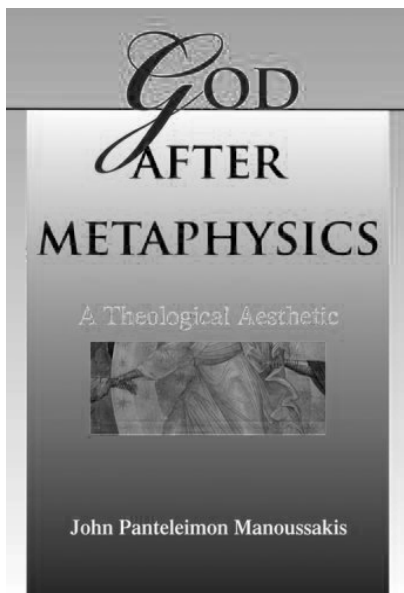


## Джон Мануссакис об эстетике Бога

(обзор книги *God After Metaphysics. A Theological Aesthetic*).

Джон Пантелеймон Мануссакис – православный ученик известного католического богослова Жана-Люка Мариона, американский архимандрит Константинопольского Патриархата и профессор Университета Индианы, сочетает в своем мышлении очень противоречивые тенденции: экзистенциализм Сартра и святоотеческое богословие, феноменологию Гуссерля и влияния школы диалога, персонализм и рецептивную эстетику. Все это (и кое-что еще) объединяется не столько в стройный и уравновешенный синтез, сколько в некую "гремучую смесь", где – при сильном влиянии магнитного поля Евангелий – сталкивающиеся лбами парадигмы сыплют искры неожиданных озарений. Похоже, книга обещает произвести взрыв в современной гуманитарии<sup>1</sup>.

Название книги – *God After Metaphysics* – согласно пояснениям автора, может быть переведено как "Бог *по* метафизике": в смысле "Бог *согласно* метафизике", "Бог *после* метафизики" или даже "(Плач) Бога по метафизике" (р.2). Подзаголовок – *A Theological Aesthetic* – также требует объяснений: слово "эстетика" использовано не в Баумгартеновском смысле "науки о прекрас-



<sup>1</sup> Украинские читатели узнали об этом от И.Мялковского. Последовавшая вскоре лекция Ю.Черноморца на Киевском летнем богословском институте 2009 вдохновила нас начать перевод книги.

ном", а в этимологическом значении "чувственного восприятия". Таким образом, книга посвящена чувствам, воспринимающим Бога, и их осмыслению – в метафизике, после нее и вопреки ей.

Собственно, автор исследует три чувства – зрение, слух и осязание – каждому из которых посвящена одна из частей. С анализом философских парадигм здесь соседствует феноменологическое изучение и богословско-экзегетический комментарий. Каждой части книги предпослана аллегория – одна из гравюр Брейгелевской серии "Пять чувств", с венерами, купидонами и разной ренессансной бутафорией; в намеках этих насыщенных символикой изображений кроются подсказки для феноменологических исследований чувственного восприятия.

Первая часть книги отводится **"Зрению"** (*Seeing*), в том числе "умозрению" философии и его слепым пятнам. Прикладывая медицинскую терминологию к истории философии, Мануссакис толкует о трех "перекрестах зрительных нервов" (*chiasm*): метафизическом, экзистенциальном и эстетическом. Задача этих глав – "преодолеть дилеммы или/или, структурирующие наше мышление о Боге, вновь и вновь обнаруживая перекресты, соединяющие – неслитно и нераздельно – то, что могло казаться противоположным или несовместимым до-феноменологическому взгляду".

Глава 1, **"Метафизический перекрест"** (*The Metaphysical Chiasm*), посвящена путям и беспутям метафизики Богоявления. Всякое умозрение о Богоявлении парадоксально уже потому, что "'в пределах разума" ничего по-настоящему не является" (р.13). С точки зрения феноменологии, "чтобы что-нибудь явилось, оно должно "обращаться" к моему интенциональному горизонту, то есть должно быть уже укорено в моем конституирующем Я". Что не входит в *мой* тематический горизонт, то не имеет для меня значения; словами Канта, это "ничто для меня" (р.16). Следовательно, в мыслящем Я нет места для Другого: *инаковость* Другого либо сводится к *самотолждественнос-*

*ти* самости, либо игнорируется ею (р. 15). В нашей "онто-теологической" традиции мышления философ практически обречен создавать Бога "по своему образу и подобию" (р.14). Значит ли это, что невозможно помыслить *феномен* Бога?

