

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

**желание, объект а, означающее, личность, образы Пресвятой Троицы, жертвоприношение, кеносис.**

*В статье анализируются образы Пресвятой Троицы кисти Андрея Рублева и Феофана Грека как откровение желания внутри Пресвятой Троицы и его связи с желанием человеческим, находящем свое выражение в христианском культе. Описывая человеческое общение, Лакан утверждает, что ему свойственен структурный изъян, нехватка, которую ни один символ не восполняет. Нехватка эта связана с самой речью — она носит радикальный характер и предстает... как коренное условие существования субъективности. Речь не может дать гарантии собственной истины, и в этом смысле неполна: ответа на вопрос о желании она заведомо не дает. Этот дефект и восполняет собой объект а, объект-причина желания — остаток, не укладывающийся в символический строй, с которым субъект желал бы совпасть. Лучший способ к этому утраченному приблизиться — говорит Лакан — это представить его себе в виде частицы тела. В статье сделана попытка показать, что*

*именно эта «частица тела» является смысловым и художественным средоточием рублевской иконы. Поскольку мы мыслим общение внутри Троицы как личностное, оно неизбежно будет строиться как кружение вокруг нехватки, которая не возмещается никаким словом и может быть восполнена лишь добровольной смертью — единственным достоверным свидетельством любви. Нехватка означающего восполняется лишь утратой субъекта, редукцией его к содержимому чаши. Жертва, регулировавшая в Ветхом Завете отношения между человеком и Богом, вводится тем самым на нашей иконе в сердцевину Троицной жизни: жертвоприношение Авраама оказывается по отношению к ней жестом вторичным. Человечество и есть та частица плоти, что нужна Божеству для Своего умаления, для удостоверения Своего желания. Икона являет нам, следовательно, не образ Божественного домостроительства, а откровение внутритроицной жизни: божественное желание обнаруживает себя в ней открыто.*

*Ассоциированный научный сотрудник Социологического института РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук.*

**Адрес:** ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14, 190005, Санкт-Петербург, Россия.

**E-mail:** paravia@mail.ru

Главный вопрос, с которым сталкивается, по мнению Лакана, с самого начала человеческое существо, звучит приблизительно так: чего желает Другой? Точнее, поскольку Другой с самого начала дан ему как Ты, во втором лице, вопрос этот формулируется чуть иначе: чего ты хочешь? В культурах, где Другой выступает в обличье Бога, этот вопрос становится вопросом о Его желании. Ответом на него становится, как отмечает сам Лакан, жертва. Именно она призвана это желание удовлетворить, снискав тем самым у божества милость. «Понять, что в представлении о жертве заключено, — говорит Лакан — пытались до меня уже многие. Скажу лишь кратко, что назначение жертвы не в приношении или даре — они лежат в совсем ином измерении — а в поимке Другого в сети желания. В этическом плане это всегда дает себя знать. Каждый из нас, кто бы он ни был, на собственном опыте убедился, что мы не способны жить, не принося при этом непрерывно жертву какому-то неизвестному божеству» (Лакан 2010, 345). Не так уж важно при этом, верим ли мы еще в Бога. «Что до нас, то мы утратили, конечно, на ярмарке цивилизации своих богов, но довольно продолжительный начальный период в истории многих народов свидетельствует о том, что с богами они, как с реальными людьми, чего-то не поделили. То не были всемогущие боги, но там, где они были, боги эти обладали определенным могуществом. Весь вопрос в том, действительно ли эти боги чего-то желали? Приносить им жертвы означало поступать так, как если бы они желали наподобие нас, а если они желают как мы, объект *a* имеет у нас и у них одну и ту же структуру. Это не значит, будто они действительно пожирают принесенную жертву, ни даже, будто она способна чем-то им послужить — важно, что они желают ее, и, скажу больше, что она не вызывает у них тревоги» (ibid., 345–346).

Итак, нашей жертвой мы пытаемся поймать Другого в сети желания, пытаемся, иными словами, угадать, что Он хочет, предполагая при этом, что Он подобен в своем желании нам самим, что *a*, объект-причина желания, у него та же, что и у нас.

