

ПОЭТИКА ВОЗМОЖНОСТИ: СПОСОБЫ МЫСЛИТЬ БОГА В ДИАКРИТИЧЕСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ*

В статье анализируется диакритическая герменевтика Ричарда Керни, где способом мыслить Бога «после Бога» становится описание Бога как того, кто может быть. Возможность интерпретируется из постметафизической поэтической перспективы. Автор показывает, что обращение к категории возможности в мышлении о Боге позволяет найти третий путь – между онтотеологией и негативной теологией.

Ключевые слова: диакритическая герменевтика, возможность, Ричард Керни, эсхатология, поэтика.

В религиозно-философской мысли последнего десятилетия подходы к мышлению о Боге в значительной степени определены словом «после» – «после смерти Бога», «после метафизики», в конечном итоге просто – «после Бога»¹. В континентальной философии «теологический поворот» французской феноменологии (Ж.-Л. Марион, Ж.-Л. Кретьен) являет примеры поиска неметафизических путей мышления о Боге через отказ от старых онтотеологических категорий и обращение к способу данности Бога – мышлению. Американская мысль в основном ориентирована на аналитическую традицию, однако в ней можно обнаружить также примеры рецепции феноменологически-герменевтической философии. Это, прежде всего, радикальная герменевтика Джона Капуто и диакритическая герменевтика Ричарда Керни. Капуто в своих поисках ориентирован на позднего Хайдеггера и теорию деконструкции Жака Деррида. Он выстраивает проект «религии без

© Коначева С.А., 2015

* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ № 15-03-00802 «Эстетизация и событийность в современной феноменологии».

религии», версию теологии, ослабленной потоком неразрешимости и переводимости, где имя Бога – это «имя события <...>, некоей священной искры или пламени»². Герменевтика Керни не столь радикальна, он пытается найти средний путь между шлейермахеровским видением Бога как присутствия и деконструктивистским возведением божественной инаковости к предельной неразрешимости. Свой подход он именует диакритической герменевтикой, описывая ее как несистематическую попытку выстроить мостки, позволяющие преодолеть пропасть, разделяющую старую онтологию и новую гетерологию. В статье мы постараемся показать, как в герменевтике Керни обращение к категории возможности становится способом неонтологического мышления о Боге, или, по меткому замечанию Джона Пантелеймона Мануссакиса, сражением с трехголовым монстром метафизики – «Все-Богом – Богом всемогущества, всеведения и всеприсутствия»³.

В начале работы «Бог, который может быть» Керни предлагает ключевой тезис: «Бог не есть и не не есть, но может быть»⁴. «Есть» он ассоциирует с онтотеологией, «не есть» – скорее с негативной теологией, нежели с атеизмом, «может быть» – с эсхатологическим Богом, которого он и надеется описать. Правда, в большей степени он концентрирует внимание на противопоставлении своей *via tertia* онтотеологической метафизике, лишь кратко обозначив путь апофатики. Новый способ мыслить Бога предполагает возможность увидеть Бога, не замкнутого в своем бытии и в неподвижной полноте своей действительности. Керни пытается вернуть библейского Бога обетования и грядущего царства, Бога живого, чей динамизм не может быть сведен к абстрактному бытию самому по себе. Тогда Бог – это «не бытие, и не небытие, но нечто до, между и сверх их обоих: эсхатологическое может быть»⁵. Как герменевтический феноменолог Керни не пытается мыслить Бога прямо и непосредственно, но через медитации над текстами. Свою «герменевтику возможного Бога» он развивает через три концентрических круга – библейский, свидетельский и литературный. Следуя этой тройственной «вариации воображения», он ищет ключевые характеристики Бога-который-может-быть как Того, Кто явлен нам поэтически. Он концентрирует внимание на Боге, который обещает. Лишь Бог, который может осуществить речевой акт, может дать обетование, сущность и субстанция обетований не дают.

При рассмотрении первого круга в центре внимания оказываются четыре библейских фрагмента: Моисей и неопалимая купина, преображение на горе Фавор, Песнь песней и обетование из Мф 10.

