает
два совершенно разных чтения: «язык о Боге» и «язык Бога».

Метафора, использованная Григорием в этом отрывке, помогает понять третье значение понятия *диастема* в его мысли. С самого начала в фокусе оказывается дистанция, разделяющая два порядка — «тварную сущность» и нетварную «природу».

Впрочем, это никакая не дистанция. Григорий ведет речь о «великом и непроходимом средостении», ограждающем все созданное от несозданного. Образ стены дает его аргументации ту структуру, на которой Григорий строит энергичный контрапункт. Их различия постоянно описываются в категориях пределов (πεπεράτωται, πέρας, ἀπειρία), мер (μέτροις, μέτρον), преград (ἐμπереῖληται, συμπαρεκτείνεται) и замкнутых пространств (περίεργονμένη). *Диастема* фигурирует здесь дважды, в середине композиции, обозначая творение и, по контрасту, Божество. Если прочитать этот отрывок со вниманием к этим деталям, он даст нам больше, чем простой перечень различий между характеристиками созданного и несозданного порядков. Он говорит метафорическим языком Писаний, употребляя образ «зеленеющей стены Рая»¹², откуда некогда был изгнан человек (Быт. 3:23–24) и к которому он по-прежнему стремится. В этом отрывке *диастема* оказывается концептуальным эквивалентом онтологической стены, разделяющей Создателя и создание.

Такое разделение, однако, имеет далекоидущие последствия для языка и, особенно, для языка о Боге. Пределы *диастемы*, окружающей творение, — это одновременно и пределы познания и языка (согласно крылатому изречению Витгенштейна, «границы моего языка означают границы моего мира»)¹³. Бог, запредельный

по отношению к *диастеме*, превосходит и нашу способность к пониманию и высказыванию. Григорий рисует довольно хмурую картину неудачных попыток нашего сознания «перескочить» через стену *диастемы*. Сколько бы ни пытались, говорит он, тварное существо «нарушить» эту границу *диастемы*, пытаясь «выйти из себя» (ἐξω ἑαυτῆς γενέσθαι) посредством схватывающего созерцания (διὰ τῆς καταλήπτικῆς θεωρίας), оно никогда не добьется успеха; стена *диастемы* принуждает его «оставаться в себе», и куда бы оно ни обратило взгляд, оно всегда видит себя самое¹⁴. Эти мысли не могут не смирать нас в наших богословских исканиях, но тем самым они оказываются мощным противоядием от всякой доктринальной категоричности и конфессионального триумфализма. Наш язык о Боге, как бы говорит Григорий, это скорее *наш* язык, чем Божий. Но, с учетом непроницаемости *диастемического* барьера, разве возможен язык о Боге вообще?

Григорий, разумеется, знает, что существует язык о Боге — то богословие, которому учит и он сам; но это означает, что через бездну перекидывается мост, и пропасть пересекается каждый раз, когда мы говорим о Боге (или, точнее, воспеваем Его). Но как это возможно?

Апофатизм Григория вполне мог бы уподобиться Витгенштейнову или Платонову; однако ни Витгенштейн, ни Платон не могли пойти дальше установленного ими различия между миром, о котором возможно говорить, и тем, что лежит за его пределами или, скажем так, внутри, — тем, что остается неизреченным (*das Mystische*, *эпекэйна тэс усиас, хора*). Их мысль не знает перекреста между двумя сторонами онтологической стены, который мог бы объединять их «неслитно и неизменно», в то же

5. Интерлюдия: Язык за пределами различия и инаковости

время различая их «нераздельно и неразлучно». Чтобы говорить о таком переплетении, необходим язык Воплощения, и именно этот язык красноречиво выражается в следующем знаменитом фрагменте:

Ведь как воздух (πνεῦμα) не удерживается в воде (ἐν ὕδατι), когда погружается в глубину вод вместе с более тяжелым телом, но устремляется к сродному, и вода часто сопутствует воздуху в его стремительном восхождении, окружая пузырек воздуха некой тонкой, наподобии плевры (ὕμενῳ δει), поверхностью (ἐπιφανείᾳ), — так и когда истинная Жизнь, отягченная плотью, после Страсти востекла к Себе, тогда и плоть сопутствовала ей, возводимая божественным бессмертием от тления к нетлению (CE III, GNO II, 131–132)¹⁵.

Первые два существительных в этом отрывке — πνεῦμα и ὕδατι — выводят на сцену два качественно различных порядка: πνεῦμα принадлежит невидимому и представляет «горний» мир, а ὕδωρ воспринимается чувствами и принадлежит материальному миру.

Таким образом, противопоставление этих начал отсылает к *диагностическому* различению. Кроме того, πνεῦμα и ὕδωρ — это два элемента крещения (аллюзия, совершенно очевидная для читателей Григория); это приглашает нас мыслить о дуализме двух порядков в сакраментальном ключе¹⁶. Дальнейший текст подтверждает понимание этого отрывка в свете крещальных формул: Григорий действительно ведет речь о погружении «в глубину вод» (βάθος τοῦ ὕδατος). Но здесь есть нечто еще. Погружение в воду — это сим-

вол «снисхождения», то есть смерти¹⁷. Отсюда Григорий переходит к обсуждению πάθος, страдания и смерти «истинной Жизни». Образы первого схождения (в пучину вод) и второго схождения (в пучину нижнего мира) соединяются в структуре пассажа ключевым термином «ἐπιφανεῖα» — понятие, которое может означать «поверхность» (и это его первоначальное значение в данной метафоре), но также, что еще важнее для нас, *эпифанию*. Именно *эпифания* на «тонкой, наподобии плевры, поверхности» плоти составляет третье схождение (в утробу Марии), которое предваряет первые два и делает их возможными, завершая весь спектр проблематики Христова Воплощения. Это метафорическое повторение событий Воплощения достигает крещендо в выводе: ἀπὸ τῆς φθορᾶς συνανωσθεῖσα ἐπὶ τὸ ἄφθαρτον. Тленное (читай «тварное») «возводится» нетленным (читай «нетварным») и соединяется с ним.

Благодаря Воплощению (τῇ ἐπιφανεῖα) непреодолимая, непроходимая стена *диастемы* превращается в «тонкую, наподобии плевры, поверхность» (*гимен*)¹⁸.

Таким образом, *гимен*, соединяющий *диастематическую* «воду» с *адиастематическим* «воздухом» (но также сохраняет их различие), делает возможным язык. Но о каком языке идет речь? Я полагаю, что *гимен* в метафоре Григория служит эквивалентом *гимна*¹⁹. Язык, который становится возможным благодаря Воплощению, — а значит, как я постараюсь показать далее в этой главе, *единственный* подобающий Богу язык — это язык гимна. Язык о Боге (*богословие*) следует понимать как язык хвалы Богу (*славословие*).

Гимн: Язык Царствия

Если неопишное может быть описано и непредставимое изображено на иконе благодаря плоти Воплощенного (как было показано в первой части), то что препятствует сделать аналогичное предположение и о языке? А именно что благодаря Слову, сделавшемуся плотью, тварная плоть может произносить неименуемое и неизреченное Слово. И если икона оказалась подходящим примером, олицетворяющим, скажем так, эту новую парадигму видения, то не может ли гимн служить примером «иконического» языка?²⁰

Чтобы ответить на этот вопрос, взглянем последний раз на образ стены.

Ведь стена как предел и граница не просто разделяет лежащее по разные стороны от нее, но, самым актом разделения, приближает разделенное друг к другу. Ведь «общая» для обеих противоположных сторон стена *диа-темы* оказывается для них точкой соприкосновения, где противоположности встречаются. Эта встреча противоположностей — «есть стена Рая, — пишет Николай Кузанский, обращаясь через эту стену к Богу, — в котором Ты обитаешь»²¹. Отсюда проистекает невозможность говорить о Нем, поскольку язык функционирует на основе различения, разделения и классификации (т.е. грамматики и синтаксиса). Но Бог, Который «там», по мысли Николая, сильно отличается от нашего «здесь». «Тебя можно видеть только по ту сторону (*ultra*) совпадения противоположностей, ни в коем случае не здесь (*citra*)»²². Человеческому уму, желающему достичь Бога, предлежит невозможная задача: он должен пройти через стену *coincidentia oppositorum* [совпадения про-

тивоположностей], которая, подобно обращающемуся огненному мечу херувима (Быт. 3:24), охраняет врата Рая. Но переход через эту стену огня означает смерть разума и предикативного языка (ведь здесь нарушаются два наиболее лелеемых логикой принципа, непротиворечия и тождества); то есть наш язык должен оставить себя по эту сторону. Но, по мнению нисского епископа, а также кузанского кардинала, наша мысль все же способна улучшить мимолетное видение тайн, скрытых от нас оградой Рая; для этого она должна оказаться на самом пороге языка (*in ostio coincidentiae oppositorum* [у дверей совпадения противоположностей])²³. Григорий никогда не устает напоминать нам, что «ἐν μόνῳ τῷ μὴ δύνασθαι καταληφθῆναι ὑψωσκομένῃ», то есть что Бог познается только по невозможности Его охватить. Этот эпистемологический парадокс — где дальнейшая точка нашего познания Бога совпадает не просто с недостатком, а прямо с невозможностью такого познания — дополняется не менее парадоксальным языком: *славословием*.

Что это значит, стоять на пороге совпадения противоположностей? И каким языком можно там говорить, если там вообще возможно говорить? Какова разница между языком утверждающим и языком славословящим? Как и на всяком пороге, различие между внутренним и внешним здесь размывается. Во-первых, упраздняется эпистемологическое различие между умом и чувствами, между умозрительным и чувственным («Ты там, где говорить, слышать, вкушать, осязать, рассуждать, знать и понимать — одно и то же»). Во-вторых, уничтожается различие между субъектом и объектом («где совпадает видеть и быть видимым, слышать и быть услышанным, вкушать и быть вкушаемым, осязать

5. Интерлюдия: Язык за пределами различия и инаковости

и быть осязаемым»²⁴). По мере того, как основополагающие принципы предикативного мышления устраняются, постепенно проявляются очертания языка иного рода, языка без причин и оснований. Как и роза Ангелуса Силезия, этот безосновательный «язык» не имеет «почему». «В расцвете роза только потому, что подошла пора её цветенья»²⁵. С другой стороны, язык, каким мы его знаем по нашему повседневному общению, всегда служит какой-то цели: он сообщает, требует, информирует, запрещает, объясняет, описывает и т.д. Благодаря инструментальному применению языка нам удастся «делать словами вещи» (заимствуя заголовок Остина).

Однако, стоя на огненном пороге совпадения противоположностей, где уничтожается большинство различий, которые делают необходимым этот язык, приходится учиться новому языку, «языку Рая»:

...И вдруг осознал, что с молодости, по сути, ничего другого не делает, кроме как говорит, пишет, читает лекции, придумывает фразы, ищет формулировки, исправляет их, и потому слова в конце концов перестают быть точными, их смысл размазывается, теряет содержание, и они, превращаясь в мусор, мякину, пыль, песок, блуждают в мозгу, вызывают головную боль, становятся его бессонницей, его болезнью. И в эти минуты он затосковал, неясно и сильно, по беспредельной музыке, по абсолютному шуму, прекрасному и веселому гаму, который все обоймет, зальет, оглушит и в котором навсегда исчезнет боль, тщета и ничтожность слов. Музыка — это отрицание фраз, музыка — это антислово!²⁶

Это антисловесное качество музыки следует понимать как ее радикальный антиконцептуализм: музыка — это язык, который по самой своей природе избегает ограничения рамками какой-либо идеи или концепции²⁷. Когда мы говорим об «идеях» героизма, радости или трагичности, выраженных в том или ином произведении, мы неправомерно переносим на музыку категории повседневного языка. Феноменологическое слушание музыки может выделить три основные черты, обеспечивающие свободу музыки от уз концептуального мышления и отличить музыку от языка: (а) отсутствие у музыки референции (за музыкой не стоит никакая «реальность», на которую она бы указывала), (б) отсутствие у музыки интенции (язык музыки неопределен, благодаря чему и возможна ее пресловутая универсальность), и (в) отсутствие в музыке рефлексии (язык музыки непосредствен)²⁸.

Непосредственность, неопределенность и семантическая автономия делают музыку гораздо более подходящим языком для обращения к Богу и более подходящим средством связи Бога с нами: «Язык музыки... имеет богословское измерение. Он одновременно открывает и скрывает сообщаемое им. Его Идея — это обретающее в нем очертания божественное Имя... Это человеческая попытка, как всегда обреченная, наименовать это Имя, а не передать значения»²⁹. В самом деле, как предположил в недавней статье Дэнис Тернер, музыка «ближе всего подходит к спонтанному и простонародному „естественному богословию“, некоему до-богословскому предвзрению богословия»³⁰. Как справедливо замечает Тернер, «древние не разделяли музыку, насколько нам известно, на сакральную и светскую. Они считали музыку сакраль-

5. Интерлюдия: Язык за пределами различия и инаковости

ной по определению». И он делает вывод: «возможно, поэтому музыка наиболее часто ассоциируется с тем, что в средневековье называли *excessus* или, по-гречески, *экстасис*, или по-английски, „taking leave of your senses“ [потеря чувств]: но музыка как раз и была наиболее чувственным, наиболее телесным путем к этому»³¹.

Сам язык трактата *De Visione Dei* представляет такое экстатическое движение. Ведь в этом трактате Николай (как прежде него и Августин в *Исповеди* и Дионисий в *Мистическом Богословии*) говорит не о Боге, а Богу. Этот оборот речи (*трон*), который обращает говорящего к Тому, о Ком идет речь, в то же время, представляет собой поворот от речи к гимну.

Тут важно как можно яснее провести различие между гимнодией и гомилией.

Было бы ошибкой рассматривать гимн как еще одну форму речи («поющуюся речь»); гимнодия несомненно принадлежит к музыке (словесной музыке, т.е. песнопению). Говорить и петь — это две различные способности человеческой личности, и одну нельзя свести к другой. В речи мы используем язык (или же язык находит себе выражение в наших речевых актах); в пении же, с другой стороны, мы создаем музыку³². В этом случае наше тело становится инструментом, звуком которого является песнопение³³.

По мнению Григория, весь космос звучит и оглашается величественной гармонией, музыку которой составляет согласие многочисленных созданий³⁴. В этой «музыке сфер» (или «небесном песнопении», как выражается Григорий³⁵) человеческий ум оказывается не только слушателем, но и участником. Ведь человек, в конце концов, есть микрокосм — миниатюрный образ

вселенной — и как таковой он не может не участвовать в создании этой священной музыки. Доказательства этого Григорий находит в самом человеческом теле, созданном, кажется, нарочно для песнопения. В прекрасном отрывке, где анатомическая терминология соединяется с музыкальной в описании тела-инструмента, он пишет: «Это подтверждается и нашим телесным устройством, искусно подготовленным природой для музыкальных действий. Разве ты не видишь флейту гортани, магаду нёба и работу языка, щек и губ, в точности подобную игре плектра на струнах?»³⁶. В этой перспективе, аутентичная экзистенция человека (в отношении к нему самому и к его месту в космосе) состоит во вплетении своего голоса в неумолкающее пение великого славословия вселенной. Человека, подобного Моцарту, Хайдеггер называет «Божьей лютней»³⁷.

Язык Литургии

*И вложи во уста моя песнь нову,
Пение Богу нашему.
— Пс. 39 /40:3 /4*

Когда Кьеркегор справедливо говорит: «в мире времени мы с Богом не можем общаться, у нас нет общего языка»³⁸, — он использует плеоназм. Наш мир — мир времени и пространства (*диастематический мир*) и отсутствие общего языка между Богом и человеком следует связывать именно со временем. Язык разворачивается во времени. Каждое мое предложение «занимает» время; слова произносятся одно за другим в последовательности, которая означает продолжительность. Язык

5. Интерлюдия: Язык за пределами различия и инаковости

подчиняется темпоральности мира сего, за пределами которого он перестал бы существовать. Поскольку язык (интериоризованный в мысли) обуславливает рефлексию, время становится неотъемлемой частью нашего мыслительного процесса (достаточно вспомнить *Трансцендентальную эстетику* Канта, чтобы найти ясное подтверждение этому). Это наблюдение вновь возвращает нас к проблеме различия между *диастематическим* (т.е. темпоральным) языком человека и *адиастематическим* (т.е. вневременным) «языком» Бога. Язык и мышление хронологичны; с другой стороны, «язык» Бога отвечает совсем другой темпоральности: *кайрос*. Различие между кайрологической и хронологической темпоральностями — уже обсуждавшееся в главе 3 — помогло нам осветить модальности *Augenblick* и *эксайфнес*. Характерно, что, хотя в тот момент обсуждения нас интересовала только визуальная сторона этих феноменов, т.е. только их специфичная феноменальность, нам все же пришлось использовать пример из области акустики: как было показано, музыка это единственное искусство, которое разворачивается во времени, и все же времени не принадлежит, но открывает иную темпоральность — не хронологическую, а кайрологическую. Более того, как мы убедились, опираясь на соответствующие тексты, оба термина, *кайрос* и *эксайфнес*, принадлежат дискурсу, который можно назвать одновременно эсхатологическим, мистическим и литургическим³⁹. Однако только теперь, после долгого изложения, мы можем соединить эти два наблюдения. Если музыка — эта щель в хронологическом континууме, через которую мы можем взглянуть мельком (*Augenblick*) на темпоральность *эксайфнес*, выхватывающую из темноты триптих мистического,

эсхатологического и литургического времени, то не должны ли мы прийти к выводу, что музыка, более всякой другой человеческой деятельности, обуславливает (нам еще предстоит продумать, каким образом) то, что восторженно исповедует у Гете *chorus mysticus* — а именно что *Unbeschreibliche, hier ist's getan?*⁴⁰ Разве нам не приходится признать, что, как ясно высказался Адорно, музыка стремится произнести Имя Божие?

Это тем более верно, если мы обратимся к тому роду музыки, высшим проявлением которой является литургическое песнопение, — а именно к гимну. *Повем имя Твое братии моей, посреде церкви воспою Тя*⁴¹, говорит один из Псалмов (22:22), и Послание к евреям придает этим словам новый смысл, цитируя их в христологическом контексте (2:12). Два оборота стиха (*повем имя Твое... воспою Тя*) обозначают одно и то же действие, выраженное в параллелизме. Именно в литургическом славословии «возвещается Божие имя». Эта интуиция нигде не высказана столь живо и широко, как в трактате Дионисия *О божественных именах*. На протяжении этого трактата (самого пространного во всем его корпусе) Дионисий постоянно заменяет глагол «говорить» (λέγειν) и производные от него глаголом «воспевать» (ὕμνειν), когда в предложении речь идет прямо или косвенно о Боге⁴². Странно было бы придерживаться такой тактики на протяжении всего текста, последовательно применяя ее при каждом употреблении соответствующих глаголов, не имея к тому серьезных оснований; ее никак не спишешь на случайный выбор автором синонимов. Текст Дионисия подсказывает два возможных объяснения центральной роли литургического языка: методологический подход, связывающий славословие

5. Интерлюдия: Язык за пределами различия и инаковости

с апофатизмом, и теоретическое изложение, фокусирующееся на функционировании гимна как такового (в противовес языку).

Феномен изобилия гимнографии в текстах Дионисия в одночасье и выражает, и разрешает парадокс именования Бога. Как возможно взяться за написание (обширного) трактата о Божественных именах, постоянно настаивая на тезисе, что о Божественном невозможно ни говорить, ни мыслить (οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατόν; DN, I, 593B)?⁴³ Чем длиннее список таких апофатических утверждений⁴⁴, тем частотнее становится употребление языка гимна, и наконец мы понимаем, что эти две характеристики прямо пропорциональны друг другу, и друг друга обуславливают.

Вопреки Витгенштейну и Деррида, апофатизм Дионисия не приводит к молчанию (как если бы оно было единственной альтернативой предикативному языку и речи), но преобразуется в плодородие гимна. Молчание оказывается всего лишь прелюдией гимна:

Чтя (...) неизреченное целомудренным молчанием, мы устремляемся навстречу лучам, сияющим нам в священных Речениях [Писаниях], их светом ведомые к богоначальным песнопениям, ими сверхмирно просвещаемые, вдохновляемые на священные песнословия, на созерцание соразмерно нам даруемых ими богоначальных светов, на воспевание благодатного Начала всякого священного светоявления (БИ, I, 589B)⁴⁵.

«О чем невозможно говорить, — говорит Марион, — о том следует не молчать» (ИД, 185), — а петь

литургические гимны. Таким образом, гимн становится методологическим *via tertia* Ареопагита, средним путем между крайностями катафатического языка и апофатического молчания. Исследуя классические образцы гимнографии иудейской и христианской традиций, мы не можем не заметить, что в гимне субъект перестает высказываться как авторитетное, уверенное или надменное Я. Он продолжает говорить, но здесь мы слышим уже совсем другой голос — голос, который молит, просит, жаждет, обещает, надеется и даже требует.

Вот пример из Псалма 50/51*:

3 Помилуй меня, Боже...

4 всецело отмой меня от вины моей, и от греха моего очисти меня!..

10 Дай мне радость и веселие внять — и возрадуются кости, что Ты сокрушил...

12 Чистым, Боже, содейай сердце во мне, и дух правый обнови в глубинах моих!

13 Не отвергни меня от лица Твоего, и Духа Твоего Святого не отними,

14 возврати мне радость спасения Твоего, и Духом всещедрым утверди меня!

16 Очисти меня от кровей, Боже, Боже спасения моего!

Нетрудно заметить, что в приведенных стихах псалмопевец ни разу не ведет речь от своего Я. Когда речь обращается к Другому, как совсем Другому (Богу), голос

* Пер. С. Аверинцева (Псалмы Давидовы. – К.: Дух і літера, 2004).

5. Интерлюдия: Язык за пределами различия и инаковости

Я умолкает. Перед Богом, Я, возможно не без насилия, превращается в винительное *меня*. Говоря с Ним, Я превращаюсь в *меня*.

Это покажется еще более парадоксально, если мы осознаем, что гимн, строго говоря, никогда не принадлежит мне. Гимн, его слова и его музыка, не принадлежат мне в таком смысле, как моя речь. Гимны, как и иконы, лишены подписей. Это художественные произведения, лишенные фиксированного авторства, которое приписывали бы их отдельному индивиду. Гимны — это скорее творения общины, объединенной приобщением. Это современная болезнь — правдами и неправдами пытаться приписать каждый гимн тому или иному автору, не замечая, что эти «творцы» были просто устами своих общин. Итак, повторяя древние слова гимна и напевая его древнюю мелодию, говорю не я. Подобно актеру, который одалживает свой голос Шекспиру, я даю (мой) голос сонму святых. Так, псалмопевец не произносит ни одного собственного слова — его песнь всегда дана ему Тем, кому он возносит молитву: *вложи во уста моя песнь нову* (40:3); *Господи, устне мои отверзеши, и уста моя возвестят хвалу Твою* (51:15). В гимне мною озвучивается иной язык: иное языка. В гимне я вряд ли говорю на языке, ведь гимн «в» языке, но не «от» языка.

Впрочем, последствия литургического языка затрагивают не только говорящего, они имеют определенное влияние и на его собеседника. Что нам открывают о Боге молитва и хвала? Кто этот Бог, к Которому обращается в гимнах и песнопениях молитвенное *меня*? Обратимся к другому образцу литургического языка — к латинскому *Gloria: Laudamus te, benedicimus te,*

adoramus te, glorificamus te, gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam [слав.: Хвалим Тя, благословим Тя, кланяемся, славословим Тя, благодарим Тя великия ради славы Твоя]. Винительному меня (*те, мя*) соответствует звательное-дательное Тебе (*те, тя*). Это Тебе, однако, остается неопределенным⁴⁶. Конечно, оно может быть описано рядом обстоятельств (напр., *qui tollis peccata mundi* или *qui sedes ad dextram Patris*, etc. [слав. *вземляй грехи мира, сядь одесную Отца*]); но его способность принимать любые имена указывает на неспособность всех и всяких имен наречь то, что не имеет собственного имени. Это возвращает нас к неизменному тезису апофатизма, что многоименность равняется безымянности. «Зная это, — говорит Дионисий, — богословы и воспевают [Богоначалие] и как Безымянного, и как сообразного всякому имени» (БИ, I, 596А*). Когда речь идет о Боге, подходит либо все, либо ничего, точнее, все и ничего одновременно.

В гимне непроходимая стена Рая становится преодолимой (поскольку мы можем наименовать Неименуемого) и все же она сохраняется и уважается (поскольку это именование Бога не выражается в панэнтеистическом** познании, которое размывало бы различие между Богом и творением). Благодаря гимну далекий Бог оказывается потрясающе близко к нам. С другой стороны, только тут мы понимаем, что сама дистанция Божьего отдаления,

* Пер. Г. Прохорова, С. 235.

** Панэнтеизм (от греч. *πάν ἐν θεῷ*, «все в Боге») — учение, которое вводит созданный мир в сущность Создателя (как происходящий из Его идей), но — в отличие от пантеизма — не растворяет Бога в мире.

5. Интерлюдия: Язык за пределами различия и инаковости

отсутствия, молчания и порождает музыку гимна — музыку, от которой падают стены:

Господь, сосед, когда Тебя бужу
сердцебиением, Боже, — замираю:
услышу ли Твое дыханье? Знаю,
ведь Ты один. Я в зал вхожу.
Кто даст воды Тебе? Я — рядом, весь
вниманье, слух. И — жаждущий — Ты всюду.
Не сплю я, слушаю. Яви мне чудо.
Я — здесь, я — здесь!
Случайно мы разделены стеной,
но тонкой, Боже. Слух что страх:
я позову, иль это голос Твой —
она во прах
падет, хоть голос тих⁴⁷.

Голос Рильке, замыкая круг наших рассуждений, приводит нас к тому, с чего начиналась эта глава. К пустому ложу невесты и ее отчаянным поискам отсутствующего Возлюбленного долгой брачной ночью *Песни песней*. Поэт обращается к одинокому и безмолвному Богу, Господу-«соседу», дыхание Которого доносится из-за разделяющей их стены. Но это уже не та устрашающая стена Рая, граница творения, космический барьер диастемы, которую ничто и никто не в силах преодолеть. Она превратилась в такую тонкую стенку, что «я позову, иль это голос Твой — она во прах падет, хоть голос тих». Нам остается лишь задуматься, что это может быть за «голос», если это не тихий призыв молитвы. Ведь Тот, Кого взыскует невеста, и Кого ожидает поэт, всегда лишь в одном шаге от нас.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Песн. 3:1–4, по версии Септуагинты (в пер. П. Юнгера).

² Как поется на утрене, *взыскающие же Господа не лишатся всякого блага* (Οἱ ζητοῦντες τὸν Κύριον οὐκ ἐλατῶθήσονται παντός ἀγαθοῦ). Этот стих Псалма (33:11) говорит, что те, кто ищет (Бога, источник всяких благ) и, следовательно, не имеют то, что ищут (ведь иначе им незачем было бы искать), «не лишатся» искомого, — как будто они и всегда им обладали; и это действительно так. Различие между «иметь» и «не иметь» упраздняется. По поводу этого стиха Флоренский замечает: «неимеющие оказываются как бы имеющими» (*Столы и утверждение истины*, С. 41).

³ На святителя и экзегета, несомненно, повлиял библейский пассаж о наречении Адамом имен творений (*ономатотесия*): *Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел [их] к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей* (Быт. 2:19). Радикальный конвенционализм никак не мог устроить Григория. С другой стороны, опасность лингвистического натурализма (в духе Евномия) была для него очевидна и требовала опровержения. Герменевтический тезис был вполне элегантным решением.

⁴ С другой стороны, существует немало подтверждений аксиомы о невозможности такого видения: *Человек не может увидеть Меня* (Исх. 33:20, Ин. 1:18, 1 Тим. 6:14); однако в рассматриваемом месте (Мф. 5:8) говорится: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят*.

⁵ О блаженствах, PG 44. 1268.

⁶ Ibid. Это же различие использует и Дионисий в *Божественных именах* (трактате, который, с учетом своей темы, неминуемо должен был столкнуться с этой проблемой). Впрочем, «последствия» Дионисий именует *δυνάμεις*, а не *ἐνέργειαι*: «Ведь все божественное, явленное нам, познается только путем сопричастности. А каково оно в своем

5. Интерлюдия: Язык за пределами различия и инаковости

начале и основании — это выше ума, выше всякой сущности и познания. Так что, когда мы называем Богом, Жизнью, Сущностью, Светом или Словом сверхсущностную сокровенность, мы имеем в виду не что другое, как исходящие из Нее в нашу среду силы [δυνάμεις]» (БИ, II 645А; пер. Г. Прохорова, с. 265).

⁷ Оценку философии языка Григория в свете современной лингвистики и постмодерных теорий см.: Alden A. Mosshammer, «Disclosing but Not Disclosed: Gregory of Nyssa as Deconstructionist» // *Studien zu Gregor von Nyssa und der Christlichen Spätantike*, ed. Hubertus R. Drobner and Christoph Klock. — Leiden: Brill, 1990. — P. 99–123. Mosshammer «переводит» концепцию Григория о неизреченной и непознаваемой природе Божества как «означаемое без означающего» (Р.103).

⁸ Впрочем, различия между Платиновым и Григориевым пониманием диастемы, возможно, не настолько остры, какими их представляет T. Paul Verghese («Διάστημα and διάστασις» // *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, ed. Heinrich Dörrie et al. — Leiden: Brill, 1976 — P. 243–260). И у Плотина, и у Григория диастема принадлежит тварному миру и противопоставляется вечности (αἰών), которая свойственна только Богу. Verghese видит пункт разрыва между двумя мыслителями в том, что для Плотина душа лишена диастемы (ἀδιάστατον, Р.246), тогда как для Григория этот тезис был бы неприемлем; однако рассматриваемый ученым текст (*Эннеады*, III. 7. 13. 63) не дает ясных подтверждений этой мысли, поскольку его чтение зависит от понимания предшествующего оборота: «εἰς ὃ γὰρ ἐθέλησεν.» Относится ли ἀδιάστατον к этому ὃ? Даже если ἀδιάστατον и относится к душе, отнюдь не очевидно, что речь идет о тварной (человеческой) душе. Скорее Плотин имел в виду вечную (а значит, лишенную диастемы) ψυχὴν τοῦ παντὸς, Мировую Душу, о которой он говорит несколькими строками далее. Я признателен Gary Gurtler, S.J., который обратил мое внимание на этот важный момент.

⁹ Плотин, *Эннеады* I. 5. 7. 24; Григорий Нисский, *СЕ* II, P. 226.

¹⁰ Диастема часто фигурирует у Григория в одном ряду с цветом, формой, объемом и другими подобными свойствами тел (см. *Hex.*, P. 14; *De Anima*, P. 124); все они принадлежат к классу «описывающих имен» (ὀνόματα περιγραπτικά; *Сант.* P. 157), то есть названий вещей, находящихся в пространстве. В *СЕ*. I, P. 246, он прямо связывает κτιστὴν οὐσίαν [тварную природу] с «диастематической протяженностью» времени и пространства (διαστηματικῇ τινι παρατάσει... χρόνῳ καὶ τόπῳ περιειργομένη).