Что ж, в христианской культуре, основанной на представлении о человеке как образе и подобию Божию, у нас имеются на то все основания. *Бог — это личность*, — любят повторять современные богословы. И отношения его с человеком — это, прежде всего, личностные отношения. Как таковые и предстают они в Священном Писании.

Попробуем, однако, продумать это положение с лакановской точки зрения. Что такое личностные отношения? Это отношения, опосредованные языком, в той или иной его форме. Отношения, иными словами, основанные не на знании, будь то спекулятивном или эмпирическом, а на доверии, или недоверии, к речи другого. Его правдивость не имеет онтологической гарантии — в противном случае личность оставалась бы своего рода эпифеноменом, была бы по отношению к сущности вторична. Существовай физический или иной эксперимент, позволяющий истинность ее слов проверить, своего рода детектор лжи, и отношения немедленно перешли бы из плана личностного, плана веры,

в план знания. Как личности, мы не знаем друг друга — мы друг другу верим, или не верим. Таковы, скажем, протагонисты книги Иова: Господь испытывает своего раба Иова, тот же верит Богу и именно поэтому ищет у него справедливости. Господь демонстрирует Иову, что ничто не связывает Его волю, что она абсолютно произвольна, что над ней нет закона, и потому благодеяния Его суть плод Его милости. Божественное желание непостижимо — вот урок, который получает, смиряясь в прахе и пепле, Иов.

Так в Ветхом Завете. В Новом, однако, все обстоит иначе. Дело в том, что в нем Бог открывает себя не просто как личность, а как Троицу, как три лица, связанные личностными отношениями уже не с людьми, а друг с другом. Тем самым для ответа на главный вопрос — *чего хочет Бог?* — у человечества появляется новый шанс.

Не удивительно: сама троичность Бога сближает Его с человеком: в недрах Божества возникает общение Лиц, а вместе с ним и некий порядок, который может Его желание регулировать. Каков он, этот порядок, и какое место в нем можем занимать мы, какая обитель уготована нам в доме Отца?



Рис. 1. Гобелен с изображением Святой Троицы, XVI в., Франция.  
Из собрания Мобилье Насьональ, Париж.

Говоря в статье «Наука и истина» о Троице, Лакан обращает внимание читателя на выставленный в Мобилье Насьональ гобелен шестнадцатого столетия. На гобелене этом изображены, на голубом усыпанном звездами фоне, три Лица. «Одинаковые до неразличимости, непринужденно беседующие между собой на девственных берегах Творения, они вызывают у зрителя чувство тревоги, — пишет Лакан. — Представьте себе, что таится в этой *совершенной машине*, когда она предстает Адаму и Еве в момент их грехопадения, было бы

для человеческого воображения нелегкой задачей: ведь отношения между людьми не выходят, как правило, за пределы двоицы» (Lacan 1966, 873). Тревога, по Лакану, возникает у человека тогда, когда желание Другого подходит к нему слишком близко, когда он, чувствуя его приближение, бессилён тем не менее его понять. Троичность лиц, эта совершенная машина, замыкает желание Бога, обращенное некогда к человеку, внутри Него самого. Троичный Бог не нуждается в человеке, изгоняет его из замкнутого контура, где блаженство беспрепятственно циркулирует, не оставляя его воображению никакой зацепки, которая позволила бы ему себя в этот круг из трех идентичных ликов ввести. Отсюда тревога, о которой пишет Лакан, — тревога, в традиционной богословской литературе описанная как чувство Богооставленности.

Иными словами, само совершенство представленной на гобелене картины, сама ее на себя замкнутая самодостаточность, и является ее недостатком: она словно выталкивает зрителя за свои пределы, заставляя их заново пережить, как, в сущности, правильно заметил Лакан, изгнание прародителей из Эдема.

Совершенно иным образом предстают отношения Лиц Божества в другом произведении — произведении, ставшем для русской, да и для мировой культуры, своего рода наглядным откровением внутритроичной жизни. Я имею в виду, разумеется, Троицу преподобного Андрея Рублева, где, по словам Павла Флоренского, «сдернута завеса ноуменального мира», где достигнута «обнаженность ноуменального» (Флоренский 1996, 363). Попробуем обратиться к ней за ответом.

