№ 12: ДОМІНІКАНСЬКА РОДИНА

Про втілене Слово. Одухотвореність тіла

ДЖОН ПАНТЕЛЕЙМОН МАНУССАКІС 2 СІЧНЯ 2019

Фото: Lawrence Lew OP

Частина 2. Початок у попередньому випуску

Для прикладу я звернуся до класики християнської духовності – «Сповіді» святого Августина:

навіть такий проникливий читач, як Ганс Урс фон Бальтазар [1], бачить у ній містичне сходження, не таке вже й відмінне від Плотінівського, а не зразковий приклад герменевтики плоті, на якій так наполягає сама мова тексту.

Майже на кожному повороті оповіді послуговуючись мовою біблійної притчі про блудного сина, святий Августин не тільки християнізує неоплатонічну структуру сходження (*katastrophe*) і піднесення (*epistrophe*), навколо якої побудована «Сповідь» як текст, а й змінює її у вирішальний для герменевтики втілення спосіб. Читаючи цей текст, потрібно розрізняти Августинову критику панівної першості зору – і результат цієї критики: появу альтернативного способу втілення духовного. До двох навернень, про які зазвичай згадують класичні прочитання «Сповіді», – навернення розуму (у книзі VII) й навернення серця (у книзі VIII) – додаймо третє, яке досі залишалося непоміченим: *навернення тіла,* чи, ліпше, навернення *до* тіла. Мені здається, що таке тлумачення – це ілюстрація того, що нещодавно Річард Керні назвав «герменевтикою плоті» [2]. Святий Августин пропонує два основні шляхи сходження до тіла: 1) через перевертання традиційної ієрархії чуттів, у якій зір опиняється з самого низу, а першим стає протилежний до нього дотик (адже тактильні відчуття вимагають знищення тієї відстані, якою послуговувався зір) [3]; і 2) через послідовне й постійне використання притчі про блудного сина, яка дозволила йому по-новому підкреслити тілесне.

Метаноя блудного сина, що скеровувала його до батьківського дому, не була ані ментальним, ані духовним, ані психологічним прагненням: це був фізичний потяг, такий фізичний і фізіологічний, як і голод.

Епі зодичний і фрагментарний характер минулого життя Августина має нарешті утворити єдність – однак таку, яка народжується лише з цілісної самості. Як самість може стати цілісною? Повернувшись до єдиного Бога. Що сприяє такому поверненню й уможливлює його? Аж ніяк не простір. Так, він пише: «Бо не ногами і не віддаллю в просторі віддаляється від Тебе людина або повертається до Тебе. А може, цей молодший Твій син у притчі придбав собі коней, віз чи корабель? Чи, може, він відлетів на видимих крилах або подолав ту дорогу своїми ногами, щоб у далекому краю промарнувати те, що Ти дав йому на відході, – солодкий

із Тебе батько тому, що Ти обдарував його» [4].

Утім, це й не ментальне повернення, якщо тільки не йдеться про душу, позначену прийдешнім (*meta-noia*). Згадаймо чудасію, яку так вдало Августин описує в книзі VIII: «Душа наказує тілу, і воно зразу слухає. Наказує душа самій собі – і зустрічається з опором» [5]. Чи спроможні ми вивернути цей ланцюжок команд? Чи можемо стверджувати, що тіло могло б наказувати душі, а душа йому коритися? *Метаноя* блудного сина, що скеровувала його до батьківського дому, не була ані ментальним, ані духовним, ані психологічним прагненням: це був фізичний потяг, такий фізичний і фізіологічний, як і голод. Завдання «Сповіді» – не одухотворити тіло, а отілеснити дух. Саме заради цього необхідно відкинути вертикаль грецької (платонівської й неоплатонівської) схеми піднесень і сходжень, аби надати місце духовному сопричастю зовнішнього і внутрішнього. Проте, поки голод лише «внутрішній», себто духовний, він навіть не сприймається як голод. «Моє серце завмирало з нестачі внутрішньої поживи, з нестачі Тебе Самого, Боже мій; але я не відчував цього голоду» [6]. Духовний голод неплідний. Повернімося до притчі з Євангелія від Луки: «І от як він усе прогайнував, настав великий голод у тім краю, і він почав бідувати [στερεσθαι/egere]. Пішов він і найнявся до одного з мешканців того краю, і той послав його на своє поле пасти свині. І він бажав би був наповнити живіт світ стручками, що їх їли свині, та й тих ніхто не давав йому» (Лк 15, 14-16)