*Иное* неминуемо сводится к *моему*. Как ни парадоксально, именно в этом Гуссерль усматривает выход из трансцендентального солипсизма. Для Рикера, также, категории "Другого" и "иного" находятся в прямой зависимости от категории "моего", они получают свой смысл исходя из нее (р.16). По этой логике, Бог, радикально Иной, "*нуждается* в человеческом существе как в том пространстве, где может обрестись место для Бога. Всякий человек рассматривается как священный *топос* Божественной эпифании" (р. 16)

Мануссакис приводит три способа мыслить такую эпифанию. Первая модель – познание *по аналогии* – опять же, опирается в фундаментальную асимметрию между мною и Богом. Так, ожидание Илии увидеть Бога в понятных ему аналогиях потерпело поражение (по Гуссерлю, несоизмеримость интенции с интуицией): "Бог не дал ему Себя" ни в сильном ветре, ни в землетрясении, ни в огне (1 Цар. 19:12-13). Он является парадоксально, в *вечии тихого ветра* ("минималистическая феноменология может обеспечивать максималистическую эстетику", р.18). Но даже "минимальная данность" тихого ветра – такая же "тень", как и все прочие эпифании, описываемые в модусе "как будто" (*as if*).

Это понимание эпифаний обычно для христианского осмысления Ветхого Завета; Марион противопоставляет ему другую модель, тесно связанную, по-видимому, с учением неотолизма о Боге как чистом Акте (*Dieu sans l'être*). Речь идет о неопосредованном, необусловленном, лишенном горизонта опыте Бога во всей непомерности Его славы: здесь "интуиция дает *больше, несравненно больше*, чем могла ожидать или предполагать интенция". Марион совершенно отказывается от "непознаваемости", говоря о "единственно возможной невозмож-

ности" Богоявления. Однако, по Мануссакису, ее необходимым результатом была бы гибель созерцающего "субъекта": *Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых* (Исх. 33:20, р.20). Философ ссылается на св. Григория Нисского, согласно которому Бог являет Себя "по мере сил" боговидцев, уважая уникальное расположение каждого.

Сам Мануссакис в своем понимании Богоявления опирается скорее на феноменологию Сартра, переворачивающего "с ног на голову" основоположные принципы видения. Сартр говорит о взаимности взгляда: когда я смотрю на Другого, он тоже может смотреть на меня. *Я становиться собой* под взглядом Другого (р.21) Кажущаяся параллель с Лакановской стадией зеркала не должна вводить в заблуждение: у Лакана Другой играет чисто вспомогательную, функциональную, роль, с которой едва ли не лучше него справляется обычное зеркало. У Сартра же вспышка (*irruption*) самости под взглядом Другого оказывается взаимной: именно в ней Другой предстает действительно Другим. Исходя из этого, Мануссакис говорит о таком видении Бога, где Я уже не является субъектом. "Это Бог действует как Субъект, которому является Я; но это "Я' – уже не конституирующее Я, а Я в винительном падеже: так Бог конституирует Меня" (р.21) Эта *обратная интенциональность* сознания, охваченного взглядом Другого, соответствует обратной перспективе иконы, перед которой мы из зрителей становимся зримыми (р. 22-3).

Но "иконы – не единственный пример того, как и где переживается взгляд Бога"; иконы Бога окружают нас в повседневном общении с ближними. "Совсем Другой (*tout autre à la Derrida*) воплощен в *этом* Другом" (р.24). Такое понимание Воплощения переводит (сводит?) разговор о Богообщении в область антропологии и герменевтики личности.<sup>2</sup> Гре-

---

<sup>2</sup> Как бы ни был этот переход заманчив с точки зрения этики, заметим, что он рискует лишиться всякого специфического смысла собствен-

ческое слово *prosopon*, указывающее на обращенность к лицу (и именно к глазам) собеседника, лежит в основе "просопической редукции".<sup>3</sup> Движение от Самости к Другому обуславливает "переход от того, чем я был раньше, но более не являюсь, к тому, чем я должен стать, но еще не стал" (своего рода *кредо* христианского экзистенциализма).

Глава 2, "**Экзистенциальный перекрест**" (*The Existential Chiasm*), начинается с двух умерших – из города Наин и из города Фивы. Первый – *единственный сын у матери, а она была вдова*; второй – Полиник, убитый в поединке брат Антигоны. Значение обоих сюжетов – из Евангелия (Лк. 7:15) и из трагедии Софокла – обусловлено уникальностью невозместимых отношений этих умерших с оплакивающими их живыми. Но с точки зрения классической метафизики, отношение – лишь наименее значительный из предикатов сущности, акциденция, которая утрачивается вместе с утратой самой сущности. По логике Шекспировского могильщика, умерший уже не состоит ни с кем ни в каких отношениях, – он вообще не является личностью (р.36).