¹¹ Пер. по изд. *Творения святого Григория Нисского*, т. 5 (Москва, 1863) с изменениями. Вот этот фрагмент в оригинале: Πολύ γὰρ τὸ μέσον καὶ ἀδιεξίτητον, ᾧ πρὸς τὴν κτιστὴν οὐσίαν ἡ ἄκτιστος φύσις διατετείχισται. Αὕτη πεπεράτῳται, ἐκείνη πέρας οὐκ ἔχει· αὕτη τοῖς ἰδίοις μέτροις κατὰ τὸ ἀρέσαν τῇ σοφίᾳ τοῦ πεποιηκότος ἐμπεριείληπται, τῆς δὲ μέτρον ἡ ἀπειρία ἐστίν· αὕτη διαστηματικῇ τινι παρατάσει συμπαραεκτείνεται, καὶ χρόνῳ καὶ τόπῳ περιειργομένη, ἐκείνη ὑπερεκπίνει πᾶσαν διαστήματος ἔννοιαν... ἐν ταύτῃ τῇ ζωῇ καὶ ἀρχὴν τοῖς οὐσι καὶ τέλος ἔστιν ἐπινοῆσαι, ἡ δὲ ὑπὲρ τὴν κτίσιν μακαριότης οὔτε ἀρχὴν οὔτε τέλος προσίεται, ἀλλ' ὑπὲρ τὸ ἐν ἑκατέρῳ σημαινόμενον πέφυκεν αἰεὶ ὡσαύτως ἔχουσα καὶ ἐφ' ἑαυτῆς βεβηκυῖα, οὐ διαστηματικῶς ἐκ τινος εἰς τι τῇ ζωῇ διοδεύουσα.

¹² John Milton, *Paradise Lost*, кн. 4.

¹³ L. Wittgenstein, *Tractatus*, 5.6.

¹⁴ *In Ecclesiasten Homiliae*, GNO V, P. 412.

¹⁵ Вот этот фрагмент на греческом: Ὡς γὰρ οὐ κρατεῖται πνεῦμα ἐν ὕδατι, ὅταν τινὶ τῶν βαρυτέρων συγκατασπασθὲν ἐναποληφθῇ τῷ βάθει τοῦ ὕδατος, ἀλλ' ἐπὶ τὸ συγγενὲς ἀνατρέχει, τὸ δὲ ὕδωρ πολλάκις τῇ ἀναδρομῇ τοῦ πνεύματος συνεπαίρεται, ἐν λεπτῇ τινι καὶ ὑμενώδει τῇ ἐπιφανείᾳ τῷ ἀερώδει κύκλῳ περικυρτούμενον, οὕτω καὶ τῆς ἀληθινῆς ζωῆς τῆς ἐγκειμένης τῇ σαρκὶ πρὸς ἑαυτὴν μετὰ τὸ πάθος ἀναδραμούσης καὶ ἡ περὶ

5. Интерлюдия: Язык за пределами различия и инаковости

αὐτὴν σὰρξ συνελήρθη, ὑπὸ τῆς θεϊκῆς ἀθανασίας ἀπὸ τῆς φθορᾶς συνανωσθεῖσα ἐπὶ τὸ ἄφθαρτον.

¹⁶ Иисус сказал ему в ответ: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия. Никодим говорит Ему: как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться? Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа [ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος], не может войти в Царствие Божие (Ин. 3:3–5).

¹⁷ Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни (Рим. 6:3–4).

¹⁸ «Как λεπτός, так и ὑμήν имеют сексуальные коннотации девственности. „Пузырек воздуха“ непроницаем. Если вода нарушит его поверхность, ὑμήν, и проникнет внутрь, он исчезнет. Один из важных аргументов Григория против Евномия состоит в том, что его умствование — это дерзкая попытка прорваться внутрь этого закрытого пространства» (Scot Douglass, «A Critical Analysis of Gregory's Philosophy of Language,» Р. 456). Здесь «насилие» речи воспринимается очень буквально. Образ девственной плевы, особенно в контексте Христова рождения, — это ясное указание на роль Приснодевы как священной хоры, вмещающей невместимого (см. герменевтику слово-сочетания в гл. 4). Как замечает Дуглас, «благодаря этому, пространство утробы Девы и конечно, и бесконечно; его можно локализовать, но оно „пространнее небес“. Ее утроба вмещает невместимого, поэтому она в буквальном смысле кεχαρίτωμένη [„благодатная“, точнее „облагодатствованная“]. Подобно другим внедиастематическим вмешательствам, это непроницаемое пространство. Девство Марии фигурирует как одна из метафор этой непроницаемости, и нарушение ὑμήν символически обозначает угрозу этому

пространству» (Р.460). Как напоминает III Вселенский Собор (Эфес, 431), всякая атака на статус Марии — это нападение на Христа, и наоборот.

¹⁹ Этимологически эти два слова, *гимн* и *гимен*, связаны; оба происходят от санскритского термина *syūman* («узы»). См.: Edward Ross Wharton, *Etymological Lexicon of Classical Greek* (Chicago: Ares Publishers, 1974), P.127. Гимен — это также брачный гимн (мифологическую подоплеку этого представления составляет легенда о Гименее, сыне Афродиты, погибшем в свою первую брачную ночь). Hjalmar Frisk замечает о связи терминов *ὑμῆν* и *ὑμνος*: «Формально, вероятнее всего, это исключение в *ὑμῆν* (как *λμῆν*: *λίμνη*, *πομῆν*: *ποιμνή*, и проч.), а именно в изначальном смысле „связи“, „стыка“... Объяснение может опираться на античное понимание (например, *ὑφάνας ὑμνον*), предполагающее непосредственную связь с *ὑφή*, *ὑφαίνω*» (*Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, vol. II — Heidelberg: Carl Winter, 1970 — P. 965; пер. А. Баймейстера). Гипотеза, что за обоими терминами стоит метафора ткачества (гимен и гимнография тем самым «вплетаются» в одну «ткань»), могла бы объяснить распространенный мотив ткачества Богородицы (утроба Марии как ткацкая мастерская, где исткалаась плоть Христа). См.: Nicholas Conostas, «Weaving the Body of God: Proclus of Constantinople, the Theotokos and the Loom of the Flesh,» // *Journal of Early Christian Studies* 3, no. 2 (1995). — P. 169–194, и более новую работу: Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity, Homilies 1–5, texts and translations. — Leiden: Brill, 2003.

²⁰ На параллель между иконическим видением и гимнологическим слышанием указывал уже Жан-Люк Марион по поводу Дионисия (*The Idol and Distance*, trans. Thomas A. Carlson — New York: Fordham University Press, 2001). Марион характеризует включение «языковой практики в иерархическую игру дистанции» как «иконическое восприятие языка» (Р. 183). Анонимность Бога «вводит игру иконы» (Р. 185); далее Марион говорит об «иконической глубине язы-

5. Интерлюдия: Язык за пределами различия и инаковости

ка» (Р. 186), которая отображается в славословии, поскольку «славословие представляет язык, подобающий дистанции, которая иконически охватывает сам язык» (Р. 187). Курсив мой — Дж. П. М.

²¹ *De Visione Dei*, 37 (*Opera Omnia*/ ed. Adelaida Dorothea Riemann, vol. VI. — Hamburg: Felix Meiner, 2000).

²² Ibid.

²³ Ibid, P. 40.

²⁴ Ibid.

²⁵ Из *Херувимского странника*, цит. по: Martin Heidegger, *The Principle of Reason*, trans. Reginald Lilly. — Bloomington: Indiana University Press, 1991— P. 35–40; (стих Ангелуса в пер. В. Надеждина).

²⁶ Милан Кундера, *Невыносимая легкость бытия* (пер. Н. Шульгиной).

²⁷ Об этом ни один мыслитель не писал так страстно и красноречиво, как Артур Шопенгауэр (*Мир как воля и представление*. — New York: Dover Publications, 1966. — vol. I, § 52; пер. Ю. И. Айхенвальда: *Собр. соч.* в 5 томах, том 1. — М., 1992). Обсуждение музыки Шопенгауэр начинает с признания своего бессилия — и это не недостаток мыслителя, не его неспособность надлежащим образом оценить предмет, а скорее ограничения мышления как такового, его неспособность постичь запредельное: «Но доказать эту разгадку я считаю по существу невозможным, ибо она принимает и устанавливает отношение музыки как *представления к тому, что по существу никогда не может быть представлением*, и требует, чтобы в музыке видели копию такого оригинала, который сам непосредственно никогда не может быть представлен» (Р. 257; курсив мой — Дж.П.М.). В сердце этого парадокса — та же странная логика, которая присуща и иконе. Как икона делает видимым Невидимое, так и музыка придает чувственную форму тому, что превосходит и чувства, и идеи.

К иконическому характеру музыки (особенно гимна) мы еще вернемся далее в этой главе. «Музыка, не касаясь идей, будучи совершенно независима и от мира явлений, совершенно игнорируя его, могла бы до известной степени существовать, даже если бы мира не было вовсе, чего о других искусствах сказать нельзя» (ibid). Следовательно, музыка находится на пороге диастематического различия. Шопенгауэр как бы говорит нам: музыка «в этом мире, но она не от мира сего»; или, как он выражается, музыка «для всего физического в мире показывает метафизическое, для всех явлений — вещь в себе» (Р. 262). Поэтому «композитор раскрывает внутреннюю сущность мира и выражает глубочайшую мудрость на языке, которого его разум не понимает, подобно тому как сомнамбула в состоянии магнетизма дает откровения о вещах, о которых она наяву не имеет никакого понятия» (Р. 260). Словами Бруан Мэге: «Великие композиторы — это великие метафизики, которые проникают в сердце всего сущего и дают выражение истинам бытия на том языке, который наш разум не способен даже охватить, а не то что перевести в концепции и слова» (*The Tristan Chord: Wagner and Philosophy*. — New York: Metropolitan Books, 2001– Р.171).

²⁸ Музыка всегда выражает непосредственное в его непосредственности... непосредственное есть неопределимое» (Кьеркегор, *Или/ Или*, Р. 70). «Рефлексия присуща языку, поэтому язык не может выразить непосредственное. Рефлексия фатальна для непосредственного, поэтому язык не может выразить музыку» (Р.71).

²⁹ Theodor W. Adorno, *Quasi una Fantasia: Essays on Modern Music*, trans. Rodney Livingstone (London: Verso, 1992), 2.

³⁰ Denys Turner, «Faith, Reason and the Eucharist: Music as a Model for Their Harmony» (неопубликованный доклад, прочитанный в Boston College Bradley Medieval Lecture Series 18 ноября 2005. См.: player.vimeo.com/video/5541994).

³¹ Ibid.

5. Интерлюдия: Язык за пределами различия и инаковости

³² Согласно Шопенгауэру, то, что для обоих видов деятельности используется один и тот же канал, это не более, чем совпадение: «даже *vox humana* — не что иное, как своеобразный тон, вроде тембра того или иного инструмента... В этом смысле можно считать случайным обстоятельством то, что этот же инструмент служит еще и органом речи, способным передавать понятия» (*The World as Will and Representation*, vol. II, P. 448).

³³ То, что в песнопении и гимне слова имеют второстепенное значение, следует из ряда наблюдений: (а) язык в пении не обязан следовать правилам грамматики, и часто не следует им; (б) чтобы наслаждаться пением, нам не обязательно понимать ее язык (как в случае оперы, где, по опыту слушателя, слова могут иметь небольшое отношение к самой музыке); (с) если в речи одновременное высказывание двух или более человек немедленно перестает быть понятным и создает впечатление бессмысленного шума, то в музыке полифоническое пение воспринимается, напротив, как гармоничное. Это потому, что в случае языка слова играют важную роль; когда я слушаю говорящего, я не обращаю внимания на звук его/ее голоса, а только на произносимые слова. Однако и то, и другое («звуки» и «слова») это, с точки зрения физики, одно и то же; вся разница — в моем отношении к ним. А когда я слушаю песню, напротив, из фокуса моего внимания уходят слова, которые воспринимаются лишь как «носитель» музыки, звуков. Парадигматический случай такого несоответствия между музыкой и языком описывает Славой Жижек (*The Fragile Absolute — or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?* — London: Verso, 2000): «Дуэт из *Женитьбы Фигаро* в *The Shawshank Redemption* (киноверсия *King's story*) — хороший пример эффекта возвышенного, обусловленного контрастом между нищетой и ужасом реальной жизни и внезапным вмешательством Иного Пространства. Чернокожий заключенный (Морган Фримэн), комментарий которого мы слышим, утверждает, что не понимает, о чем поют две женщины, и это хорошо, но все муж-

чины, которые их слушают, на миг обретают свободу... Здесь мы видим чистейшее проявление возвышенного: мимолетная приостановка значения возносит субъекта в иное измерение, где ужасы тюрьмы не имеют власти над ним. Очень важно, что дуэт принадлежит Моцарту (и, кстати, он совершенно несерьезен: дуэт из III Акта, где Графиня диктует Сюзанне письмо, предназначенное заманить в ловушку ее неверного супруга) — возможно ли вообразить большой контраст: американская тюремная жизнь середины XX в. и мир аристократических любовных интриг конца XVIII в.? Итак, подлинный контраст — это не просто различие между ужасами тюрьмы и „божественной“ музыкой Моцарта, но и внутри самой музыки — между возвышенностью музыки и ее легковесным содержанием. Еще точнее, сцена обретает характер возвышенного, поскольку несчастные заключенные, не зная об этом легкомысленном содержании, непосредственно воспринимают возвышенную красоту музыки» (Р. 158–159, курсив мой. — Дж. П. М.).

³⁴ Ἡ δὲ τοῦ παντὸς διακόσμησις ἁρμονία τις ἐστὶ μουσικὴ πολυειδῶς καὶ ποικίλως κατὰ τινα τάξιν καὶ ῥυθμόν πρὸς ἑαυτὴν ἡρμωσμένη καὶ ἑαυτῇ συνάδουσα καὶ μηδέποτα τῆς συμφωνίας ταύτης διασπώμενη, εἰ καὶ πολλὴ τις ἐν τοῖς καθ' ἑκάστον ἢ τῶν ὄντων διαφορὰ θεωρεῖται (In Inscriptions Psalmorum, GNO V, 30–31). Это потрясающий *locus classicus* в истории идей: он происходит еще от Пифагоровой «музыки сфер», проходит через третий закон движения планет Кеплера и космические тональности Шопенгауэра и доходит даже до теории струн в современной физике (см.: Шопенгауэр, Мир как воля и представление, т. I, Р. 258–259; Brian Greene, The Elegant Universe. — New York: Vintage Books, 1999. — Р. 135 ff.).

³⁵ Такую космическую гимнодию описывает Псалом 148:1–13: *Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних. Хвалите Его, все Ангелы Его, хвалите Его, все воинства Его. Хвалите Его, солнце и луна, хвалите Его, все звезды света. Хвалите Его, небеса небес и воды, которые превыше небес. Да хвалят имя Господа, ибо Он [сказал, и они сделались,] по-*

5. Интерлюдия: Язык за пределами различия и инаковости

велел, и сотворились; поставил их на веки и веки; дал устав, который не пройдет. Хвалите Господа от земли, великие рыбы и все бездны, огонь и град, снег и туман, бурный ветер, исполняющий слово Его, горы и все холмы, деревья плодоносные и все кедры, звери и всякий скот, пресмыкающиеся и птицы крылатые, цари земные и все народы, князья и все судьи земные, юноши и девицы, старцы и отроки да хвалят имя Господа, ибо имя Его единого превознесенно, слава Его на земле и на небесах.

³⁶ Δείκνυσι δὲ τοῦτο καὶ ἡ ὀργανικὴ τοῦ σώματος ἡμῶν διασκευὴ πρὸς ἐργασίαν μουσικῆς φιλοτεχνηθεῖσα παρὰ τῆς φύσεως. Ὁρᾷ τὸν τῆς ἀρτηρίας αὐλόν, τὴν τῆς ὑπερφίας μαγάδα, τὴν διὰ γλώττης καὶ παρειῶν καὶ στόματος, ὡς διὰ χορδῶν καὶ πλῆκτρον, κιθαρῳδίαν (In Inscriptions Psalmorum, GNO V, 33; пер. С. Аверинцева в изд.: *Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и Возрождения*. — М.: Музыка, 1966).

³⁷ По названию фрагмента из Ангелуса Силезиуса, 366 («Сердца, покойного в своей глубине, божественно тихо-го/ Бог касается с радостью, — это Его игра на лютне»). См.: Heidegger, *The Principle of Reason*, P.68.

³⁸ Kierkegaard, *Fear and Trembling*, P.35.

³⁹ См., напр., главу 3 этой книги, где я утверждал, что «в мистическом языке христианского неоплатонизма *эксайф-нес* становится символом сакрального времени божественного присутствия, в его трехчастном проявлении: историческом (в Воплощении), личностном (в видениях и явлениях) и эсхатологическом (в таинствах Церкви)».

⁴⁰ Букв.: «Неописуемый здесь свершается» (Пер. Б. Пастернака: «Цель бесконечная — здесь в достижение», Фауст II, Акт V, 12108–12109).

⁴¹ Ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομα σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε.

⁴² Там, где речь идет о Боге и божественном, слово ὑμνεῖν практически полностью заменяет слово «говорить»; Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord*, vol. II: *Studies in Theological*

Styles: Clerical Styles, trans. Andrew Louth et al. — San Francisco: Ignatius Press, 1984 — P.173. На взгляд Бальтазара, это отнюдь не случайно: «гимническое — это для Дионисия методология богословского мышления и высказывания» (Р. 160). Фон Бальтазар насчитывает 108 случаев такой замены в *Божественных именах* (Р.173, п. 81). За ним следует и Марион: «Дионисий склонен замещать глагол предикативного языка *говорить* другим глаголом, *ὕμνεῖν*, воспевать» (ИД, 184 и п. 68, где Марион приводит примеры из текста).

⁴³ Этот вопрос поднимает сам Дионисий, БИ, I 593В: «И если [сверхсущественный свет] превосходит всякое слово и всякое знание пребывает превыше любого ума и сущности... не воспринимается ни чувством, ни воображением, ни суждением, ни именем, ни словом, ни касанием, ни познанием, как же мы можем написать сочинение „О божественных именах“, когда сверхсущественное Божество оказывается неназываемым и пребывающим выше имен?» (пер. Г. Прохорова, С. 227–229).

⁴⁴ Вариации этой темы бесчисленны; вот несколько примеров: Бог за пределами παντός λόγου καὶ πάσης γνώσεως καὶ ὑπὲρ νοῦν (I 593В); παντός λόγου καὶ νοῦ καὶ σοφίας (VII 865В); νοῦ παντός καὶ λόγου (VII 868D); πάντα λόγον καὶ νοῦν ὑπεράϊρον (VII 869D); οὔτε νοεῖται οὔτε λέγεται οὔτε ὀνομάζεται (VII 872Α); ὑπὲρ πάντα καὶ ὄρον καὶ λόγον (IX 913С); ὑπὲρ πάντα καὶ λόγον καὶ νοῦν (XIII 981Α); τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα καὶ πάντα λόγον καὶ γνῶσιν (XIII 981В).

⁴⁵ Английский переводчик Дионисия John D. Jones правильно поступает, разбивая текст на стихи. (Рус. пер. Г. Прохорова, С. 215–217).

⁴⁶ Вопреки утверждению Деррида в «How to Avoid Speaking»: «Как можно отрицать, что энкомий характеризует Бога и дает определение молитве, определяет Другого, Того, к Кому он адресуется, обращается, призывая Его даже как источник молитвы? Как можно отрицать, что, в этом движении

5. Интерлюдия: Язык за пределами различия и инаковости

определения (которое уже нельзя назвать чистым молитвенным призыванием Другого) указание на троичного и сверхсущностного Бога отличает христианскую молитву Дионисия от всякой другой молитвы?» (Р.111, курсив в оригинале).

⁴⁷ Райнер Мария Рильке, *Часослов*, рус. пер. А. Прокопьева.

ПОСТЛЮДИЯ: ОКЛИКНУТОЕ Я*

Слыши, Дици, и виждь,
И приклони ухо Твое...

Пс. 44/45:10

Прибегая к Слову
Прибежищами Слуха
Распахнуто Царство
На всем бегу.

— *Philip Glass, Liquid Days, Part II*

Если мы хотим понять, что имеет в виду Адорно, говоря об усилиях музыки «наименовать Имя», делающих ее «одновременно и откровенной, и сокровенной», мы вынуждены обратиться к одному из известнейших — и ключевых для нашего обсуждения — отрывков из Дионисия:

После того как самими боговдохновенными нашими святителями (когда и мы, как ты знаешь, и ты сам, и многие из наших священных братьев сошлись для созерцания живоначального

* «Postlude: The Interrupted Self». Слово *interruption*, указывающее здесь на разрыв в процессуальности бытия собой вследствие вмешательства извне, вряд ли возможно адекватно передать на русский.

и богоприимного тела, и там же были брат Божий Иаков и Петр, главный и старейший вождь богословов, и затем после созерцания все святители решили воспеть, как кто может, бесконечно сильную благость богоначальной немощи, он [Иерофей], как ты знаешь, победил среди богословов [πάντων ἐκράτει μετὰ τοὺς θεολόγους] всех посвященных в таинства веры, придя в полное исступление [ὄλος ἐκδημῶν], совершенно выйдя из себя [ὄλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ], переживая приобщение к воспеваемому [τὴν πρὸς τὰ ὑμνοῦμενα κοινωνίαν πάσχων]) на основании всего того, что было услышано, увидено, узнано и не узнано, он был оценен как боговдохновенный и божественный гимнослов, что я могу сказать тебе о богословски воспетом там? Ведь если моя память мне не изменяет, я многократно знакомился, слыша от тебя, с некоторыми частями этих вдохновенных песнопений (БИ, III, 681D– 684A)¹.

Эпизод, к которому привлекает наше внимание это отступление от основной линии рассуждений, — согласно Дионисию, не что иное, как Успение Божией Матери (это к Ней относятся слова «живоначальное и богоприимное тело»)². Не ясно, утверждает ли Дионисий, что он присутствовал при историческом событии, происшедшем в I в., или просто описывает литургическое празднование Успения (ведь по законам темпоральности *кайрос*, события «пред-ставляемые» богослужением, всегда происходят «ныне»). В свете новейших исследований, настаивающих на литургическом осмыслении его богословия³, я считаю последнее предположение вполне обоснованным.

Безотносительно к природе описываемого события, этот отрывок представляет собой красноречивейшее свидетельство тесной связи между богословием и гимнодией. При первом прочтении возникает даже представление, что эти понятия взаимозаменяемы. Иерофей*, как здесь сказано, возносил Богу гимны (ὕμνῃσαι), и именно это определяет его особое место среди богословов (μετὰ τοὺς θεολόγους): мы сразу отмечаем, что он сопоставляется с другими богословами не по своим теологическим навыкам, а по своей способности к песнопению. Отношение между двумя терминами установлено, хотя еще не определено. Однако совершенство Иерофея, сравнительно с другими иерархами, состоит и не в красноречии или мастерском исполнении гимнов, а лишь в том, что он лично «переживал» приобщение к воспеваемому им (πρὸς τὰ ὑμνοῦμενα κοινῶνίαν πάσχων). Это утверждение может удивить нас. Что это значит — «переживать» гимны? Об этом же Иерофее Дионисий упоминал выше, что он «не только узнавал, но и переживал божественное» (οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα; БИ, II, 648В).

В песнопении, в гимнодическом действе, Иерофей уже не говорит о Боге, не «богословствует», а переживает Бога в пафосе исступления (ὄλος ἐξίστάμενος ἑαυτοῦ). Таким образом, о нем следует говорить уже не как о богослове, а как о *песнослове* (θεόληπτος εἶναι καὶ θεῖος ὑμνολόγος κρινόμενος). Он настолько исступил из себя (ὄλος ἐκδημῶν), и Воспеваемый им в такой мере явил Себя Своему певцу, что видящие и слышащие Иерофея

* Иерофеем («священнобожественным») Дионисий, по видимому, называет автора «гимна любви» (1 Кор.13), апостола Павла.

«и узнавали, и не узнавали его» (ὥν ἠκοῦετο καὶ ἐωρᾶτο καὶ ἐγινώσκετο καὶ οὐκ ἐγινώσκετο). Итак, к концу рассказа Дионисий уже оценивает *песнословие* (*hymnology*) выше, чем богословие⁴. Если богословие способно дать разве что отвлеченное знание о Боге, то *песнословие* дает несравненно больше — не знания, не язык о Боге, а приобщение (κοινωνίαν) Богу.

Но мы еще не разобрались, как песнословие достигает этого приобщения. Какие такие особые качества, присущие исключительно гимну и не присущие речи, позволяют *гимнологии* преуспеть там, где терпит поражение теология? В рассказе Дионисия об Иерофсе эффект гимна представлен, так сказать, драматически — на этой доске мы находим искомые ответы, прописанные густыми красками и яркими пробелами. Состояние исступления, постигающее Иерофея, когда он возносит хвалу Богу, странный вид, в котором его не узнают знающие его, и, главное, претерпевание им самим того, за что он воспеваает Бога (τὰ ὑμνοῦμενα), — все это указывает на иконичное переживание языка в гимне, переживание, аналогичное иконичному восприятию, описанному нами в первых двух главах этой книги.

Тут мы наблюдаем ту же самую двойственность субъекта: говорящее «Я» и слушающее «меня». Иерофей «претерпевает» гимны, — это означает, что он — не восхваляющий субъект; гимн словно облекает его, обращая его к самому себе, превращая его в слушателя. Дионисий указывает на это, называя Иерофея «феолиптом» (θεόλιπτος)*: Бог принял его хвалу, и он принял Бога.

* «Богородушечный», но автор имеет в виду буквальное значение «принятый Богом».

Поэтому он оказывается незнакомым для знающих его, — ведь он приобщился свету непознаваемого Бога. Он «совершенно вышел из себя», поскольку оставил себя самого (свою самость) позади. Перед иконой я вижу Его, поскольку Он видит меня (обратная интенциональность); под Его взглядом я вижу себя как видимого, то есть как «меня» (а не как Я). Так и в иконичном языке гимна: я переживаю себя как тот, кому говорят, как тот, к кому уже обращается Он, как приносимый Ему. В пении Иерофея звучит и мотив эроса, проявляющийся в его исступлении: «божественная любовь (ἔρως) направлена вовне, — пишет Дионисий через несколько параграфов, — она побуждает любящих принадлежать не самим себе, а возлюбленным (ἐρώμενων)» (БИ, IV, 13, 712A¹). Как он объясняет в одной из дальнейших глав своей книги, «единение» (ἑνωσις) с Богом предполагает «трансцендирование» себя (ὁλους ἑαυτοῦς ὅλων ἑαυτῶν ἐξίσταμένους — буквальная параллель исступлению Иерофея), чтобы стать всецело Божьим (ὁλους θεοῦ ὑγνομένους), «лучше ведь быть Божьими, чем своими» (κρεῖττον γὰρ εἶναι θεοῦ καὶ μὴ ἑαυτῶν)⁵.

Однако решающее отличие заключается не в содержании того или иного конкретного гимна, а в самом пении. Как мы подчеркивали в предыдущей главе, язык гимна — это, в сущности, музыка. Что отличает гимн от обычного языка и повседневной речи, так это именно тот факт — возможно, очевидный сам по себе, и все же немаловажный, — что гимн поется, а не говорится. На самом деле, при богослужении *ничего* не читают (как читается обычный текст), — здесь все (даже текст Писания,

* Пер. Г. Прохорова – С. 335.

и в особенности текст Писания) поют или интонируют. Чтение и речь принадлежат тварному порядку: читая что-либо, я пытаюсь схватить смысл. В тварном мире язык передает значение и служит дидактическим целям (его задача — информировать или научить, объяснить или доказать). С другой стороны, богослужение отображает эсхатон, где нет нужды в дидактическом языке⁶. Язык эсхатона — славословие (доксология), то есть песнопение (гимнология). При чтении слова схватываются и постигаются разумом; при доксологическом песнопении, напротив, слова становятся пространнее и вместительнее, это они обступают и захватывают нас. Как пишет Павел к филиппийцам, «говорю так не потому, чтобы я уже достиг, или усовершился; но стремлюсь, не достигну ли я, как достиг меня Христос Иисус» (3:12)⁷. Павел не в силах постигнуть Христа — у него нет никакого представления о Нем, кроме одного: он пленен Им; быть «постигнутым» (*gegriffen*) Христом — это единственное доступное нам понятие (*Begriff*). Таким образом, Павел выворачивает наизнанку знаменитый Декартов принцип за века до его провозглашения: Он думает обо мне, следовательно, я существую (*cogitur, ergo sum*).

Чтение рассказа об Успении в *Ареопагитиках* и интерпретация, к которой это повествование нас подтолкнуло, а именно понимание «субъекта» гимнологии как реципиента эффекта гимна (на что ясно указывает «переживание» гимнов Иерофеем) заставило нас перенести акцент с речи, с доминирующей парадигмы языка, на слух. Философия, как правило, достаточно неуклюже обходится со слухом, ведь ее традиционной вотчиной всегда было зрение. От утверждения о первенстве зрения, сделанном Аристотелем в начале *Метафизики*, до слова-

ря феноменологии Гуссерля история философии оставалась заложницей роскоши видимого. Когда философия говорит, — даже сегодня и даже на английском, — она говорит об идеях и эйдосах, о теории и ведении, о прозрении и спекуляции⁷. Все эти слова этимологически или метафорически указывают на видение, так что «видеть» в конце концов и означает «знать». Следовательно, слепое ухо и взывающий к нему невидимый звук долго оставались неинтересны для философии, составляя, так сказать, ее слепое пятно. Также и с речью. Философию всегда так занимал человеческий *логос* — словесность, отличающая нас от прочих животных, — что она чуть не позабыла о нашей способности еще и слушать⁸.

Однако не что иное, как ухо обуславливает мою постоянную открытость к слову Вселенной. Высказывания вещей непрестанно бьются, подобно волнам, о берег моих ушей. Звуки поступают в это великое вместилище днем и ночью, когда я сплю и когда бодрствую. Даже если мне удалось бы устранить все звуки, доносящиеся извне, один за другим, от самых громких до едва ощутимых, в конце концов я удивился бы, внезапно заметив, что и само мое тело непрестанно звучит, вслушавшись в постоянный ритм собственного дыхания и сердцебиения. Двери ушных раковин никогда не закрываются — «в высшей степени символично, что у нас есть веки только на глазах, — но не на ушах»⁹. На этой плеве (*hymen*), именуемой барабанной перепонкой, внут-

* Идея происходит от греч. εἶδος, «вид»; теория — от греч. θεωρία, «созерцание»; англ. *wisdom* («мудрость») этимологически связана с «видением», как и слав. вѣдение; англ. *insight* («прозрение»), букв. означает «взгляд в»; лат. *speculatio* означает «наблюдение».

реннее измерение моего тела встречается с внешним миром — миром, сигнализирующим о себе бормотанием и пульсацией, мельчайшими квантами звуковых волн, в которые я постоянно погружен с головой. Поистине, если слепота нарушает мою связь с вещами, то глухота скорее угрожает моим отношениям с людьми.