Икона эта замечательна, помимо прочего, своей лаконичностью. Отсутствуют фигуры гостеприимных хозяев, отсутствует характерная для позднейших икон обильная сервировка стола. Три фигуры ангелов и чаша посередине — это все. Символика чаши ясна — это евхаристическая жертва, которую надлежит принести Сыну за человеческий род, своего рода евхаристическая чаша, на просфоре, предложенной Авраамом и Саррой. Но историю Авраама и Сарры мы знаем из текста — на самой иконе их фигуры отсутствуют. Присутствуй они на доске, икона осталась бы изображением так называемой *Ветхозаветной Троицы*, явления Аврааму трех странников, прообразом откровения Троицы Новозаветной. Предложенная Авраамом трапеза, как бы она символически ни понималась, была бы очередной попыткой угадать желание Другого, удовлетворить ему: история оставалась бы очередным эпизодом в отношениях между человеком и Богом, очередным ответом на сформулированный нами главный вопрос. Отсутствие на иконе человеческих реалий как раз и изымает сюжет из этого контекста, ставя в центр ее уже не отношения между человеком и Божеством, а ипостасные отношения лиц. Попробуем же истолковать икону из нее самой, как изображение того, что происходит в недрах самого Божества, вне связи его с домостроительством человеческого спасения, от которого мы пока отвлечемся.

«Взаимная любовь, струящаяся в вечном согласии, в вечной безмолвной беседе, в вечном единстве сфер горних» (ibid.), — так описывает Павел

Флоренский содержание Троицы. Не случайно говорит он здесь о беседе: «невыразимая грация взаимных склонений, премирная тишина безглагольности, бесконечная друг перед другом покорность» (ibid.) — речь идет о гармонии, но не природной, стихийной, а именно личностной, о симфонии любви и согласия, о своего рода идеальном сообществе, образцом которого и выступала, по мнению отца Павла, в одичании и «безмирии» тогдашней Руси икона Рублева.

Однако гармония эта далеко не так беспроблемна и идиллична, как может показаться на первый взгляд. Фигуры ангелов образуют своего рода арку над тем, что находится в центре картины, над буро-красным пятном содержимого поставленной перед ними чаши. Черты тельца, обусловленные библейским сюжетом, условны и едва различимы — художественно это всего лишь пятно, тревожное самой неопределенностью, самым красочным диссонансом своей плотной буроватой материи с небесными красками ангельских одеяний. Что эти плоть и кровь делают здесь, в этом поистине небесном мире? Поскольку Авраам и Сарра на иконе отсутствуют, как изображение трапезы его истолковать трудно. Быть может, оно символически представляет собой человечество как таковое, то человечество, с которым предстоит соединиться в лице Спасителя Божеству и которое здесь ему символически преподносится? Но тогда начало конфликта, тревоги, вторгается в мир иконы, в мир Божества, извне, привносится в него сюжетом повествования, от элементов которого иконописец, между тем, явно постарался избавиться. Не является ли оно, это бесформенное пятно, скорее, частью изображенного на иконе мира — более того, центром этого мира, той осью, вокруг которого он обращается? «Взаимная любовь, струящаяся в вечном согласии», — так описывает отец Павел суть иконы, откровение, которое она несет. Какое же место занимает в ней, этой «премирной любви», наше бесформенное, тревожное, с глиной, плотью и кровью ассоциирующееся пятно? Художественно, так или иначе, именно оно образует центр композиции, а это значит, что и смысловой центр ее нужно искать именно здесь, что пятно это не привнесено литературным сюжетом, а органично принадлежит как художественному, так и смысловому миру самой иконы.

Мы уже говорили, что отношения между Богом и человеком предстают уже в Ветхом Завете как личностные. Бог предстает как носитель полноты знания. «Заграждая для себя доступ к истине, — пишет Лакан, — субъект препоручает причину своего желания Богу, что и составляет как раз предмет жертвы. Свое требование он подчиняет предположительному желанию Бога, Которого ему теперь предстоит соблазнить. Любовная игра берет начало именно здесь» (Lacan 1966, 873). Игра эта разворачивается между Богом и человеком. «Однако, — говорит Лакан в Семинаре XVI, — у нас нет оснований считать, будто Другой, это единственное место, где знание налицо, якобы, в своей полноте, непременно Един — ведь Он тоже, как и субъект, не может быть обозначен иначе, нежели как с помощью означающего, которое обладает совершенно особенной топологией, сводящейся к топологии *объекта а*» (Lacan 2006, 347). Иными словами, личностные отношения, отношения любви, вводятся внутрь