В этой перспективе, обращение Христа к мертвому юноше как к личности, – *Юноша! Тебе говорю, встань!* – логическая ошибка или абсурд. Философия всегда определяла личность, исходя из категорий субстанции (Боэций), сознания (от Локка до Гуссерля), воли (Шопенгауэр и Ницше), бытия (Хайдеггер) или существования (Сартр). Этим она ставила под вопрос личностное бытие множества человеческих существ – младенцев и нерожденных детей, людей с тяжкими психическими

---

но мистическое понятие Богоявления. Упрекая Мариона за определенный максимализм его концепции Боговидения, сам Мануссакис, с его девизом "эстраординарное в ординарном", напротив, склонен растворять понятие Богообщения в простой антропологии общения.

<sup>3</sup> Личность-*prosopon* противоположна индивиду-*atomon* ("далее неделимый фрагмент"), самозамыкание которого Кьеркегор называет демоническим.

расстройствами и пребывающих в коме, и наконец, мертвых<sup>4</sup> (р.42). Поэтому Мануссакис оспаривает классическое Боэциево определение личности как *naturae rationis individua sustantia*,<sup>5</sup> обращаясь за лучшим пониманием к современным персоналистам. Митрополит Иоанн (Зизиуалас), связывает человеческую личностность с личностностью Христа. Однако в теории Зизиуаласа критики не видят достаточно места для инаковости; ответом на эту критику может быть парадигма святых, показывающих *различные* модусы христообразности человеческой личности (р.38). У Левинаса, напротив, инаковости оказывается даже больше, чем нужно: его *асимметричному* преобладанию Другого Мануссакис противопоставляет *взаимность* просописических отношений, раскрывающих не только *тебя*, но также и *меня* (р.50).

И все же, наиболее близка Мануссакису концепция Мариона, возникшая как отказ от классической парадигмы трансцендентного Я, – не только картезианского "Я мыслю", но и экзистенциального "Я есмь". И то, и другое, – "пустое Я", способное быть *кем угодно*, но слишком отвлеченное, чтобы быть *кем-то*. Пытаясь приблизиться к конкретному Я, Марион строит свою феноменологию *данности* и *преданности*, где Я обретает личностность в отношениях с Другим. Марионовского *преданного* (*l'adonné*) нельзя назвать главным *действующим лицом* его антропологии, поскольку действует, собственно, не он: в общении Я преобразуется в *меня* (р.40) Таким образом, отношение с другим, по Мариону, предшествует существованию индиви-

---

<sup>4</sup> В последнем случае, проблематично не только наличие сознания или воли, но даже и самой сущности; и все же современное законодательство требует уважать человеческое достоинство мертвого тела.

<sup>5</sup> "Индивид" (букв. "неделимый") – это, для Мануссакиса, настолько фрагментированная сущность, которой дальше уже некуда расщепляться; следовательно, определение Боэция предстает в таком виде: "фрагментированная само-субсистирующая чтойность" (the fragmented self-subsisting whatness, p. 37).

да, а не наоборот (р.40).<sup>6</sup> Это сознательный логический анахронизм: подобно Кэроловскому зазеркальному пирогу, который надлежит сперва раздавать, а уж потом разрезать, пирог межличностного общения предваряет и обуславливает само бытие приобщающихся ему. Таким образом, *преданный (l'adonné)* вступает в бытие в ответ на зов, как *призванный (l'interloqué)*, – *Юноша! Тебе говорю, встань!*

Личностное отношение более первично, чем мир вокруг нас. Оно дарит нам мир, состоящий из "вещей-для-Другого" – эмоций, мыслей, событий, которые мы видим глазами Другого. И наоборот, утрата важных отношений может привести к разрыву референции с окружающим миром, по сути, к утрате мира, как свидетельствуют Ахилл после смерти Патрокла и Августин после смерти Амвросия (р.48-49).

Конечно, эта логика идет вразрез с целыми тысячелетиями классической философской мысли, "возвращая нас к до-метафизическому пониманию себя" (р.41). Аверинцев иронизирует над экзистенциализмом, в котором "миг падения философии попросту совпадает с мигом ее рождения" [3, с.24], хотя эта тенденция вполне объяснима в контексте его же противопоставлений классического и библейского мировосприятия [2]. "Отход от метафизики" сопровождается и "отходом от религии" (р.54-5), – это еще один неоднозначный стереотип персонализма, пренебрегающего как разговорами о "природе" – онтологией и космологией, так и цикличным временем обрядов, якобы заслоняющих эсхатологическую прямую. Проблема линейного и циклического времени решается достаточно прямолинейно.

Это напускное пренебрежение к литургическому календарю не соответствует акценту Мануссакиса на поминании "днесь" событий прошлого и грядущего, а мнимое пренебрежение к космологии плохо сочетается с его вниманием к Во-

---

<sup>6</sup> Так, "нерожденный ребенок является личностью, поскольку он – ребенок своей матери" (р.42)

площению, и в самом конкретном, и в самом широком смысле. "Я не висит в воздухе, оно всегда реализовано – воплощено – в моей плоти", как стиль Ван Гога воплощен в мазках на полотне, хотя и не сводится к ним, (р. 49).<sup>7</sup> Пожалуй, именно эта ответственность неявного (*aphanes*) в конкретности (*thisness*)<sup>8</sup> явленного, присутствие неуловимой личностности в видимом теле составляет важнейший нерв богословской феноменологии взгляда у Мануссакиса.