Феноменология слуха и слушания — если тут все еще подходит термин «феноменология» — предоставила бы нам потрясающие описания целого диапазона слуховых «феноменов» (или, точнее, *акуоменов*)¹⁰, снабжая нас дополнительными сведениями, которые подкрепили бы наш анализ гимна.

Чтобы увидеть объект, мы должны повернуть к нему глаза — взгляд требует, чтобы феномен объекта был дан вместе с самим объектом. Мы не увидим, скажем, красный отсвет от этой книги, не глядя в то же время на саму книгу. Все характеристики, благодаря которым книга становится видимой — ее краснота, ее форма, ее место на столе и т.д. — не могут быть восприняты, если мы не смотрим туда, где находится книга. Однако со звуками все обстоит совсем по-другому. Как и присутствие Бога, могущее выражаться как присутствие в отсутствии, невидимый звук музыки окружает меня подобно дуновению ветра: *и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит* (Ин. 3:8). «Любое пение и любая речь замалчивают поющего и говорящего, — пишет фон Бальтазар, — пущенная стрела пронзает меня глубже, чем проник бы взгляд, но лук, пустивший стрелу, все же не оказывается в моих руках»¹¹. Звуку под силу являть музыку, в то же время утаивая ее источник. Не будем тривиализировать наше рассуждение предположениями вроде того, что вполне возможно указать на говорящего

в этой комнате или на оркестр в концертном зале. Ведь музыка не происходит из инструмента, вибрирующего в руках музыканта, — это просто способ рождения музыки. Между тем, никто не знает, откуда она происходит, потому что она приходит из тишины и в тишину уходит, а тишина (герметично запечатанная в себе) это именно то, о чем мы ничего не можем знать. «Горизонт звука — это тишина», — пишут Иде и Слотер, заключая свое исследование по феноменологии звука: «тишина составляет изначальнейшее основание» или «невыведенный контекст» музыки¹². Доказать это нетрудно: при прослушивании музыки мы как никогда нуждаемся в тишине — к примеру, наушники усовершенствуют наше восприятие музыки не тем, что усиливают звук, а тем, что усиливают сопровождающую его тишину. Еще одним свидетельством является визуальная аналогия тишины, а именно темнота. Что заставляет слушателей закрывать глаза при прослушивании музыки, публичном или индивидуальном? Является ли это просто признанием, что смотреть не имеет смысла, поскольку увидеть все равно не получится? Или же это синестетическое усилие углубить тишину, закрывая глаза (поскольку закрыть уши невозможно)? Как тишина, так и темнота являются классическими провозвестниками богоявления. От греческих мистерий до древнееврейских и христианских Богоявлений, благоговейная тишина и темнота ограждают место и время божественной

* Синестезия — «(от греч. συναίσθησις — соощущение), явление восприятия, когда при раздражении данного органа чувств наряду со специфическими для него ощущениями возникают и ощущения, соответствующие другому органу чувств» (Большой энциклопедический словарь).

эпифании. Некая эстетическая память об этом до сих пор заставляет намеренно сохранять темноту и тишину в местах богослужения. Словами Иде, «феноменологически, темнота, сумерки и ослепление нередко предстают визуальным фоном для явления Бога в звуках»¹³.

При слушании я всегда оказываюсь получателем (*on the receiving end*). Слуховое восприятие — занятие пассивное, в нем проявляется уязвимость «субъекта». Мое зрение, подобно взгляду Медузы, превращает все вокруг в объекты — по сути, оно берет в плен все, чего ищет. Однако в слушании все наоборот — это я оказываюсь плененным «вещью», испускающей звук — «вещью», которую я не могу превратить в объект восприятия, поскольку я не обязательно ее вижу или, тем паче, «знаю». Допустим, я работаю один в своем кабинете, и вдруг слышу голос из соседней комнаты или доносящийся с улицы крик. Об этом обыденном опыте следует заметить три вещи: (а) звук (голос или крик) всегда возникает *внезапно* — ничего не предшествует ему и ничего не готовит меня к нему, он возникает не по моей инициативе и без моей воли; это звук вторгается в мое восприятие, а не последнее обращается к нему; (б) у меня нет никакой «власти» над звуком (как над объектом зрения) — только я услышал его, как его уже нет, и я не могу ничего предпринять, чтобы вернуть это переживание; к тому же (с) я не знаю, что могло быть его причиной — если бы я пожелал узнать, чей голос я слышал из соседней комнаты или чей крик донесся с улицы, я вынужден был бы пойти туда и *посмотреть*. Иными словами, одинокий звук всегда является интуицией, ассиметричной моей интенции и независимой от нее: она неожиданно захватывает мою интенцию (в слуша-

нии сознание всегда предстает не «сознанием чего-то», а сознанием «в ответ на что-то»: это не интенциональное сознание, а скорее *отвечающее* сознание); она сообщает лишь столько, сколько ей угодно, а не столько, сколько нужно мне; и в конце концов, это интуиция, которая избегает объективации, обращая интенцию сознания к объективированию на нее саму (обратная интенциональность)¹⁴. Позвольте мне вновь обратиться к моему гипотетическому примеру: сидя в одиночестве в своем кабинете, я внезапно слышу голос, — какова будет моя реакция? Я перестаю стучать по клавишам, оставляю на столе раскрытые книги, я не говорю и не двигаюсь, все мое внимание приковано к звуку, вызывающему ко мне. Эта реакция «захваченного» или «задетого», «окликнутого» Я иллюстрирует влияние слуховой обратной интенциональности на сознание:

Не мы со своей стороны определяем, что́ нам слышать, и пред-ставляем это перед собой в качестве объекта, чтобы уделить ему внимание, когда нам будет угодно; слышимое *постигает* нас, не уведомляя нас наперед, и, не спросясь, *завладевает* нашим вниманием. Мы не можем бдительно удерживать надлежащую дистанцию... когда шум достигает наших ушей, мы инстинктивно понимаем, что слышим его *уже*, в сущности, *уже* «после» и не в нашей власти что-либо изменить¹⁵.

Прерывание (*interruption*) Я, окликнутого слышанием, первичнее и основоположнее, чем разрастание (*irruption*) Я, усматриваемое феноменологией взгляда: самость раздражается (*irrupts*), как только окликнутое

(*interrupted*) Я отвлекается от поглощенности собою (силой оторванное от себя, от не-тетической* идентификации с собой). Если бы его не окликнул звук голоса, мое существо так и оставалось бы сущностью среди сущностей (*interesse***) — вечно озабоченным собой и вечно неизвестным себе. Но призыв, исходящий из ниоткуда, принес это «ниоткуда» в «здесь и сейчас» моего восприятия. Голос потряс самые основы моего существа (эту самую «поглощенность» меня мною, озабоченность собой), он создал промежуток, образовав место, куда может прийти Другой, войти и поселиться. Пронзенное слышанием Я чревато Другим, — эгоцентризм децентрирован.

Видимо, не случайно Платон вкладывает подобную метафору в уста Сократа, начинающего разговор об эросе, но вынужденного объяснить, откуда он знает то, что он знает, с учетом его пресловутого неведения: «Так как сам от себя я ничего такого не мог придумать — я в этом уверен, сознавая свое невежество, — то остается, по-

* Тетический (*thetique*) — относящийся к тезису в смысле положения какой-либо доктрины, которое собираются защищать. Термин И.Г. Фихте.

** Хайдеггер и Левинас используют этот термин как «слово-кошелек», соединяющее фр. *intéressé* («заинтересованное лицо») и лат. *inter-esse* («среди сущностей»): «*Inter-esse* означает: быть среди и между вещей, стоять посреди какой-либо вещи и оставаться при ней» (Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. — М.: Территория будущего, 2005. — С. 36). Не соглашаясь с Хайдеггером, Левинас вводит, как отрицание *inter-esse*, категорию *dés-inter-éssement* (неза-*inter-esse*-ованность). См. прим. А. Ямпольской к ее переводу «Заметок о смысле» Левинаса: (Пост)феноменология. — М.: Академический проект, 2014. — С. 18, прим. 3.

моему, заключить, что я из каких-то чужих источников, по слуху, наполнился наподобие сосуда» (ὅτι μὲν οὖν παρά γε ἐμαυτοῦ οὐδὲν αὐτῶν ἐννενόηκα, εὖ οἶδα, συνειδῶς ἐμαυτῷ ἀμαθίαν· λείπεται δὴ ἐξ ἀλλοτρίων ποθὲν ναμάτων διὰ τῆς ἀκοῆς πεπληρῶσθαι μὲν δίκην ἀγγείου; Федр, 235сб–235d1). Любовь сопоставлена со слухом: как и любовь, звук вторгается в уши независимо от моей воли.

Префикс *per* в слове *persona* [лат. *личность*] — не совсем то же, что префикс *pros* в слове *просопон* [гр. *лицо*], — он не предполагает направленность, не указывает на Другого, с которым соотносит себя *просопон*. Префикс *per* в слове *persona* указывает на полость *внутри* (внутреннее пространство, скрытую глубину, физиологической репрезентацией которой являются слуховой канал и завиток ушной раковины), *через* которую *резонирует* (*per-sonare*) звук. Сила этого *per* пронизывает звучанием отверстие Я. Однако сам звук не принадлежит персоне, он приходит извне, из внешнего источника — таким образом, он указывает на внешнее *внутри* меня, внешнее, заполнившее меня и, однако, не ставшее внутренним: это Другой во мне.

Парадигматический образ этого аспекта слушания — Пресвятая Богородица и, в особенности, Ее зачатие «от слушания» (*conception per aurem*). Николас Констас в своем исследовании *Кульм Приснодевы в поздней античности* собрал огромное число гомилетических, догматических и поэтических источников относительно телесного зачатия Слова от Слова¹⁶. Здесь мы, конечно, не можем воспроизвести полную картину тончайших аллюзий на Писания, святоотеческих толкований и отображений в византийской иконографии, представленную Констасом; нам придется ограничиться лишь беглой

зарисовкой этой потрясающей идеи. Непорочное зачатие Слова Приснодевой стало одним из первых христианских убеждений, резко опровергаемых (а иногда и осмеиваемых) старыми и новыми врагами христианства.

Пытаясь дать объяснение девственному Рождению, никак не объясняемому ни Писанием, ни Преданием, отцы Церкви внимательно вчитывались в эпизод Благовещения в Евангелии от Луки и обнаружили скрытую внутри рассказа слуховую образность. Наконец, они нашли разумным говорить о вхождении Слова в девственное тело посредством органов слуха («ведь чувство слуха — естественный путь для слов»)¹⁷. «Я слышала Слово, Я зачала Слово, Я произвела Слово», — восклицает Дева в гоимии святого Прокла¹⁸. Взаимная связь между произнесенным словом (благовещение) и услышанным словом (зачатие*), за которой лежит диалектика безмолвия и звука, для великих витий V–VI вв. была неисчерпаемым источником красноречия, без которого не обходилась ни одна проповедь, большая или маленькая. (Я был особенно тронут — рождественской? — гоимией Кира Панополитанского, весь текст которой заключается в следующем: «Братие, Рождество Бога и Спаса нашего Иисуса Христа да будет почтено молчанием, ведь Слово Божие зачалось в Пресвятой Деве от одного слушания. Ему слава навеки. Аминь»¹⁹).

* Прокл, патриарх Константинопольский (434–446/447), ученик св. Иоанна Златоуста, автор знаменитых проповедей о Богородице и Рождестве Христовом.

** Англ. *conception* означает и «зачатие», и «концепцию» (последнее значение происходит от первого и является метафорическим).

Воображение экзегетов всегда особенно пленяла типология, заключенная в решающей беседе Гавриила с Марией. Рассказ Евангелиста Луки рассматривался в контрапункте с повествованием Книги Бытия: как Ева в непослушании (паракоή) «породила» смерть, так Мария, вторая Ева, в слушании (ἀκοή) породила Жизнь. Тогда как Ева прислушивается (ὑπακούειν) к змею, Мария выслушивает (ἀκούειν) приветствие Ангела. На создание Богом человека (Адама) человечество отвечает вос-созданием человека в Новом Адаме (Христе). Хотя и создание, и Воплощение — дела Отчей любви, все же рождение Христа не могло произойти без ответа Марии. Поэтому Мариино *fiat mihi* (*Да будет Мне по слову твоему*; Лк. 1:38) повторяет и дополняет Божье *fiat* (*Сотворим человека*; Быт. 1:26)²⁰. Обе формулы творения отображают один и тот же парадокс: как Бог создает мир в самоумалении, ограничивая Свою волю, так и Мария дает согласие на Божий замысел о Воплощении, добровольно отлагая Свою волю: *Да будет Мне...*

В своих повседневных делах мы сталкиваемся с подобным парадоксом, когда делаем паузу, позволяя говорить Другому, когда удерживаем свой язык, чтобы предоставить Другому свое ухо. Когда мы прислушиваемся к другому человеку (*hören*), мы добровольно капитулируем перед Другим, уступая его претензиям на наше внимание. Мы не просто слушаем Другого; пока мы слушаем его или ее, мы принадлежим (*gehören*) не себе, а другому человеку. Таким образом, мы проявляем послушание (*Gehorsam*), подобное подчинению Марии благовестию Ангела. И подобным образом всякое внимательное слушание способно создать место для рождения чего-то нового:

Слух — очень своеобразный модус восприятия. Звуки невозможно приручить или прогнать прочь. Мы можем закрыть глаза, зажать ноздри, удалиться от прикосновения, отказаться от пробы на вкус. Но, хотя мы можем в какой-то мере защитить уши, мы не способны вовсе их закрыть. Если *светильник телу есть око* (Мф. 6:22), проливающее свет на видимые им предметы, то ухо — это барабан для ударов внешнего мира, раковина для оглушительных валов океана. В опыте звука мы переносим «удары» извне, из внешнего источника. Благодаря звуку мы переживаем далекое как близкое; в процессе слушания мы становимся другими и позволяем другому стать частью себя. Слушание бескорыстно, оно не ищет самовыражения. Даже в диалоге равных партнеров тот, кому в данный момент случилось слушать, оказывается в ситуации смиренного принятия. Пока звучит слово, ухо принадлежит другому. На этот краткий момент мы откладываем свою идентичность, чтобы потом, «придя в себя», принять или отклонить сказанное. Но в этот мимолетный момент самоустранения рождается что-то новое²¹.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Здесь и далее — перевод Г. М. Прохорова: Дионисий Ареопагит. *Сочинения*. Преп. Максим Исповедник. *Толкования*. — СПб.: Олег Абышко, 2002 — С. 287–9.

² Это непосредственно подогревает дебаты об аутентичности и авторстве корпуса Дионисия — Впрочем, совершенно безотносительные к нашей теме.

³ См., напр., рассуждения Ханса Урса фон Бальтазара: «Все богословие Ареопагита представляет для него единое, священное литургическое действо» (*The Glory of the Lord*, vol. 2, 153), и «поскольку все богословие является для него славным совершением божественных таинств и, следовательно, имеет своим первообразом и моделью небесные литургические песнопения» (Р.160), и наконец «богословие исчерпывается в акте изумленного поклонения перед неисследимой красотой всякого явления» (Р.170; курсив мой). См. также: Alexander Golitzin, «„Suddenly Christ“: The Place of Negative Theology in the Mystagogy of Dionysius Areopagites» // *Mystics: Presence and Aporia*, ed. Michael Kessler and Christian Sheppard. — Chicago: University of Chicago Press, 2003.

⁴ Подтверждая таким образом вызывающее жаркие дебаты суждение Мариона, что только участник богослужения (как песнослов) может быть подлинным богословом (см.: Marion, *God without Being*, 153).

⁵ БИ, VII, 1, 868А; пер. Г. Прохорова — С. 451.

⁶ См.: Zizioulas (Metropolitan of Pergamos), *Being as Communion* [укр. пер.: Йоан Зізіулас, *Буття як спілкування*. — К.: Дух і літера, 2005]: «развивая „словесную службу“ в качестве неотъемлемой части Евхаристии, Церковь совершала не что иное, как придавала историческому эсхатологическое измерение, то есть вводила апостольскую керигму в свою жизнь не только со стороны прошлого, но одновременно и со стороны будущего» (Р.91). Примечание на этой же странице поясняет, что именно указывает на эсхатологический характер чтений: «поэтому чтения традиционно *поются*, а не просто дидактически читаются» (курсив в оригинале). Печально, что эсхатологическое и доксологическое интонирование исчезло из современной литургической практики большинства церквей, заменивших его прозаическим и дидактическим чтением, что свидетельствует о достаточно светском понимании функции Писания в богослужении.

⁷ «Διώκω δε εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ.»

⁸ Подробнее об этом забвении см.: K. Rahner, *Hearers of the Word*, trans. M. Richards. — New York: Herder and Herder, 1969. Я благодарен Gary Gurtler, S.J., указавшему мне на эту работу.

⁹ Hans Urs von Balthasar, *Explorations in Theology*, vol. II: *Spouse of the Word*. — San Francisco: Ignatius Press, 1991. — P. 475.

¹⁰ Единственную известную мне систематическую попытку такой феноменологии представляют труды Don Ihde (см.: *Listening and Voice: A Phenomenology of Sound*. — Athens: Ohio University Press, 1976; «Studies in the Phenomenology of Sound» // *International Philosophical Quarterly* [1940]. — P. 232–251; и «Some Auditory Phenomena» // *Philosophy Today* 10, no. 4 [1966]. — P. 227–235). Понятие «акуомен» происходит из исследования F. Joseph Smith «Heidegger and Insights Leading to a Phenomenology of Sound» (цит. по: Ihde в *Philosophy Today*).

¹¹ Von Balthasar, *Spouse of the Word*, P. 476.

¹² «Studies in the Phenomenology of Sound», P. 238.

¹³ Ibid., P. 249.

¹⁴ Описываемое здесь соответствует, по Мариону, второму модусу явленности одаривания *l'adonné* [одаряемого] (речь идет о внезапной застигнутости). Марион пишет: «*Interloqué*, возникший в результате некоего вызова, оказывается объят и внутренне заполнен (переподчинен или внезапно застигнут) неким захватом. Однако этот захват тем более радикально определяет *interloqué*, что происхождение последнего остается (или может оставаться) неопределенным. Зов внезапно застигает одаряемого, не всегда наставляя его о себе. Зов оставляет на его долю лишь наблюдение, замораживает его на месте, оставляет его в неподвижной открытости тому, что, в конечном счете, может не произойти или даже не начаться. Одаряемый отдает все внимание предмету в сущности отсутствующему; он открыт зиянию разрыва. Этот

разрыв, навязанный самости и не позволяющий себя познать, следовательно, противоречит всему тому экстазу познания, посредством которого трансцендентальное Я (перед собой и, что принципиально, в прозрачной очевидности) конституировало объект. Внезапная застигнутость, этот темный и повергающий в страдательное состояние захват, противоречит интенциональности — тому познанному и познающему экстазу, что был запущен в действие по собственной инициативе Я». (*Being Given*, P. 268–269; пер. Олега Хомы).

¹⁵ Von Balthasar, *Spouse of the Word*, P. 475–476, курсив мой.

¹⁶ В специальном разделе 5 (“The Ear of the Virginal Body”: The Poetics of Sound in the School of Proclus) в кн. *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity*.

¹⁷ Феодот Анкирский, *Гомилия* 4 (цит. по: Conostas, *ibid*, P. 279).

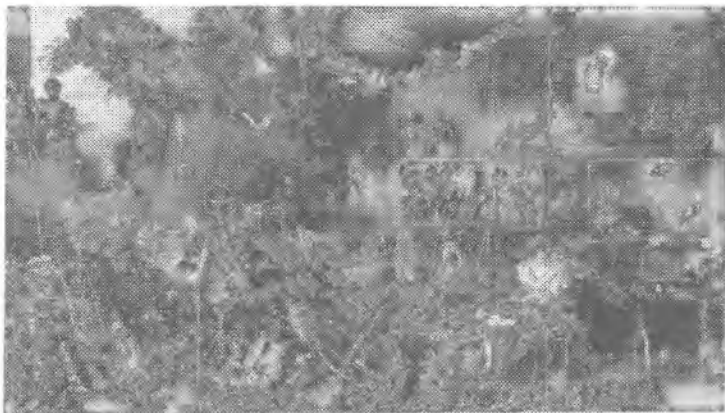
¹⁸ Прокл Константинопольский, *Гомилия* 36 (цит. по: Conostas, *ibid*, P. 280).

¹⁹ Цит. по: Conostas, *ibid*, P. 281.

²⁰ См. *ibid*, P. 306.

²¹ *Ibid*, P. 312.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ОСЯЗАНИЕ



что осязали руки наши...

— 1 Ин: 1

**Иллюстрация: Ян Брейгель Старший и Петер Пауль Рубенс.
Аллегория осязания (около 1618). Музей Прадо, Мадрид, Испания.**



АЛЛЕГОРИЯ 3

Если загадка первой аллегории была разрешена посредством аналогии, а тайны второй были раскрыты благодаря коннотациям и типологии, то третья аллегория организована по законам тройного антитезиса. Этот антитезис вертикальной чертой делит полотно на две противостоящие друг другу половины. Первый контраст, который бросается в глаза — это открытость осязанию (которую выражают обнаженные и беззащитные тела Афродиты и Эрота в правой части картины) и отсутствие — можно даже сказать запрет — осязания, на который указывает груда доспехов и оружия, загромаждающая левую часть полотна Брейгеля. Нежная, цветущая плоть Афродиты приглашает к прикосновению — и это приглашение уже воплощено ею в объятии и лобзании маленького Эрота. В полной противоположности с этой сценой, холод и твердость железной брони, которую мы видим рядом, отвергает даже малейшую возможность прикосновения. Не случайно Брейгель соотносит эти две противоположности с двумя противостоящими друг другу сферами — с одной стороны — мир Войны, с другой — мир Любви.

Война требует физической мощи, производства, обширных «материальных» резервов (включая человеческие ресурсы) — все это представлено в левой части полотна мужчинами, которые в поте лица обрабатывают железо на наковальне, производя все больше оружия,

хотя оно уже и так праздно громоздится на переднем плане картины. Позади работников раскрывается зеленеющий ландшафт. Это природа, но природа лишь в качестве неистощимого сырьевого ресурса, позволяющего человеческой промышленности использовать себя. С другой стороны, в мире Любви природа представлена лишь букетом цветов в вазе (то есть в своем эстетическом измерении). Такой взгляд на природу не служит никакой цели, так что его можно назвать бесполезным в самом высоком смысле этого слова. Человеческий труд также представлен здесь только картинами, которые висят позади целующейся пары. Брейгель словно хочет сказать, что человек может быть рабом своего труда, но он также может быть хозяином своего творения.

Как и в случае *Зрения* и *Слуха*, так и здесь — Афродита и Эрот поглощены тем самым чувством, которое изображает картина — они обнимают и целуют друг друга. Очевидно, что Брейгель избрал лишь один аспект осязания, ведь прикосновение не сводится к поцелую. Под категорию осязания подпадает широкий спектр качеств и действий: это чувство позволяет держать и ощущать руку друга, хватать предметы, отличать гладкое от шероховатого, теплое от холодного, измерять вес и т.д. Этот выбор представить лобзание как ключевую парадигму прикосновения, несомненно, красноречив сам по себе. Ведь, хотя в поцелуе губы одного человека прикасаются к губам другого, невозможно поцеловать в губы, не получив в то же время взаимного поцелуя. Именно взаимность, представленная союзом губ, и делает поцелуй наиболее характерным примером осязания, поскольку осязание неминуемо взаимно во всех своих проявлениях.

Поцелуй это также знак страсти — в данном случае страсти любви. Осязание и страсть разделяют общий локус — тело. Если органом взгляда является глаз, а слух действует посредством уха, то чувствилище осязания — это не что иное, как вся наша плоть. Для плоти, горящей этой страстью, недостаточно видеть или слышать возлюбленного — она умоляет о прикосновении возлюбленного, она желает прикоснуться и ощущать ответное прикосновение. Впрочем, наше тело — не просто орган соприкосновения; оно вообще наиболее остро претерпевает весь диапазон воздействий возлюбленного. Именно оно переживает трепет ожидания, бьется в муке, пылает страстью, приходит в восторг.

На следующем уровне, доспехи — препятствующие прикосновению Другого — можно понимать не только как антитезис, но и как противоположный взгляд на исследующую плоть. При взаимном наложении двух противоположных парадигм их антитезис снимается, и возникает новый антитезис: доспехи это аллегория кожи — покрывающего тело эпидермиса — или даже самого тела, которое, позволяя осязать его, в то же время оберегает от прикосновения то, что внутри него. В прикосновении особенно остро ощущается неприкосновенность: ведь то, к чему ты прикасаешься, — это никогда не Другой, это лишь кожа Другого, тело Другого, естественные доспехи плоти, непроницаемый покров заповедного святилища Инаковости, внутри которого Другой все равно остается неприкосновенным и неосязаемым. Неужели же я никогда не могу прикоснуться к Другому — или даже ощутить прикосновение?

Первая картина в картине (тайник, в котором Брейгель обычно прячет ключи к своим аллегориям, как мы

уже убедились) изображает страсти Христовы. Актуальность этого сюжета для темы осязания очевидна: бесстрастный Бог страдает посредством Своего тела. Прикосновение несет не только наслаждение, но и его сестру — боль*. Что означает это простое наблюдение? Разве не то, что в Воплощении Христа Сам Неосязаемый *par excellence* сделался телесным и уязвимым? Что Неприкосновенный осязается именно благодаря покрову плоти? В Воплощении Сам Творец творит Себя по образу Своего творения — если при Творении Бог дал первому человеку дух, то в Воплощении человек дает Ему тело. Воплощение дополняет и завершает Творение. Здесь оказываются важны все смыслы полисемичного понятия «затронутости»: мы видим Личность Бога, настолько затронутого нашими проблемами, что Он испускает из Себя в любовном порыве *кенозиса*; мы видим Его соприкасающимся с нашей человеческой природой, так что каждый из нас может физически или эмоционально затронуть Его, — и быть тронутым в ответ.

* Pain – боль, страдание. Диалектика наслаждения и страдания была одной из центральных тем антропологии св. Максима Исповедника.

ОСЯЖИТЕ МЯ / НЕ ПРИКАСАЙСЯ МНЕ*

*Pone me sicut signaculum in corde tuo,
Sicut signaculum in brachiis tuis**.*

— Песн. 8:6

«Ничего человек не боится так, как прикосновения неизвестного». Этими словами нобелевский лауреат Элиас Канетти открывает свое феноменологическое исследование социального поведения. Его наблюдения о страхе прикосновения настолько важны и актуальны для нашей темы, что я хочу процитировать достаточно обширный фрагмент из них:

Ничего человек не боится так, как прикосновения неизвестного. Он хочет увидеть, что тянется к нему, и быть в силах распознать или хотя бы классифицировать это. Человек всегда стремится избегать физического контакта со всем чужеродным. А в темноте неожиданное прикосновение может прямо рождать панику. Даже одежда не дает достаточной безопасности: ее слишком легко разорвать и прорваться к голому, гладкому,

* Touch Me, Touch Me Not.

** Положи меня, как печать, на сердце твое, как перстень, на руку твою.

беззащитному телу жертвы. Всякая дистанция, которую человек создает вокруг себя, продиктована этим страхом. Люди запираются в домах, куда закрыт доступ посторонним, и только там ощущают себя более-менее безопасно. Страх грабителей — это не просто страх быть обворованным, но также и страх, что кто-то внезапно и неожиданно схватит тебя в темноте.

Отвращение к прикосновению не оставляет нас, даже когда мы находимся среди людей; им обусловлен наш образ движения на людной улице, в ресторанах, поездах и автобусах. Даже когда мы стоим рядом с другими и можем наблюдать и рассмотреть их вплотную, мы стараемся по возможности избегать прямого контакта¹.

По мнению Канетти, большая часть функций и обычаев нашего цивилизованного общества, если и не самой цивилизации, происходит из страха всех страхов, страха прикосновения. Даже наше восприятие прекрасного, в его основных чертах симметричности и пропорциональности, похоже, происходит из защитных механизмов, порожденных страхом прикосновения: «Симметрия, столь выразительная черта многих древних цивилизаций, отчасти коренится в попытках человека создать одинаковую дистанцию вокруг себя»².

Какой же иррациональный инстинкт или незапамятная травма подпитывает этот окопавшийся страх? Канетти намекает на ответ, когда добавляет, что эти и многие другие примеры подобной фобии доказывают, «что мы имеем дело с человеческой склонностью, настолько же глубоко укорененной, насколько таящейся

и бдительной; с чем-то, что никогда не оставляет человека с тех пор, как он установил *границы своей личности*»³.

Страх прикосновения Другого — это страх, порожденный нарушением установленных границ личности. Близость другого тела угрожает самой моей субъективности, чувству обособленности, обозначенной моим телом. Итак, как ни странно, жест, который я воспринимаю как угрожающий пролом в пространстве, определяющем меня как «Я», — это то же самое движение, которым изначально была установлена моя субъективность вопреки и в противовес Другому. Ведь именно посредством *рукоприкладства* (хватания, избиения, убийства Другого) я впервые осознал себя как отдельное и отличное существо.

Рождение субъективности: Схватывание

Первым Другим, в противовес которому я определял себя, было — и в некотором смысле остается до сих пор — животное. Способность превратить животное в жертву моей охоты и моей руки (*hunt* и *hand* — эти два слова имеют общее происхождение) делает меня не-животным. Охота как таковая отделила охотника от добычи. Даже прежде, чем рука бросит роковой камень, она уже противопоставляет меня моей добыче, зажав в кулаке орудие, пригодное для убийства. Человек, который изготовил первое орудие, — это уже не животное. Человек, который охотится и поедает убитое своими руками, — это уже не животное. Когда я поедаю животное, оно становится частью меня — оно инкорпорируется в меня, и таким образом я становлюсь *больше*, чем животным. Я становлюсь человеком. Впрочем, другим людям также

ничто не препятствует оказаться в моих глазах животными. Впав в мои руки, другой человек утрачивает статус человеческого существа и обретает статус животного. Пусть я давно перестал есть других людей, но с тех пор были разработаны другие способы присваивать Другого. Войны имитируют племенную охоту и вновь запускают игру убийства. Рабов причисляют к другим животным, считая их наряду со скотом, и так к ним и относятся. Задержание и заключение — это институты, происходящие из практик ловли животных и содержания их в клетках. Другой, которым я могу манипулировать по своей воле и прихоти, занял место животного.

Происхождение человечества, как утверждают историки и антропологи, следует связывать с изобретением орудий. Но еще прежде, чем появился первый инструмент, я уже был вооружен рукой. Орудие было создано по образу руки, это, как мы часто говорим, «вторая» рука, только более совершенная и эффективная. Таким образом, рука освободилась от чисто инструментального использования, и теперь она манипулирует инструментами, ею самой произведенными. Передав многие из своих обязанностей инструментам, рука стала свободна и получила возможность творить. На самом деле, эти два момента должны были совпасть: создание первого инструмента рукой обозначает момент, когда рука перестает быть инструментом. Теперь она признана тем, чем она всегда и была, хотя я только теперь это осознал: *моим телом*⁴. Осознание моего тела и, следовательно, как мы вскоре убедимся, мое само-осознание как субъекта всегда зависело от диалектических отношений между схватывающей рукой и ее инструментом⁵. Инструмент всегда отсылает к руке, ведь одно имеет значение толь-

ко в связи с другим. Инструмент — это именно то, что можно схватить: наше первое понятие (*Begriff*). Не случайно даже в таком утонченном анализе бытия-в-мире, как у Хайдеггера в *Бытии и времени*, мир представляет собой эту референциальную тотальность «орудий», которые, в свою очередь, проявляются в двух модальностях «сподручности» (*Handlichkeit*): подручные (*Zuhanden*) и находящиеся-перед-руками (*Vorhanden*).