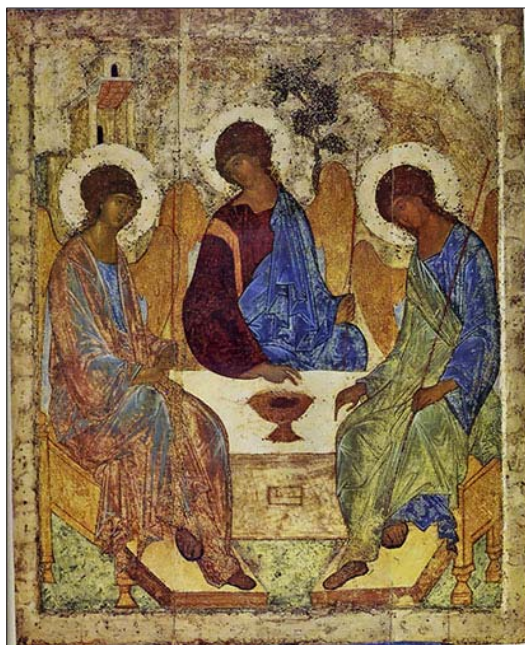


Рис. 2. Андрей Рублев «Троица» («Гостеприимство Авраама»), первая треть XV в.  
Из собрания Третьяковской галереи, Москва.

Божества, в результате чего выясняется, что *подобие человека Богу*, о котором говорит Богословие, приобретает новое измерение — измерение, которое Лакан именует *топологическим* — не случайно говорит он, что о *Филиокве*, т. е. об отношениях внутри Божества, можно рассуждать в топологических терминах. Не эта ли топология отражена на нашей иконе Троицы, не она ли определяет ее образный строй?

Отношения между Лицами предстают на нашей иконе — мы уже это видели — как совет, как, пусть безмолвная, но все же беседа. А это значит, что и здесь общение опосредуется словом. Описывая такое общение, Лакан утверждает, что ему свойственен определенный структурный изъян, нехватка, которую ни один символ не восполняет. Нехватка эта связана с самой речью — она носит радикальный характер и предстает как коренное условие существования субъективности. Речь не может дать гарантии собственной истины, и в этом смысле неполна: ответа на вопрос о желании она заведомо не дает. Вот этот-то дефект и восполняет собой *объект а*, объект-причина желания — остаток, не укладывающийся в символический строй, с которым субъект желал бы совпасть, но не может этого сделать, ибо такое совпадение означает для него смерть. Но смерть — это утрата, утрата субъекта, *и лучший способ к этому утраченному приблизиться* — согласно Лакану — *это представить его себе в виде частицы тела*.

Не эта ли *частица тела* предстает перед нами на рублевской иконе? Не в ней ли скрытый ее драматизм, скрытая пружина действия, которое в ней перед нами разворачивается и которое мы в жестах Божественных персонажей — руке, благословляющей чашу, и руке, принимающей ее, — невольно угадываем? Это действительно человечество, действительно плоть и кровь, но не принесенные Авраамом, а сотворенные для воплощения и смерти — то, без чего «безмолвная беседа» состояться не может, что из идиллии делает ее драмой. Поскольку мы мыслим общение внутри Троицы как личностное, оно неизбежно будет строиться как кружение вокруг той нехватки, которая не заполняется никаким словом и может быть заполнена лишь принесением субъекта в жертву, его добровольной смертью — этим единственным достоверным свидетельством его любви. Нехватка означающего восполняется лишь утратой субъекта, редукцией его к содержимому чаши. Жертва, регулировавшая в Ветхом Завете отношения между человеком и Богом, вводится тем самым на нашей иконе внутрь Троичной жизни, в ее сердцевину: жертвоприношение Авраама, приносящего, по литургической формуле, «Тебе Твоя от Твоих», оказывается по отношению к ней жестом уже вторичным. Человечество предстает не только тем, ради кого приносится жертва, оно и есть та частица, та плоть, кровь и глина, что нужна Божеству для Своего умаления, кеносиса, для удостоверения Своего желания. Икона являет нам, следовательно, не образ Божественного домостроительства, а откровение внутритроичной жизни: «сдернутая перед нами завеса ноуменального мира», «обнаженность ноуменального», о которой пишет Флоренский, здесь действительно налицо: божественное желание обнаруживает себя открыто.