Остановимся на интерпретации опыта, пережитого Моисеем. Моисей испытывает «номинальную» теофанию, манифестацию Бога, которая и определяет возможность Его именования. Бог знает имя Моисея, Он взывает к нему из горящего куста, и Моисей отвечает: «Вот, я». В этом призыве Моисей узнает нечто предельно важное о себе самом, о своей миссии и том, что Бог будет с ним. Тем не менее Моисей ощущает, что не может призвать народ Израиля именем этой безымянной божественности, и потому просит Бога явить ему свое имя. И получает ответ: «*'ehyeh 'asher 'ehyeh*» (Исх 3:14) – в английском переводе «*I am he who is*» (*New Jerusalem version*), в русском – «Я есмь сущий». Но этот ответ в некотором смысле остается не-ответом, если Яхве – имя Бога, это безымянное имя, гарантирующее, что неименуемое божество сохранит свою неименуемость, Бог, постигаемый в этом имени, сохранит инкогнито. Как же перевести избыточность значения этого имени? Керни выделяет в традиции чтения этого текста два существенно различных герменевтических подхода: онтологический и эсхатологический. Первый подход сформировался при переводе Тетраграмматона на язык греческой онтологии, когда философствующие теологи в голосе Бога слышали зов бытия самого по себе.

Как показывает Керни, влияние греческой метафизики было привнесено в христианскую теологию задолго до томизма. С переводом эпифанического имени Бога как $\epsilon\upsilon\omega\ \epsilon\iota\varsigma\ \acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$ божественность Бога кристаллизовалась в Его собственном бытии, что трансформировало синайскую теофанию в представление о неподвижном бесстрастном присутствии бытия, которое может только быть и не может не быть. Как *ipsum esse* вневременной и неподвижный Бог понимается как субсистирующий акт всего существующего. Бог должен быть вечным в смысле а-темпоральности, должен быть чистым актом без примеси возможности и, наконец, должен быть причиной всего существующего – *causa sui*.

Вторая традиция интерпретации, названная эсхатологической, гораздо ближе исходному библейскому контексту значения. Здесь акцент делается на этическом и динамическом характере Бога, имя Бога понимается как имя Того, Кто обещает новое будущее, Кто посылает в странствие к будущему веку индивидуумов и общины и Кто сопровождает их на всем протяжении этого пути. Бог Авраама, в отличие от Бога Аристотеля, вступает в завет с человеческими существами, хранит верность этому завету и открывает свое божественное Я условным взаимодействиям, присущим подобному завету, ограничивая свое божественное действие ответным действием партнеров в этом завете.

Керни отмечает призывный характер библейского нарратива. Бог призывает Моисея к осуществлению его миссии, и Моисей своим «вот, Я» принимает в настоящем обязательство перед будущим, провозглашает, что здесь и сейчас он является тем человеком, который будет следовать божественному повелению. И неслучайно имя Бога структурно соответствует ответу Моисея. Если и переводить его «Я есть Тот, Кто есть», то понимать это следует не номинативным, а перформативным образом. Точнее было бы перевести: «Я буду Тем, кем Я буду», и понимать как божественное обещание, обязательство быть вместе с Моисеем и Израилем всегда, когда бы они ни нуждались в Боге. Бог в каждое мгновение «есть» Бог, который излучает в будущее потенциальное бытие, ждущее своей актуализации.

Эсхатологический подход проясняет этические основания отношения Бог/человек. Моисей и Израиль принимают на себя ответственность быть послушными божественному повелению, участвовать с Богом в осуществлении Царства любви и справедливости. Бог также погружает себя самого в этический контекст. Бог дает свое обетование как дар, однако отнюдь не без условий, которые призван выполнять не только Израиль, но клянется исполнять и сам Бог. Иными словами, на Синае Бог являет себя как Бог, который подлинным образом вступает в историю, как Бог, который делает самого себя восприимчивым к другому, зависит от другого в том, как будет разворачиваться будущее, и эта затронутость божественным обязательством позволяет другому оказать воздействие на то, кем может быть Бог в будущем. Тем самым, по Керни, эсхатологическое чтение постигает Бога «как того, Кто становится вместе с нами, того, Кто зависит от нас, а мы от Него»⁶. Это означает необходимость пересмотра значительной части философской рефлексии о Боге. Такие онтотеологические категории, как всемогущество, всеведение и самопричинность, сформулированные *sub specie aeternitatis*, должны быть заново продуманы *sub specie historiae*.