В главе 3, "Эстетический перекрест" (*The Aesthetical Chiasm*), Мануссакис обращается к стихии музыки, чтобы рассмотреть противоположные парадигмы времени – *chronos* и *kairos*. По наблюдению Кьеркегора, только музыка из всех искусств разворачивается не в пространстве, а во времени. Однако, это не хронологическое время, измеряемое секундами, а некая внутренняя длительность, определяемая ритмом произведения (р.63). Если хронологическое время всегда воспринимается как *уходящее* в прошлое, то "внутреннее время" музыки приближает нас к темпоральности *kairos* – мгновению, которое не измеряется и не сменяется. *Kairos* – это время Литургии, ведь богослужение представляет события прошлого совершающимися *теперь* – "ныне", "днесь" (р.59). Перед течением хронологического времени мы безоружны. В его "рукописаниях" – досье, резюме, медицинских картах, академических аттестатах, и т.п. – мы просто отождествляемся с нашим *прошлым* (р.60). Здесь знанию всегда предшествует опыт прошлого, а следствию причина. Но в темпоральности *kairos* причина не обязана предвращать следствие. События земной жизни Христа нельзя назвать

<sup>7</sup> С этой позиции Мануссакис анализирует и критикует извечную философскую утопию "мира без теней", "светоносного мира чистых форм" (р.50). Личностные отношения наиболее аутентично воплощены в конкретике нынешнего момента (где мы все отбрасываем тени); ожидание более полного раскрытия личности в эсхатологической перспективе релятивизировало бы ее настоящую ценность (р.54).

<sup>8</sup> Мануссакис обращается к термину *haecceitas* (от лат. *haec*, "этот"), у Дунса Скотта указывающему на высший принцип бытия.



"причиной" Креста, и распятие – не "причина" Воскресения (скорее, наоборот).

*Кайрология* обусловлена не прошлым, а грядущим: она *эсхатологична*. "Я есмь Тот, кем Я буду", – древнееврейский текст Библии допускает такое чтение Имени Божьего из Книги Исхода (3:14). Однако, в отличие от иудаизма и ислама, для которых эсхатология связана лишь с грядущим (мессианское время), христианская эсхатология "разворачивается между уже Воплощения и *еще не* Второго Пришествия". *Грядет час и ныне есть* (Ин. 4:23; 5:25) – это евангельская формула христианской "наступившей эсхатологии" (*inaugurated eschatology*)<sup>9</sup> (р. 61).

Суть этой эсхатологии раскрывают два понятия – Платоновское *exaiphnes* ("внезапно", букв. "из не-явного") и Хайдеггеровское *Augenblick* ("мгновение ока"). Оба понятия этимологически связаны со зрением, однако характеризуют темпоральность (р.58). Слова "внезапно", "вдруг", "мгновенно" могут отвечать на вопрос "*когда?*", но также они могут указывать и на вопрос "*как?*", что отчетливо видно в новозаветной кайрологии. Плотин идет дальше, утверждая, что они могут характеризовать также и "что?": являемое в *exaiphnes* – сама "феноменальность, независимая ни от каких феноменов, зрение без объектов". Если обычно мы не замечаем света, благодаря которому нам видны все вещи, то здесь, наоборот, свет "затмевает" все вещи, – как это случилось с Савлом на пути в Дамаск, когда свет Христов ослепил его по отношению ко всему остальному (р.66). В норме, явленность вещей мешает разглядеть скрытое в них, подобно горчичному зерну в земле (Мф.13:31), грядущее; ведь новое вино *эсхатона* нельзя удержать в ветхих мехах концепций и категорий привычного нам мыслительного процесса (р.67). Чтобы распознать грядущее, скрытое в настоящем, необходимо признать безрезультатность своих поисков. Так

---

<sup>9</sup> Очень важной для Нового Завета и для греческих Отцов Церкви, см. особ. Преп. Симеон Новый Богослов, *Eth.10* (рус. - Слово 57).

апостолы, признав, что они за всю ночь не поймали *ничего*, внезапно узнают в говорящем с ними Христа (Ин. 21:1-7).

Вторая – и, быть может, наиболее ценная – часть книги посвящена "**Слуху**" (*Hearing*). Она доносит до нашего слуха, последовательно, молчание, речь и пение: молчание о Боге, речь о Боге и, наконец, пение о Боге. Что из этого плодотворнее?