Но каким образом это откровение касается нас? Каким образом вписываемся в это желание мы? Как входит Троица в нашу жизнь? Обратимся за ответом к другому, тоже очень известному, изображению Ветхозаветной Троицы — фреске новгородского храма Спаса Преображения на Ильине улице, написанной старшим современником Андрея Рублева Феофаном Греком.

Фреска сохранилась не полностью, но композиция ее ясна — она изображает Авраама и Сарру, прислуживающих за трапезой явившимся им трем ангелам. Как видим, здесь, в отличие от рублевской иконы, человечество, в образе Авраама (его фигура утрачена) и Сарры, зримо присутствует, и мы видим, как вступает оно во внутритроичную жизнь.

Крылья ангелов образуют огромную полуокружность, разомкнутую в направлении человеческих фигур, которые словно втягиваются невидимой силой в этот круг распростертых крыл. Такую же полуокружность представляет собой и стол, на котором лежит в чаше предложенный гостям агнец. По сюжету именно так — люди предлагают ангелам трапезу. Но как видели мы на фреске Рублева, трапеза эта не что иное, как они сами: человечество, в которое Божество должно воплотиться, чтобы затем умереть. Хозяева дома, желая быть желанными, предлагают, по сути дела, гостям в качестве трапезы самих себя. Агнец, лежащий в чаше, символизирует человечество, приносимое в жертву Богу.

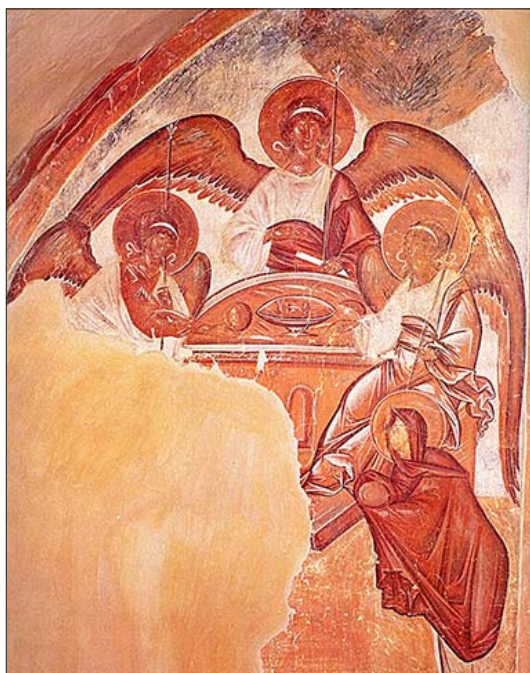


Рис. 3. Феофан Грек. Фреска с изображением Ветхозаветной Троицы, 1378 г.  
Храм Спаса Преображения на Ильине улице, Новгород.

Зная все это, мы видим, однако, что на фреске в качестве хозяев выступают, скорее, ангелы — именно они благословляют трапезу, словно приглашая преклоненную перед ними женщину принять в ней участие. Но что это за трапеза, какое угощение приготовили они обратившимся в гостей хозяевам? Ответ мы находим в нижнем ярусе фрески. Сохранился он очень плохо, но небольшие дошедшие до нас фрагменты говорят о том, что в нем изображен популярный в то время сюжет поклонения Жертве: святители, предстоящие алтарю, на котором поставлен дискос с младенцем Христом. Помещенный под ветхозаветной Троицей, этот новозаветный сюжет становится, выражаясь психоаналитическим языком, «второй сценой», на которой разыгрывается, по сути, то же событие — нижний ярус обнаруживает истину верхнего. С той разницей, что временной вектор меняется здесь на противоположный — первосцена, являющая смысл события, не предшествует ему, а за ним следует: значение события раскрывается в ней задним числом. Приступающие к трапезе Авраам и Сарра, приступают к Святым Тайнам, к телу Господню: уже не люди предлагают себя ангелам, а ангел, благословляющий трапезу, предлагает себя в снедь людям.