Новый перевод Тетраграмматона описывает Бога, затронутого историей и вовлеченного в историю, Бога, который призывает и заключает завет, обещает и рискует. Поэтому Керни считает возможным перевести ответ Бога Моисею на Синае не «Я есмь сущий», а «Я – Тот, Кто может быть». Он полагает, что Бог не именуется себя «Бытие как таковое» или «Тот, Кто есть в вечном сейчас», Он открывается как «возможное», как «Бог, который может быть». Библейский Бог – это Бог возможности и Бог как возможность – возможность-быть. Если имя Бога – «Я тот, Кто может быть», Бог преображает бытие и выходит за его пределы. Неожиданно и дра-

матически Его *esse* являет себя как *posse*. Керни предлагает прочитать Исход 13 не как манифестацию тайного имени Бога, а как клятву сохранять постоянство обетования. Бог, преображающий себя в голос ангела, говорит через горящий и несгорающий куст: «Я есть тот, Кто может быть, если ты продолжишь хранить мое слово и бороться за справедливость»⁷.

В библейском тексте можно также найти немало примеров применения категории возможного к Богу, когда Писание говорит: что невозможно для нас, возможно Богу. Например, в Евангелии от Марка разговор о возможности войти в Царство Божие сопровождается словами: «Человекам это невозможно, но не Богу; ибо все возможно Богу» (Мк 10:27). Сходным образом в прологе Евангелия от Иоанна наша способность стать сынами Божиими описывается как нечто, возможное Богу. В русском переводе мы читаем: «дал власть быть чадами Божиими» (Ин 1:12). Наконец, в сцене Благовещения архангел, возвещая Марии рождение Сына, говорит: «сила (δύναμις) Всевышнего осенит тебя <...> Ибо у Бога не останется бессильным (ἀδυνατήσῃ) никакое слово» (Лк 1:35–37). В греческом тексте стоит δύναμις – понятие чрезвычайно многозначное, его можно перевести и как «возможность», и как «способность», и как «сила». Керни интерпретирует эти фрагменты, подчеркивая, что в тот момент, когда наши конечные человеческие силы – способность действовать, мыслить, говорить – достигают своих ультимативных пределов, вступает бесконечная δύναμις, преображая нашу неспособность в новый вид способности. Бог наполняет силой наше бессилие, отдавая нам свою силу, делая возможными наши добрые дела, так чтобы мы могли соучаствовать в творении.

В этих евангельских текстах божественное описывается как сила любви или логоса, делающая возможным то, что иначе никак невозможно, иными словами, божественное являет себя как возможность Царства. При этом Керни тщательно отличает свое понимание Царства от его трактовки в традиционной метафизике, где оно стало символом владычества и всемогущества. В его микротеологической интерпретации Царство являет себя через последние и малые вещи (используются пространственные метафоры – жемчужина, зерно), самые яркие примеры здесь – притча о горчичном зерне, которое «меньше всех семян на земле», «а когда посеяно <...> становится больше всех злаков» (Мк 4:31–32), и фрагмент из Евангелия от Матфея, связывающий возможность войти в Царство с нашей ответственностью за «братьев Моих меньших» (Мф 25:40).

Пространственные метафоры, отсылающие к малым вещам, сопровождаются темпоральными характеристиками, которые описы-