Не буває усамітнених трапез. Навіть якщо я їм наодинці у своїй ізольованій кімнаті, то кожне їдження – це спільнотна подія. Кожен шматок утворює та згадує громаду.

Зверніть увагу, що з усіх образів, ужитих у Євангелії, аби передати людські страждання, Євангеліст обрав *голод*. Їжа – це не лише спосіб визнати нашу залежність одне від одного та від світу (от і прагнення блудного сина до незалежності!); їдячи, ми засвоюємо світ в себе, перетворюємо зовнішнє на внутрішнє. Обміркуйте цей перехід зовнішнього у внутрішнє, і ви зрозумієте, що ця опозиція – не що інше, як приклад дистанції та розщепленості. Зрештою, дистанція зводиться до опозиції між внутрішнім (яке я ототожнюю з собою) й усім іншим, що перебуває поза мною. Однак під час їжі мур, що нас розділяє, руйнується: коли я голодний, я насправді прагну Іншого (за Сартром і Левінасом), тож їжа – це один із способів подолати ізоляцію, яка виникла внаслідок розсіяння людей. Добровільно чи ні, усупереч усім ілюзорним

потугам до самовладання й незалежності, їжа засвідчує нашу залежність від світу: від корів, які забезпечують нас м'ясом, від трави, на якій вони випасаються, від води, що зрошує ґрунт, на якому росте трава, і так далі. «Навпаки, їжа – це щось спокійне та просте; у ній цілковито втілюється щирість наміру: "Людина, яка їсть, – найправедніша серед людей"»[7]. Цільність відсилання (Verweisungsganzheit – термін М. Гайдеґґера – *прим. перекладача*) наявна в кожній трапезі, адже поглинається увесь світ. *Коли я їм, я споживаю світ*. Ідеться навіть про щось більше, ніж світ: я також живлюся працею, зусиллями, турботою й майстерністю людей, які вирощували, обробляли й готували мою їжу. Не буває усамітнених трапез. Навіть якщо я їм наодинці у своїй ізольованій кімнаті, то кожне їдження – це спільнотна подія. Кожен шматок утворює та згадує громаду.

Під час їжі мур, що нас розділяє, руйнується: коли я голодний, я насправді прагну Іншого (за Сартром і Левінасом), тож їжа – це один із способів подолати ізоляцію, яка виникла внаслідок розсіяння людей.

Це також те, що може статися тільки через наші тіла й завдяки їм. Очевидно, що тільки тілесна істота може відчувати голод та споживати їжу. Усупереч багатьом думкам, подолати розщепленість, яку накладає на нас людська природа, ми маємо шанс якраз через свої тіла. Саме тіло скорочує відстань, що безнастанно відокремлює нас від інших. Саме тіло уможливлює наше єднання з Богом. Тож це не випадковість, що ми *споживаємо* Євхаристію і що Літургія набуває форму вечері, мов трапеза, яку Батько влаштував, коли повернувся втрачений син: «Та приведіть годоване теля і заріжте, і їжмо, веселімся» (Лк 15,23). І не випадково ми здобуваємо ці дари через тіло, яке Христос узяв на Себе у кенозисі, аби подолати відстань, що відділила нас від Нього. У Христі Бог уже не той бог, який бачить (*theos*), а бог, який торкається, якого можна торкнутися і навіть – яке зухвальство! – з'їсти. Їдячи, я перетворюю світ на своє тіло й на свою кров, *аж ніяк не* на свій дух. Я втілюю – чи, радше, інкорпорую (в первинному й буквальному сенсі цього слова) – світ, який інакше залишався б для мене абстракцією, незважаючи на корів, траву чи ґрунт. Зосередження на духовному вимірі становить реальну небезпеку: воно здатне нівелювати як утілення, так і трансубстанціацію Євхаристії. Той, хто причащається, не перетворює гостію на своє тіло: це вона перетворює причасника на Його тіло в акті зворотного травлення, який позначає й виражає зворотну інтенціональність. Як сказано Августинові: «Я є – пожива сильних; рости і їстимеш Мене. І ти не уподібниш Мене до себе як поживу тіла твого, але ти уподібнишся до