Глава 4, "**Прелюдия. Фигуры молчания**" (*Prelude. The Figures of Silence*) рассматривает различные причины умалчивания Бога в философии XX века. Все эти причины связаны именно с центральной ролью языка в философии со времен "лингвистического поворота". Язык, понимаемый в духе Соссюра, как система различений, не оставляет места для *иного* по отношению к себе: всякое *иное* (*otherness*) сводится к его внутренним различениям (*difference*). Это дает только две возможности языка о Боге. Либо о "Боге" говорят как о вписанном в набор различений означающем без означаемого; – либо Бог остается Богом и, "как "не-различный" ("*non-different*")", другой по отношению к языку", оказывается означаемым без подходящего означающего. К Нему можно взывать только молчанием. *Катафатика* ограничения Бога рамками языка и *анофатика* "изгнания Бога в трансцендентность молчания" – это, в корне, одна и та же позиция; выбор между этими путями – псевдо-дилемма (р.76). Мануссакис анализирует эти две стороны одной медали на примерах раннего Витгенштейна и Дерриды.

Впрочем, Витгенштейн периода *Философских исследований* уже отходит от "торжественного молчания" своего *Трактата* ("О чем нельзя говорить, о том следует молчать"). В его критике Августиновой филологии, где каждое слово является именем и за каждым именем стоит предмет, просматривается самокритика теории языка времен *Трактата* (р. 78). Приводя "историю о языке" из *Исповеди* (1.8), Витгенштейн реагирует на нее собственным "сюжетом". Если в "истории" Августина доминирует голос, то в "истории" Витгенштейна не произносится

не одного слова: язык предстает (а) как система писанных знаков и (б) как игра, наподобие шахмат (р. 79). Прогресс этого взгляда по отношению к *Трактату* состоит в том, что языковая игра оказывается уже единством "языка и действий, в которые он вплетен" (*ФII*, 7), – т.е. единством правил, практик и сообщества, разделяющего эти правила и практики. Только прикосновение к практике способно, по Барту, разорвать бесконечную цепь означающих.<sup>10</sup> Значения уже не "стоят" за словами, они вносятся жизнью сообщества. Это относится и к слову "Бог", которое может быть понято только исходя из практик его употребления (в этом-то смысле Витгенштейн соглашается с Лютером, что "теология – это грамматика слова "Бог"", р.81).

Филологический апофатизм Дерриды строится вокруг Платоновской концепции *хōра* – той зеркальной грани между умозрительным и материальным, на которой вечные идеи рождают свои временные отображения. Сама *хōра* не относится ни к одному из миров: это "анонимная, аморфная, безразличная поверхность". Идеи – существуют, а вещи – по сути, нет; о первых говорить невозможно, о вторых – бессмысленно. По Платону, именно *хōра* делает возможным язык: говоря о вещах, мы всякий раз "попадаем" в *хору*; *хōра* – предельный референт языка (р.87). Из этого пункта апофатика может идти двумя путями: к "Благу за пределами Бытия" (платонизм, в т.ч. христианский) и к самой *хоре* (Деррида).

Христианская апофатика – это, для Дерриды, псевдо-апофатика, переносящая метафизику на уровень "сверхбытия"; лишь связанная с *хорой* апофатика "различАния" представляется ему радикально иной по отношению ко всякому бытию. Но, как замечает Мануссакис, "трансцендентность деконструкции обречена оставаться неполноценной именно вви-

<sup>10</sup> "единственный способ остановить знак в его чтении – это остановка, происходящая из практики". Давая имя болезни, врач превращает ее из означаемого в означающее, говорит Барт в статье "Semiology and Medicine," и только приступая к лечению, он совершает прорыв из замкнутого круга значений.

ду ее опоры на инаковость и различие", которые, определяя ее по контрасту с благом, Богом, Бытием, тем самым фиксируют ее место в системе отношений с ними (р.89). "В самом деле, предикативный язык и концептуальная мысль – эти чучела метафизики – всегда основывались на категориях инаковости и различия – вымпелах деконструкции" (р.90). Страх имманентности, по Мануссакису, лишает деконструктивистов истинной трансцендентности, всегда сочетающей отрицание и утверждение и всегда превосходящей и то, и другое. В христианской апофатике, Бог избегает всякого определения, потому что Он – "все во всем", и одновременно – ничто из существующего.