вают Царство как уже пришедшее, воплощенное здесь и сейчас, и одновременно как возможность грядущего. Иными словами, Царство одновременно «уже здесь как историческая возможность; и еще не здесь как историческое осуществление пришествия Царства на землю»⁸. Керни снова и снова настаивает на том, что Бог Писания несовместим с Богом метафизики, с чистым актом, неподвижным, бесстрастным и всемогущим. Здесь он обращается также к апостолу Павлу и его пониманию воплощения как процесса *kenosis* – самоопустошения и самоумаления Бога. Христос умаляет самого себя, принимает на себя образ раба, вступает в темпоральный процесс истории, чтобы явить человеку само сердце Бога. Керни вслед за апостолом Павлом интерпретирует воплощение как божественное прохождение через бытие и телесность, кенотическую самоотдающую любовь Бога, который открывает собственную божественность греховному другому, принимает риск отвержения и страдания, чтобы сделать возможным длящийся процесс вхождения в Царство истины и справедливости. *Kenosis* не является результатом действия некоей внешней необходимости, властной над Богом, и не свидетельствует о слабости, присущей божественному бытию. Скорее он может быть назван возможностью, свободно осуществляемой Богом, который любит столь глубоко и бесконечно, что жертвует своей божественностью, дабы предоставить человеку возможность ответить на призыв к спасению.

Второй – свидетельский – круг связан с теми религиозными мыслителями, которые выходят за пределы метафизики, не выстраивают системы, основанные на онтологическом приоритете действительности перед возможностью, но открывают новую категорию возможности – божественную возможность, по ту сторону традиционного противопоставления возможного и невозможного. В «Херувимском страннике» Ангелуса Силезиуса о Боге говорится как о возможности сверхневозможного (*Das überunmöglichste ist möglich*⁹). Силезиус понимает возможность не как эпистемологическую категорию, наряду с необходимостью и действительностью, и не как субстанциальную *potentia*, обретающую свое осуществление в *actus*, но как свободное излияние божественной игры со своим творением. По мнению Керни, в текстах Ангелуса Силезиуса мы встречаем свидетельство о δύναμις Бога как силе бессилия. Не сила владычества, а динамическая любовь, которая предоставляет человеку возможность трансформировать свой мир – отдать себя «малым сим». Речь идет о Боге кенотическом, самоопустошенном, распятом, о Боге, чья слабость сильнее человеческой силы (1 Кор 1:25).

К свидетелям отнесены также Николай Кузанский и Дионисий Ареопагит. Кузанец, отмечая, что «Бог прежде действительности, которая отличается от возможности, и прежде возможности, которая отличается от действительного бытия», подчеркивает, что «один Бог есть то, чем Он может быть»¹⁰. Бог предстает как сила/возможность всех вещей, поскольку «возможность-бытие есть все и все обнимает <...> в ней все существует, и движется, и есть то, что оно есть, чем бы оно ни было»¹¹. Всякое бытие – это, прежде всего, способность быть, и божественное бытие является полностью реализованной способностью быть. Кузанец описывает Бога как соединение противоположностей: абсолютной возможности и абсолютной действительности. В Боге действительность и возможность полностью совпадают, в то время как в конечном сущем действительность всегда лишь частичная реализация возможности. В своем последнем трактате «О вершине созерцания» (1464) Николай Кузанский практически отказывается от слова бытие и описывает Бога как «само по себе *могу*» (*posse*), «абсолютное *могу*». Все действительное сущее характеризуется теперь лишь как проявление *posse*, мыслимой в качестве высшей реальности: «...все это разнообразие сущего представляет собой только разные модусы проявления самого по себе *могу*»¹². *Posse* выступает абсолютной предпосылкой всего остального: мы не идем, пока не можем идти, мы не есть, пока не можем быть. Тем самым у Кузанца Бог – это абсолютное «могу», которое основывает все иные «могу», само при этом не нуждается в каких бы то ни было основаниях. В подобном видении Бога как *posse* или *possest* (бытие-возможность) Керни обнаруживает неметафизическое направление в теодицее. Поскольку Бог есть всяческое благо, Он не может быть не благим, это был бы не-бог, зло. Иными словами, Бог не всемогущ в традиционном лейбницевском или гегелевском смысле. Божественное не есть некое бытие, которое может быть благим и злым. Потому Бог не ответственен за зло.