Чаша с агнцем, а с ним и фигуры Авраама и Сарры, принадлежат, таким образом, на фреске Феофана двум сценам одновременно. На одной из них чаша с агнцем знаменует человечество Христа, принесенное праотцем Пресвятой



Троице для заклания, на второй — Его Божество, предназначенное в снедь людям и включающее их, тем самым, в жизнь Троицы. Что до Авраама и Сарры, то на одной сцене они приносят дар Богу, удовлетворяя его желание, на другой, литургической — принимают в дар и в пищу Его Самого. Каждый из персонажей фрески оказывается одновременно, на этих двух сопричастующих в ней сценах, странноприимцем и гостем, вкушающим и вкушаемым. Желание Бога совпадает в чаше, изображенной на ней, с желанием человека, как соединяются во Христе Божественная и человеческая природы. Это совпадение и призвана передать сложная композиция фрески, объединяющая ветхозаветную сцену с новозаветной.

Еще один, более развернутый и очень наглядный ответ на вопрос о том, как вписывается наше желание во внутритроичную жизнь, можно найти в памятнике, хорошо знакомом всем москвичам, а в особенности психоаналитикам — иконостасе московского храма Живоначальной Троицы в Листах. Дело в том, что расположен храм, по иронии судьбы, прямо напротив Московского психолого-педагогического университета, единственного в Москве места, где психоанализ Жака Лакана систематически изучается.

В верхнем ярусе, в центре, мы видим икону Троицы, в рублевском ее варианте, а по бокам от нее, немного ниже, фигуры Авраама и Сарры. Ярусом ниже — фигура Богородицы с младенцем во чреве. Перед нами, таким образом, три троичные композиции. Первая, самая верхняя, — это сама Троица. Вторая образована Троицей в окружении Авраама и Сарры. Эта семейная пара желает ребенка, но Сарра бесплодна. Троица выступает здесь в роли посредника, благодаря которому они обретают потомство — оно-то и представлено здесь Богородицей, чьи родители, тоже долгое время бесплодные, как бы отождествляются в данном случае с Авраамом и Саррой. Композиция, словно нарочито созданная для иллюстрации мысли Лакана о том, что в отношениях между полами мало двоих партнеров, что «по мере того, как любовь между полами начинает рассматриваться как двухполюсная, по мере того, как всякое понятие третьего, будь то речи или Бога, из нее устраняется, ее начинают фабриковать из двух отдельных кусков» (Лакан 1999, 377). Иными словами, продолжает он, «чтобы в человеческом плане пара была устойчивой, налицо должен быть Бог. Именно на человека вообще, на того сокровенного человека, идольской подменой которого любой идеал оказывается, любовь и направлена» (ibid.). Человек, в отличие от животного, нуждается для продолжения рода в символической опоре, в Законе, воплощением которого и служит, в данном случае, ветхозаветная Троица. Лишь получив такую опору, может он создать семью, предстающую на иконостасе в облике третьей троицы: Авраама, Сарры, Девы Марии. Но присутствие Третьего не проходит бесследно: Пресвятая Дева уже отмечена печатью слова, уже несет его в своем чреве. В следующем, деисусном ряду, именно оно, это Слово, занимает центральное место — не как посредник в брачных отношениях, в продолжении рода, а как их, этих отношений, конечная цель: перед Ним склоняется человеческий род, Оно само



Рис. 4. Центральная часть главного иконостаса храма Живоначальной Троицы в Листах, Москва.

становится предметом желания. Но желать, означает желать желание, желать быть желанным. А быть желанным для Бога означает, как мы знаем теперь, отождествить, идентифицировать Себя с содержимым изображенной на иконе чаши, с жертвой, приносимой в недрах Пресвятой Троицы. Именно это и происходит во время совершения литургии ярусом ниже, когда отверзаются царские врата и священник выносит из них чашу со Святыми Дарами, симметричную той, что видим мы над ней, на иконе Троицы, в верхнем ярусе иконостаса. Это, по сути дела, та же самая чаша — реальное литургическое действие продолжает и актуализует священнодействие, изображенное на иконе Пресвятой Троицы. С той разницей, что теперь, подходя к чаше, мы сами становимся участниками этого действия, сами становимся ее содержимым, сами становимся желанными Богу.