Во многих отношениях, человек сумел развить навыки речи благодаря своим рукам. Поскольку ему не приходилось использовать рот в качестве руки — чтобы хватать и держать нужные вещи, как делает большинство животных, — его уста освободились для речи. Более того, «когда человек наблюдал свои руки за работой, производимые ими меняющиеся формы с необходимостью отображались в его уме. Без этого мы, возможно, никогда не научились бы формировать символы вещей, а значит, и говорить»⁶.

Действительно, в одном из характерно насыщенных отрывков, Хайдеггер пытается установить такое отношение между рукой и миром:

Человек сам «действует» [*handelt*] рукой, потому что рука вместе со словом составляет его сущностное отличие. Только то сущее, которое «имеет» слово (*μῦθος, λόγος*), также может и должно «иметь» руку. Рукой совершается молитва и убийство, знак приветствия и благодарения, приносится клятва и делается намек, и ею же осуществляется какое-нибудь ремесло («рукоделие»), делается утварь. Рукопожатием закрепляется нерушимая договоренность. Рука

вызывает «дело» опустошения. Рука бытийствует как рука только там, где совершается раскрытие и сокрытие. У зверя нет руки, и никогда лапа и когти не станут рукой. Даже рука отчаявшегося человека — меньше всего «лапа», которой он «царапается». Рука появляется только из слова и вместе со словом. Не человек «имеет» руки, но рука вбирает в себя сущность человека, потому что только будучи сущностной сферой действия руки слово является сущностной основой человека⁷.

Дерзнем ли мы сказать, что без рук человек был бы неспособен также и мыслить? Что человек начал мыслить, и мыслит до сих пор, *при помощи* рук: т.е. согласно фундаментальной структуре, заложенной в парадигме прикосновения? Что «каждое движение руки в каждой из ее работ проносит себя сквозь стихию мышления», так что «всякая работа руки покоится в мышлении»?⁸ Кажется, Аристотель с этим согласился бы.

* * *

Мышление всегда мыслили в категориях чувственного восприятия. Этот парадокс становится все более поразительным в нашу посткартезианскую эру. Чтобы помыслить саму мысль, необходимо обратиться за помощью к ее *иному* — к чувствам, как будто мышлению недостает собственных метафор и примеров, чтобы

* Аристотель рассматривает единство мышления и чувств в работах *О душе* и *О восприятии*.

помыслить себя. С другой стороны, метафоры, происходящие из сферы чувств — как бы энергично мышление ни противопоставляли этой сфере, — глубоко укоренились в описании мыслительного процесса в повседневной речи и в терминологии различных философских школ. При этом взгляд и способность зрения оказались в доминирующем положении как классическая для западной цивилизации парадигма, иллюстрирующая деятельность разума, — в такой мере, что мы, пожалуй, вправе говорить о настоящей гегемонии окулярного: окулоцентризме⁹.

Один из первых разрывов в этой окулярной гегемонии мы находим у самых истоков западной традиции — в трактате Аристотеля *De Anima*. Тожество *эйдоса* сущего (его формы) с его конкретным (т.е. осязаемым) воплощением в материи позволяло Аристотелю говорить о душе, которая не только созерцает идеи вещей, но и схватывает их. Как он ясно говорит: ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χεὶρ ἐστὶν («душа есть как бы рука»; 432a1'). «Вопреки первым строкам *Метафизики*, — пишет Розен, — самым философским из всех чувств оказывается не зрение, а осязание, поскольку осязание первичнее и вообще ближе связано с вещами (τα πράγματα), чем зрение». И далее, «мы схватываем формы сущего, и таким образом познаем их: осязание — это дифференциация форм, составляющая необходимое условие познания. Познание — это осязание»¹⁰. Однако иллюстрацией познания может служить не *всякое* осязание, а именно *схватывание*. Душа простирается в направлении тех или иных пред-

* Здесь и далее пер. трактата *О душе* — по изд.: Аристотель, Сочинения в 4-х томах / ред. В. Асмус. — т. 1, М.: Мысль, 1976.

метов, как рука, готовая нащупать и удержать их в своей хватке. Итак, мы воспринимаем *вещи-постигаемые* как *вещи-схватываемые*, как то, что мы можем посредством интеллектуальной хватки обратить в «инструменты». В самом деле, ты знаешь нечто, если ты знаешь, как это использовать. Знание равнозначно инструментальности. Сущее оказывается познано нами посредством инструментального использования. Ведь мы никогда не знаем вещь в себе; мы знаем только ее функцию, т.е. ее инструментальное применение. Познать что-либо означает познать, как это можно применять (*handle*). Незнание (τὸ ἄγνοεῖν) иначе определяется Аристотелем как отсутствие контакта (μὴ θιγγάνειν; Meta., Θ, 1051b 24)¹¹.

Аристотель сравнивает душу с рукой не просто для того, чтобы украсить речь яркой метафорой. «Метафорическое существует только в метафизике»¹², и эта метафора ведет нас к самому сердцу греческой метафизики. В своей *Физике* — «основополагающей книге западной философии»¹³ — Аристотель открывает центральный принцип, который организует всю совокупность греческой мысли и, через греков, оказывает влияние на всю дальнейшую философскую традицию. Мы называем его «эргологическим различием», поскольку оно различает все сущее на естественное (φύσει) и искусственное (ἀπὸ τέχνης) (192b, 8 и 18), то есть осмысливает сущее в категориях рукотворности. Под «рукотворностью» (“*manufacture*”) мы имеем в виду труд (ἔργον, *factus*)¹⁴, осуществляемый руками (χεῖρ, *manus*). Эргологическое различие определяет, почему та или иная вещь принадлежит к тому или иному роду. Оно ставит вопрос о ее причине (αἰτία) и начале (ἀρχή). По своим причинам и началам все сущее распределяется на две категории:

то, что «производится» ручным трудом (то, что имеет причину за пределами себя, а именно в производящей руке; поэтому Аристотель называет это *χεῖρόκρητα* [493b 30]), и то, что «рождается» (*φύσει*) и само себе является причиной¹⁵. *Φύσις*, что позже будет переведено как *natura* (природа), впервые осмысливается именно по контрасту с ручным трудом (*эргон*)¹⁶. Последний породил целый ряд метафизических понятий: *энергия*¹⁷ (что было переведено как *actualitas* и таким образом стало означать «актуальность», но в то же время дало нам и слово «энергия») и *катаргесис* (*упразднение*, о котором говорит Павел в своих Посланиях; оно было передано Лютером как *Aufhebung*, «снятие», и стало ключевым термином гегельянской философии), *синергия* и *демиургия* (наводящая на мысль о трудолюбивом Боге, который создает и сохраняет мир), *органон* (греческое обозначение «орудия», но от него же происходят слова «органический» и «организм»), и наконец, английское *work* (труд). За всеми концептуальными и лексическими трансформациями слова *эргон* и за основанной на нем метафизической традицией, от Аристотеля до Гегеля и далее, просматривается образ руки – нагляднейший символ этой традиции.

Итак, когда душа сравнивается с рукою, это говорит о душе гораздо больше, чем может показаться на первый взгляд. Ведь в «прикосновении» к вещам, которые она пытается познать, душа-рука получает ответное «прикосновение» окружающего мира. Именно как «затронутая» в акте постижения, душа начинает осознавать себя. Она осознает себя как душу, «прикасающуюся» к миру. Это самосознание достигает невозможного — ведь можно сказать, что в некотором смысле душа,

осознающая себя как душу, прикасается к себе самой. В каком-то фундаментальном отношении, кажется, что душа осознает собственное мышление только тогда, когда ее созерцанию предстает некий предмет; и, аналогично, субъект осознает свое восприятие — или, точнее, себя как ощущающий субъект, — только тогда, когда он воспринимает. В самом деле, медиальный залог глагола αἰσθάνεσθαι (чувствовать) наглядно выражает двойственное значение слова: «воспринимать» и «осознавать» собственное восприятие¹⁸.

Для Аристотеля, осознание нашей чувственности — это результат не какого-то дополнительного специального чувства — которое воспринимало бы само восприятие, — а самих наших чувств, данный лишь в меру их вовлечения в процесс восприятия, то есть только тогда, когда на них влияют «объекты». В конце концов, этот вопрос задает сам Аристотель: «Здесь, однако, возникает апория, почему чувства не воспринимают самих себя и почему их органы не вызывают ощущения без чего-то внешнего?» (417a 3–5). Ответ Аристотеля отсылает к его определению чувства (τό αἰσθητικόν) как силы (δύναμις), которая не способна ощущать в отсутствии ощущаемого, как горячее вещество невозможно зажечь при отсутствии огня. Это место имеет ключевое значение, поскольку оно знаменует одно из первых философских исследований природы самопознания. Ответ Аристотеля на эту апорию содержит интересный момент: хотя мы не способны непосредственно чувство-

* В греческом языке глагол может иметь, кроме активного и пассивного, еще и медиальный залог, предполагающий нечто среднее между деятельностью и претерпеванием.

вать свои чувства (например, глаз не может видеть себя, ухо глухо по отношению к себе самому и т.д.), мы все же ощущаем себя, по крайней мере, *косвенно*, воспринимая других. «Тактильное ощущение другого — это, в то же время, *самоощущение*, поскольку иначе я бы не был ощущающим»¹⁹. Но если бы другой не стал доступен мне благодаря моему телу, никакого самоощущения и самосознания не существовало бы вообще. «Мы чувствуем только другого, и если мы чувствуем себя, то лишь в зависимости от того факта, что мы чувствуем другого... Я чувствую себя только благодаря другому. Только другой дает мне себя»²⁰.

«Не могу ли я видеть или осязать свою руку, когда она осязает что-либо?»²¹ Сартр ставит вопрос вполне правомерно. Осязать свою руку, осязающую тот или иной предмет, означает превратить мою руку в объект моего же восприятия (а значит, это уже не *моя* рука, а некая объективированная рука, которая занимает место в пространстве где-то поблизости от этой книжки, — как только я прикасаюсь к ней, моя рука становится осязаемой вещью среди других вещей). «Я не могу касаться руки, когда она касается»²², ведь моя рука *это я*. «В самом деле то, чем я являюсь, в принципе не может быть для меня объектом, поскольку я *им являюсь*»²³. Я не способен познавать то тело, которое является мною. То тело, посредством которого я познаю все, что я познаю, остается для меня непознаваемым. В этом привилегия прикосновения: оно дает мне знание моего тела благодаря телу Другого²⁴. Прикоснуться можно только к телу Другого, ведь Другой является Другим, поскольку он или она может быть для меня инструментом, которым никак не может быть мое собственное

тело. Следовательно, поскольку я — не Другой, «его тело появляется для меня первоначально как точка зрения, на которую я могу иметь точку зрения, как *инструмент*, который я могу использовать с другими инструментами... Тело другого и есть, следовательно, сам другой как *инструмент-трансцендентность*»²⁵. Доступность Другого или его сопротивление моему прикосновению (мысленному или физическому) обеспечивает меня ощущением себя как себя. Я являюсь собой, поскольку могу схватить или задержать Другого, — который, именно ввиду моей способности подчинить его (ее), предстает как не-Я. Понятие Я не может возникнуть прежде понятия Другого и безотносительно к нему. Душа способна осязать (т.е. познавать) себя только в осязании Другого. Самосознание — это побочный продукт процесса осязания Другого.

Рука может осязать чашку, потому, что она — не чашка, она может держать эту книгу, потому, что она — не книга; будь рука чем-то из этого, она не могла бы к ним прикоснуться. Она прикасается к ним благодаря тому, что не является ничем из них, но также и потому, что может стать подобной каждому из этих предметов. Также и с душой. Чтобы познавать сущее, душе необходимо самой к нему не принадлежать. Душа — это не *что-то* (*something*), потому что в таком случае она уже не могла бы быть *чем угодно* (*anything*), а если бы она не могла быть чем угодно, она не могла бы познавать. «Некоторым образом душа есть все сущее» (ἡ ψυχὴ τὰ ὅντα πῶς ἐστὶ πάντα; 431b 21). Это, вероятно, самое странное и одно из самых темных мест трактата Аристотеля *De Anima*. Обычно его толкуют в том смысле, что душа способна *познавать* все формы сущего, а значит —

быть всем (согласно Аристотелеву принципу единства мышления, нус, и мыслимого, *та ноумена* [430a 1], и подобия чувств ощущаемому [418a 1]). Однако из этого утверждения вытекают далеко идущие следствия. Чтобы душа могла быть всем, сама она должна быть ничем из этого. Ведь если бы душа была каким-то определенным сущим, она не могла бы быть иной по отношению к себе самой, а значит, быть всем сущим²⁶. Душа не только *не существует* — в том смысле, что она не принадлежит к *сущему* (*то он*), — но и, не будучи сущим, она не может ни познаваться, ни ощущаться — она не познаваема и не восприимчива, и прежде всего именно для себя самой. Как возвещает фрейдист в эссе Деррида *Le Toucher*: «Psyche ist ausgedehnt, weiss nichts davon»²⁷:

Итак, *психэ* не просто не мыслит себя как такую, но и не знает, *как* себя помыслить, а значит, не знает, мыслит ли она себя *вообще*. Ведь как *психэ*, которая мыслит, становясь некой сущностью или определенной формой, может знать, что это такое — помыслить чистую или *неопределенную форму*? Именно в том случае, если душа неопределима по форме, она не способна мыслить себя, поскольку это означало бы определить неопределимое²⁸.

Итак, душа познает только иное по отношению к ней. А иное по отношению к душе — это все, что душа способна схватывать. Как и рука первого человека, душа настигает и хватается вещи. При этом, однако, она схватывает и саму себя как «вещь», способную схватывать — т.е. как *руку*.

Рождение объективности: ласка

Приручение схватывающей руки дало место ласке. Если бы мы хотели указать происхождение ласки, наверное, нам пришлось бы обратиться к приматам, которые «вычесывают» шерсть своих собратьев. Кропотливый труд ухода за шерстью собрата требует такой сноровки, координации и усидчивости, что одной этой привычки было бы уже достаточно для классификации животных, которым она присуща, как человекообразных²⁹. Вопреки широко распространенному мнению, эта часто наблюдаемая у обезьян и других человекообразных практика не служит никакой практической цели (напр., ловле блох, как обычно предполагают). «Это поведение обычно ошибочно толкуют как попытку избавиться от вшей. В действительности же паразиты редко встречаются у обезьян, как в неволе, так и в природных условиях»³⁰. Цукерман усматривает в этом поведении сексуальные обертона, поскольку оно часто связано с брачной активностью³¹. С другой стороны, Канетти опускается на еще более глубинный уровень, говоря о чистом «удовольствии пальцев»³². Какое бы значение мы ни приписывали этой привычке, одно остается ясным: здесь руки впервые вовлекаются в деятельность, свободную от практической необходимости.

Если схватывающая рука пыталась установить дистанцию, утверждая доминирование над Другим (подчиненным человеком, добычей, схваченным объектом), то ласка — это не что иное, как постоянное уничтожение дистанции, отделяющей меня от Другого. Любопытно, что оба этих, казалось бы, противоположных жеста, принадлежат руке. Но в сущности, один предполагает

возможность другого. Уничтожая преодоленную дистанцию, ласка всего лишь «камуфлирует» дистанцию, которая составляет условие ее существования; и напротив, хватающая рука, предполагая дистанцию между захватывающим субъектом и захватываемым объектом, «камуфлирует» тесную связь, к которой она приводит. Ласка — это не контакт плоти с плотью, а скорее попытка телесного *приближения* к другому. Это приближение может иметь место только в пространстве игры дистанции и близости:

Показать, что прикосновение включает чувство близости, означает показать, что оно включает чувство дистанции. Прикоснуться — значит приблизиться или испытать приближение, а не просто приложить одну поверхность к другой. Благодаря контакту близость забывает, что отделяет ее от объекта прикосновения. Она уже не ощущает дистанцию как таковую, именно поскольку дистанция более не препятствует прикосновению, но лишь составляет среду, посредством которой мы чувствуем... Чтобы близость оставалась близостью, она всегда должна пополняться новой дистанцией³³.

Скрадывание (*Verdecktheit*) дистанции в ласке равнозначно забыванию (*Vergessenheit*) насильственного характера прикосновения: ласкающая рука — это не что иное, как хватающая рука, которая забывает о насилии или отказывается от него. Или иначе: ласка — это тоже борьба за удержание Другого, но ее усилия изначально обречены на провал. Каждое касание руки к телу Дру-

гого — это знак неудачного стремления прикоснуться к Другому — ведь, «прикасаясь» к Другому, можно нащупать только вещь. Другой как Другой избегает моего схватывания, ускользает сквозь мои пальцы; моим рукам доступен лишь кожный покров, оставленная одежда:

Конечно, я могу *схватить* Другого, задержать, толкнуть его; я могу, если располагаю властью, принудить его к таким-то и таким-то действиям, к таким-то и таким-то речам; но все происходит так, как если бы я хотел овладеть человеком, который убегал бы, оставляя у меня в руках свое пальто. Это именно пальто, оболочка, которой я владею³⁴.

Инаковость Другого, которой так страстно ищет ласка, остается неприкосновенной. Попытки повторяются вновь и вновь, — но все тщетно. Сама тщетность ласки, ее неудачность, достигает важного результата: она показывает, что Другой — не просто вещь; так тело Другого предстает телом Субъекта, личностью. В ласке Другой — уже не объект моего схватывания, но недоступный Субъект моего прикосновения:

Поскольку я могу схватить Другого лишь в его объективной фактичности, проблема состоит в том, чтобы в рамках этой фактичности поймать его свободу. Необходимо «уловить» его в этих рамках, как сметану в сбиваемом молоке. Другой, каков он сам-для-себя, должен быть вовлечен в игру на поверхности его тела, должен распространиться по всему своему телу; только тогда,

прикасаясь к телу, я сумею ощутить свободную субъективность Другого³⁵.

Разумеется, свободная субъективность — это именно то, к чему прикоснуться невозможно, и это несколько проясняет сложную мысль Левинаса: «Ласка не обращена ни к личности, ни к вещи»³⁶. Ни личность, ни вещь не могут быть «целью» ласки (ее *телосом* в телеологической тотальности), поскольку ласка бесцельна и беспредметна. Моя ласка предполагает признание субъективности Другого, свидетельствует о его трансцендентности, трансцендентности, выходящей за пределы всего, что я могу ощупать руками — ведь *ласкать объект или вещь было бы бессмысленно*. Если я ласкаю Другого, я уже признал его как Другого, а не как вещь, которую можно ощутить или познать. В ласке Другой — уже не «орудие», имеющее определенную функцию, — беспредметность ласки свидетельствует об упразднении (*катаргесис*) деятельности эргон, а значит, об освобождении Другого из сферы «хозяйственного» рукотворчества (*managing manufacture*). В этом смысле ласка ищет бесконечного³⁷, но бесконечного, таинственного присутствующего в имманентном, то есть воплощенного в теле Другого. Именно в этом пункте Левинас допускает достаточно значительную герменевтическую ошибку. Ведь, пытаясь противопоставить свое толкование ласки анализу Сартра, он доходит до крайности, представляя ее неким абсолютom:

Предвосхищение улавливает возможное; то же, что ищет ласка, не находится в плане и в свете возможного. Телесное — нежное по сути и отвечающее ласке — это не тело как объект физиолога

и не собственное тело субъекта, когда он говорит «я могу»; это и не тело-выражение, помощь в собственном проявлении, то есть лицо. В ласке, в этом, с одной стороны, все еще чувственном отношении, тело уже *освобождается от самой своей формы*, чтобы предстать в качестве эротической наготы. В телесном характере нежности *тело лишается своего статуса сущего*³⁸.

Безличное, бестелесное и безжизненное «тело», каким оно открывается во «мраке» ласки, тонет в изначальной ночи *il y a*³⁹. Левинасова ласка, вовсе не открывая чувствительную плоть Другого, поглощается анонимным, безличным, мистическим девством женского начала.

Однако именно личность Другого — Другой как личность — и не что иное превращает мое прикосновение в ласку. Исчезновение Другого под моим прикосновением дополняется воплощением Другого во всяком теле, которое я ласкаю. Рождающая трепет мягкость пальцев; движения рук, как бы лепящие тело Другого; вызываемое ими оцепенение; поглаживания, которые, кажется, не имеют ни начала, ни конца, — все эти характеристики, наблюдаемые при ласках, были метко обозначены Сартром как «совокупность процедур, которая *воплощает Другого*»⁴⁰. Ласка призывает инаковость Другого к присутствию или, точнее, проявлению в теле, доступном прикосновению. «Как раз ласка не является просто прикосновением; она является *формированием*. Лаская другого, я порожаю его плоть моей лаской, моими пальцами»⁴¹. Этот акт «творения» прикосновением предполагает движение воплощения (и приводит к нему), — по сути, это «*двойное взаимное воплощение*»⁴².

Каждое поглаживание уверяет Другого в моем отказе от насилия, в отсутствии намерения схватить, ударить или убить. В каждом касании руки я слагаю с себя полномочия субъекта, которому вынужден подчиняться Другой. Перед лицом субъективности Другого, точнее, именно чтобы позволить субъективности Другого проявиться, я должен отказаться от своей субъективности. Я должен осуществить или претерпеть добровольный кенозис⁴³. Я позволяю себе стать объектом для Другого. Я становлюсь открытым и уязвимым по отношению к прикосновению Другого. Здесь анализ Сартра недвусмыслен: «Я воплощаюсь, чтобы реализовать воплощение Другого; а ласка, реализуя воплощение Другого, открывает мне собственное воплощение»⁴⁴. Отсюда взаимность гаптического* феномена: не может быть одностороннего прикосновения — прикоснуться означает сделаться прикосновенным — проявить себя в плотности собственной плоти.

Именно это воплощение себя, необходимое условие и одновременно следствие ласки, открывает то, что Сартр именует «третьим онтологическим измерением тела»: «Но поскольку я *есть* для другого, он раскрывается во мне как субъект, для которого я — объект... Я существую для себя как познанный другим в качестве тела»⁴⁵. Неоспоримо, что это третье измерение — перекрест между бытием *для-себя* и *для-других*, столь важная тема для анализа прикосновения у Мерло-Понти — являет яркий пример того, что мы описывали в предыдущих главах как «обратную интенциональность»: «С появлением взгляда другого я открываю свое бытие-объекта,

* Осязательного — от гр. αἰτικός, «осязаемый».

то есть мою трансценденцию как трансцендируемую»⁴⁶, но не только взгляд приводит к такой инверсии; несколькими строками далее Сартр добавляет: «Я чувствую себя *затронутым* другим в моем фактическом существовании» — прикосновение Иного, даруемое в касании Другого, переводит самость в винительную, затронутую, форму — «меня». Именно в этот момент мы перестаем *быть-телом* и начинаем *обретать-тело*. Прикосновение Другого заставило меня обрести тело (воплощение), — то самое тело, которое является мною, но которое теперь предстает как тело другого. Только когда достигается это синтетическое «видение»: слияние моей субъективности (дистанции схватывания — «я *есмь* тело») с моей объективностью (близость ласки — «я *облетаю* тело»), — я могу видеть (или осязать) себя: «другой совершает для нас функцию, к которой мы не способны и которая, однако, лежит на нашей обязанности: видеть себя такими, каковы мы есть»⁴⁷.

Самосознание Я, как бы ни ощущало себя Я — как субъективность или как объективность, это феномен, который всегда имеет начало только за пределами Я, посредством иного, точнее посредством Другого (другого человека или чувственного мира). Это неизменный вывод всякого философского анализа феномена прикосновения. Ничто не указывает на то, чтобы я приходил к осознанию себя независимо от Другого или без него/ нее. Обе модальности бытия (что Сартр называет *для-себя* и *для-других* и что мы здесь рассматриваем через парадигмы схватывания и ласки, соответственно) указывают на потустороннее, реализуемое в видимом и воплощаемое в плоти Другого. Всякое самосознание возможно не тогда, когда я осязаю (даже если бы речь

шла об осязании себя), а когда я осязаем. *Аффективность* лежит в основе всякого сознания (как *сознания* чего-либо или же самосознания):

Воплощение — это не трансцендентальная операция субъекта, находящегося внутри мира, который он себе представляет; чувственный опыт тела уже с самого начала воплощён. Чувственное [*le sensible*] — материнство, ранимость, восприятие [*appréhension*] — завязывает узел воплощения в интриге более всеобъемлющей, чем апперцепция себя; в этой интриге я оказываюсь связанным с другими прежде, чем с собственным телом. Интенциональность — ноэзис, — которую философия сознания различила в ощущении [*le sentir*] и которой она хотела бы, задним числом, вновь овладеть как источником, из которого заимствуется смысл, — чувственная интуиция — уже находится в режиме восприятия и захваченности; она осаждена ощущаемым [*le senti*], которое отменяет своё ноэматическое проявление, чтобы, в качестве нетематизируемой инаковости, управлять тем ноэзисом, что первоначально должен предоставлять ему [ощущаемому] смысл. Гордиев узел тела — его пределы, где оно начинается и заканчивается, являются навсегда скрытыми в неразвязываемом узле — распоряжается своим собственным трансцендентальным началом в этом несхватываемом ноэзисе⁴⁸.

* * *

Всякое чувство есть движение (*affection*) души, как указывает Аристотель в *De Sensu*, «чувственное восприятие возникает в душе посредством тела» (ἡ δ' αἰσθησις

διὰ σώματος γίνεται τῇ ψυχῇ; 436b 7–8'). Тело служит чувствилищем, которое позволяет миру и душе «соприкасаться». Таким образом, тело оказывается точкой контакта между внутренним (душа) и внешним (мир) и в то же время их границей, пределом, различающим одно и другое — не столько между телесной реальностью (мир) и бестелесной душой, как это представляет Прокл в *Началах теологии*⁴⁹, сколько между единственной материальностью тела — и нематериальной природой души и мира. Ведь тело не воспринимает вещи окружающего мира как подобные ему тела (в таком случае оно не могло бы воспринимать вообще ничего, по той же причине, по которой оно не может воспринимать себя), но только как (бесплотные) формы⁵⁰. Итак, между душой и миром стоит только тело как абсолютно уникальная плоть — *средостение* (τὸ μετὰξύ; 423b 26) двойного прикосновения, изнутри и снаружи, оставаясь само по себе неприкосновенным.

Но как же мир и душа могут соприкасаться? Основоположный принцип, который проходит красной нитью через весь трактат Аристотеля *De Anima* и на котором строится его концепция чувственного восприятия, состоит во взгляде, что чувство, воспринимая свой объект, неким образом *уподобляется* ему, — точнее, канал чувства не может ничего чувствовать, если у него нет способности *уподобляться* тому, что оно стремится воспринять (τὸ δ' αἰσθητικὸν δύναται εἶστίν οἷον τὸ αἰσθητὸν; 418a 1). Этот принцип аристотелианской эстетики значительно позже был применен Мейстером Экхартом для объяснения парадоксального единения между Богом и человеком:

* Пер. Е. Алымовой.

Идя к вам сегодня, я недоумевал, какое слово сказать вам, чтобы оно имело смысл и вы его уразумели. Тогда мне пришло на ум сравнение: если бы вы могли понять его, вы уразумели бы мою мысль и основу всех размышлений, которые я предлагаю вам во всех моих проповедях. Это сравнение касается моих глаз и куска дерева. Если мой глаз открыт, это глаз; если он закрыт, это тот же глаз. Не дерево появляется и исчезает передо мною, но мое видение его. Теперь прошу вас послушать внимательно! Если случится, что *око* мое едино и *просто* (Мф. 6:22), если оно открыто и бросает взгляд на кусок дерева, око и дерево остаются тем же, чем были, но все же в акте зрения они становятся как бы одним, так что можно поистине сказать, что мой глаз — это дерево, и дерево — это мой глаз. Но если бы дерево было нематериально, чисто духовно, как и взгляд моего глаза, можно было бы истинно сказать, в акте зрения дерево и око существуют как одно сущее. Если это верно в отношении чувственного, то это еще гораздо более справедливо в отношении духовного⁵¹.

Тот же термин, который обозначает подобие между ощущающим и ощущаемым в тексте Аристотеля (*οἶον*), снова употребляется несколько далее, в объяснении, как понимать это подобие:

Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без его мате-

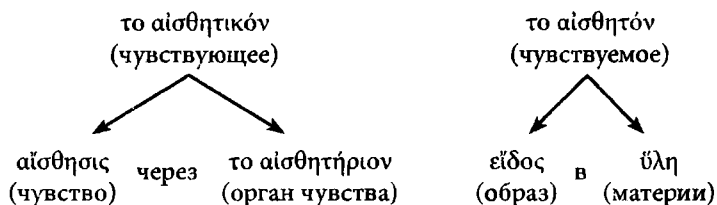
рии, подобно тому как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота. Воск принимает золотой или медный отпечаток, но не поскольку это золото или медь (424a 17–21).

В этом примере, ощущающее описано как воск, способный принимать след перстня с печаткой, обозначающего ощущаемое. Можно усомниться в подобии ощущающего ощущаемому, задав вопрос, чем же именно кусочек воска, принявший форму печатки, уподобляется самой печатке? Вопрос простой, ведь мы можем, по крайней мере, предположительно, ответить, что воск принял *форму* печатки: ее изображение, соприкасаясь с воском, оставило отпечаток на воске — свою *форму*. Это означает, что воск и печатка уподобляются отпечатком (формой), поскольку глядя на отпечаток печати, оставленный на воске, мы легко распознаем его как отпечаток определенного кольца. С другой стороны, они отличаются в материальном отношении (отпечаток «сделан» из воска, тогда как кольцо может быть железным или золотым). Аристотель объясняет, каким образом пример с воском иллюстрирует наше чувственное восприятие:

Подобным образом и ощущение, доставляемое каждым органом чувства, испытывает (πάσχει) что-то от предмета, имеющего цвет, или ощущаемого на вкус, или производящего звук, но не поскольку под каждым таким предметом подразумевается определенный предмет (τοιοῦδι), а поскольку он имеет определенное качество, т.е. воспринимается как отношение (λόγον). То, в чем заключена такая способность (δύναμις), —

это изначальный орган чувства. Орган чувства тождествен со способностью ощущения, но существо его иное: ведь иначе ощущающее было бы пространственной величиной (μέγεθος). Однако ни существо ощущающей способности, ни ощущение не есть пространственная величина, а они некое соотношение и способность ощущающего (λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου) (424a 21–28)*.