Кантианской "трансцендентной эстетике", утверждающей непознаваемость "вещи в себе", из которой исходят Гуссерль, Левинас и Деррида, противостоит другая крайность постмодернизма – "задыхающаяся плоть лишенной духа истории", какой ее видят последователи Спинозы Дельоз и Фуко (р. 91). Непродуктивная полярность между "эллинским – ипостасным – и иудейским – экстатическим – мышлением" преодолевается лишь в "теологической эстетике" Воплощения. Не Афины, и не Иерусалим, а Халкедон с его догматом о "неслитном и нераздельном" соединении апофатического и катафатического измерений в личности Богочеловека. Снятие псевдодилемм метафизики в догмате о Воплощении позволяет *хоре* обрести лицо. Это буквально и происходит в иконографии византийского монастыря Хоры (XIV в.), где словом "Хора" написано изображение Богородицы с Младенцем. Акафист V в. называет Марию "Вместилищем Невместимого" как телесно вместившую в утробе всю полноту Неописанного Божества. В этом эпитете автор видит ответ на пост-метафизические беспуты современности: как на лишенный неотмирности структурализм, так и на лишенный мира постструктурализм.

Глава 5, "**Интерлюдия: Язык по ту сторону различия и инаковости**" (*Interlude: Language Beyond Difference and Otherness*), рассматривает специфику христианской апофатике на приме-

ре св. Григория Нисского, восточного отца, оказавшего значительное влияние на Запад. В центре внимания оказывается поиск Бога – тема библейской Песни песней. По аллегорическому чтению Григория, героиня Песни не находит своего Возлюбленного ни на постели, ни на улицах, ни на площадях, ни на земле, ни на небе, ни в чувственном, ни в умоглядном мире, поскольку ее поиск сводится к познанию. Только оставив свои попытки наименовать Его, она, наконец, обретает "Искомое, познаваемого лишь по своей непознаваемости" (р. 94). Знание дается нам только "в поражении нашего интеллекта" (р. 95).

Апофатическое богословие Григория формируется в полемике с евномиянами. Исходя из эссенциалистского понимания языка, Евномий принимал знание имен Божьих за непосредственное познание Сущности Бога. Отвечая ему, Григорий формулирует свое герменевтическое понимание языка. Имена, данные Богу людьми, характеризуют не Его природу, а лишь Его действия (энергии, – и то не точно). Как в картине выражается талант и стиль художника, так действия Бога дают некое представление о Его "стиле" (р. 96). Тут Григорий вводит понятие *диастемы* как пропасти между тварным и нетварным, указывающей на относительность наших высказываний о Боге. Присущая всему созданному *диастема* ("измерение, пространство") бесконечно отдаляет тварь от лишнего ее ограниченный Творца (р.96-9). Поэтому любые дискурсивные описания, любые богословские конструкции попадают мимо цели: "Наш язык о Боге – это скорее наш язык, чем язык Божий". Означает ли это, что богословие невозможно? Пример самого Григория свидетельствует, что он верил в возможность богословия, которое не останавливает диастемическая преграда.

В поиске такого богословия, пожалуй, и заключаются усилия теологической эстетики. В I части книги рассматривался визуальный мост через *диастему* – икона с присущей ей обратной интенциональностью, прямое следствие Воплощения. Здесь же в центре внимания оказывается акустический мост та-

кого рода – язык гимна, рассматриваемый также в прямой связи с Воплощением Слова. Как воздух, оказавшийся под водой, поднимается на поверхность, унося за собой водяную пленку, так, пишет Григорий, и истинная Жизнь, возносясь к Себе после страданий, вознесла с Собою и плоть (р.99). Для Мануссакиса эта пленка (*hymen*) плоти, облекающей Слово, служит парадигмой языка гимна (*hymn*) – языка без инструментальной цели и рационального обоснования, языка, упраздняющего различие между чувствами и разумом (р. 101).

Это язык, граничащий с "беспредельной музыкой", которая "в основе своей сопротивляется границам любой концепции или идеи" (р. 103). Здесь Мануссакис определяет главные феноменологические характеристики музыки как а) нереферентность, б) неинтенциональность и в) нерефлексивность. Музыка – "ни о чем". Представляя щель в хронологическом континууме, музыка позволяет прикоснуться к темпоральности мистического, эсхатологического и литургического времени – к моменту *эксайфнес*. Именно поскольку музыка не отсылает ни к какому конкретному референту, она обладает способностью "возвещать" Имя Божье (Пс. 22:22). Музыкальности гимна соответствуют и его лингвистические особенности. Гимн, как было указано уже Гадамером, не описывает, не характеризует, не утверждает, – он надеется, просит, взывает, настаивает, даже требует: но только во втором лице, и никогда не в третьем. *Просите, и дастся вам*: только гимн способен превратить непреодолимую стену *диастемы* в тонкую перегородку, готовую, как в стихотворении Рильке "Господь, сосед" (*Du, Nachbar Gott*), обвалится от одного оклика. Мануссакис вновь переосмысливает формулу Витгенштейна, уже перевернутую с головы на ноги Марионом: "О чем нельзя говорить, о том следует *не* молчать", – а петь гимны (р.106).

Пению гимнов целиком посвящена публикуемая нами Глава 6, "**Постлюдия: Окликнутое Я**" (*Postlude: The Interrupted Self*).