В трудах Дионисия Ареопагита, основанных на опыте «абсолютной инаковости» Бога всему существующему, Его абсолютного «отсутствия» среди сущего, мы встречаем не только сближение Бога с ничто – «ничто из несуществующего и ничто из существующего», но и описание этого *θεὸς ἀνόητος* через категорию возможного. В восьмой главе трактата «О божественных именах» Ареопагит описывает Бога как сверхсущую возможность, порождающую наши надежды и упование на благо. Ареопагит пишет о том, что само бытие имеет возможность быть, исходящую от сверхсущей возможности. И добавляет, что и ангелы, и все сущее от беспредельно благой силы/возможности получили «силу и быть таковыми, и стремиться

всегда быть и саму силу стремиться всегда иметь силу»¹³. В текстах Ареопагита можно найти также истоки эсхатологии малых вещей. Так, в третьем разделе девятой главы к Богу применяется понятие малого: «Как о малом и тонком о Нем говорят постольку, поскольку Он находится за пределами всякого объема и измерения и беспрепятственно во все проникает <...> Это Малое бесконечно, бескачественно, неуловимо, бесконечно, неопределимо, всеобъемлюще, само же необъемлемо»¹⁴. Таким образом, в истории мысли мы можем обнаружить два пути преодоления онтотеологического мышления: видение Бога как «того, Кто может быть» (Ангелус Силезиус, Николай Кузанский) и как «того, Кто есть по ту сторону бытия и небытия» (Дионисий Ареопагит, Майстер Экхарт).

В литературе акцентирование возможности Керни обнаруживает в текстах Эмили Дикинсон, Роберта Музиля и Райнера Марии Рильке. Он предлагает несколько примеров поэтической эпифании возможного, важных еще и потому, что они позволяют расширить линии референции и уловить звучание *posse*, которое превосходит конфессиональные рамки теизма и атеизма. Ведь поэты обладают особой свободой воображения – своего рода «поэтической лицензией», дающей возможность откликаться на неограниченные вариации опыта. Как удивительно точно замечает Дикинсон, «возможность – запал, зажженный воображением», причем ее воображению открывается именно эсхатологическая возможность:

Мой дом зовут Возможность –
И Будней он светлей –
В нем много больше Окон,
А также и Дверей...

Вход для Гостей свободный.
Быть может, мне пора
Худые руки простереть –
И приманить в них Рай?¹⁵

У Дикинсон можно также найти немало текстов, описывающих проявление эсхатологической возможности через красоту повседневного и ординарного:

Если неба не сыщем внизу –
Вверху его не найдем.
Ангел на каждой улице
Арендует соседний дом¹⁶.

Музиль в «Человеке без свойств» открывает новые перспективы эсхатологии возможного, когда провозглашает возможное спящим проектом Бога в человеке, ждущим пробуждения через наше поэтическое пребывание в этом мире. Для Музиля наше подлинное призвание в истории – это утопическое изобретение. Оно предполагает дерзкое превосхождение данной действительности ради воображаемой возможности: «Между тем возможное включает в себя не только мечтания слабонервных особ, но и еще не проснувшиеся намерения Бога. Возможное событие или возможная истина – это не то, что остается от реального события или реальной истины, если отнять у них их реальность, нет, в возможном, по крайней мере, на взгляд его приверженцев, есть нечто очень божественное, огонь, полет, воля к созиданию и сознательный утопизм, который не страшится реальности, а подходит к ней как к задаче, как к изобретению»¹⁷. Человеку, живущему с чувством возможной реальности, нужен лес, в то время как другие вполне удовлетворяются деревьями. Поэтому, по Музилю, именно возможности пробуждают реальность.

Рильке рисует нам благодатную силу возможного в заключительных фрагментах «Писем к молодому поэту». Здесь эсхатологические обетования грядущего Бога соединяются с ожиданиями любящего: «Отчего же Вам не понять, что он и есть грядущий, обещанный нам с незапамятных дней, что он и есть Будущее, поздний плод дерева, чьи листья – это мы?» – спрашивает Рильке своего молодого корреспондента. «Что Вам мешает приурочить его приход к не наступившим еще временам и прожить всю Вашу жизнь словно один скорбный и прекрасный день единой великой беременности? Разве не видите Вы, что все, что бы ни случилось, всегда и снова есть Начало, и разве все это не может быть его Началом, раз начало всегда прекрасно?» И дальше ставится ключевой вопрос: «Если он и есть совершенство, разве не должно ему предшествовать нечто меньшее, чтобы он мог найти себя во многом и в различном? Разве он не должен быть последним в мире, чтобы вместить в себя все, и зачем тогда были бы мы, если тот, кого мы взыскуем, уже существовал бы давно? Как пчелы собирают свой мед, так мы берем отовсюду самую большую радость, чтобы создать его»¹⁸. Метафоры Рильке возвращают к смыслу возможного как эсхатологической надежды – тому переплетению божественного и человеческого, которое не ограничивает человеческую экзистенцию, но расширяет земной универсум, в ожидании, уповании, готовности принять божественную весну.