Мене» [8]. Під час Меси Церква перетворює світ на Христа. Тут немає місця для гностичної «духовності». Саме тому Церква не змогла піти на компроміс із жодним образом безсмертя класичної думки – ні з безсмертям однієї душі, ні з реінкарнацією – а наполягала на скандальному й парадоксальному уявленні про воскресіння тіл. Без фізичного тіла досвід дистанції, що відділяє нас одне від одного, стає перманентний. Саме в цьому сенсі читаємо притчу про багатія й бідного Лазаря: «А крім того всього між нами й вами вирита велика пропасть, тож ті, що хотіли б перейти звідси до вас, не можуть; ані звідти до нас не переходять» (Лк 16,26). Тільки у пеклі людина може відчути відсутність сопричастя з іншими.

Щодо пекла: тільки диявол зневажає тіло й усе тілесне, бо гордує *причастям*, до якого може призвести людське тіло. Його найбільша вада – якраз те, що він дух. Він не має потреби постувати, бо цілковито утримується від їжі, йому також не потрібно протистояти спокусам перелюбу, адже він взагалі не здатен до сексуальних стосунків. І це перешкода для його покаяння: без тіла, спроможного відчувати постале з голоду бажання, що засвідчує залежність і відроджує смирення, диявол не може покаятися.

Голод і їдження позначають «до» і «після» тілесного часу. Покаянню як переміні розуму (*meta-noia*) передує переміна тіла (*meta-somoia*): голодне тіло – це тіло, уражене часом.

Гадаю, це пояснює систематичне й іноді деталізоване використання образів голодування, їжі та бенкету в «Сповіді», яке починається з книги I і пронизує наскрізь книгу X, де пам'ять порівняно зі шлунком душі [9]. Це також дозволяє помітити ширший контекст втілення у «Сповіді», можливо, найкращою ілюстрацією якого слугує вживання того самого стрижневого прикметника – «неспокійний» (*inquietum/inquieta*) – для опису як духовного прагнення серця [10], так і фізичних проявів сексуального бажання, молодечого неспокою юності [11]. Жадання Бога не відділене від жадання іншої людини; так само й прагнення обіцяного відпочинку в Царстві Божому не відділене від задоволень, яких шукає тіло. Тому, хто хоч зрідка не відчував другого, буде складно хотіти першого.

Нарешті, голод пов'язаний із тимчасовістю. Задовольнивши голод, невдовзі я *знову* жадатиму їжі. Голод і їдження позначають «до» і «після» тілесного часу. Покаянню як переміні розуму

(*meta-noia*) передує переміна тіла (*meta-somoia*): голодне тіло – це тіло, уражене часом. Потвердження цього знову знаходимо в біблійній притчі про блудного сина: «І от як він усе прогайнував, настав великий голод у тім краю, і він почав бідувати [στερεσθαι]» (Лк 15,14).

Грецьке дієслово, ужите тут на позначення найфізіологічнішої з потреб – голоду – первинно означає «прийти пізно», «запізнитися». στερέω вказує на нестачу й потребу насамперед у термінах запізнення (στερος) [12]. Як і Августин, блудний син запізнювався *(«*Пізно я полюбив Тебе…») [13]. Етичний вимір запізнення вписаний і вперше пробуджується саме в тілі.