Третья часть книги посвящена "Осязанию" (Touching). Ее открывает глава 7, "Осяжите Мя / Не прикасайся Мне" (*Touch Me, Touch Me Not*), в центре внимания которой – познающая рука.

Изложение в этой главе может шокировать откровенным эротизмом и сильным изображением агрессии. К этому должен быть готов всякий, рискующий приступить к феноменологии страстей: ведь гнев и желание находят свое крайнее выражение именно в сфере осязания. "Ничто так не пугает человека, как прикосновение неведомого", – этим архаичным страхом прикосновения Э. Канетти объясняет многие проявления цивилизации, в частности возникновение архитектуры; даже "симметрия, такая поразительная черта многих древних цивилизаций, происходит отчасти из человеческого стремления создать одинаковую дистанцию от себя во всех направлениях" (р.124). Нарушение этой дистанции воспринимается как угроза субъективности, – ведь субъективность некогда родилась именно из *рукоприкладства*, отделившего субъект от Другого. Следующим действием новорожденного субъекта было создание инструментов; диалектика между хватающей рукой и инструментом легла в основу мышления как "схватывания". Метафора осязания конкурирует в философии даже с метафорой зрения. Для Аристотеля все сущее делится на "нерукотворный" мир *physis* (природы) и "рукотворный" мир *ergon* (*manu-factura*, производства). Последнее слово стало парадигматичным для языка метафизики, от него происходит ряд таких ключевых терминов, как *synergia*, *demiourgia*, *organon*, *energia*, *katargesis*.

Умножение инструментов позволило человеку объективировать любые предметы, физические и интеллектуальные; но чего он никак не может "схватить" – это саму свою руку. Иначе она сразу превратится в объект "схватывания", а объект – это уже не Я. Душа, как и рука, способна познавать лишь то, чем она не является, то, что не душа (р.129). Тут Мануссакис подхватывает тезис Сартра, что чело-

век познает свою телесность только через телесность Другого. Отсюда вытекает анализ *ласки* как рождения *объективности*. Ласка устремлена к субъекту, а не к объекту, но "как раз свободная субъективность другого, – это то, к чему прикоснуться невозможно" (р.131). Поэтому осознание, что ласка достигает всего лишь объекта, приводит к признанию трансцендентности Другого (р.132). На это измерение трансцендентности указывают загадочные слова воскресшего Христа: *Не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему* (Ин.20: 17), отвергающие не прикосновение вообще, но именно прикосновение-"схватывание" (р.151).

Тело, по Аристотелю, представляет то "чувствилище", через которое бестелесная душа и *бестелесный* же мир соприкасаются друг с другом. По мысли Мануссакиса, мир столь же бестелесен для меня, как и душа, поскольку я не могу воспринимать его, как собственное тело. Аристотель объясняет чувства через метафору отпечатка кольца: чувство уподобляется чувствуемому, как воск – рисунку на бронзе. По Мейстеру Экхарту, при созерцании куска дерева, глаз как бы превращается в дерево. Конечно, следует говорить не о глазе, а о зрении, ведь и чувственное, и чувствующее разделяются на материальную и нематериальную составляющие: с одной стороны – эйдос и материя, с другой – чувство и орган чувства (р.135). Но смысл в том, что перцепция являет собой *изменение* чувства под воздействием чувственного. Субъект восприятия оказывается, в то же время, объектом воздействия (р.137). Я меняюсь под действием того, что я вижу, слышу, осязаю.

Из этого важного наблюдения Мануссакис делает вывод, что *знать* что-либо означает *быть* этим. Речь идет о таком знании, в котором эпистемология соединяется с онтологией. Но можем ли мы *быть* куском дерева, попавшимся нам на глаза? Если нет, то "личность знает только личность, поскольку только личность знает" (р.140). А знать личность можно только любовью. Как убеждает Лисия Сократ, знание и



бытие объединяются только любовью; "не может быть света знания без огня любви". Онтологическое "я есмь тело" и эпистемологическое "у меня есть тело" объединяются в поцелуе любви. Философия ("любовь к истине") почти никогда не тематизировала поцелуёв как предмет рефлексии. Однако, средневековый мистик Бернард Клервосский толкует о поцелуе Истины, которого недостойны два рода людей: "те, кто знают истину, но не любят ее, и те, кто любят ее без разумения". Это рождает важный вопрос: как можно любить истину в наше время, когда она сводится к набору фактов? (р.141) "Если истина – это любящее знание и разумеющая любовь, то поцелуя истины может сподобиться только личность, ведь Сама Истина открыла Себя как личность".