Таким образом, Керни проводит четкое различие между пониманием возможного как категории модальной логики или ме-

тафизического мышления, в контексте которого Бог ближе к невозможному, чем к возможному, и интерпретацией возможного из постметафизической поэтической перспективы, где оно мыслится как эсхатологическое *posse*. Речь идет о втором возможном, «за пределами невозможного, ином, чем невозможное, большем, чем невозможное, о том, что пребывает по ту сторону старой модальной оппозиции между возможным и невозможным»¹⁹. Какой же образ Бога или, точнее, пост-Бога возникает в подобной микротеологии? Это Бог, который стоит у дверей и стучит. И если кто-то услышит Его призыв, Он войдет и сядет с ним за стол. Это Бог, который стучит не один, а тысячу раз, до тех пор, пока не останется закрытых дверей. Как показывает Керни, пост-Бог – это Бог, призывающий и отдающий себя миру, приглашающий войти в Царство, которое проявляется в малых вещах: в чашке воды, данной «малым сим», хлебе и вине, отданным голодным и бездомным. Новое видение Бога меняет и понимание нашего человеческого отношения к Богу. Мы уже не понимаем себя как пассивных свидетелей бытия Бога и Его деяний в истории. Если мы верим в Бога, который низошел с нами в историю, Кто сделал самого себя историческим в «Слове, которое стало плотью и обитало с нами», мы можем принять утверждение Керни: «Бог нуждается в нас, чтобы быть»²⁰. Бог как сила и возможность быть тем не менее остается неопалимой купиной, которая побуждает нас, вверяет нам миссию сделать его существующим в мире.

Одной из существенных проблем в герменевтике Керни становится соотнесение подобного понимания Бога и бытия, которое в философской мысли XX в. все чаще рассматривается как возможность. В связи с этим он стремится соотнести «силу/возможность Бога» с хайдеггеровским видением возможности, представленном в «Письме о гуманизме», где говорится о «тихой силе возможного», которая выше действительности. Эта любящая возможность (*das Vermögen des Mögens*) и есть то, в силу чего сущее способно быть, бытие своим расположением делает возможным мысль. Хайдеггер проясняет, что же означает делать что-то возможным (*etwas vermögen*): «сохранять за ним его сущность, возвращать его своей стихии»²¹. Речь идет о бытии, которое позволяет мысли быть, и только когда она пребывает в бытии, она достигает своей сущности. В то время как Хайдеггер акцентирует зависимость мысли от бытия, Керни утверждает взаимозависимость бытия и мышления. Называя мысль мышлением бытия, Хайдеггер говорит о двойном смысле родительного падежа: мысль, сбываясь благодаря бытию, принадлежит ему и прислушивается к нему. Керни в этот двой-

ной родительный падеж вносит еще большее усиление: «Бытийная возможность означает двойную отсылку – бытие своим любящим расположением делает возможной мысль и мысль своим любящим расположением делает возможным бытие»²². При этом Керни не может не задать вопрос: можно ли идентифицировать хайдеггеровскую «любящую возможность» с теистическим Богом? Он напоминает, что сам Хайдеггер не принимал подобного отождествления, для него «бытие не есть Бог». И хотя в поздний период Хайдеггер говорит скорее о дифференцированном единстве веры и мышления, интерпретирует их отношение как *analogia proportionalitatis*: философское мышление так относится к бытию, как теология к открывающему себя Богу, Керни настаивает на критическом различии между хайдеггеровским онтологическим Богом и этико-эсхатологическим Богом Писания. Следствием хайдеггеровского преодоления метафизики может быть как новая онтология, так и новая теология. Хайдеггеровский шаг назад делает нас открытыми «возможному будущему» (*die mögliche Ankunft*) как иному способу существования. Но если Хайдеггер видит в нем осуществление судьбы бытия, выходящего из тьмы метафизического забвения, Керни предпочитает говорить об обетованном приходе Царства. С его точки зрения, Хайдеггер мыслит возможное будущее топологически – как просвет, топос для конечного Dasein – новый путь бытия в темпорально-историческом мире.