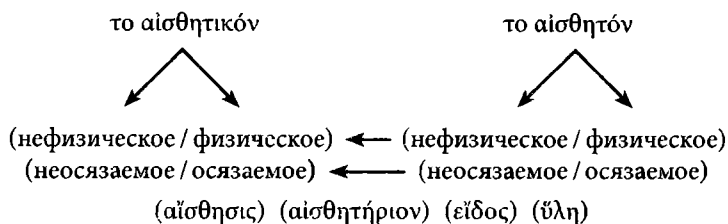
Стремление объяснить подобие чувствующего чувствуемому заставило Аристотеля провести различие между физическим органом восприятия (чувствилищем, τὸ αἰσθητήριον) и самим чувством (ἡ αἴσθησις), обозначив их как *логос* (грубо говоря, «отношение») и *динамис* (т.е. сила или возможность такого отношения). Вместе взятые, τὸ αἰσθητήριον и ἡ αἴσθησις составляют то, что Аристотель именует τὸ αἰσθητικόν, т.е. чувствительность или чувствительная сила души. Сопоставляя последнюю с чувственным объектом (τὸ αἰσθητόν), мы видим определенную симметрию, которая несколько проясняет их сходство (установленное в DA, 418a 1). Эту симметрию можно изобразить схематически:



* Перевод слегка изменен.

Здесь чувствительность (*Sensibility*) предстает подобной чувственному объекту, как зеркальное отражение: наша способность чувствовать возможна благодаря тому, что чувственные предметы действуют на наши чувства; но как это происходит? Чувство (будучи душевным — в терминологии Аристотеля «не протяженным» — поскольку оно определяется как отношение и способность) испытывает действие органа чувства («протяженной вещи»), имеющего физиологическую природу и, соответственно, способного контактировать с такими же физическими вещами. Но в таком случае как Аристотель может говорить, что чувство (душевное начало) не просто «испытывает» (πάσχει) действие чувственного, но и уподобляется ему? Ответ заключается в двойственности чувственного как такового: чувственный предмет, как печатка в примере Аристотеля, — это, с одной стороны, εἶδος (т.е. форма: допустим, изображение печатки), с другой стороны, ὕλη (т.е. материя: допустим, золото, из которого сделан перстень). Форма, как и чувство, не имеет протяженности и не является физическим (сегодня мы сказали бы «материальным») свойством, тогда как ее двойник, т.е. орган чувства, является физическим.

Следовательно, то, что действует на чувства, — это не материя чувственного, а скорее его форма: ведь воск принимает не металл кольца, а лишь его форму. Но поскольку сама по себе форма перстня — это еще не перстень, так и чувственность невозможна без органов чувств, которые позволяют чувству соприкасаться с объектом. Слегка видоизменяя предыдущую схему, мы получаем следующую последовательность:



Эта схема ставит перед нами новый вопрос: даже с учетом двойственности (нефизически-физической) чувствующего и чувствуемого, как может (физический) глаз воспринимать (нефизическую) форму чувственного объекта? И как может (нефизическая) душа ощущающего воспринимать ощущаемую материю? В конкретной точке контакта ощущающее и ощущаемое «соприкасаются» различными — даже противоположными — свойствами: с одной стороны, орган чувства (глаз, ухо, язык, нос, кожа) сам по себе принадлежит к чувственным вещам, занимая место среди воспринимаемого; без восприятия чувство *слепο* к формам вещей. С другой стороны, однако, чувство способно распознавать лишь формы вещей, а не сами вещи; без органов чувств мир *эстетизиса* — это *пустой* мир фантазмов и фантазий⁵².

Аристотель решает эту сложность, рассматривая взаимодействие чувственного и чувствующего как «изменение» (ἀλλοίωσις), «претерпеваемое» чувством в момент восприятия объекта: точнее, восприятие и есть это самое изменение чувства (416b34) от неподобия (ἀνόμοιον) к подобию (ὁμοιον) объекту восприятия (417b20 и 418a5). Оно уподобляется объекту, поскольку испытывает (πείπονθός) его действие. Каждый акт восприятия (αἰσθάνεσθαι), таким образом, дополняется актом претерпевания (πάσχειν): восприятие — это и есть

патос, который инициирует и претерпевает чувствующий субъект, оказываясь погруженным в чувственный мир. Когда я вижу перед собою стол, прикасаюсь к листу бумаги и т.д., я испытываю многообразное действие форм окружающих меня предметов. Два момента (восприятие и претерпевание) не составляют последовательности (как если бы я сначала видел стол, а *потом* испытывал на себе действие его формы), а возникают синхронно — один из-за другого. Я не мог бы ничего чувствовать, если бы прежде не испытал действия этого объекта, но я не мог бы испытать его действия, если бы прежде не ощутил его⁵³. *Субъект восприятия и объект претерпевания — это одно и то же.*

За пределами субъект-объектного различения: поцелуй

Уста — арбитр прикосновения. Часто замечают, что младенцы, едва научившись хватать игрушки руками, немедленно тянут их в рот. Этим жестом ребенок воспроизводит «природное» движение: от рук — ко рту. Рот, точнее, его способности, отображают скрытые интенции руки: схватывание объекта связано с кусанием, тогда как поглаживание Другого предполагает поцелуй. При этом не следует забывать, разумеется, и об обсуждавшейся выше связи руки с речью. Уста создают контекст, в котором действия руки обретают свое значение.

Когда дело доходит до поцелуя, философия умолкает. Поцелуй как таковой никогда не тематизировался в истории философии, которая не обращалась к нему даже в качестве метафоры. Складывается ощущение, что любители мудрости целоваться не умеют. Конечно, не-

ловкость философии в отношении поцелуя имеет веские основания: в нем нет ничего «философского». Я имею в виду, что поцелуй ускользает от концептуализации. Ну какие концепты, парадигмы или метафоры можно использовать для осмысления поцелуя? Поцелуй — это нечто единое или же многое? Как различить или объединить такие разные поцелуи, как материнский поцелуй, эротический поцелуй, поцелуй предательства, поцелуй вежливости, ритуальный поцелуй или поцелуй уважения, поцелуй мира, поцелуй восхищения и т.д.? И как можно классифицировать поцелуи в разные части тела Другого, например, поцелуй в чело, в щеки, в уста, в голову, в стопы и т.п.?

Помимо всей этой многозначности и двойственности поцелуя, наша мысль страдает от нехватки концептов для осмысления поцелуя, ведь сам по себе поцелуй — это символ (в этимологическом смысле *сим-баллейн*: составлять две половины), и потому он не может быть представлен ничем иным, кроме себя самого. Платон был первым, кто ввел этот термин, описывая фрагментарную природу человека⁵⁴, но также и его томление по своей «второй половине». Эта метафора происходит из античного обычая, по которому два человека разламывали глиняный черепок, монету или печать, и у каждого оставалась одна из его половин как напоминание и свидетельство о родстве или дружбе между ними. Когда владельцы двух фрагментов встречались вновь, они складывали их вместе (*συμβάλλειν*), подтверждая (или доказывая) существующие между ними отношения. По этой причине «символом» называлась и каждая часть разделенной монеты или печати. Нетрудно понять, каким образом соприкосновение губ, уста, соединяющиеся в по-

целуе, предстают символом самой практики *симбаллейн*. Словно мои губы — одна из двух половин, «подходящая» к губам Другого, вроде двух частей головоломки. Поцелуй — символ этого символа, символ близости, утверждающей себя в поисках совершенного единства.

Но что соединяется в поцелуе? Два фрагмента самосознания, два фрагментарных взгляда на мое тело. «Я есмь тело», выражающееся в акте хватания, и «я обретаю тело», открывающееся в ласке. Эти два различных способа самоутверждения невозможно сбрасывать со счетов как просто два проявления *одной* и той же реальности (сущности или природы); это два совершенно разных феномена, которые, тем не менее, приходят к единству в перекрестности целования⁵⁵. Как советует Мишель Анри,

феноменология не может выдвигать такого иллюзорного решения, поскольку она редуцирует сущность к видимости, поскольку для нее не существует ничего за пределами феноменов, ничего за пределами данных нам проявлений, все из которых сводятся к двум основным типам, онтологическую структуру которых мы исследовали. Феноменология — это не теория видимостей, теория, которая оставляла бы позади реальную сущность вещей. Но эта реальная сущность, как показывает феноменология, вся состоит в том способе, каким она нам представляется, в видимости; феноменология показывает нам, что сущность и есть ее проявление, так что если мы видим столкновение между двумя феноменами, мы вынуждены сказать, что наблюдаем две различные сущности⁵⁶.

Здесь мы, в самом деле, наблюдаем столкновение двух феноменов, или даже двух совершенно разных феноменальностей. Следует ли нам заключать, в согласии с феноменологической редукцией, что феномен «я есмь тело» и феномен «я обретаю тело» составляют две различные сущности, а значит, у меня два тела? Казалось бы, дело обстоит именно так. («Есть тело душевное, и есть тело духовное»; 1 Кор. 15:44). Но даже если, в интересах аргументации, мы допустим такую абсурдную, на первый взгляд, гипотезу, нам немедленно придется столкнуться со следующей трудностью: на каком основании «Я» фразы «я есмь тело» может претендовать на тождество с «Я» фразы «я обретаю тело»? Иными словами, что позволяет нам объединять эти феномены, называя оба *моими*? Как может быть, что тело, которым я *есмь*, и тело, которое я *обретаю*, — оба являются *моими*? Насколько обоснован вывод о *мойственности*, к которой отсылают эти утверждения?⁵⁷ Анри справедливо указывает, что «двойственность, расщепляющая непостижимым образом единство сущности моего тела, в виду которой эта сущность дается мне дважды, так сказать, находит свое обоснование в онтологической структуре истины»⁵⁸. Переосмысливая различия между двумя феноменальностями — т.е. мое переживание вещей (схватывание) и личностей (ласка), — мы замечаем, что феномен «я есмь тело» принадлежит к сфере онтологии, описывающей мое нахождение среди вещей; он «дает» меня мне в восприятии мира как заброшенного в него, однако отличающегося от воспринимаемых мною вещей (*дистанция* от других), ведь я не могу воспринимать себя. С другой стороны, феномен «я обретаю тело» принадлежит к сфере эпистемологии, поскольку

в этом утверждении тело уже стало для меня объектом. Следовательно, *дистанция* от себя зиждется на том же основании, которое делает возможным как объективацию моего тела, так и познание его.

Онтология и эпистемология — это «два источника свидетельства», о которых говорит Мэн де Бирани или же двойственная аргументация, о которой рассуждает Анри. Бытие действительно дается нам дважды, и именно его двойственность дает место опыту⁵⁹. Но опыт — это также и единство, и именно здесь возникает трудность, поскольку с точки зрения философии, от Декарта и далее, онтология подчиняется эпистемологии. Однако два этих феномена (да и сама феноменология) не признают различия между онтологическим и эпистемологическим: для феноменологии не существует никакой высшей реальности, ни познаваемой, ни непознаваемой, за пределами феноменов. В самом деле, внимательное исследование феноменов показывает, что «онтологический» феномен «Я есмь тело» предполагает наличие знаний об окружающих меня вещах, знание, которое, как мы убедились, предшествует моему самоощущению и обосновывает его, тогда как «эпистемологический» феномен «Я обретаю тело» ставит вопрос о самом моем бытии. Онтология и эпистемология пересекаются в двойной явленности моего тела, соединяемой перекрестом поцелуя. Поцелуй — это тот «символ», который соединяет два фрагмента расщепленной философии: онтологический и эпистемологический. Только благодаря этому союзу, «Я» фразы «Я обретаю» целиком перекрывает «Я» фразы «Я есмь», наконец отождествляясь с ним; благодаря этому единению, переживание мира оказывается равнозначно переживанию

себя; благодаря этому единству имманентность субъективности превосходится трансцендентностью объективности, имманентной в субъекте.

Что еще может быть «онтологической структурой истины», которую Анри, как мы только что упомянули, назвал основанием двойственности моего тела? Как же иначе истина, эпистемологическая категория, могла бы иметь онтологическую структуру, не будь она соединена с бытием?

Что же, однако, означает это единство, если не то, что истинное знание — это только знание, основанное на онтологическом событии *communitio personarum* [личностного общения], а не на онтическом постижении вещей? Познание, основанное на онтологии, — это познание, происходящее из отношения, отношения между личностями, т.е. отношения, основанного на связанности (*relatedness*). *Только личность может знать, и знать можно только личность.* В предыдущих параграфах этой главы мы убедились, что теория чувствительности и восприятия невозможна, если она не начинается с единства ощущающего и ощущаемого. Феноменология выдвигает в качестве отправного пункта аналогичную предпосылку, акцентируя на интенциональности «сознания» как «сознания о...» («*consciousness of...*»)

Сознание не может не быть сознанием чего-либо, т.е. восприятие, воображение или воспоминание всегда едины с воспринимаемым, воображаемым, вспоминаемым феноменом. В свете этого тождества, познавать какую-то вещь означать *быть* этой вещью; иначе говоря, эпистемология возможна только как онтология. Но личность никогда не может стать вещью⁶⁰, поскольку невозможно быть вещью и *в то же время* познавать. Либо

знание вообще невозможно, либо личность познает только личность, поскольку только личность познает⁶¹. Разумеется, мы «познаем» вещи, но лишь постольку, поскольку они отсылают к отношениям с личностями. Мы не можем познать вещь в себе, не потому, что разум не способен пройти мир феноменов насквозь и выйти в мир ноуменов, а просто потому, что такого мира не существует вообще, ведь не может быть никакого мира вне соотнесенной целостности межличностного общения, в рамках которого вещи впервые являются и обретают свой смысл.

Пока мы в полной мере не осознаем и не восстановим личностный характер бытия и познания (т.е. их ипостасное единство в личности), любая трактовка природы чувства — например, сакраментальность восприятия, о которой говорит Мерло-Понти, — будет оставаться загадочной и озадачивающей. Мы говорили о единстве как о поцелуе, т.е. как о символе. Но «двойственное» употребление символа, сама его внутренняя двойственность основывается на перекресте, на пересечении репрезентации (символ указывает на реальность вне себя) и бытия (подлинное дарование символом этой реальности):

Как таинство не только символизирует в осязаемой форме действие благодати, но и суть реальное присутствие Бога, его присутствие в определенной части пространства, которое таким образом становится достижимым для тех, кто ест освященный хлеб, будучи внутренне к этому подготовлен, — так же и чувственное не только имеет моторное и витальное значение, но само по себе не что иное, как определенный

способ бытия в мире, который дан нам в определенной точке пространства, каковую наше тело осваивает и в каковой пребывает, если оно на это способно, так что ощущение — это буквально род причастия⁶².

Ощущение — не просто *один* из способов бытия в мире, как если бы их было много, но *единственный* способ бытия: быть причастным (*communicant*) миру — это все равно, что просто «быть» или «существовать». Поэтому Мерло-Понти отказывается принимать идеалистическую позицию, которая так или иначе требует, чтобы чувствующий субъект отрешался от бытия во имя познания. Познавать таким евхаристическим путем, обращаясь к «буквальной» метафоре Мерло-Понти, — означает быть. Нет ничего иного, кроме этого неперестанного *патоса*: рана *эк-зистенции* восполняется лишь в *ко-экзистенции*:

Я соотношу себя с внешним бытием, чтобы либо открыть, либо закрыть себя для него. Если качества излучают вокруг себя определенный способ существования, если они обладают способностью очаровывать и тем, что мы только что называли ценностью таинства, то именно потому, что ощущающий субъект не полагает их как объекты, он сопричастен им, он делает их своими и находит в них принцип своего актуального существования⁶³.

Если познание — это отношение *симпатии* (т.е. буквально: отношение взаимного *патоса*, *со-страдания*),

то это уже не интеллектуалистское познание отстраненного субъекта об отдельном от него предмете. Это познание — постижение (*comprehension*), ведь достигнутыми оказываются обе стороны, как «объект», так и «субъект», так что их уже больше невозможно различить («об этом взаимодействии между субъектом чувства и чувственным невозможно сказать, что одно действует, а другое претерпевает действие») ⁶⁴. Как мы убедились, рассматривая эпизод с Иерофеем в *Ареопагитиках*, это познание — есть изучение (μάθησις), приводящее к переживанию (πάθησις); есть знание как страсть (*affection*).

Двойной смысл *эстезиса* — двойственный парадокс *восприятия*, приводящего к переживанию, но одновременно и *переживания*, обуславливающего восприятие — всегда создает таинственную подоплеку этого целования между познанием и бытием: с одной стороны, бытие вновь оказывается, как это было и для древних, интеллигибельным, т.е. понятным (*sensible*) ⁶⁵ (но это не означает, что теперь оно «исследовано» или даже «объяснимо»); с другой стороны, познание — это уже не просто понимание, а отношение и причастие, приводящее к единству познающего и познаваемого в *любви* ⁶⁶. *Свет познания невозможен без огня любви.*

Сегодня для нас это может звучать эксцентрично, ведь любовь утратила в наших глазах онтологическое измерение как то, что приводит нас в бытие и позволяет нам познавать; любовь, выродившаяся в сентимент, была изгнана в сферу психологизма. Теперь мы все, как Лисий, нуждаемся в Сократовой палинодии^{*}, которая

* Палинодия — поэтическая форма для отказа от ранее высказанной точки зрения.

напомнила бы нам, что единство знания и бытия — это любовь. Это единственное целование, которое дала нам философия до сего дня, да и то принимается не всегда и не всеми. Словами св. Бернарда Клервоского:

Итак, два рода людей не могут считать себя одаренными целованием — те, кто знают истину, но не любят ее, и те, кто любит ее, не понимая; отсюда мы заключаем, что это целование не оставляет места ни неведению, ни теплохладности⁶⁷.

Из этого философского единения должно быть изгнано всякое неведение, — но что сказать о теплохладности? Понять истину — эту задачу ставит перед собою всякий уважающий себя мыслитель, — но полюбить ее? Как можно любить истину в наше время, когда она редуцирована к набору фактов и сведений, имеющих, как считается, какое-то отношение к сомнительной реальности?

Даже само это понятие реальности (тотальности инертных вещей, *res*) оказывается весьма проблематично перед лицом такой истины, которая требует любви. Вещь невозможно любить — как нам показал Августин⁶⁸; ее можно только использовать. Если истину надлежит любить, и только так ее можно понять, то в «реальном» мире не может быть ничего истинного и ничего понятного, поскольку это по определению «используемый» мир вещей. Если, вопреки его неистинности, этот мир все же оказывается «любим», то лишь по недоразумению (и напротив, если личность, по недоразумению, рассматривается как вещь, она не «употребляется», а всегда злоупотребляется). Если же истина есть любящее знание

и понимающая любовь, то только личность может быть поцелована целованием истины, ведь Сама Истина открыла Себя как личность (Ин. 14:6).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Elias Canetti, *Crowds and Power*, trans. Carol Stewart (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1962), P.15.

² Ibid, P. 207.

³ Ibid, P.15; курсив мой — Дж.П.М.

⁴ Согласно анализу Сартра, я сперва научился использовать свое тело как инструмент, и лишь затем признал его своим телом: «Ребенок уже давно умеет хватать, тащить к себе, отталкивать, держать, прежде чем он узнает, как брать руку и смотреть на нее. Многочисленные наблюдения показали, что двухмесячный ребенок не видит свою руку как свою. Он смотрит на нее и, отвлекаясь от своего визуального поля, поворачивает голову и ищет ее взглядом, как если бы от него не зависело, чтобы она вернулась на место под его взор» (Sartre, *Being and Nothingness*; пер. В. Колядко: Ж.-П. Сартр, Бытие и ничто. — М.: Республика, 2000).

⁵ «Для нас не тело является первым и не оно нам раскрывает вещи, а вещи-орудия в своем первоначальном появлении указывают на наше тело. Тело не является экраном между вещами и нами; оно только обнаруживает индивидуальность и случайность нашего первоначального отношения к вещам-орудиям» (ibid).

⁶ Ibid, P. 217.

⁷ М. Хайдеггер, *Парменид*, пер. А. Шурбелева.

⁸ М. Хайдеггер, *Что зовется мышлением?* Пер. Э. Сагетдинова. — М.: Территория будущего, 2006. — С. 96.

⁹ См., напр.: David M. Levin, ed., *Modernity and the Hegemony of Vision*. — Berkeley: University of California Press, 1993, и Jay

Martin, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century Thought*. — Berkeley: University of California Press, 1993.

¹⁰ S. H. Rosen, «Thought and Touch: A Note on Aristotle's *De Anima*» // *Phronesis* (1961). — P.132.

¹¹ Согласно комментарию W. D. Ross, метафора прикосновения в этом контексте предполагает: «(1) отсутствие возможности ошибки... (2) очевидное отсутствие посредника в ситуации прикосновения. τό θιγεῖν означает прямое и непогрешимое постижение». *Metaphysics*, vol. II. — Oxford: Oxford University Press, 1924. — P. 277.

¹² Heidegger, *The Principle of Reason*, P.48.

¹³ Heidegger, «On the Essence and Concept of Φύσις in Aristotle's *Physics B1*» // *Pathmarks*, P.185.

¹⁴ Тут следует заметить, что в *Бытии и ничто* Сартр описывает субъективное измерение тела (Для себя) под красноречивым заголовком «фактичность» (С. 205–225); субъект-тело изначально предстает продуктом деятельности («*facere*»).

¹⁵ «В начале тематического рассматривания „Физики“, онтология того, что есть φύσις ὄντα, ограничивается у Аристотеля от τέχνη ὄντα. Первое есть то, что само производит себя из себя самого, последнее производится по мере того, как человек это представляет и по-ставляет» (Пер. Т. Васильевой: М. Хайдеггер, *Разговор на проселочной дороге*. — М., 1991).

¹⁶ «Как возникает каузальная теория природы? Возможно, естественная каузальность навязала себя сознанию потому, что прежде всего иного человек ощущает себя причиной? Он производит нечто. Кроме того, он наблюдает за тем, что произрастает само по себе, независимо от его производственной деятельности. Природа это также причина. Итак, не могло ли восприятие природы как причины развиться из опыта человеческого производства, как перенесение его образа на природу? По мнению Хайдеггера, „*phusis* была взята за первоначальную причину“, иную причину, лишь потому, что человек был рассмотрен как причина рукотворных вещей».

R. Schürmann, *Heidegger On Being and Acting: From Principles to Anarchy*, trans. Christine-Marie Gros. — Bloomington: Indiana University Press, 1987. — P. 86.

¹⁷ О происхождении термина «энергия» из сферы ремесел и изготовления инструментов, а также о его роли в мышлении Аристотеля см.: Stephen Menn, «The Origins of Aristotle's Concept of *Ενέργεια*: *Ενέργεια* and *Δύναμις*» // *Ancient Philosophy* 14 (1994). — P. 73–114.

¹⁸ См.: Richard Sorabji, «Body and Soul in Aristotle» // *Articles on Aristotle*, vol. 4: *Psychology and Aesthetics*, ed. J. Barnes, M. Schofield, and R. Sorabji. — London: Duckworth, 1979. — P. 47. То же может быть сказано и о феноменологическом определении сознания: сознание «осознает себя самого именно постольку, поскольку оно есть сознание некоторого трансцендентного объекта» (Ж.-П. Сартр, *Трансцендентность Эго*, пер. А. Кричевского: Логос № 2 /37 (2003); курсив Сартра). На основе этого принципа Сартр оценивает трансцендентальное Эго как избыточное и достаточно вредное дополнение всякой феноменологии: «Когда я бегу за трамваем, когда я смотрю на часы, когда я погружаюсь в созерцание портрета — никакого Я [Je] не существует. Существует лишь сознание *того, что трамвай надо догнать*, и т.д. плюс непозициональное сознание сознания. Я тогда на самом деле оказываюсь погруженным в мир объектов, и это именно они конституируют единство моих актов сознания, выступают как носители ценностей, привлекательных и отталкивающих качеств, тогда как *сам я* здесь — исчез, обратился в ничто» (ibid).

¹⁹ Jean-Louis Chrétien, *The Call and the Response*, trans. Anne A. Davenport. — New York: Fordham University Press, 2004. — P. 84; курсив мой — Дж.П.М.

²⁰ Ibid, P. 120.

²¹ Sartre, *Being and Nothingness*, P. 417.

²² Ibid.

²³ Ibid, P. 419.

²⁴ «Таким образом, восприятие моего тела располагается хронологически *после* восприятия тела другого». Ibid, P. 469–470; курсив мой. — Дж.П.М.

²⁵ Ibid, P. 447; курсив мой. — Дж.П.М.

²⁶ Как Аристотель указал ранее относительно ума (*нус*): *παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει· ὥστε μὴδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός*, то есть: «чуждое, являясь рядом с умом, мешает ему [познавать вещи] и заслоняет его. Таким образом, ум по природе не что иное как способность [быть чем угодно иным]» (429a 20–22).

²⁷ В этом посмертном замечании Фрейда Деррида играет двусмысленностью фразы «душа простирается, ничего не зная о том (или: я не знаю о том)»; Jacques Derrida, *Le Toucher: Jean-Luc Nancy* (Paris: Éditions Galilée, 2000), 21 ff.

²⁸ Rosen, «Thought and Touch» P. 136.

²⁹ См.: Conrad Phillip Kottak, *Anthropology*. — New York: McGraw-Hill, 2004. — P.109–113.

³⁰ S. Zuckerman, *The Social Life of Monkeys and Apes* (London, 1932), цит. по: Canetti, *Crowds and Power*, P. 214.

³¹ Ibid, P. 214.

³² Ibid, P. 216.

³³ Chrétien, *The Call and the Response*, P. 89–90.

³⁴ Сартр, *Бытие и ничто*.

³⁵ Ibid., 511–512.

³⁶ Левинас, *Тотальность и бесконечное*, здесь и далее пер. И. Вдовиной: Э. Левинас, *Избранное. Тотальность и бесконечное*. — М. — С.-Пб., 2000. — С. 251.

³⁷ «Это интенциональность не обнаружения, а поиска, движение к невидимому» (ibid, 250).

³⁸ Ibid, P. 251; курсив мой — Дж. П.М.

³⁹ «Рядом с ночью как анонимным шелестом *il y a* существует ночь эротики; за бессонной ночью скрывается

ночь тайного, сокровенного, загадочного, убежище невинности... [она] погружена в обманчивую надежность стихии» (ibid, P. 251). Жак Деррида посвятил главу своего *Le Toucher: Jean-Luc Nancy* Левинасовой феноменологии ласки (глава IV, «L'intouchable ou le voeu d'abstinence»), и от него не ускользнуло то, что у Левинаса ласка переворачивает структуру этического (см. особ. P. 107). См. также комментарий Ellen T. Armour: «Описание ласки Левинасом равноценно обращению (если не извращению) этического» («Touching Transcendence» // *Derrida and Religion*, ed. Kevin Hart and Yvonne Sherwood. — London: Routledge, 2005. — P. 355).

⁴⁰ Ж.-П. Сартр, *Бытие и ничто*.

⁴¹ Ibid, P. 506–507.

⁴² Ibid, P. 508.

⁴³ «Субъективность чувственности, понимаемая как воплощение, это оставление без возврата, материнство, тело, страдающее для другого, тело пассивности и самоотречения, чистое претерпевание». Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being, or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh, Penn.: Duquesne University Press, 1981), P. 79.

⁴⁴ Sartre, *Being and Nothingness*, P. 508.

⁴⁵ Ibid, P. 460.

⁴⁶ Ibid, P. 461.

⁴⁷ Ibid, P. 463.

⁴⁸ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. — Paris: Martinus Nijhoff, 1978. — P. 123. Пер. Л. Карачевцевой.

⁴⁹ Прокл, *Начала теологии*, Часть III, XV, «Πάν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ἁσώματόν ἐστιν» (ed. E. R. Dodds. — Oxford: Clarendon Press, 1963). Тело не способно обращаться само на себя или само к себе, следовательно, это единственная материальность.

⁵⁰ См.: Sorabji, «Aristotle on Demarcating the Five Senses» // *Articles on Aristotle*, vol. 4, P. 88.

⁵¹ Мейстер Экхарт, *Проповедь 48* (*Classics of Western Spirituality*, trans. Edmund Colledge, O.S.A., and Bernard McGinn. — Paulist Press, 1981. — P.197); курсив мой. — Дж.П.М.

⁵² Проблематика этого параграфа может напомнить читателю Канта некоторые места из *Критики чистого разума* (хотя и в перевернутом виде). В самом деле, Аристотелево описание механизма перцепции, кажется, предполагает, что априорные суждения (непосредственное познание душой форм) — это, по сути, не более чем синтез (данных опыта).

⁵³ Это единственный принцип, на котором зиждется теологическая эстетика фон Бальтазара. Он описывает его в начале первого тома своего *Herrlichkeit* так: «Учение о созерцании и восприятии (*Wahrnehmen*) прекрасного („эстетика“ в смысле *Критики чистого разума*) и учение о восхищающей силе прекрасного структурированы комплиментарно; восхищен может быть только тот, кто воспринимает» (Р. 10; как этот принцип применяется в труде Бальтазара см.: *The Glory of the Lord*, vol. I, P.119, 125, 135, 151 и 182).

⁵⁴ «Итак, каждый из нас — половинка человека» (ἑκαστός οὖν ἡμῶν ἐστὶν ἀνθρώπου ξύμβολον; *Пир* 191d, пер. С. Апта).

⁵⁵ См., к примеру, замечание Мерло-Понти: «При желании это можно выразить метафорой: ощущаемое тело и ощущающее тело — это как аверс и реверс, или же как два сегмента одной и той же круговой линии, которая вверху идет слева направо, а внизу — справа налево, но на всем протяжении представляет собой одну и ту же линию» (*The Visible and the Invisible*, P. 138).

⁵⁶ Michel Henry, *Philosophy and Phenomenology of the Body*, trans. Girard Etzkorn. — The Hague: Martinus Nijhoff, 1975. — P.119.

⁵⁷ Эти вопросы Анри ставит в главе под названием «The Twofold Usage of Signs» (*ibid.*). Впрочем, я не согласен с предложенным Анри ответом: единство двух явлений не должно основываться ни на непринужденности движения (Р.

122), ни на абстрагировании «органического» тела, которое синтезирует два феномена исходя из того, что «оба равно находятся в нашем распоряжении» (Р. 123). Анри, в своем чтении Мэна де Бирана, опирается на понятие движения в его самом примитивном смысле — как перемещения: «Итак, именно движение поддерживает бытие органического тела, в то же время сообщая ему свое единство и свою принадлежность эго» (Р. 126). Для Анри — «Я движусь, следовательно, я существую». Этот тезис проблематичен в том плане, что он не продвинулся ни на шаг вперед от *Физики* Аристотеля, рассматривающей бытие в терминах движения (см. выше мои комментарии об эргологическом различении).

⁵⁸ Ibid, Р. 115–116.

⁵⁹ «То, что мы имеем в виду, говоря об онтологическом дуализме, это просто необходимость существования этой сферы абсолютной субъективности, без которой наш опыт мира не был бы возможен» (ibid, Р. 117).

⁶⁰ С другой стороны, современная философия постоянно осмысливает человека как вещь: не случайно и Декарт, и Спиноза определяют его как *мыслящую вещь* (“Sed quid igitur sum? Res cogitans”; *Meditations*, II; см. также *Ethics*, II).

⁶¹ Ср. подобное наблюдение П. Флоренского: «В собственном смысле познаваема только личность и только личностью» (*Столы и утверждение истины*, Письмо 4, С.74).

⁶² М. Мерло-Понти, *Феноменология восприятия*, здесь и далее рус. пер. под ред. И. Вдовиной, С. Фокина (С-Пб.: Наука, 1999), с. 272 (перевод слегка изменен).