Главу 8, "**Субботний покой опыта**" (*The Sabbath of Experience*), открывают две лестницы духовного восхождения: из "Исповеди" Августина и из "Пира" Платона. При всех структурных параллелях, "Августин, в отличие от Сократа, достигает пределов творения и прикасается к тому, что вне твари, к неприкосновенному...он может прикоснуться к тому, что философ может лишь созерцать" (р.144). Августин может *прикоснуться* к Истине, превосходящей все чувственное и все умозрительное, поскольку Истина, в которую он верует, воплотилась. Евангелисты охотно повествуют о подобных прикосновениях, например в рассказе об исцелении кровоточивой (Мф. 9:18-30; Мк. 5:22-42; Лк. 8:40-56). Здесь Христос предстает в окружении теснящей Его толпы, но все они, видя, не видят Его и "прикасясь, не прикасаются к Нему". Он замечает лишь одно прикосновение – *скрытое (unapparent)* прикосновение кровоточивой (р.146). В свидетельстве Христа, что к Нему прикоснулась лишь *одна* рука, выражается критерий грядущего суда над миром: *чтобы невидящие видели, и видящие стали слепы* (Ин. 9:39).

То, что отличает первых от вторых, – это вовсе не "духовные чувства", о которых учил Ориген, имея в виду просто умозрение. (Правда, Бернард Клервосский и Бонавенту-

ра разработают эту теорию с бóльшим вниманием к Воплощению: зрение и слух отвечают у них *Verbum increatum*, обоняние – *Verbum inspiratum*, вкус и осязание – *Verbum incarnatum*.) Тем не менее, "духовные чувства" – это, по мнению Мануссакиса, пережиток платонизма в христианстве. На горе Фавор ученики видели свет славы Христа – нетварный свет – телесными глазами. Этот свет воспринимался апостолами *телесно*, поскольку он *телесно* осиял Христа. Воспринимать "Христа как объект "чистейших", духовных чувств означало бы разлучать и разделять в Нем неразлучный и нераздельный союз природ". Поэтому простираемая к нему рука "должна быть тверда в абсурдном дерзновении, должна верить, что ей под силу невозможное – прикоснуться к неприкосновенному Богу в прикосновенной плоти Человека из Назарета" (р.149). Мануссакис размышляет над святоотеческой метафорой человеческого тела как дома с пятью воротами чувств. У этих ворот стоит Бог: *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).

Впрочем, возражения Мануссакиса в отношении "духовных чувств" связаны лишь с протестом против "дешевого" спиритизма, а вовсе не с одухотворенностью чувств как таковой. Но тут он предпочитает термины Мерло-Понти "сакраментальные чувства" и "сакраментальное восприятие": ведь "Церковь открывает для нас таинство в самом тривиальном и повседневном: еда, умывание, узы любви между двумя людьми", выхватывая эти обычные действия из необходимости хронологического времени (р.150). Все таинства соотносятся с телесностью Христа: "как в физическом теле Христа, в Его плоти, всегда вынашивалось Его мистическое тело, Церковь, так и сегодня Церковь представляет единственный сосуд Его тела и крови" (р.152).

Итак, таинства являют нам обновленную тварь. Но это обновление стало возможно лишь благодаря смерти Христа, которую отцы Церкви рассматривают как Седьмой День тво-

рения. Грехопадение человека породило мир труда и пота (*ergon*), мир, воспринимаемый как мастерская для манипулирования природой и Другим. "Вездесущая власть *ergon*" проникла даже в философию и богословие, породив труды мышления как "схватывания" объектов (в т.ч. Бога) в категориях суда и рынка. Философ, подобно детективу, разыскивает "причину" (*aitia*, букв. "вина") и "виновников" преступления (бытия), а теолог рассуждает о "неоплатном долге" перед Творцом и необходимости "искупления" (р.155). Эти концепции исходят из понимания творения как производства, сулящего прибыль. Но распятый Христос провозглашает конец мира производства (*telelestai*, "свершилось"). Крестная смерть Христа несет с собой Великую Субботу покоя. Св. Григорий Нисский, обращаясь к Павлову понятию "упразднения" (*katargesis*), говорит о *праздности* Христа, "почившего от дел Своих", как о *празднике* освобождения от всех трудов мира. Упраздненное "производство" творения предстает бескорыстным творением как "выражением" (*expression*). "С Креста Бог видел завершение этого мира; с Его гроба начинается новый мир, – *Се, творю все новое* (Откр.21:5)".

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Manoussakis J.P. God After Metaphysics. A Theological Aesthetic. / J.P. Manoussakis -Indiana University Press, 2007.
2. Аверинцев С.С. Греческая литература и ближневосточная словесность / С.С. Аверинцев // Риторика и истоки европейской литературной традиции, М.: Языки русской культуры, 1996.
3. Аверинцев С.С. Образ античности в западноевропейской культуре XX в. / С.С. Аверинцев // Новое в современной классической филологии, М.: Наука, 1979.