

Джон (Пантелеймон)
Мануссакис
Бог после метафизики

Часть первая. Зрение

Что было от начала... видели
своими очами



Аллегория зрения

Ян Брейгель, Рубенс 1617 – 1618

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 словами, 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*?

Чтобы оградить мистический опыт от двух 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.

Мы часто ощущаем смущение, 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***.

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. 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 *проедэн* (лицо)

Просопон – это лицо и личность, но это слово означает намного больше. Стоит упомянуть, что этот термин употребляется исключительно с глаголом «быть» и никогда с глаголом «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*» 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.*

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. 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.

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 Тождественного 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.

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**

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, лишенному 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 *α-ποταῖο* (истина). Это царство

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. В модальности восприятия Другого как «то» или «это», при которых Другой «является» или, точнее, «превращается» в то, чем я хочу его видеть, 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, выражающее экстатическое движение *просопон*: за пределы себя, к Другому, что позволяет мне наконец встретить Другого – не в «здешности» моей самости, а в «тамошности», где пребывает Другой).

Ядро моей аутентичной экзистенции составляет вовсе не «самобытность» (*Eigentlichkeit*) связанного со мной бытия, «которое всегда мое» (Хайдеггер. *Бытие и время*), а как раз Другой и парадоксальное понимание, что я *есть* лишь постольку, поскольку есть Другой.

Или, иначе говоря, я – свой лишь постольку, поскольку я – Его.

Как говорит Павел в *Послании к Галатам*, «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал.2:20).

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 просопон может быть либо моим спасением, либо приговором, в зависимости от таких ненадежных и произвольных обстоятельств, как шанс, безразумная страсть, предположение и т. д. ?

В заглавии своей книги, *De Visione Dei* [«О видении Бога»], Николай Кузанский дает место двусмысленности 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)» .

Принцип, на который опирается это понимание видения Бога – это **принцип обратной интенциональности**. Я могу видеть Бога лишь будучи видимым Им.

В эпизоде Книги Бытия, Агарь, рабыня Авраама и мать Измаила, встречает Бога: «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 ἐνώπιον εἶδον. И Агарь называет источник, у которого с ней говорил Бог, «Беэр-лахай-рои» (Источник Живого, видящего меня), что также переведено на греческий ἐνώπιον εἶδον. Слово *энопион* (ἐνώπιον) буквально означает «лицом к лицу») и имеет тот же этимологический корень, что и просопон. 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

«Апофатическая антропология»

ЕПИФАНИЙ Кипрский: «Мы не отрицаем, что все люди сотворены по образу Божию; а как это по образу, мы того не исследуем. <...> человеку принадлежит создание по образу, но как, это знает только сам Бог»

Григорий НИССКИЙ: «Бог по природе Своей есть все то объемлемое мыслию Благо, какое только есть вообще... <...> Потому Слово гласом Своим совокупно обозначило все это, говоря, что человек создан по образу Божию. Это ведь все равно что сказать, что человек сотворен по природе причастником всякого блага. Если Бог - полнота благ, а тот - Его образ, то образ в том и имеет подобие Первообразу, чтобы быть исполненным всякого блага»

Георгий ФЛОРОВСКИЙ: «образ Божий в человеке онтологически неопределим - иначе и быть не может, по непостижимости естества Отображенного...»

«Нельзя свести богообразность человека к одной определенной черте»

Василий ЗЕНЬКОВСКИЙ: «за вычетом нескольких общепризнанных толкований, святоотеческое учение об образе Божиим до такой степени разноречиво, что приходится удивляться, что по такому существенному пункту в церковном сознании не достигнуто единомыслие»

Владимир ЛОССКИЙ (комментарий на антропологию св. Григория Нисского): «Образ Божий в человеке, поскольку он - образ совершенный, постольку он, по святому Григорию Нисскому, и образ непознаваемый, ибо, отражая полноту своего Первообраза, он должен также обладать и Его непознаваемостью. Поэтому мы и не можем определить, в чем состоит в человеке образ Божий. Мы не можем постигнуть этого иначе, как только прибегая к идее сопричастности бесконечной благодати Божией»

Владимир ЛОССКИЙ: «человек, как и Бог, существо **личное, а не слепая природа. В этом характер Божественного образа в нем» <...> «то, что соответствует в нас образу Божию, **не есть часть нашей природы**, а наша личность, которая заключает в себе природу»**

Владимир ЛОССКИЙ: «Как образ Божий, человек - существо личностное, **стоящее перед Богом. Бог обращается к нему как к личности, и человек ему отвечает» <...> «можно сказать, что сообразность есть отмечающая природу Божественная печать, которая создает личное отношение к Богу, отношение для каждого человеческого существа «уникальное»».**

(Из: «Очерк мистического богословия Восточной Церкви»)

Владимир ШМАЛИЙ, свящ. (из статьи ПЭ):
«трансцендентность образа Божия в человеке по отношению к природе подразумевает, что **образ Божий не может являться частью природы или элементом природного состава.** Выделение отдельных элементов человеческой природы или аспектов человеческого существования как наиболее соответствующих образу, будь то ум, дух, свобода, бессмертие, царственное достоинство, способность самоопределения, творческие возможности, условно. Все эти составляющие <...> отражают образ Божий в человеке, но не исчерпывают» <...> «**Различение между личностью и природой воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный Троичным догматом.** Человеческая **личность**, созданная по образу Божественной личности, **не часть существа человеческого, подобно тому как Лица Пресвятой Троицы не части Существа Божественного**»

***Будьте совершенны, как
совершен Отец ваш
небесный***

(Мф.5:48)