⁶³ Ibid, Р. 274.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Здесь слово *sensible* употреблено в обоих смыслах: как воспринимаемое чувствами (*sensory*) и как осмысленное, *sense* (*sinnvoll*).

7. Осяжите мя / Не прикасайся мне

⁶⁶ ἡ δὲ γνῶσις ἀγάπη γίνεται («знание становится любовью», Григорий Нисский, *An et res.*, PG 46. 96). См. также главу «What Love Knows» в книге Мариона *Prolegomena to Charity*, P. 153–169.

⁶⁷ *На Песнь песней*, 8. 6 (vol. I, trans. Kilian Walsh, OCSO. — Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1971. — P. 49).

⁶⁸ Августин, *De Doctrina Christiana*, I.3 ff.

17
18
19

20
21
22

ГЛАВА 8

ВЕЛИКАЯ СУББОТА ОПЫТА

Ты коснулся меня, и я загорелся о мире Твоем.*

— *Августин, Исповедь, X, 27*

*И пока мы говорили о вечной Мудрости
и жаждали ее, мы чуть прикоснулись к ней
всем трепетом нашего сердца.*

— *Августин, Исповедь, IX, 10*

Этот фрагмент из девятой книги *Исповеди* описывает кульминацию блаженного видения Августина в саду Остии — третьем и последнем саду, которому отводится ключевая роль в его повествовании. Беседа Августина имеет структуру восхождения — от «удовольствий, доставляемых телесными чувствами», собеседники, перебирая «одно за другим все создания Его», доходят «до самого неба» и его светил. Наконец, продвигаясь все выше, «пришли мы к душе нашей и вышли из нее» к созерцанию «той мудрости, через Которую возникло всё, что есть, что было и что будет».

Этот экстатический полет мысли (*Himmelflug*) очень напоминает своим построением другое знаменитое восхождение в античной литературе. Я имею в виду, конечно, лестницу, которую описывает Диотима в *Пире*

* Здесь и далее пер. М. Сергиенко (М., 1992).

Платона. Там также философа ожидает постепенное восхождение (*анабасис*), подобное Августиновому: от красоты одного тела к красоте многих, затем от физической красоты к красоте теорий, пока не будет достигнута сама по себе идея Прекрасного. Параллелизм двух фрагментов подчеркивают многочисленные черты сходства (структуры и языка), но еще больше оно бросается в глаза благодаря одному различию: *attingimus eam* [«прикоснулись к ней»]. В отличие от Сократа, Августину удастся сделать шаг за пределы творения и прикоснуться к неприкосновенному. «Видение» Августина — это уже не просто видимость. Оно превращается в опыт именно в момент прикосновения к тому, что философ может только созерцать:

Особенно примечательно, что духовные чувства соответствуют (например, у Григория Нисского) различным степеням мистического приближения или восхождения к Богу, но традиционная (платоническая) иерархия чувств здесь перевернута. В теории духовных чувств зрение и слух занимают самые низкие (хотя тоже не пренебрегаемые) ступени, тогда как обоняние и особенно вкус и прикосновение превозносятся наиболее. Невозможно переоценить важность этого перемещения акцентов для истории западной мистики¹.

Как же произошла эта перестановка, перевернувшая старую иерархию чувств и их символическое значение? То, что Платон описывает как абсолютно «прозрачное, чистое, беспримесное, не обремененное человеческой плотью, красками и всяким другим бранным вздором»

(Пир, 211e⁴), вдруг оказывается прикосновенным; как это можно объяснить? Ответ на вопрос скрывается в пещере на Вифлеемских холмах.

Ведь лишь благодаря уникальному событию Воплощения, противоречащему всякой логике и всякому рассуждению, иппонский епископ достигает успеха там, где афинского философа ожидает провал. Ведь Сам Бог в Своем кенозисе движется вопреки философскому анабасису и, вместо того, чтобы удаляться от смертной человеческой природы, как нас поучает философ, приходит и принимает на Себя тот самый «бренный вздор», от которого презрительно отвращается разум. Бог предстает не замкнутым и недоступным, Он идет навстречу нашей природе благодаря принятому Им в Воплощении человеческому телу². Его тело — это тело, доступное прикосновению и готовое прикоснуться к нам. Именно в этом пункте христианство порывает с классической античностью, а также и с другими монотеистическими религиями. Ведь иудаизм и ислам остаются в мире, где, согласно человеческому разумению, соприкосновение между человеческим и божественным невозможно — или, словами Платона, «бог же с людьми не соприкасается» (θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται; Пир 203a). Этот взгляд очень глубоко укоренен в греческом мышлении, судя по его распространенности в античных текстах; он особенно близок к максиме Анаксагора: «Остальные вещи имеют часть всего, Разум же беспределен и самодержавен и не смешан ни с одной вещью, но один он существует сам по себе»³. Вопреки всему прочему религиозному мышлению дохристианских и постхри-

* Пер. С.Апта.

стианских времен, Христос — этот Бог, Который делами и словами делает шаг навстречу и прикасается к нам. Так, в конце Нагорной проповеди, Евангелист добавляет к словам Иисуса комментарий: народ, говорит Матфей, *затронули* (ἐξέπλησσαντο; 7:28) Его слова³. Подобным образом больные, расслабленные, одержимые, ищущие Его помощи, физически переживают прикосновение Христа, врачующего их. Евангельский акцент на прикосновении должен был производить сильное впечатление на первых последователей новой веры, ведь именно таким образом — как юный бог-целитель, обращающийся и прикасающийся к Своему народу, — Он изображался на стенах римских катакомб. Разумеется, античный мир знал своих божественных целителей — из них наиболее известен Асклепий — но Асклепий никогда не изображался прикасающимся к своим пациентам⁴. В отличие от всех явлений греческих богов, а также и всех посещений Богом иудейских пророков, откровение Христа представляет собою нечто радикально новое: Он являет Себя во плоти. Божественное Слово отныне можно не только слышать, но и осязать. Пророки, возможно, произносили Его слова и слышали Его голос, как замечает св. Бернард; однако они не достигали исполнения бесконечно большего желания человека — Его целования, которое есть Его прикосновение⁵.

Среди множества чудес, о которых повествуют Евангелия, один эпизод в особенности приглашает к углубленному рассмотрению, поскольку в нем чувство осязания предстает не просто средством для совершения чуда, но и узловым пунктом изложения. Речь идет

* Синодальный перевод: народ дивился учению Его.

об исцелении кровоточивой (Мф. 9:18–30; Мк. 5:22–42; Лк. 8:40–56). Самый подробный рассказ об этом событии предлагает евангелист Марк:

И вот, приходит один из начальников синагоги, по имени Иаир, и, увидев Его, падает к ногам Его и усиленно просит Его, говоря: дочь моя при смерти; приди и возложи на нее руки, чтобы она выздоровела и осталась жива. Иисус пошел с ним. За Ним следовало множество народа, и теснили Его. Одна женщина, которая страдала кровотечением двенадцать лет, много потерпела от многих врачей, истощила всё, что было у ней, и не получила никакой пользы, но пришла еще в худшее состояние, — услышав об Иисусе, подошла сзади в народе и прикоснулась к одежде Его, ибо говорила: если хотя к одежде Его прикоснусь, то выздоровею. И тотчас иссяк у ней источник крови, и она ощутила в теле, что исцелена от болезни. В то же время Иисус, почувствовав Сам в Себе, что вышла из Него сила, обратился в народе и сказал: кто прикоснулся к Моей одежде? Ученики сказали Ему: Ты видишь, что народ теснит Тебя, и говоришь: кто прикоснулся ко Мне? Но Он смотрел вокруг, чтобы видеть ту, которая сделала это. Женщина в страхе и трепете, зная, что с нею произошло, подошла, пала пред Ним и сказала Ему всю истину. Он же сказал ей: дочь! вера твоя спасла тебя; иди в мире и будь здорова от болезни твоей. Когда Он еще говорил сие, приходят от начальника синагоги и говорят: дочь твоя умерла; что еще утруждаешь Учителя?

Но Иисус, услышав сии слова, тотчас говорит начальнику синагоги: не бойся, только веруй. И не позволил никому следовать за Собою, кроме Петра, Иакова и Иоанна, брата Иакова. Приходит в дом начальника синагоги и видит смятение и плачущих и вопиющих громко. И, войдя, говорит им: что смущаетесь и плачете? девица не умерла, но спит. И смеялись над Ним. Но Он, выслав всех, берет с Собою отца и мать девицы и бывших с Ним и входит туда, где девица лежала. И, взяв девицу за руку, говорит ей: *талифá кумí*, что значит: девица, тебе говорю, встань. И девица тотчас встала и начала ходить, ибо была лет двенадцати. Видевшие пришли в великое изумление. И Он строго приказал им, чтобы никто об этом не знал, и сказал, чтобы дали ей есть.

Мы замечаем, что этот отрывок (и поднимаемый им вопрос) обрамляют две истории: (а) воскрешение дочери Иаира (эта история открывает повествование, но прерывается эпизодом с кровоточивой) и, в повествовании Матфея, (б) исцеление двух слепых, завершающее этот эпизод. Общая нить, связывающая эти три события воедино — это не столько их чудесный характер, сколько общий акцент на соприкосновении с телом Христа. Чудесные исцеления, совершаемые Христом, не обязательно происходят посредством прикосновения: в самом деле, много раз Он исцеляет одним лишь словом⁶. Однако здесь в центре внимания оказывается именно прикосновение (физический контакт, эмоциональная реакция, сопереживание и познание).

8. Великая суббота опыта

В центральном эпизоде — с кровоточивой женщиной, вопрос о прикосновении поднимается наиболее остро, поскольку здесь различаются два разных «понимания» прикосновения. С одной стороны, справедливо, что и народ, и кровоточивая женщина одинаково «прикасаются» ко Христу; с другой стороны, качество их прикосновений весьма отлично. На эту разницу указывает вопрос: *Кто прикоснулся к Моей одежде?* Этот вопрос — с учетом обстоятельств (в конце концов, вокруг Христа толпится народ) — сигнализирует о парадоксе: *Ты видишь, что народ теснит Тебя, и говоришь: кто прикоснулся ко Мне?* — или, словами Петра: *Наставник! народ окружает Тебя и теснит, — и Ты говоришь: кто прикоснулся ко Мне?* (Лк. 8:45). Почему Христос замечает лишь скрытое прикосновение женщины, приблизившейся к Нему тайком, — то есть лишь то, что должно было остаться незамеченным?

Как есть те, кто смотрит на Него, но не видит Его, и те, кто узнает его, даже не видев (см. Ин. 9:39), так, стало быть, есть те, кто прикасается к Нему, не прикасаясь, не ощущая, к чему и к Кому они прикоснулись. В этом и состоит «суд» (κρίμα), для которого Он пришел в мир: чтобы не видящие могли увидеть и видящие стали слепы (Ин. 9:39). Неспособность увидеть Его таким, как Он есть, не имеет прямого отношения к тому, что называют «духовными чувствами» человека. Эта теория была впервые выдвинута Оригеном, который ввел в *De Principiis*⁷ различие между «обычными» чувствами и их «высшими» соответствиями. К примеру, в книге I *De Principiis* Ориген пишет:

*Обретешь Божие познание** (Прит. 2:5). Соломон знал, что в нас есть два рода чувств, один род чувств — смертный, тленный, человеческий; другой род — бессмертный и духовный, — это тот, который он назвал божественным. Этим-то божественным чувством — не очей, но чистого сердца, т.е. ума — и могут видеть Бога все те, которые достойны (Его)⁸.

Сразу становится понятно, что то, что Ориген называет «духовным чувством» — это вообще не чувство, ведь Бога «видит» не что иное, как ум. В этом «зрении» нет ничего чувствующего или чувственного, ничего физического или телесного. Поскольку здесь Бога видит даже не сердце — ведь *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5:8) — т.е. это видение не есть созерцание Бога мистиком, оно может быть лишь концептуальным пониманием Бога (умственным, как совершенно ясно указывает Ориген). Во-вторых, в тесной связи с этим развоплощением чувств «божественное» или «духовное» чувство доступно лишь «тем, которые достойны». Это элитарное учение, критерии которого (только чистые, только достойные) перечеркивают не только телесный, но и вселенский характер Откровения.

Впрочем, следует заметить, что впоследствии доктрина духовных чувств была развита достаточно нюансировано и тонко, чтобы стать приемлемой. Разумеется, Отцы, которые признавали ее (св. Бернард Клервоский и Бонавентура, не считая Григория Нисского, связь ко-

* Английский перевод этого места: «you will find a divine sense» — позволяет чтение: «обретешь божественное чувство».

торого с Оригеном очевидна), скорректировали оригенический дуализм в сторону духовности, укорененной в Воплощении. Что характерно, Бонавентура разрабатывает схему стратификации, где чувства соответствуют трем основным аспектам Откровения: так, по дороге снизу к вершине этой духовности чувств мы встречаем, прежде всего, зрение и слух, соответствующие *Verbum increatum* (Слову нетварному), затем обоняние, соответствующее *Verbum inspiratum* (Слову одухотворенному), и наконец, на вершине всего построения, вкус и осязание, связанные с *Verbum incarnatum* (Словом воплощенным)⁹. Тем самым оказывается перевернута старая метафизическая схема, где доминировало зрение. Именно это позволяет адекватно оценить Воплощение: в христианской иерархии чувств прикосновение занимает самое высокое и важное место¹⁰. «Для Бонавентуры, — пишет Г.-У. фон Бальтазар, — это вполне оправданно, поскольку для него земля — это самый скромный и непритязательный элемент, и именно по этой причине она была избрана как средоточье мира, место проявлений Божьей благодати»¹¹.

По этим причинам в нашем обсуждении мы тщательно избегали следования Оригеновой доктрине духовных чувств — несмотря на ее тесную связь с нашей темой. Более того, эта доктрина связана с его ущербной христологией и, что еще важнее, с оригенической тенденцией спиритуализировать тело в русле (гностического и, в конечном счете, платонического) дуализма*. Из чтения *De Principiis* (часть II, глава VI) ясно, что

* Vladimir Baranov, "Origen and the Iconoclastic Controversy" // *Origeniana octava. Origen and the Alexandrian Tradition*. — Leuven University Press, 2003. — vol. 2. — P. 1043–1052.

Оригену не просто принять мысль, что Вторая Ипостась Троицы «стала плотью». Он рассматривает Воплощение как некое гораздо более сложное событие, предполагающее предсуществование души Сына, которая (будучи предвечно воспринята Им), во времени воспринимает человеческую плоть: «При посредстве этой-то субстанции души между Богом и плотью (ибо Божественной природе невозможно было соединиться с телом без посредника) Бог, как мы сказали, рождается человеком»¹². Здесь мы слышим уже не голос отца Церкви, и даже не голос христианина, а голос самого Платона (см. *Пир* 203а, цитируемый в начале главы). Комментарий Оригена на Ин. 14:9 (*Видевший Меня видел Отца*) ярко выражает эту же тенденцию:

Никто, будучи в своем уме, не сказал бы, что Иисус говорил это о Своем теле, воспринимаемом [αἰσθητόν] и видимом [βλεπόμενον] людьми... Ведь тогда и те, кто кричал: «Распни, распни Его», и Пилат, имевший над Ним власть по человечеству, видели бы Бога Отца, что абсурдно (*Против Цельса*, VII. 43).

Это в самом деле абсурдно, но это именно тот абсурд, который выражает самую суть Воплощения. В другом эпизоде, парадигматическом для духовности чувств, — эпизоде преображения Господня, свет славы Христа — согласно исихастам и паламитам, нетварный свет! — становится видим телесными глазами Его учеников. Невозможно утверждать, что, по крайней мере, в тот момент ученики были духовно совершенны, как того требует Ориген. Впереди их ждет предательство

Петра и спор, кто из них больший (Лк. 9:46); тем не менее, несмотря на такие явные знаки неправильного понимания, им подается благодать видеть свет, который, хотя он светит *подобно солнцу* (Мф.17:2), все же не от мира сего. Божественный свет преображенного Господа воспринимается апостолами посредством тела, ведь этот свет и сияет посредством тела Христова. Отказ от одного означает отказ и от другого. Отрицать, что их глаза видели в Нем Невидимого, а их руки прикасались в Нем к Неприкосновенному — означает отрицать Воплощение. А именно это делает Ориген и его доктрина духовных чувств. Взгляд, распознающий Его, — это не другой или «высший» взгляд, чем взгляд наших собственных глаз, которыми мы воспринимаем окружающий материальный мир. Ведь узнать Его означает также узнать Его физически, узнать Его неотъемлемую телесность. Если мы сделаем Христа объектом более «чистых», духовных чувств, это означало бы, что мы разлучаем и разделяем неразлучный и нераздельный союз природ в Нем. Это означало бы, что мы, не сильно отличаясь от докетистов, видим вместо Христа лишь призрак. Чтобы увидеть его самого, увидеть в Нем совершенного человека и совершенного Бога, мы нуждаемся в тактичном прикосновении: как схватывание перед лицом инаковости Иного превращается в ласку, так рука, приближающаяся к Нему, должна быть облечена абсурдным дерзновением, должна верить, что она способна на невозможное, что она может прикоснуться к неприкосновенному Богу в уязвимой, зависимой от внешних обстоятельств, плоти Назарянина. С другой стороны, прикосновение, не преображенное такой абсурдностью, остается просто «контактом», каким бы духовным и чистым он ни был.

Поэтому, говоря о «прикосновении» толпы, все евангелисты используют совершенно иную терминологию (συνθλίβοντα, ἀποθλίβουσι, συνέχουσι), — этот язык указывает на бестактное прикосновение, слепое и глухое.

Возвращаясь к чуду исцеления кровоточивой, зададимся вопросом о вопросе Христа: *почему Он спрашивает?* Он знает, что к Нему прикоснулись, *ибо Я чувствовал силу* [δύναμις], *исшедшую из Меня* (Лк. 8:46). Возможно ли, чтобы Он не знал, кто прикоснулся к Нему? Ориген дает следующий ответ: дело не в том, чтобы Христос не знал, кто прикоснулся к Нему; Своим вопросом Он выражает признание поступка женщины и представляет ее веру как образец для наследования¹³. Она подошла к Нему таясь — сзади — из страха, что толпа Христовых учеников или даже Он Сам запретит ей приблизиться и прикоснуться к Нему: ведь она, в конце концов, женщина и, более того, кровоточивая женщина, т.е. нечистая по Закону¹⁴. Могла ли она надеяться, что ей будет позволено прикоснуться к Учителю?

Таким вопросом вполне мог задаться книжник, вроде Симона Фарисея, который спрашивает нечто подобное в эпизоде, рассказанном Лукой, о грешнице, которая омыла ноги Христу¹⁵. Соблазнившись терпимостью Христа, Который позволил грешнице прикасаться и целовать Его стопы, фарисей задается вопросом: *Если бы Он был пророк, то знал бы, кто и какая женщина прикасается к Нему, ибо она грешница* (7:39). Христос знал это, ведь это не было скрыто ни от чьих глаз, — но также Он видел нечто, что мог знать лишь Тот, кто больше пророка: Он видел истинную веру этих женщин, какой Он не отыскал ни в сердцах благочестивой толпы наблюдателей, ни в сердце моралиста фарисея. Итак,

желая показать прежде всего самой кровоточивой женщине и затем всей толпе, что даже женщина, «нечистая» с точки зрения Закона, может иметь выдающуюся веру, Христос обводит взглядом собравшихся людей в поисках прикоснувшейся к Нему. Хотя это прикосновение уже исцелило ее, оно все еще не стало взаимным, и теперь настал Его черед ответить на это прикосновение. Итак, Он обращается (ἐπιστραφεῖς, στραφεῖς) к ней, чтобы воздать по ее вере, во всеуслышание выражая признание сделанного ею втайне. Тем самым Он показывает, что ее прикосновение не имеет ничего общего с идолопоклонством (как и Сам он не имеет ничего общего с исцеляющим идолом), ведь женщину исцелили не «магические» свойства прикосновения, а ее вера, что она может дотронуться к Нему, что Он может быть осязаем. Не лишено значения также и то, что кровоточивая жена прикасается к краю (κράσπεδον) Его ризы. Здесь мы видим сразу две метафоры: (а) под «ризой» понимается Его плоть — существует долгая экзегетическая традиция, рассматривающая Воплощение Слова как облечение в человеческую плоть, а Его тело — как одежду, «истканную» Девой Марией¹⁶; (б) «край» или «воскрилие» ризы — это также отсылка к расхожей у классических авторов метафоре, сопоставляющей человеческое тело с домом¹⁷. Согласно с последней метафорой, пять чувств (и особенно органы этих чувств) следует понимать как двери дома тела. Эти двери обычно заняты движением переживаний (*stimuli*) между внутренним и внешним миром. Таким образом, двери чувств функционируют как *liminet*, то есть порог, или лиминальное пространство тела. Бог стоит у этих

* Stimuli - сигналы, импульсы.

дверей (Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною; Откр. 3:20). Иногда Его приглашают прийти и войти в «дом» тела (И вот, пришел человек, именем Иаир... и, пав к ногам Иисуса, просил Его войти к нему в дом; Лк. 8:41); тогда, входя в двери наших чувств, Он становится ощутим для нас. В других случаях, однако, Он «является» минуя чувственное, — когда двери чувств закрыты (В тот же первый день недели вечером, когда двери дома, где собирались ученики Его, были заперты из опасения от Иудеев, пришел Иисус, и стал посреди, и говорит им: мир вам! Ин. 20:19). Эта *huis clos* [закрытая дверь], вновь и вновь фигурирующая в мистической литературе, оказывается результатом истощения чувств — истощения, обусловленного их постоянным столкновением с избытком повседневного.

Если здесь мы неохотно обращаемся к теме, которой мог бы ожидать осведомленный читатель, т.е. к языку «духовных чувств», то лишь потому, что категория «духовного», как мы уже убедились, слишком легко вырождается в «дешевый», пустой спиритуализм. Чтобы дать имя тому типу чувственного восприятия, о котором идет речь в нашей книге, нужно, следом за Мерло-Понти, вести речь скорее о *сакраментальных* чувствах и *сакраментальном* восприятии. Ведь в таинствах (*sacraments*) и обрядах Церкви и обретается тот двойственный характер символа, о котором шла речь в предыдущей главе: единство или перекрест представления и бытия, формы и содержания, символ как отсылка к реальности за его пределами и символ как актуальное дарование выражаемой им реальности. Именно такой взгляд мы берем за отправной пункт нашего исследования.

8. Великая суббота опыта

В таинствах Церковь *пред-ставляет* нам не что иное, как наши ежедневные действия, практики, составляющие нашу повседневность: преломление хлеба и общение чаши, омовение тела и т.д. Таинства — это не какие-то потусторонние явления. Они не скрывают от нас некие возвышенные, но недоступные послания; они — не тайные посвящения в новые элевсинские мистерии. Церковь являет нам в качестве тайны самые обычные, тривиальные вещи — пищу, купание, связь любви между двумя людьми.

В их повторяющемся совершении (*кайрос*) эти повседневные дела выводятся из губительного течения времени (*хронос*), возносятся над миром необходимости, т.е. природы, и предстают вратами в иной чин бытия, входом в эсхатологию всегда грядущую и всегда уже наличную. Тихий свет святой славы проливается на мирскую жизнь, и тленное становится вечным. Мы постепенно понимаем, что необычайное и таинственное воплощается в обыкновенном и знакомом. Действительно, это простота не могла бы наступить, если бы не Воплощение; по сути, всякое таинство и всякий обряд намекает на событие Воплощения. Всякий ладан, воскуряемый при богослужении, и всякое золото сосудов и облачений — это ладан и злато, принесенные волхвами самому беззащитному из всех людей (младенцу) в самой убогой обстановке, какая только может быть (стойле). Сегодня в богослужебных обрядах те же дары приносятся в Вифлеем нашей повседневности. И как волхвы, путешествующие с дарами через пустыню, видят в яслях много больше, чем только младенца, так и мы распознаем в обычном необычайное, узнаем тень, или скорее сияние, которое *эсхатон* отбрасывает на мимолетность:

Бог, бывший прежде лишь окружностью, теперь видится как центр; а центр бесконечно мал. И с этих пор духовная спираль движется, конечно, внутрь, а не наружу, — она центростремительна, а не центробежна. Наша вера во многих смыслах становится религией маленьких вещей¹⁸.

* * *

Знаменитые слова *poli te tangere*^{*}, сказанные при другой встрече с женщиной (Ин. 20:17); — это не табу, запрещающее всякое прикосновение, а только предостережение от прикосновения, незаметно склоняющегося к схватыванию, — недальновидной попытки удержать воскресшее тело, как будто оно может быть чьей-то собственностью¹⁹. Предлагаемое Иисусом объяснение удивительно: *Не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему*. Если бы Христово «не прикасайся» выражало лишь отвращение к прикосновению Марии, не было бы никакого смысла добавлять: *ибо Я еще не восшел к Отцу Моему*, — как будто к Нему легче прикоснуться после Его вознесения на небеса. Эта трудность, однако, устраняется, если понимать слова Господа не как запрет прикосновения, а как увещание против собственного удерживания²⁰. В таком случае фраза «ибо Я еще не восшел к Отцу Моему» представляет собой причинный оборот (*etiological clause*).

Тем не менее, Христово объяснение звучит столь странно именно потому, что в нем слышатся ноты обещания: «не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел

* Не прикасайся ко Мне.

к Отцу Моему; когда же Я буду с Отцом, ты вновь сможешь прикоснуться ко Мне». Трудно понять смысл такого утверждения, ведь нам все представляется совершенно противоположным образом. Мы способны прикоснуться к Нему лишь тогда, когда Он здесь с нами (а значит, еще не с Отцом), — после вознесения никто не сможет прикоснуться к Нему.

В 6 главе Евангелия от Иоанна Христос говорит о Своем теле как о хлебе жизни, данном в пищу миру. Как признают его ученики, это слово «странно», и многие Его последователи соблазняются им и покидают Христа (Ин. 6:66). Разумеется, данное место всегда понимают как указание на таинство Евхаристии: в самом деле, выражение: *Я хлеб живой* (Ин. 6:51) обретает смысл только в тот момент, когда Он произносит над хлебом: *приимите, ядите; сие есть Тело Мое* (Мк.14:22). Но Христос добавляет еще одно указание, которое, казалось бы, выпадает из этого контекста:

Многие из учеников Его, слыша то, говорили: какие странные слова! кто может это слушать? Но Иисус, зная Сам в Себе, что ученики Его ропщут на то, сказал им: это ли соблазняет вас? Что ж, если увидите Сына Человеческого восходящего туда, где был прежде? (Ин. 6:60–62).

Это ясная аллюзия на Его Вознесение, но как она связана с речью о Его теле? Нам представляется, что евхаристическое разделение — или же преломление — Его тела прямо следует из Его удаления в Вознесении. В самом деле, литургическое преломление даров непосредственно обращается к языку и образности Вознесе-

ния. Конкретность тела Христа как бы «упраздняется» (“*sublated*”) в Теле Христовом (Церкви), которое возникает в результате двойного движения: вознесения Христа и сошествия Духа — и таким образом становится общим достоянием всех христиан²¹. Физическое тело Христа и прежде вынашивало в себе Его мистическое тело — Его Церковь; и нынешняя Церковь, в свою очередь, является единственным сосудом Его тела и крови. Плоть Христа (ее телесность и историчность) без сакраментального «упразднения» (“*sublation*”) в Церкви обречена на идолопоклонство, также как Его кериγμα (нравственное учение Евангелия), когда она не укоренена в Его евхаристическом присутствии, есть пустая идеология.

* * *

Приближаясь к заключению этой последней главы нашего труда, пора возвратиться к тому, с чего она начиналась: к исцелению слепоты. Рассказ Иоанна об исцелении слепорожденного, кажется, составляет литературный контекст картины Брейгеля на эту же тему, занимающей центральное место в Аллегории зрения. В этой истории есть несколько любопытных поворотов сюжета; в изложении четвертого евангелиста она выглядит следующим образом:

И, проходя, увидел человека, слепого от рождения. Ученики Его спросили у Него: Равви! кто согрешил, он или родители его, что родился слепым? Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии. Мне должно делать дела Пославшего

Меня, доколе есть день; приходит ночь, когда никто не может делать. Доколе Я в мире, Я свет миру. Сказав это, Он плюнул на землю, сделал брение из плюновения и помазал брением глаза слепому, и сказал ему: пойдь, умойся в купальне Силоам, что значит: посланный. Он пошел и умылся, и пришел зрячим. Тут соседи и видевшие прежде, что он был слеп, говорили: не тот ли это, который сидел и просил милостыни? (Ин. 9:1–8).

Контраст между светом Христа и темнотой мира — один из любимых мотивов Иоанна. Менее привычен способ, каким Христос исцеляет слепоту («темноту») человека: не словом, а делом (*эргон*). Смешивание глины со слюной отсылает к созданию человека, описанному в Книге Бытия (2:7); Христос показывает, что Он — Бог-Творец, властен вос-создать Свое творение (т.е. *дело Пославшего Меня*). Древние и современные экзегеты отмечают, что название источника (Силоам, на еврейском — Шилоах) указывает на Самого Христа как на «Посланного» Отцом. Омовение (и исцеление, к которому оно приводит, — переход от темноты незрелости к свету зрения) в источнике Силоам понимают как прообраз крещения. «Отвержение» духовной слепоты фарисеев и исповедание, приносимое Христу слепорожденным (*Ты веруешь ли в Сына Божия?.. Верую, Господи!* Ин. 9:35–38), которое фигурирует в качестве крещального обета, усиливают эту интерпретацию. Действительно, еще прежде, чем Тертуллиан и Августин толковали это место как прообраз крещения, ранние христиане изображали на стенах катакомб исцеление слепого как символ крещения²². Тем не менее, интригующей остается

игривость жеста Христа (как бы в ласке): Тот, Кто был послан, посылает его к Посланному (Силоаму). Посылая его к Нему (к Посланному, Силоаму), Он посылает к Самому Себе, — ведь омываясь в Нем (в Его имени, Силоам, Посланный), слепой оказывается способен увидеть Пославшего его и узнать в Нем Посланного Отцом.

Итак, исцеление слепого происходит благодаря двум различным «жестам», из которых первый (замешивание глины и помазание глаз) вписывается в ветхозаветную традицию, отсылая к творческим трудам Бога при создании мира, а второй (послание к источнику Силоам) предваряет новозаветную общину и таинства Церкви. Первое движение — «археологическое» и «протологическое» — подчиняется логике «творения»; второе — эсхатологическое — выходит за пределы этой традиции. Ведь, вопреки изложению Книги Бытия, (вос)созидательные труды Христа происходят в седьмой день недели — в Шаббат, провоцируя острую критику со стороны фарисеев, принимающую форму длительного допроса (Ин. 9:13–34). Христов Шаббат — это не та суббота, которую соблюдают фарисеи. Его Шаббат — это *ночь, когда никто не может делать*, т.е. ночь, когда Его более не будет в мире, когда он *почиет* от всех дел Своих, а данный Ему труд будет назван «свершенным». Это ночь Его смерти. В святоотеческих гомилиях смерть Христа весьма часто типологически рассматривается как Седьмой День нового творения. Здесь мы обратимся лишь к двум характерным гомилиям Григория Нисского: *In Sanctum et Salutare Pascha* и *De Tridui Spatio*²³.