Предлагаемый Керни способ понимания, напротив, рассматривает будущее эсхатологически – как силу/возможность, преобразующую нашу конечную экзистенцию в бесконечное не-время (*a-chronos*) и не-место (*u-topos*), которые не видел глаз и не слышало ухо. Речь идет не о конечной земле и не о платоновских небесах, но о «новом небе и новой земле» апостола Павла, где невозможное сделалось возможным. Такое эсхатологическое Царство действительно по ту сторону бытия, оно не тождественно круговому случающемуся событию, в своих истоках возвращающемуся к своему концу. Но тем самым не отбрасывается надежда на то, что «Бог, который делает невозможное возможным, может вернуться к бытию невообразимым доселе способом»²³. Для Керни познание Бога через структуры бытия не обязательно должно сводиться к властному метанарративу или логоцентрическому редукционизму, оно может пониматься как преобразующий творческий диалог между Богом, который может быть и человеком, который отвечает такому Богу. Он стремится показать, что божественное превосходство бытия включает прохождение через бытие и в этом прохождении Бог преобразует и восстанавливает человеческое бытие. Тогда Бог

входит в бытие как Бог, который еще не есть, но уже будет, как Бог, который может быть другим, поскольку остается тем же, как чистый дар. Резюмируя свои размышления о соотношении игры бытия и игры Бога, Керни подчеркивает, что если Бог, как Тот, кто может быть, осмысливается через понятие *Possest*, нет дуализма между *posse* и *esse*. Если хайдеггеровская критика онтоотеологии заставила теологов отбросить вопрос «Что есть Бог?» ради вопроса «Кто есть Бог?», поэтика возможного Ричарда Керни делает следующий шаг: не спрашивать, что или кто есть Бог, но – как и когда он приходит к бытию. «*Possest* содержит божественное *esse* в себе самом». Речь идет о том, что осуществление бытия-возможности божественного *esse*, если и когда она наступит, будет новым бытием, «преображенным в зеркальной игре, где оно познает свое другое, а не просто образ себя самого, возвращающегося к себе самому»²⁴. Тем самым *posse* приводит бытие по ту сторону бытия к новому бытию.

Подводя итоги, можно сказать, что в герменевтике Керни эсхатологическое божественное «может-быть» предстает радикально трансцендентным, что определяется его обозначением в качестве «невозможной возможности». Оно возможно в той мере, в какой мы верим в обетование, в скандал «невозможного» воплощения и воскресения, и одновременно являет себя как то, что делает возможным это мессианское событие. Оно обращается к нам и призывает нас: где ты? кто ты? кто ты, говорящий мне: вот, я? И это звучит в форме персонального настоящего призыва. Наконец, эсхатологическое «может-быть» постигается не просто как то, что «может быть», но как «то, чему следует быть», не как сила имманентной возможности, следующей к своему осуществлению, но как сила бессилия, приглашающая нас к открытости возможной божественности, пришествию Царства, которое *уже, сейчас и еще не*. Тем самым Керни говорит о *posse*, которая течет от божественного к человеческому и назад, подобно бесконечному речному потоку являя нам эпифанию повседневного.