Как видим, сама икона и вырастающее из нее храмовое священнодействие как раз и служат ответом на главный вопрос: чего желает Другой? Драма желания разыгрывается внутри Троицы. Смертная, человеческая природа предстает на иконе как та материя, тот объект, что нужен Божеству для умаления, кеносиса, которым удостоверяется взаимная любовь лиц: предстает в форме — точнее, в бесформенности — того *безобразного, бесславного, не имущего вида* бурого пятна, что приковывает к себе наш взгляд в ее центре. Чтобы *уловить*

*Бога в сети желания*, стать желанным Ему, снискать Его милость, следует не приносить Ему жертвы — Он не нуждается в них: Его желание замкнуто на Него самого, — а отождествить себя с той жертвой, которую приносит себе Он сам. Это и происходит в литургическом священнодействии — том единственном, что дает нам *способность жить, не принося при этом непрестанно жертвы какому-то неизвестному божеству*.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Lacan J. (1966) «La science et la vérité». Lacan J. *Ecrits*. Paris: Éditions du Seuil. P. 855–877.
- Lacan J. (2006) *Le Séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre* (1968–1969). Texte établi par J.-A. Miller. Paris: Éditions du Seuil.
- Лакан Ж. (1999) *Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа* (1954–1955). М.: Гнозис; Логос.
- Лакан Ж. (2010) *Семинары. Книга 10. Тревога* (1962–1963). М.: «Гнозис»; «Логос».
- Флоренский П. А. (1996) «Троице-Сергиева Лавра и Россия». Флоренский П. А. *Соч.*: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 124). С. 352–369.

---

## WORD ON THE TRINITY

Alexander Chernoglazov

*Associate Research Fellow at the Sociological institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.*

*Address: 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia.*

*E-mail: paravia@mail.ru*

**KEYWORDS: *desire, object a, signifier, personality, images of the Holy Trinity, sacrifice, cenosis.***

In the present article, the images of the Holy Trinity by Andrey Rublev and Theophanes the Greek as a revelation of desire within the Holy Trinity and its ties with the human desire expressed in the Christian worship are analyzed. When describing the human communication, Lacan states that its property is “a structural shortcoming, a lack which is not replenished by any symbol”. This lack relates to the very speech — it is “radical and appears... as a core condition of the existence of subjectivity”. The speech does not warrant its own verity and is incomplete in this sense: it admittedly gives no answer on the question on the desire. This defect is quite what is being replenished by the object *a*, the object-matter of desire — a remnant which cannot be placed into the symbolic range the subject would like to coincide with. “The best way to approach to this loss”, says Lacan, “is to imagine it as a body part”. In the article, an attempt is made to show that this very “body part” is a conceptual and artificial core of Rublev’s icon. As long as we interpret the communication within the Trinity as personal, it should inevitably shape itself as spinning around a lack, which cannot be reimbursed by any word and can be replenished only by deliberate death, a unique authentic witness of love. The lack of signifier is replenished only by a loss of the subject, by his reduction to the content of the cup. The sacrifice, which arranged the relationship between human and God in the Old Testament, is introduced thereby into the core of the inner life of the Trinity on our icon: while Abraham’s sacrifice appears a deuterogenic gesture in regard of it. The humankind is, therefore, the very particle of flesh needed by the Divinity to lessen itself, to certify its desire. In this case, the icon demonstrate us not the image

of divine dispensation, but a revelation of the inner life of the Trinity: the divinely desire openly discloses itself through it.

## REFERENCES

- Florensky P. A. (1996) «Trinity Lavra of St. Sergius and Russia». Florensky P. A. *Soch.:* v 4-kh t. T. 2 [Works in 4 vol. Vol. 2]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 124 [Philosophical Heritage. Vol. 124]): 352–369. (in Russian).
- Lacan J. (1966) “La science et la vérité”. Lacan J. *Ecrits*. Paris: Éditions du Seuil. P. 855–877.
- Lacan J. (1999) *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954–1955). Moscow: Gnozis; Logos. (in Russian).
- Lacan J. (2006) *Le Séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre* (1968–1969). Texte établi par J.-A. Miller. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan J. (2010) *Le Séminaire. Livre X. L'angoisse* (1962–1963). Moscow: Gnozis; Logos. (in Russian).

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 2. No. 1/2. 2017. P. 44–55.

© Alexander Chernoglazov, 2017