В начале первой проповеди Григорий непосредственно связывает Шаббат творения с Великой Субботой страстных Евангелий: «Истинный покой [κατάπαυσις]

8. Великая суббота опыта

Субботы, Богом благословенной, в которую Господь почил [κατέπαυσεν] от дел своих — для спасения мира субботствовавший праздностью смерти [τῇ ἀπραξίᾳ τοῦ θανάτου], — сей истинный покой уже кончился»^{*}. В последней гомилии между двумя событиями устанавливается типологическая связь: «Вот тебе благословенная суббота первого миротворения. Через ту субботу познай эту субботу, день успокоения [τῆς καταπαύσεως ἡμέραν], который Бог благословил преимущественно пред иными днями. Ибо в этот день истинно успокоился [κατέπαυσεν] от всех дел Своих Единородный Бог, промыслительным восприятием смерти субботствовавший плотию»²⁴. Крещальный образ омовения слепого в источнике Силоам уже прообразует Шаббат Его смерти — ведь, как пишет Павел, *все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились... Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть* (Рим. 6:3–4).

В этом отрывке объединяются два различных понимания творения: творение как производство (*production*) и творение как выражение. Первое понимание может быть связано с той особой функцией прикосновения, которую мы описали в предыдущей главе как схватывание, второе — с лаской. Концепция творения как производства — эргономическое творение — подчиняется логике мануфактуры (*эргон*), т.е. образу мира, формуемого рукою горшечника — Бога. Представление о Боге как космическом зодчем — это создание человеком Бога по своему образу и подобию. С другой стороны, творение как выражение — *аоргичное* творение — упраздняет вездесущую власть *эргон*, отказываясь от производства

* Перевод уточнен в соответствии с греческим текстом.

продуктов и вещей. Это творение, которое реализуется не в труде над материей (не совместимом с идеей творения *ex nihilo*, из ничего), но в самоумалении Творца, дающего место творению²⁵ (это «самоуничтожение» Творца и создает то «ничто», из которого создается мир)²⁶. Можно указать и другие различия между этими двумя подходами к творению: один из них предполагает единственный акт творения (это вносит некоторую путаницу, поскольку вводит темпоральность в момент, где время еще не предполагается, создавая дилемму времени «прежде» времени)²⁷, тогда как второй разворачивается в постоянном, непрерывном движении, где творение мира никогда не прекращается (в каждый и всякий момент, который, следовательно, никак не назовешь мимолетным).

Мы можем с полным правом назвать такое эргономическое понимание творения *метафизическим*, поскольку оно находит свое философское обоснование в *Физике* Аристотеля (что обсуждалось в предыдущей главе). Второе понимание творения, однако, также принадлежит западной философской традиции, поскольку, согласно Жану-Люку Нанси, «ему следуют, среди прочего, Гегель и Шеллинг, оно несомненно скрыто присутствует и у Хайдеггера, но первым его артикулировал, как я уже говорил, Кант»²⁸. В самом деле, для Нанси «вся Кантова революция строится не на чем ином, как на вопросе творения»²⁹. Узловым вопросом тут является возможность опыта как такового: для Канта возможность опыта, в конечном счете, зависит от возможности изменений, поскольку именно изменения создают возможность феномена. Изменения, в свою очередь, требуют двух принципов — «принципа перманентности субстанции»

(Первая аналогия) и «Принципа последовательности времени» (Вторая аналогия), что в первом издании *Критики* незамысловато, но красноречиво названо «Принципом производства». Обращаясь к этой проблематике, мы не упустили из виду вопрос прикосновения — и прикосновения неприкосновенного; мы лишь продвинулись несколько далее в нашем исследовании. Ведь субстанция и причинная связь характеризуют мир *эргон* — мир ручного труда³⁰. Осмысливая эти абстрактные принципы, философ никогда не перестает созерцать мир в категориях мастерской: здесь мы находим глину («субстанцию», остающуюся равной себе во всех бесчисленных видоизменениях ее становления), но здесь же и сам горшечник, причина всех становлений³¹. От Аристотелевых четырех причин до Кантовых трех аналогий опыта, мир предстает как продукт; следовательно, все, что не может быть произведено (или, в данном случае, вос-произведено), все, что не соответствует этой *эргономии* (закону *эргон*), должно быть исключено из опыта — как невозможный опыт или, что то же самое, опыт невозможного. Однако с самого начала этой книги мы исходим из предпосылки возможности такого невозможного опыта (видения невидимого, прикосновения к неприкосновенному), опыта, который подрывает сам принцип производства — и тем не менее остается опытом³².

Две различных сферы ассоциируются с языком производства и причинности — языком суда и рынка. Обращение Аристотеля к лексике судопроизводства (изначальный смысл греческого слова *aitía*, «причина» — юридический: вина, обвинение, вменение в вину) представляет весь мир как бесконечную детективную историю. Философ, который, подобно следователю,

прибывает, как всегда, слишком поздно, призван разыскать ὑπ-αἰτίον (обвиняемое) и с этой целью вызывает различные «причины» (αἰτίαι) на суд разума, как это назвал бы Кант. Но о каком же преступлении идет речь? Разумеется, о бытии! Философский допрос имеет задачу разъяснить, «почему имеется нечто, а не ничто?». Как и почему бытие пришло в бытие? В таком тоне звучит одно из первых суждений греческой философии, провозглашение виновности и наказания: δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (Анаксимандр, Фрагмент 1¹). Понимание бытия как преступления (и осознание своей вины за собственное существование) глубоко связано с пониманием творения как данного в долг. Творение как производство задействует целую систему ценностей — цену труда, а значит, цену рынка. Ведь *эргон* — это артефакт и одновременно труд, направленный на производственный процесс. *Эргон* обретает смысл только в контексте экономических отношений, будучи вписан в логику агоры, торговли, коммерции, обмена. Это особенно бросается в глаза в определенной манере («богословски») рассуждать о Божественной Икономии в категориях рынка. Согласно этому дискурсу, Божье творение (Его *эргон*) налагает на нас неизмеримый долг, который не может быть оплачен никакой жертвой, болью или добродетелью. Человечество — по самому факту своей тварности — оказывается в долгу: обсуждается не что иное, как цена самого нашего существования. Наш Творец (как

* (Все сущие) «несут наказание и получают друг от друга возмездие за несправедливость, согласно порядку времени» (пер. И.Д. Рожанского).

четко продемонстрировал Ницше во Втором эссе своей *Генеалогии морали*³³⁾ предстает кредитором, требующим воздаяния. Но кто может оплатить такой счет? Только Сам Бог, становящийся человеком, чтобы расплатиться с Богом за человечество. Образ Христа как Искупителя, строго говоря, не имеет ничего общего со спасением (*salvation*, ведь латинское понятие «*salvus*» — «здоровый» — оперирует совершенно иной, медицинской, метафорой*). Дискурс искупления говорит о выкупе (жизнь Христа, точнее, Его смерть), приносимом Богу как оплата за нашу свободу от божественного долга.

Однако существуют иные возможности мыслить о мире, творении, Боге. Они позволяют осмыслить по-иному и возможность опыта — вне категорий причинности и производства. Мы уже обращали на это внимание в связи с чудом о слепорожденном, но это можно найти во многих местах Евангелия: пожалуй, в этом и состоит благая весть, которую несет Евангелие, — *эргон* завершился (τετέλεσται, свершился, как было провозглашено с высоты креста), и за его окончанием следует Суббота, Седьмой День нового творения — творения, упраздняющего производство. В бездеятельности (ἀργία) этой Субботы предстает нашему мысленному взору Христос — в покое и безмолвии Своего гроба, в «праздности» смерти (τῇ ἀπραξίᾳ τοῦ θανάτου, как выразился Григорий Нисский). Это и есть конец *эргономии*, упразднение *эргон* и *номос* (κατάργησις). И на Восьмой День Он восстает — Новый Адам, *ан-архическое архе* (безначальное Начало) нового творения (Откр. 3:15). Это событие, опрокидывающее всевозможные принципы,

* Как и греч. σωτηρία.

не может быть опосредовано никакой экономической структурой, эргономической или иной. Воскресшее тело Христа — первородного (πρωτότοκος), рожденного, но не сотворенного, не имеющего ни причины (αἰτία), ни начала (ἀρχή) — полагает начало новой генеалогии. Это ан-архическое событие *par excellence*: Но Христос воскрес из мертвых, первенец [ἀπ-ἀρχή] из умерших (1 Кор. 15:20). В другом Послании Павел объясняет, каким архэ является Христос: Он — начаток [ἀρχή], первенец [πρωτότοκος] из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство (Кол. 1:18). Это новое начало становится возможно благодаря серии упразднений (этот термин — катарυήσεις — по-видимому, был введен Павлом, поскольку в классической греческой литературе он не встречается). Упраздняется, прежде всего, мир труда и пота, И вас, бывших некогда отчужденными и врагами, по расположению к злым делам [ἐχρούς τοῖς πονηροῖς], ныне примирил в теле Плоти Его, смертью Его (Кол. 1:21–22). Далее наступает черед знания (по крайней мере, того, что зиждется на утилитарности и функциональности): и знание упразднится [катарυήθησεται] (1 Кор. 13:8), вместе с пророчеством и «всем, что отчасти» (1 Кор. 13:10), включая даже самих сущих: и безродное мира и уничиженное избрал Бог, и не-сущее, чтобы упразднить [катарυήσῃ] сущее (1 Кор. 1:28*). А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит [катарυήσῃ] всякое начальство [ἀρχήν] и всякую власть [ἐξουσία] и силу [δύναμις] (1 Кор. 15:24).

* Пер. еп. Кассиана (Безобразова), в отличие от Синодального, точно передает греческий текст: τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα катарυήσῃ.

Этот конец, конец всего старого мира, бытия и знания, принципов и разума, был явлен в тишине Гроба, наставшей после возгласа: *Свершилось!* Со Своего Креста Бог увидел, как этот мир приходит к концу; и Его Гроб положил начало новому миру — «Се, творю все новое» (Откр. 21:5).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Nicholas James Perella, *The Kiss Sacred and Profane* (Berkeley: University of California Press, 1969), P. 39.

² Осязание и прикосновение — это, хоть и не доминирующие парадигмы, но, несомненно, важные метафоры, используемые Отцами, особенно, каппадокийцами, почти как «технические термины», для описания события Воплощения. См., например, *Огласительное слово* Григория Нисского (PG, 45, 49A: τί ἐπαισχύνονται τῇ ὁμολογίᾳ τοῦ Θεοῦ ἀνθρωπίνης ἄψασθαι φύσεως;) и Письмо 262 Василия Великого (PG, 32, 973C: ἔπειτα, πῶς εἰς ἡμᾶς διέβη ἡ τῆς ἐνανθρωπήσεως ὠφέλεια, εἰ μὴ τό ἡμέτερον σῶμα, τῇ θεότητι συναφθέν, κρείττον ἐγένετο τῆς τοῦ θανάτου ἐπικρατείας;). Категория «соприкосновения» (σύναψις) предпочтительнее языка «изменения» (τροπή или μεταβολή) в отношении Воплощения, ведь, соприкасаясь, две природы — божественная и человеческая — соединяются без смешения или изменения, в согласии с христологическим догматом, сформулированным позднее на Халкидонском Соборе.

³ Ἦμὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκράτης καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἐωυτοῦ ἐστὶν. (Fragment 12, in Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II, Berlin, 1935; пер. И. Рожанского: Анаксагор. — М.: Наука, 1972).

⁴ См., напр., обширное собрание образов Асклепия в *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (Zurich: Artemis Verlag, 1984).

⁵ Бернард Клервоский, *Толкования на Песнь песней*, 2:5 (vol. I, P. 11).

⁶ См., напр., эпизод с сотником, приведенный Матфеем выше (Мф. 8:5–13). Подобно Иаиру, сотник просит Христа исцелить своего слугу. Но когда Христос соглашается прийти в его дом и исцелить слугу, сотник, в отличие от Иаира, называет себя недостойным такого посещения: *Господи! я недостойн, чтобы Ты вошел под кров мой, но скажи только слово, и выздоровеет слуга мой* (8:8).

⁷ Ориген основывает это толкование на варианте чтения Прит. 2:5, отличающемся от критического издания Септуагинты. Доктрина духовных чувств значительно повлияла не только на экзегетику самого Оригена, но и на всю дальнейшую традицию (напр., на герменевтический принцип, применяемый Григорием Нисским в его *Изъяснении Песни песней Соломона* и выраженный в следующих словах: «Но из любомудрия сей книги дознаем мимоходом и другое некоторое учение, а именно что есть в нас двоякое некое чувство [αἰσθησις], одно телесное [σωματικῇ], другое Божественное, как где-то в притчах говорит Слово: *найдеши Божественное чувство*, — потому что есть некая соразмерность душевных движений [τοῖς ψυχικοῖς ἐνεργήμασι] и действий с чувственными лицами тела» (Беседа 1, GNO, VI, 34; пер. по изд.: Творения святого Григория Нисскаго. — Москва, 1862. — т. 3)). Более подробное изложение доктрины Оригена о духовных чувствах см.: K. Rahner, «Le Debut d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origene» // *Revue d'Ascetisme et de Mysticisme* 13 (1932). — P. 113–145.

⁸ *О началах*, кн. I. 1:9, пер. Н. Петрова (Рига, 1936).

⁹ Von Balthasar, *The Glory of the Lord*, vol. 2, P. 321–333.

¹⁰ «Так в присутствии Бога земное древо чувственного познания как будто переворачивается, причем самое низшее чувство [т.е. осязание] оказывается на самом верху» (ibid., 324, n. 311).

8. Великая суббота опыта

¹¹ Ibid.

¹² Ориген, *О началах*, 110; курсив мой — Дж. П. М.

¹³ Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte: Origenes Werke, ed. E. Klostermann, vol. XII, Fragment 182. — Leipzig, 1941.

¹⁴ As John Chrysostom points out (in *In Matthaeum*, XXXI, PG 57, 371).

¹⁵ Некто из фарисеев просил Его вкушать с ним пищи; и Он, войдя в дом фарисея, возлег. И вот, женщина того города, которая была грешница, узнав, что Он возлежит в доме фарисея, принесла алавастровый сосуд с миром и, став позади у ног Его и плача, начала обливать ноги Его слезами и отирать волосами головы своей, и целовала ноги Его, и мазала миром (Лк. 7:36–38).

¹⁶ См. гл 5, прим. 19.

¹⁷ См. исследование Christopher M. McDonough об отрывке из поэмы Овидия *Фасты*: «Carna, Proca and the Strix on the Kalends of June» // *Transactions of the American Philological Association* 127 (1997). — P. 315–344, особ. 331.

¹⁸ G. K. Chesterton, *The Everlasting Man* (San Francisco: Ignatius Press, 1993), P. 172.

¹⁹ В самом деле, в ряде других случаев воскресший Христос не только не воспрещает ученикам прикоснуться к Нему, но и повелевает это сделать, как в известном эпизоде уверения Фомы: *Поддай перст твой сюда и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в ребра Мои* (Ин. 20: 27). Еще более красноречивый эпизод встречаем в Евангелии от Луки, где Христос говорит ученикам, боящимся, что видят призрак: *осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня* (24:39), и, чтобы доказать Свою телесность еще очевиднее, просит что-нибудь поесть.

²⁰ Такое чтение отображено в ряде английских переводов: «Do not hold on to me» [Не задерживай Меня] (New

International Version); «stop holding on to me» [Перестань держать Меня] (New American Bible); «do not hold me» [Не держи Меня] (Worldwide English) и «stop clinging to Me» (New American Standard Bible).

²¹ Замечательный богословский анализ связи между учением о Вознесении и Евхаристией (и евхаристической экклезиологией) см.: Douglas Farrow's *Ascension and Ecclesia: On the Significance of the Doctrine of the Ascension for Ecclesiology and Christian Cosmology*. — Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999. Я жалею, что прекрасные рассуждения Фэрроу о Вознесении попали в мое поле зрения, когда мой труд был уже завершен, и я уже не мог отвести им должное место.

²² См.: Brown, *The Gospel of John and Epistles of John*, P. 56.

²³ Werner Jaeger (ed.), *Gregorii Nysseni Opera*, vol. IX. — Leiden: Brill, 1940.

²⁴ Цитаты из гомилий 309 и 274, соответственно. Последний отрывок в Православной Церкви вошел в богослужение утрени Великой Субботы [«Днешний день тайно великий Моисей прообразоваше, глаголя: и благослови Бог день седьмый, сия бо есть благословенная суббота. Сей есть упокоения день, воньже почи от всех дел своих Единородный Сын Божий, смотрением еже на смерть, плотию субботствовалав (дореформенный перевод: празднова); и во еже бе, паки возвращься воскресением, дарова нам живот вечный, яко един Благ и Человеколюбец» (славник на Хвалитных)]. Благодарю Николаса Констаса, обратившего мое внимание на эти тексты.

²⁵ Отстранение Бога и становится предпосылкой Его даяния (в данном случае, Его творения), как показывает Марион в пяти эссе, составляющих *Идол и дистанцию*. Только такое отстранение может охарактеризовать дистанцию (еще один ключевой термин работы Мариона) Божьей трансцендентности. Не случайно, что мы ведем речь здесь о *расстоянии*, а не о *различении* (см. главы 4 и 5 настоящей книги).

8. Великая суббота опыта

²⁶ Жан-Люк Нанси называет это «овнешнением самости» (*"extraneation of the self"*) в своем «*Dies Illa: (From One End to the Infinite, Or of Creation)*» // *Journal of the British Society for Phenomenology* 32 (2001). — P. 275, n. 18. Под «самоупразднением Создателя» я понимаю как самоограничение Бога (цим-цум Каббалы), так и двойное самоумаление Христа, Который, словами Павла, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной (Фил. 2:6–8).

²⁷ Разумеется, все это — старые вопросы, которыми занимались еще Ориген (см., напр., Tzamalikos, *The Concept of Time in Origen*. — Bern: Peter Lang, 1991) и Августин (см. особ. XI книгу *Исповеди*).

²⁸ Nancy, «*Dies Illa*,» P. 267.

²⁹ Ibid, P. 275, n. 19.

³⁰ «Платоническая идея формируется отчасти потому, что человек в целом интересуется своими способами производства, тем, что он способен производить самостоятельно, и поисками *усии*, сущности, субстанции; его интересует, каким образом он конструирует, создает объекты. Поэтому, вместо идеи общего присутствия, отправной точкой оказывается идея производства объектов и произведений искусства, которые остаются, возможно, прекрасным, но *эргон*» (Jean Wahl, *Sur l'interprétation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger*. — Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1951. — P. 30).

³¹ «Что поражает ум мыслителей греческой классики — это то, что существует становление, и прежде всего становление, автором и творцом которого является человек. И метафизика, и логика происходят из восхищения фактом, что *наши руки способны творить* из некой материи» (Schurmann, *From Principles to Anarchy*, 99; курсив мой. — Дж.П.М.).

³² Альтернативу опыта, основанного на понятии производства и труда, мы находим в «опыте Абсолютного», представленном Литургией. Короткий отрывок из *Experience and the Absolute* Лакоста может указать направление, в котором должна двигаться наша мысль: «Литургический опыт, по самой своей природе, ускользает из сети *bonum utilis* [утилитарного блага] ...мы отдадим должное Литургии, лишь если осознаем ее бесполезность... [Литургия] не производит ничего, чем можно было бы владеть, восхищаться, торговать или распоряжаться. Она очевидно устраняется от логики *акции*: она не пытается приспособиться к решению проблем полиса, хотя она и разрешает — символическим путем, требующим преодоления границ символа, — противоречия политической и социальной жизни. Следовательно, мы должны понять, какая логика позволяет Литургии сопротивляться присущему современности отождествлению Бытия и делания, являя замечательный образ, скажем так, «праздности», отказа включаться в логику производства, во имя логики, связанной с гораздо более важными вопросами» (Р. 77–78).

³³ «Бог, сам жертвующий собою во искупление вины человека, Бог, сам заставляющий себя платить самому себе, Бог, как единственно способный искупить в человеке то, что в самом человеке стало неискупимым, — заимодавец, жертвующий собою ради своего должника, из любви (неужели в это поверили? —), из любви к своему должнику!..» (Ф. Ницше, *Генеалогия морали*, II. 21; пер. В. Вейншток, В. Битнер).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Adorno, Theodor W. *Quasi una Fantasia: Essays on Modern Music*. Translated by Rodney Livingstone. London: Verso, 1992.
- Agamben, Giorgio. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999.
- . *Le Temps qui reste: un commentaire de l'Épître aux Romains*. Paris: Bibliotheque Rivages, 2000. Translated by Patricia Dailey as *The Time That Remains*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2005.
- . "Time and History: Critique of the Instant and the Continuum." In *Infancy and History: The Destruction of Experience*, trans. Liz Heron, 95–107. London: Verso, 1993.
- . "The Time That Is Left." *Epoché* 7, no. 1 (2002): 1–14.
- Aristotle. *Μετὰ τὰ Φυσικά. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*. Edited by W. Jaeger. Oxford: Oxford University Press, 1957.
- . *Περὶ Ψυχῆς. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*. Edited by W. Jaeger. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- . *Τὰ Φυσικά. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*. Edited by W. Jaeger. Oxford: Oxford University Press, 1936.
- Armour, Ellen T. "Touching Transcendence." In *Derrida and Religion*, ed. Kevin Hart and Yvonne Sherwood. London: Routledge, 2005.

Augustine. *Confessions*. Translated by F. J. Sheed.
Indianapolis: Hackett, 1942.

Austin, J. L. *How to Do Things with Words*. 1962. Cambridge,
Mass.: Harvard University Press, 1975.

Bailly, Christoph. *Adieu: essai sur la mort des dieux*. La Tour
d'Aiguës: Éditions de l'Aube, 1989.

Balas, David, L. "Eternity and Time in Gregory of Nyssa's
Contra Eunomium." In *Gregory von Nyssa und die Philosophie*,
ed. Heinrich Dorrie, Margarete Altenburger, and Uta
Schramm. Leiden: Brill, 1976.

Balthasar, Hans Urs von. *Explorations in Theology. Vol. II:
Spouse of the Word*. San Francisco: Ignatius Press, 1991.

———. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*. 7 vols.
Translated by Erasmo Leiva-Merikakis et al. San Francisco:
Ignatius Press, 1982–1991.

Barthes, Roland. "Semiology and Medicine." In *The Semiotic
Challenge*, trans. Richard Howard, 202–213. New York: Hill
and Wang, 1988.

Bataille, Georges. *L'Expérience intérieure*. Vol. I of *Somme
athéologique*. Paris, 1945.

———. *Histoire de l'œil*. Paris: Pauvert, 1967.

———. *Somme athéologique*. 3 vols. Paris: Gallimard,
1945–1954.

Baudinet, Marie-José. "The Face of Christ: The Form of
the Church." In *Fragments for a History of the Human Body*,
part 1, ed. Michael Feher, Ramona Naddaff, and Nadia Tazi,
149–155. New York: Zone Books, 1989.

Bearsley, P. "Augustin and Wittgenstein on Language." *Philosophy* 58 (1983): 229–236.

Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*. Edited by Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser with the assistance of Theodor W. Adorno and Gershom Scholem. Frankfurt: Suhrkamp, 1972–1989.

Bergson, Henri. *Les deux sources de la morale et la religion*. Paris: Presses Universitaires de France, 1932, 1951.

Bernard of Clairvaux. *On the Song of Songs*. 4 vols. Translated by Kilian Walsh, OCSO. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1971.

Besancon, Alain. *The Forbidden Image*. Translated by Jane Marie Todd. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Birault, Henri. "Philosophie et théologie: Heidegger et Pascal." In *Heidegger*, ed. Michel Haar, 514–541. *Cahier de l'Herne*. Paris: Editions de l'Herne, 1983.

Birus, Hendrik. "'Ich bin, der ich bin': über die Echo eines Namens." In *Juden in der deutschen Literatur: ein deutsch-israelisches Symposium*, ed. Stéphane Moses and Albrecht Schöne, 25–53. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

Bloechl, Jeffrey. *The Face of the Other and the Trace of God*. New York: Fordham University Press, 2000.

———, ed. *Religious Experience and the End of Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

Bohm, David. *Quantum Theory*. London: Constable, 1954.

Bonhoeffer, Dietrich. *Works, Vol. 6: Ethics*. Translated by Reinhard Krauss, Charles C. West, and Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

Borges, Jorge Luis. *Selected Poems* (bilingual edition). Edited by A. Coleman. New York: Viking, 1999.

Boyarin, Daniel. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Brkic, Pero. *Martin Heidegger und die Theologie: ein Thema in dreifacher Fragestellung*. Mainz: Matthias Grunewald, 1994.

Brown, Raymond E. *The Gospel of John and Epistles of John: A Concise Commentary*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1988.

Bultmann, Rudolf. *History and Eschatology*. Edinburgh: T&T Clark, 1957.

Burnyeat, M. F. "Wittgenstein and Augustin 'De Magistro.'" *Proceedings of the Aristotelian Society* 61 (1987): 1-24.

Capelle, Philippe. *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Editions du Cerf, 1998.

Caputo, John D. *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics*. New York: Fordham University Press, 1982.

———. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press, 1986.

———. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

———. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

Carabine, Deirdre. *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition, Plato to Eriugena*. Louvain: Peeters Press, W. B. Eerdmans, 1995.

- Carnap, Rudolph. *The Logical Structure of the World*. Translated by Rolf A. George. Berkeley: University of California Press, 1967.
- Cavell, Stanley. *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*. Oxford: Blackwell, 1995.
- Certeau, Michel de. *La Fable mystique: XVI^e-XVII^e siècle*. Paris: Gallimard, 1982.
- . “La Fiction de l’histoire: l’écriture de Moïse et le monothéisme.” In *L’Écriture de l’histoire*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- Chrétien, Jean-Louis. *L’Appel et la réponse*. Paris: Editions de Minuit, 1992. Translated by Anne A. Davenport as *The Call and the Response*. New York: Fordham University Press, 2004.
- . *L’Arche de la parole*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- . “La Réserve de l’être.” In *Martin Heidegger*, ed. Michel Haar, 233–260. *Cahier de l’Herne*. Paris: Éditions de l’Herne, 1983.
- . *The Unforgettable and the Unhoped For*. Translated by Jeffrey Bloechl. New York: Fordham University Press, 2002.
- Clarke, W. Norris, S.J. *Explorations in Metaphysics: Being, God, Person*. South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994.
- Coakley, Sarah A. *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender*. Oxford: Blackwell, 2002.
- . *Religion and the Body*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- . *Re-thinking Gregory of Nyssa*. Oxford: Blackwell, 2003.

Constas, Nicholas. "Icons and the Imagination." *Logos* 1 (1997): 114–127.

———. *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity, Homilies 1–5, Texts and Translations*. Leiden: Brill, 2003.

———. "Weaving the Body of God: Proclus of Constantinople, the Theotokos and the Loom of the Flesh." *Journal of Early Christian Studies* 3, no. 2 (1995): 169–194.

Courtine, Jean-Francois. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1990.

———. "Les Traces et le passage du Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger." *Archivio di Filosofia* 1, no. 3 (1994): 519–538.

Coward, Harold, and Toby Foshay, eds. *Derrida and Negative Theology*. Albany: State University of New York Press, 1992.

Critchley, Simon. *The Ethics of Deconstruction: Levinas and Derrida*. Oxford: Blackwell, 1992.

———. *Ethics-Politics-Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*. London: Verso, 1999.

Crosby, John. *Personalist Papers*. Washington: Catholic University Press, 2004.

Dahlstrom, Daniel. "Heidegger's Religious Turn: From Christianity and Metaphysics to God." Unpublished paper presented at the XXXIV Heidegger Conference, Marshall University, Huntington, W.V., May 20, 2000.

Damascius Diadochos. *Dubitationes et solutiones de primis principiis, in Platonis Parmenidem*. Edited by Car. Aem. Ruelle. Brussels, 1964; reprint of 1899 ed.

- Dastur, Françoise. "Le 'Dieu extrême' de la phénoménologie. Husserl et Heidegger." *Archives de Philosophie* 63 (2000): 195–204.
- . "Heidegger et la théologie." *Revue philosophique de Louvain* 2, no. 3 (1994): 226–245.
- Derrida, Jacques. "Above All, No Journalists!" In *Religion and Media*, ed. Hent de Vries and Samuel Weber, 56–93. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001.
- . *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée, 1997.
- . "Comment ne pas parler: dénégations." In *Psyché: inventions de l'autre*, 535–595. Paris: Galilée 1987. Translated by Ken Frieden as "How to Avoid Speaking: Denials," in *Derrida and Negative Theology*, ed. Harold Coward and Toby Foshay, 73–142. Albany: State University of New York Press, 1992.
- . *De l'esprit: Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987.
- . "Donner la mort." In *L'Éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, ed. Jean-Michel Rabate and Michael Wetzal, 11–108. Paris: Métailie-Transition, 1992.
- . *Donner le temps: la fausse monnaie*. Paris: Galilée, 1991.
- . *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris: Galilée, 1983.
- . *L'Écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- . *Éperons: les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1976.
- . "Foi et savoir: les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison." In *La Religion*, ed. Jacques Derrida and Gianni Vattimo, 9–86. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

Translated by Samuel Weber as "Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone," in *Religion*, ed. Jacques Derrida and Gianni Vattimo, 1–78. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998.

———. "How to Avoid Speaking: Denials." In *Derrida and Negative Theology*, ed. Harold Coward and Toby Forshay, 73–142. New York: State University of New York Press, 1992.

———. "La Main de Heidegger (*Geschlecht II*)." In *Psyche: inventions de l'autre*, 415–451. Paris: Galilée, 1987.

———. *Le Toucher: Jean-Luc Nancy*. Paris: Éditions Galilée, 2000.

———. "L'Oreille de Heidegger." In *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.

———. *L'Oreille de l'autre: otobiographies, transferts, traductions. Textes et débats avec Jacques Derrida, sous la direction de Claude Lévesque et Christie V McDonald*. Montreal: VLB, 1982.

———. *Limited Inc*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1977.

———. *Marges de la philosophie*. Paris: Éditions de Minuit, 1972. Translated by Alan Bass as *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

———. *Mémoires d'aveugle: l'auto-portrait et autres ruines*. Paris: Éditions de la réunion des musées nationaux, 1990.

———. "Mochlos: Or, The Conflict of the Faculties." In *Logomachia*, ed. R. Rand, 1–34. Lincoln: University of Nebraska Press, 1992.

———. *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.

———. *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.

———. *Sauf le nom (Post-Scriptum)*. Paris: Galilée, 1993.
Translated by John P. Leavey, Jr., as *On the Name*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995.

———. *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Translated by David B. Allison. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973.

———. *La Voix et la phénomène*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.

Descartes, René. *Meditationes de Prima Philosophia. Ouvres de Descartes VII*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1957.

Dionysius (the Aeropagite). *Corpus Dionysiacum*. 2 vols. Edited by Beate Regina Suchla, G. Heil, and A. M. Ritter. Berlin: Walter de Gruyter, 1990.