Понимание Бога как кенотической *Posse* помогает разрешить три традиционные антиномии, связанные с классическим теизмом. Во-первых, оно раскрывает возможность соотносить божественную силу и человеческую свободу. Если творческая и спасающая сила Бога центрирована на действии возможной, а не актуализированной реальности и если в творении человеческому бытию как образу Бога был передан дар свободы, чтобы пригласить человека к участию в диахроническом творении будущего Царства, нет никакого противоречия в удерживании вместе божественной силы и человеческой свободы. Во-вторых, кенотическая *Posse* адресована

проблеме теодицеи. Если Бог дает свободу индивидам, чтобы они могли участвовать в соделании возможным будущего Царства, у них есть также возможность отвергнуть это соучастие. Бог берет на себя риск того, что человеческие существа не примут божественную любовь, не сохранят верность своим обещаниям, наконец, не позволят божественной любви осуществиться в структуре реальности. В-третьих, кенотическая *Posse* позволяет постигать Бога, который в качестве активной силы вовлечен в историю, Бога, который действительно любит другого и жаждет ответной любви. Иными словами, акцентирование божественного «может быть» снимает напряжение между концепцией абсолютной божественной независимости и самодостаточности и ключевой христианской максимой «Бог есть любовь».

Наконец, путь мысли, предложенный Керни, позволяет избежать чрезмерной радикализации негативной теологии, особенно ее импликаций в современной философии (Деррида, Марион), где инаковость Бога без бытия становится столь другой, что почти невозможно отличить ее от монструозности, мистической или возвышенной. В отличие от невозможного Бога апофатики и деконструктивизма, он стремится описать возможность Бога, который проходит через бытие и дает онтологические знаки, позволяющие вынести решение относительно различных вариантов встречи с божественным. Поэтому свое видение «Бога, который может быть», Керни называет «онтоэсхатологической» герменевтикой, или «поэтикой возможного». Подобная поэтика обращена к тихой силе возможного Бога, который может быть Богом, затронутым человечностью в творении и ожидающим ответа от своего творения.

Примечания

- ¹ См., например: *Caputo J.D., Vattimo G. After the Death of God*. N.Y., 2007; *Manous-sakis J.P. God after Metaphysics*. Bloomington, 2007; *After God*: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy / Ed. J.P. Manoussakis. N. Y., 2006.
- ² *Caputo J. Spectral Hermeneutics* // *Caputo J.D., Vattimo G. After the Death of God*. P. 53.
- ³ *After God...* P. XVI.
- ⁴ *Kearney R. The God who may be: a hermeneutic of religion*. Bloomington, 1984. P. 1.
- ⁵ *Ibid.* P. 34.
- ⁶ *Ibid.* P. 29.
- ⁷ *Ibid.* P. 38.

- ⁸ *Kearney R. Enabling God // After God... P. 43.*
- ⁹ *Ангелус Силезиус. Херувимский странник. СПб., 1999. С. 452.*
- ¹⁰ *Николай Кузанский. О возможности-бытии / Пер. А.Ф. Лосева // Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. Т. 2: Перевод / Общ. ред. В.В. Соколова и Э.А. Тажуризинной. М., 1980. С. 140.*
- ¹¹ Там же. С. 146.
- ¹² *Николай Кузанский. О вершине созерцания / Пер. В.В. Биbihина // Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 423.*
- ¹³ *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1995. С. 257.*
- ¹⁴ Там же. С. 275–277.
- ¹⁵ *Дикинсон Э. Лирика / Пер. А. Кудрявицкого. М., 2001. С. 103.*
- ¹⁶ *Лонгфелло Г. Песнь о Гайавате; Уитмен У. Стихотворения и поэмы; Дикинсон Э. Стихотворения. М., 1976. С. 392.*
- ¹⁷ *Музиль Р. Человек без свойств. Кн. 1 / Пер. с нем. С. Апта. М., 1994. С. 39.*
- ¹⁸ *Рильке Р.М. Письма к молодому поэту // Цветаева М.И. Собр. соч.: В 7 т. Т. 5. Кн. 2. Статьи, эссе. Переводы. М., 1994. С. 393.*
- ¹⁹ *Kearney R. Enabling God. P. 49.*
- ²⁰ *Kearney R. The God who may be... P. 4.*
- ²¹ *Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Биbihина. М., 1993. С. 194.*
- ²² *Kearney R. The God who may be... P. 92.*
- ²³ *Kearney R. Strangers, Gods, and Monsters. N. Y.; L.: Routledge, 2003. P. 228.*
- ²⁴ *Kearney R. The God who may be... P. 111.*