Бог дарував нам жадання як своєрідні педагогічні вправи, аби навчити нас шукати щось, що відмінне від нас, що існує поза нами. А тіло – як принаду, що, так би мовити, здатна вивести нас поза межі нашої духовної самості. Як казав Річард Керні: «Найпоживніше найпростіше» [14].

Текст зі збірки «Carnal Hermeneutics» (New York: Fordham University Press, 2015, pp. 306–315). Переклала Галина Помилуйко.

ДЖОН ПАНТЕЛЕЙМОН МАНУССАКІС 2 СІЧНЯ 2019

Warning: count(): Parameter must be an array or an object that implements Countable in **/home/kairosbo/verbum.com.ua/www/wp-includes/post-template.php** on line **284**

Примітки

1. «На відміну від основоположної християнської ідеї втілення, модель поступового розтілеснення поширилася не лише серед аскетів, а й серед прихильників містичної теорії… Було б доречно згадати Августина, який, у “Сповіді” невпинно викриваючи брак низхідного Христового смирення в неоплатоніків, у трактаті про містицизм пропонує категорично висхідну модель, яка надалі стала панівною: від тілесного через образне до суто духовних візій». Ганс Урс фон Бальтазар, Theo-Logic, vol. II: Truth of God, перекл. Adrian J. Walker (San Francisco:

Ignatius Press, 2004), 110–111.
2. Річард Керні, “What Is Diacritical Hermeneutics?”. Journal of Applied Hermeneutics (December 2014), 1–14.
3. Це перевертання можна проілюструвати, порівнявши два типи «бачень» (хоча лише перший із них можна називати баченням у точному значенні слова у VII, 23 та IX, 10.25. Їхні множинні й суттєві відмінності схоплені в мить кульмінації: перше споглядання (позачасове й індивідуальне) досягає виповнення в баченні («et pervenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus» [16-17]), тоді як друге (часове й колективе) сягає вершини в дотику («nunc extendimus nos et rapida cogitatione attingimus»). Далі йде легендарна ієрархія чуттів, що формує ядро книги X: дотик (X. 30. 41-42), смак (X. 31. 43-47), нюх (X. 32. 48), слух (X. 33. 49-50) і, нарешті, зір (X. 34. 51-53).
4. Августин, Сповідь, перекл. Maria Boulding, O.S.B. (Hyde Park, NY: New City Press, 1997), I. 18. 28, p. 58 (*українською мовою цитати зі «Сповіді» Св. Августина наводяться за перекладом Ю. Мушака, видавництво «Січадо», 2008)*
5. Августин, Сповідь, VIII, 9.21, p. 201
6. Августин, Сповідь, III. 1.1, p. 75.
7. Е. Левінас, Від існування до існуючого, перекл. Alphonso Lingis (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978), 44.
8. Августин, Сповідь, VII. 10.16, p. 173.
9. Августин, Сповідь, X. 14.21.
10. Августин, Сповідь, I.1.1.
11. Августин, Сповідь, II.3.6
12. Цікаво подивитися, як цей термін використано в інших місцях Писання, особливо в есхатологічних притчах Євангелія від Матея. У притчі про двох синів батько посилає першого працювати у винограднику, той спершу відмовляється – «але потім [⍰στερον] розкаявшись, пішов» (Мт 21, 30). У цьому реченні слово «потім» ужито разом із дієсловом, що означає покаяння або переміну розуму [μεταμεληθείς]. У наступній притчі про господаря цей термін вказує на час, коли батько послав свого сина до винограднika (Мт 21, 37). Це алюзія на втілення, а отже на есхатологічну повноту часу.
13. Августин, Сповідь, X. 27. 38
14. Річард Керні, “What Is Diacritical Hermeneutics?”, 4.