Dooley, Mark, ed. *A Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus*. Albany: State University of New York, 2003.

Douglass, Scot. "A Critical Analysis of Gregory's Philosophy of Language: The Linguistic Reconstitution of Metadiastemic Intrusions." In *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes*.

Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa, Paderborn, September 14–18, 1998, ed. Hubertus R. Drobner and Albert Viciano, 447–465. Leiden: Brill, 2000.

Farrow, Douglas. *Ascension and Ecclesia: On the Significance of the Doctrine of the Ascension for Ecclesiology and Christian Cosmology*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999.

Felman, Shoshana, and Dori Laub. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. London: Routledge, 1992.

- Flew, Anthony. "Theology and Falsification." In *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell, 13–15. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Florensky, Pavel. "Against Linear Perspective." In *Utopias: Russian Modernist Texts 1905–1940*, ed. Catriona Kelly, 70–75. London: Penguin Books, 2002.
- . *The Pillar and Ground of the Truth*. Translated by Boris Jakim. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997.
- Florovsky, Georges. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. Collected Works*, vol. I. Vaduz: Belmont, 1987.
- Gall, Robert. *Beyond Theism and Atheism*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987.
- Gasche, Rodolphe. "God, for Example." In *Phenomenology and the Numinous*. Pittsburgh: Simon Silverman Phenomenology Center, 1988.
- Gauchet, Marcel. *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997.
- Giakalis, Ambrosios. *Images of the Divine: The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council*. Leiden: Brill, 2005.
- Golitzin, Alexander. "Suddenly Christ": The Place of Negative Theology in the Mystagogy of Dionysius Areopagites." In *Mystics: Presence and Aporia*, ed. Michael Kessler and Christian Sheppard, 8–37. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Gombrich, E. H. *Shadows: The Depiction of Cast Shadows in Western Art*. London: National Gallery Publications, 1995.

- Greene, Brian. *The Elegant Universe*. New York: Vintage Books, 1999.
- Gregor, Brian. "Eros That Never Arrives." *Symposium* 9, no. 1 (2005): 67–88.
- Gregory of Nyssa. *Gregorii Nysseni Opera*. Edited by W. Jaeger. 13 vols. Leiden: Brill, 1960.
- Greisch, Jean. "The Eschatology of Being and the God of Time in Heidegger." *International Journal of Philosophical Studies* 4, no. 1 (1996): 17–42.
- . "Nomination et révélation." *Archivo di Filosofia* 1–3 (1994): 577–598.
- . "La Pauvreté du 'Dernier Dieu' de Heidegger." In *Post-Theism: Reframing the Judeo-Christian Tradition*, ed. Henri A. Krop, Arie L. Molendijk, and Hent de Vries, 397–420. Leuven: Peeters, 2000.
- Gurtler, Gary M., S.J. "Plotinus and Byzantine Aesthetics." *Modern Schoolman* 66 (1989): 275–284.
- . "Plotinus: Matter and Otherness, 'On Matter' (II 4[12])." *Epoche* 9, no. 2 (2005): 197–214.
- Hallett, Garth. *A Companion to Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977.
- Hand, S., ed. *The Levinas Reader*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Harries, Karsten. *Infinity and Perspective*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001.
- Hart, Kevin. *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion*. South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, in press.

- . "The Kingdom and the Trinity." In *Religious Experience and the End of Metaphysics*, ed. Jeffrey Bloechl, 153–173. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- . "The Profound Reserve." In *After Blanchot: Literature, Criticism, Philosophy*, ed. Leslie Hill and Dimitris Vardoulakis, 35–57. Dover: University of Delaware Press, 2006.
- . *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2000.
- Hegel, G. W. F. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. Gerhard Ruhbach. Gutersloh: Gutersloher Verlagshaus G. Mohn, 1970.
- . *Glauben und Wissen: oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtische Philosophie*. Edited by Hans Brockard and Hartmut Buchner. Hamburg: Meiner, 1986.
- Heidegger, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens 1910–1976. Gesamtausgabe* 13. Frankfurt: Klostermann.
- . *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*. Edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. *Gesamtausgabe* 65. Frankfurt: Klostermann, 1989. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly as *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- . "Brief über den Humanismus." In *Wegmarken*, 311–360. Frankfurt: Klostermann, 1978.
- . *The End of Philosophy*. Translated by Joan Stambaugh. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- . *Four Seminars*. Translated by A. Mitchell and F. Raffoul. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

- . *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe* 24. Frankfurt: Klostermann, 1975.
- . *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1950. Translated by Julian Young and Kenneth Haynes as *Off the Beaten Track*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- . *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske, 1978. Translated by Joan Stambaugh as *Identity and Difference*. New York: Harper & Row, 1969.
- . *An Introduction to Metaphysics*. Translated by Ralph Manheim. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959.
- . *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn: F. Cohen, 1929.
- . *Nietzsche*. 4 vols. Pfullingen: Neske, 1961. Translated by David Farrell Krell as *Nietzsche*. 2 vols. New York: Harper & Row, 1984.
- . *Parmenides*. Translated by Andre Schuwer and Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- . *Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe* 60. Frankfurt: Klostermann, 1995.
- . "Phänomenologie und Theologie." In *Wegmarken*, 45–78. Frankfurt: Klostermann, 1978.
- . *Poetry, Language, Thought*. Translated by Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, Perennial Classics, 2001.
- . *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Translated by William Lovitt. New York: Harper & Row, 1977.
- . *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: Neske, 1957. Translated by Reginald Lilly as *The Principle of Reason*.

Bloomington: Indiana University Press, 1991.

———. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953.
Translated by Joan Stambaugh as *Being and Time*. Albany:
State University of New York Press, 1996.

———. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954.

———. *Was heisst Denken?* Tübingen: M. Niemeyer, 1954.
Translated by J. Glenn Gray as *What Is Called Thinking?* New
York: Harper & Row, 1968.

———. “Was ist Metaphysik?” In *Wegmarken*, 103–121.
Frankfurt: Klostermann, 1978.

———. *Wegmarken. Gesamtausgabe* 9. Frankfurt:
Klostermann, 1978. Translated as *Pathmarks*, ed. William
McNeill. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Henry, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: Presses
Universitaires de France, 1963.

———. *Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000.

———. *Phénoménologie matérielle*. Paris: Presses
Universitaires de France, 1990.

———. *Philosophy and Phenomenology of the Body*. Translated
by Girard Etzkorn. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.

Holler, Linda. *Erotic Morality: The Role of Touch in Moral
Agency*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2002.

Hopkins, Gerard Manley. “On Personality, Grace and Free
Will.” In *The Sermons and Devotional Writings of Gerard
Manley Hopkins*, ed. Christopher Devlin, S.J., 146–159.
London: Oxford University Press, 1959.

Horner, Robyn. *Jean-Luc Marion: A Theo-Logical Introduction*. London: Ashgate, 2005.

———. *Rethinking God as Gift: Marion, Derrida and the Limits of Phenomenology*. New York: Fordham University Press, 2001.

Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Translated by Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

———. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy*. Book One. The Hague: Martinus Nijhoff, 1983.

———. *Logische Untersuchungen*. Volume 2, Part 1, Section 2. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1968.

Ihde, Dan. *Listening and Voice: A Phenomenology of Sound*. Athens: Ohio University Press, 1976.

———. "Some Auditory Phenomena." *Philosophy Today* 10, no. 4 (1966): 227–235.

———. "Studies in the Phenomenology of Sound." *International Philosophical Quarterly* 2 (1940): 232–251.

Janicaud, Dominique. *Heidegger en France*. Vol. I: *Récit*. Paris: Albin Michel, 2001.

———. *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Éditions de l'Éclat, 1991.

Janicaud, Dominique, and Jean-François Mattéi. *Heidegger, from Metaphysics to Thought*. Translated by M. Gendre. Albany: State University of New York Press, 1995.

Janicaud, Dominique, et al. *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate*.

Translated by Bernard G. Prusak, Thomas A. Carlson, and Jeffrey L. Kosky. New York: Fordham University Press, 2000.

Jay, Martin. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century Thought*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Kaegi, Dominic. "Die Religion in den Grenzen der blossen Existenz; Heideggers religionsphilosophische Vorlesungen von 1920/21." *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1996): 133–149.

Kant, Immanuel. *Critik der reinen Vernunft. Werke in zehn Bänden* III–IV. Edited by Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. Translated by Norman Kemp Smith as *Critic of Pure Reason*. London: Macmillan, 1929.

———. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Werke in zehn Bänden* VII. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

———. "Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" (1796). In *Werke in zehn Bänden* 5, 377–397. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

Kearney, Richard. *The God Who May Be: A New Hermeneutics of Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

———. *Poetics of Imagination*. London: Routledge, 1988.

———. *Poetics of Imagining: Modern to Postmodern*. New York: Fordham University Press, 1998.

———. *Poétique du possible*. Paris: Beauchesne, 1984.

- . *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*. London: Routledge, 2003.
- . *The Wake of Imagination*. London: Routledge, 1988.
- Kerr, F. *Theology after Wittgenstein*. Blackwell: Oxford, 1986.
- Kierkegaard, Søren. *The Concept of Anxiety. Kierkegaard's Writings 8*. Translated and edited by Reidar Thomte. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980.
- . *Either/Or. Kierkegaard's Writings 3*. Translated and edited by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987.
- . *Fear and Trembling. Kierkegaard's Writings 6*. Translated and edited by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983.
- . *The Sickness unto Death. Kierkegaard's Writings 9*. Translated and edited by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980.
- . *Works of Love. Kierkegaard's Writings 16*. Translated and edited by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995.
- Kloos, Kari. "Seeing the Invisible God: Augustine's Reconfiguration of Theophany Narrative Exegesis." *Augustinian Studies* 36, no. 2 (2005): 397–420.
- Kripke, Saul A. *Naming and Necessity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972, 1980.
- Lacan, Jacques. *L'Éthique de la psychanalyse, 1959–1960*. Translated by Dennis Porter as *The Ethics of Psychoanalysis, 1959–1960*. New York: W. W. Norton, 1992.

Lacoste, Jean-Yves. *Experience and the Absolute: Disputed Questions on the Humanity of Man*. Translated by Mark Raftery-Skehan. New York: Fordham University Press, 2004.

Lehmann, Karl. "Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger." In *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, ed. Otto Pöggeler, 140–166. Königstein: Athenäum, 1984.

Levin, David M., ed. *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

———. *De Dieu qui vient à l'idée*. Vrin: Paris, 1982.

Translated by Bettina Bergo as *Of God Who Comes to Mind*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988.

———. *De l'existence à l'existant*. Paris: J. Vrin, 1978.

———. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. 2nd rev. ed. Paris: A. Michel, 1976. Translated by S. Hand as *Difficult Freedom*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.

———. *Du sacre au saint*. Paris: Editions Minuit, 1977.

———. *Le Temps et l'autre*. Montpellier: Fata Morgana, 1979.

———. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. 1961. The Hague: Martinus Nijhoff, 1961. Translated by Alphonso Lingis as *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh, Penn.: Duquesne University Press, 1969.

———. "La Trace de l'Autre." *Tijdschrift voor Filosofie* 3 (1963): 605–623.

Lyotard, Jean-Francois. *Le Differend*. Paris: Editions de Minuit, 1983.

- . *The Hyphen: Between Judaism and Christianity*. Translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas. New York: Humanity Press, 1999.
- . *L'Inhumain: causeries sur le temps*. Paris: Galilee, 1988.
- MacDonald, Michael J. "Jewgreek and Greekjew: The Concept of Trace in Derrida and Levinas." *Philosophy Today* (1991): 215–227.
- Magee, Bryan. *The Tristan Chord: Wagner and Philosophy*. New York: Metropolitan Books, 2001.
- Manoussakis, John Panteleimon. "From Exodus to Eschaton." *Modern Theology* 18, no. 1 (2002): 95–107.
- . "The Revelation According to Jacques Derrida." In *Other Testaments: Derrida and Religion*, ed. Kevin Hart and Yvonne Sherwood, 309–323. London: Routledge, 2005.
- , ed. *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006.
- Margel, Serge. *Le Tombeau du dieu artisan: sur Platon*. Paris: Editions du Minuit, 1995.
- Marion, Jean-Luc. "La Banalité de la saturation." In *Le Visible et le revele*, 143–182. Paris: Cerf, 2005.
- . *De Surcroît: études sur les phénomènes saturés*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001. Translated by Robyn Horner and Vincent Berraud as *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*. New York: Fordham University Press, 2002.
- . *Dieu sans l'être: hors texte*. 1982. Paris: Quadrige, 1991. Translated by Thomas A. Carlson as *God without Being*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

- . “The End of the End of Metaphysics.” *Epoché* 2, no. 2 (1994): 1–22.
- . “Une Époque de la métaphysique.” In *Jean Duns Scot ou la révolution subtile*, ed. Christine Goeme, 87–95. Paris: FAC, 1982.
- . *Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997. Translated by Jeffrey L. Kosky as *Being Given*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002.
- . *L'idole et la distance: cinq études*. Paris: Grasset, 1977. Translated by Thomas A. Carlson as *The Idol and Distance*. New York: Fordham University Press, 2001.
- . “Metaphysics and Phenomenology: A Relief for Theology.” Translated by Thomas A. Carlson. *Critical Inquiry* 20 (summer 1994): 573–591.
- . *Le Phénomène érotique*. Paris: Grasset, 2003.
- . *Prolegomena to Charity*. Translated by Stephen Lewis. New York: Fordham University Press, 2002.
- . *Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- . “The Saturated Phenomenon.” Translated by Thomas A. Carlson. *Philosophy Today* 40 (spring 1996): 103–124.
- . *Sur la théologie blanche de Descartes: analogie, création des vérités éternelles et fondement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989; Quadrige, 1991.
- . “They Recognized Him; and He Became Invisible to Them.” *Modern Theology* 18, no. 2 (2002): 145–152.

Marrati-Guénoun, Paola. *La Genese et la trace: Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*. Dordrecht: Kluwer, 1998.

Martin, Jay. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century Thought*. Berkeley: University of California Press, 1993.

McDonough, Christopher M. "Carna, Proca and the Strix on the Kalends of June." *Transactions of the American Philological Association* 127 (1997): 315–344.

Menn, Stephen. "The Origins of Aristotle's Concept of Ἐνέργεια: Ἐνέργεια and Δύναμις." *Ancient Philosophy* 14 (1994): 73–114.

Merleau-Ponty, Maurice. "Eye and Mind." In *The Primacy of Perception*. Translated by Carleton Dallery and edited by James M. Edie. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1964.

———. *L'Oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1964.

———. *Phénoménologie de la perception* (1945).

Paris: Gallimard, 1976. Translated by Colin Smith as *Phenomenology of Perception*. London: Routledge, 2002.

———. *Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Translated by P. B. Milan as *The Incarnate Subject: Malebranche, Biran, and Bergson on the Unity of Body and Soul*. Edited by P. Burke and A. G. Bjelland. New York: Humanity Books, 2002.

———. *The Visible and the Invisible*. Translated by Alphonso Lingis. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1968.

Mitchell, W. J. T. *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

- . *Picture Theory; Essays on Verbal and Visual Representation*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Mondzain, Marie-José. *Image, icône, économie: les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*. Paris: Éditions du Seuil, 1996. Translated by Rico Franses as *Image, Icon, Economy: The Byzantine Origins of the Contemporary Imaginary*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2005.
- Mosshammer, Alden A. "Disclosing but Not Disclosed: Gregory of Nyssa as Deconstructionist." In *Studien zu Gregor von Nyssa und der Christlichen Spätantike*, ed. Hubertus R. Drobner and Christoph Klock, 99–123. Leiden: Brill, 1990.
- Mulhall, S. *Inheritance and Originality*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Nancy, Jean-Luc. "La Deconstruction du Christianisme." *Les Études Philosophiques* 4 (1998): 503–519.
- . "Dies Illa: (From One End to the Infinite, or of Creation)." *Journal of the British Society for Phenomenology* 32 (October 2001): 257–276.
- Nicholas of Cusa. *De Li non Aliud*. Translated by Jasper Hopkins. Minneapolis: Arthur J. Banning, 1987.
- . *De Visione Dei*. Translated by H. Lawrence Bond. In *Nicholas of Cusa, Selected Spiritual Writings*, 233–269. New York: Paulist Press, 1997.
- . *Opera Omnia*. Edited by Adelaida Dorothea Riemann. Hamburg: Felix Meiner, 2000.
- Nietzsche, F. W. *Beyond Good and Evil*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1966.

- . *Die fröhliche Wissenschaft*. Translated by Walter Kaufmann as *The Gay Science*. New York: Vintage Books, 1974.
- . *Götzen-Dämmerung oder Wie Man mit dem Hammer philosophiert*. Translated by Walter Kaufmann as *Twilight of the Idols in The Portable Nietzsche*. New York: Penguin Books, 1968.
- . *The Will to Power*. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968.
- . *Zur Genealogie der Moral*. 1887. *Samtliche Werke* 5. Translated by Walter Kaufmann as *Genealogy of Morals*. New York: Vintage Books, 1967.
- Norman, Malcolm. *Thought and Knowledge*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977.
- Nussbaum, M. C. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Oliver, Harold H. *Relatedness: Essays in Metaphysics and Theology*. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1984.
- . *A Relational Metaphysic*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.
- O Murchadha, F. *Zeit des Handelns und Möglichkeit der Verwandlung: Kairologie und Chronologie bei Heidegger im Jahrzehnt nach Sein und Zeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999.
- Origen. *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte: Origenes Werke*. Edited by E. Klostermann. Leipzig, 1941.
- . *On First Principles*. Translated by G. W. Butterworth. Gloucester: Peter Smith, 1973.

Ott, Hugo, and Giorgio Penzo, eds. *Heidegger e la teologia: atti del convegno tenuto a Trento l'8-9 Febbraio 1990*. Morcelliana, 1995.

Otto, Rudolf. *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917). Munich: C. H. Beck, 1997.

Papagiannopoulos, Ilias. *Beyond Absence: Essay on the Human Person on the Traces of Sophocles's Oedipus Rex*. Athens: Indiktos, 2005.

Perella, Nicholas James. *The Kiss Sacred and Profane*. Berkeley: University of California Press, 1969.

Perl, Eric. "Signifying Nothing: Being as Sign in Neoplatonism and Derrida." In *Neoplatonism and Contemporary Thought*, vol. 2, ed. Harris R. Baine, 125-151. Albany: State University of New York Press, 2002.

Perotti, James L. *Heidegger on the Divine: The Thinker, The Poet, and God*. Athens: University of Ohio Press, 1974.

Phillips, D. Z. *Wittgenstein and Religion*. New York: St. Martin's Press, 1993.

Plato. *Opera: Tetralogiae IX. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis I-V*. Edited by Ioannes Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1900.

Pöggeler, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers* (1963). Pfullingen: Neske, 1983.

Prestige, G. L. *God in Patristic Thought*. London: S.P.C.K., 1959.

Proclus. *Στοιχείωσις Θεολογική (The Elements of Theology)*. Edited by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Putman, Hilary. "Wittgenstein on Religious Belief." In *Renewing Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.

Rahner, K. "Le Debut d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène." *Revue d'Ascétisme et de Mysticisme* 13 (1932): 113–145.

———. *Hearers of the Word*. Translated by M. Richards. New York: Herder and Herder, 1969.

Reid, Duncan. *Energies of the Spirit*. Atlanta, Ga.: American Academy of Religion, 1997.

Richardson, William J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Preface by Martin Heidegger (1962). The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

———. "Like Straw: Religion and Psychoanalysis." In *Eros and Eris: Liber Amicorum en homage a Adriaan Peperzak*, 93–104. The Hague: Kluwer, 1992.

———. "Psychoanalysis and the God-Question." *Thought* 61 (1986): 68–83.

Ricoeur, Paul. *Le Conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1969. Translated by Don Ihde as *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974.

———. *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*. Translated by Eduard G. Bollard and Lester E. Embree. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1967.

Rilke, Rainer Maria. *The Book of Hours: Prayers to a Lowly God*. Bilingual edition. Translated by Annemarie S. Kidder. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2001.

Rogozinski, Jacob. "It Makes Us Wrong: Kant and Radical Evil." In *Radical Evil*, ed. Joan Copjec, 30–45. London: Verso, 1996.

Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

———. *Philosophical Papers*. Vol. I: *Objectivity, Relativism, and Truth*. Vol. II: *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Rosen, Stanley. "Thought and Touch: A Note on Aristotle's *De Anima*." *Phronesis* 6 (1961): 127–137.

Said, Edward. *Musical Elaborations*. New York: Columbia University Press, 1991.

Sallis, John. *Being and Logos*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

———. *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

———. *Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

———. *Shades: Of Painting at the Limit*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

Sartre, J. P. *L'Être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1977. Translated by Hazel Barnes as *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Press, 1956.

———. *The Psychology of Imagination*. Secaucus: Citadel Press, 1972.

———. *The Transcendence of the Ego*. Translated by Forrest Williams and Robert Kirkpatrick. New York: Hill and Wang, 1960.

Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. Translated by Wade Baskin. New York: McGraw-Hill, 1959.

Schopenhauer, A. *The World as Will and Representation*. 2 vols. New York: Dover, 1966.

Schurmann, Reiner. *Broken Hegemonies*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

———. *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

Sheehan, Thomas. "A Paradigm Shift in Heidegger Research." Unpublished paper presented at the XXXIV Heidegger Conference, Marshall University, Huntington, W.V., May 20, 2000.

Smith, James K. A. "Liberating Religion from Theology: Marion and Heidegger on the Possibility of a Phenomenology of Religion." *International Journal for Philosophy of Religion* 46 (1999): 17–33.

———. "Respect and Donation: A Critique of Marion's Critique of Husserl." *American Catholic Philosophical Quarterly* 71, no. 4 (1988): 523–538.

Sorabji, R., M. Schofield, and J. Barnes, eds. *Articles on Aristotle*. Vol. 4. London: Duckworth, 1979.

Stavrakakis, Y. "Lacan and History." *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 4, no. 1 (1999): 99–118.

———. *Lacan and the Political*. London: Routledge, 1999.

Stenstad, Gail. "The Last God: A Reading." *Research in Phenomenology* 24 (1994): 172–184.

Underwood, A. *The Kariye Djami*. 3 vols. New York: Bollingen Foundation, 1966.

Ventis, Haralambos. *The Reductive Veil: Post-Kantian Non-representationalism versus Apophatic Realism*. Katerini: Epektasis Publications, 2005.

Verghese, T. Paul. "Διάστημα and διάστασις." In *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, ed. Heinrich Dorrie et al., 243–260. Leiden: Brill, 1976.

Vlastos, Gregory. "The Individual as Object of Love in Plato." In *Platonic Studies*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981.

Volf, Miroslav. *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1998.

Vries, Hent de. *Philosophy and the Turn to Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.

Wahl, Jean. *Sur l'interprétation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger*. Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1951.

Ware, Kalistos Timothy. "The Transfiguration of the Body." In *Sacrament and Image*, ed. A. M. Allchin. London: Fellowship of S. Alban and S. Sergius, 1967.

Westphal, Merold. *Overcoming Onto-theology: Toward a Postmodern Christian Faith*. New York: Fordham University Press, 2001.

———. *Transcendence and Self-transcendence*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

Wickham, L. R. "Syntagmation of Aetius the Anomean." *Journal of Theological Studies* 19 (1968): 537.

Wittgenstein, Ludwig. *Culture and Value*. Translated by Peter Winch. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

- . *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*. Notes published by Yorick Smythies, Rush Rhees, and James Taylor. Edited by Cyril Barrett. Berkeley: University of California Press, 1966.
- . *Philosophical Investigations*. 1953. Translated by G. E. M. Anscombe and R. Rhees. Oxford: Blackwell, 1997.
- . *Tractatus logico-philosophicus*. Werkausgabe I. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.
- . *Vermischte Bemerkungen*. Bilingual edition. Translated by Peter Winch as *Culture and Value*. Edited by G. H. von Wright. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- . *Wittgenstein's Lectures in Cambridge 1932–1935*. Edited by Alice Ambrose. Oxford: Blackwell, 1979.
- . *Zettel*. Berkeley: University of California Press, 1967.
- Wood, David. *Thinking after Heidegger*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- Yannaras, Chrestos. *Προτάσεις Κριτικής Οντολογίας* (Sentences of Critical Ontology). Athens: Domos, 1985.
- . *Σχεδιάσμα Εισαγωγής στην Φιλοσοφία* (Sketch of an Introduction to Philosophy). Athens: Domos, 1988.
- . *Το Πρόσωπο και ο Έρως* (The Person and Eros). Athens: Domos, 1987.
- Yu, N., M. S. Kruskall, J. J. Yunis, et al. "Disputed Maternity Leading to Identification of Tetragametic Chimerism." *New England Journal of Medicine* 346 (May 16, 2002): 1545–1552.
- Zagzebski, Linda. "The Uniqueness of Persons." *Journal of Religious Ethics* 29 (2001): 401–423.

Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003.

Ziogas, Yiannis. *The Byzantine Malevitch*. Athens: Stachy Publications, 2004.

Zizioulas, J. (Metropolitan of Pergamon). *Ἡ Κτίσις ὡς Εὐχαριστία* (Creation as Eucharist). Athens: Akritas, 1992.

———. *Being as Communion*. New York: St. Vladimir's Seminar Press, 1985.

———. "Church and the Eschaton." In *Church and Eschatology*, ed. Pantelis Kalaitzidis, 27–45. Athens: Kastaniotis, 2001.

———. "Communion and Otherness." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38, no. 4 (1994): 347–361.

———. "Eucharist and the Kingdom of God." *Synaxis* 52 (1994): 81–97.

———. "Human Capacity and Human Incapacity." *Scottish Journal of Theology* 28 (1975): 401–448.

———. "On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood." In *Persons, Divine and Human*, 33–46. Edinburgh: T&T Clark, 1991.

Žižek, Slavoj. *The Fragile Absolute—or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?* London: Verso, 2000.

———. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003.

———. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989.

ЛЕКСИКОН

Для удобства читателей мы решили приводить греческую терминологию, которой изобилует текст Дж. П. Мануссакиса, в кириллической транслитерации*. Ниже приводится список основных терминов в транслитерации и в оригинале, а также условные переводы, которые совершенно не претендуют на исчерпывающую полноту. Этот лексикон предназначен лишь для напоминания, поскольку в тексте перевод дается (в примечаниях) только при первом употреблении. Слова приведены в порядке русского алфавита, в той форме, в какой они фигурируют в тексте.

Агатон — ἀγαθόν — благо

Айстаномай — αἰσθάνομαι —
воспринимать посредством чувств

Анабасис — ἀνάβασις — восхождение

Анамнезис — ἀνάμνησις — припоминание

Архэ — ἀρχή — начало

Афанэс — ἀφανές — неявное

Афантон — ἄφαντον — неявленное

Демииургия — δημιουργία — создание, творение

* Везде, где автор приводит ее в латинской транслитерации; там же, где автор цитирует греческие тексты и отдельные термины в оригинальном написании, мы сохраняем его. Транслитерация дается согласно Эразмовым правилам произношения (с маленькими отклонениями для ясности), которые обычно применяются в отношении античной греческой философии.

- Диастема — διάστημα —
измерение, расстояние, промежуток
- Ипостасис — ὑπόστασις — личность
- Гимэн — ὕμην — пленка; девственная плева
- Кайрос — καιρός — момент, пора
- Катаргесис — κατάργησις — упразднение
- Кинэсис — κίνησις — движение
- Номос — νόμος — закон
- Ноэсис — νόησις — умозрение
- Нус — νοῦς — ум, дух
(та) ноумена — τὰ νοούμενα — умопостигаемое
(то) он — τὸ ὄν — сущее
- Патос — πάθος — страдание, испытываемое
воздействие, впечатление, страсть
- Перихоресис — περιχώρησις — обмен свойствами
- Пролэпсис — πρόληψις — предвосхищение,
первичное общее понятие (у стоиков)
- Проодос — πρόοδος —
движение вперед, жизненный путь
- Просопон — πρόσωπον — лицо, личность
- Прос ти — πρός τι — «к чему»
(категория отношения у Аристотеля)
- Протос — πρῶτος — первый; отсюда неологизм:
- Протология — «наука о первоначальном»
- Синергия — συνεργία — соучастие, содействие
- Телос — τέλος — завершение, конец, цель
- Теозис — θέωσις — обожение
- Теургия — θεουργία — богоделание

- Тодэ ти — τόδε τι — «вот это»,
конкретное (определенное) нечто, единичное
- Топос — τόπος — место, пространство
- Тропос — τρόπος — способ, характер, образ действия
- Усиа — οὐσία — бытие, сущность, природа
- Усия протэ — οὐσία πρῶτη —
сущность первого порядка (т.е. индивид)
- Файнэстай — φαίνεσται — является
- Хора — χώρα — пространство, место, вместилище
- Хронос — χρόνος — время
- Эйдос — εἶδος — образ, форма, идея
- Эйкон — εἰκών — образ, икона
- Эксайфнэс — ἐξαίφνης — внезапно
- Эктасис — ἔκτασις — исступление
- Эргон — ἔργον — дело, труд
- Эрос — ἔρως — любовь, стремление, влечение
- Энергия — ἐνέργεια — действие
- Эпекэйна тэс усиас — ἐπέκεινα τῆς οὐσίας —
за пределами сущего
- Эпифания — ἐπιφάνεια —
явление, появление, поверхность
- Эпистрофэ — ἐπιστροφή —
поворот, пребывание, окружение заботой
- Эпохэ — ἐποχή — воздержание от суждения
(у скептиков)
- Эстесис — αἴσθησις — чувство, восприятие
- Эсхатон — ἔσχατον — предел, конечная цель

**По вопросам заказа и приобретения
просим обращаться:**

**Издательство «ДУХ І ЛІТЕРА»
04070, Киев, ул. Волошская, 8/5
Национальный Университет
«Киево-Могилянская Академия»
корпус 5, комната 210
тел.: (38-044) 425 60 20, (38-050) 425 60 20
E-mail: duh-i-litera@ukr.net — отдел сбыта
litera@ukma.kiev.ua — издательство
<http://www.duh-i-litera.com>**

Предоставляем услуги «Книга — почтой»

**Видавничий дім Дмитра Бураго
Свідоцтво про внесення до Державного
реєстру ДК № 2212 від 13.06.2005 р.
тел.: (044) 227-38-28, 227-38-48;
e-mail: info@burago.com.ua
www.burago.com.ua
Адреса для листування:
04080, м. Київ-80, а/с 41**



Джон Пантелеймон Мануссакис — архимандрит Константинопольского Патриархата, профессор философии в Колледже Святого Креста и почетный член факультета богословия и философии Австралийского католического университета. Отец Джон родился в Афинах (Греция) и получил образование в Соединенных Штатах (степень Ph. D. в Бостонском колледже). Труды автора посвящены философии религии, феноменологии (особенно Хайдеггера и Мариона), Платону и неоплатонической традиции, а также патристике.

Книга Бог после метафизики. Богословская эстетика посвящена феноменологическому анализу Богообщения. Автор предупреждает, что под эстетикой имеется в виду не наука о прекрасном, а *эстезис* — чувственное восприятие. В центре внимания книги — три основных чувства, с помощью которых мы можем познавать Бога — зрение, слух и осязание.

