

Проблема Другого в современной теологической герменевтике

Светлана А. Коначева

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, konacheva@mail.ru*

Аннотация. В работе проведен сравнительный анализ интерпретации понятия Другого в радикальной (Дж.Д. Капуто) и диакритической герменевтике (Р. Керни). Рассматриваются особенности трактовки инаковости в контексте концепции невозможного. Исследуется критика традиционной этики в работах Капуто, выделяются основные черты проекта постметафизической этики: отсутствие любых глубинных основ, гиперчувствительность к Другому. В анализе концепции «религии без религии» выделяется неразрешимость между Богом и другим, Богом и любовью. В дискуссиях вокруг трактовок Другого в теории деконструкции при утверждении «каждый другой полностью другой» акцентируется невозможность различения между божественным и монструозным. Диакритическая герменевтика Ричарда Керни рассматривается как попытка преодолеть крайности строгой версии неразрешимости. Автор показывает, что способ мышления о Боге из перспективы *persona* и *prosopon* отдает должное нередуцируемой единичности Другого, но при этом не помещает Другого по ту сторону пропасти, что исключило бы возможность каких бы то ни было отношений. Второй значимый ход мышления: понимание Бога как *posse*, а не *esse*. Задача состоит в том, чтобы мыслить трансцендентность, не исключая возможности испытать или встретить трансцендентность. Керни пытается говорить о Боге таким образом, чтобы учесть трансцендентность абсолютной инаковости и притом обратить внимание на то, как эта инаковость может явиться феноменально.

Ключевые слова: Другой, деконструкция, метафизика, герменевтика, невозможное

Для цитирования: Коначева С.А. Проблема Другого в современной теологической герменевтике // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствознание». 2019. № 3. С. 262–276. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-262-276

An issue of the Other in the modern theological hermeneutics

Svetlana A. Konacheva

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, konacheva@mail.ru

Abstract. The author gives a comparative analysis of an interpretation for the concept of the Other in radical (J.D. Caputo) and diacritical hermeneutics (R. Kearney). The article considers the understanding of otherness in the context of the concept of the impossible and the criticism of traditional ethics in the works of Caputo. The main features of the post-metaphysical ethics are highlighted: the absence of any deep foundations and hypersensitivity to the Other. In the analysis of the concept of “religion without religion” the author accents the indeterminacy between God and the Other, God and love. In discussions around the interpretations of the Other in the theory of deconstruction with its claim “every other is wholly other” she emphasizes the impossibility to distinguish between the divine and the monstrous. Richard Kearney’s diacritical hermeneutics is considered as an attempt to overcome the extremes of a strict version of indeterminacy. The author shows that the way of thinking of God from the perspective of persona and prosopon pays tribute to the irreducible singularity of the Other, but at the same time does not place the Other on the other side of the abyss, which would exclude the possibility of any kind of relationship. Another significant way of thinking is the understanding of God as *posse* rather as *esse*. The main task is to consider the transcendence without precluding a possibility to experience or encounter the transcendence. It is stated that Kearney thinks of God in such a way as to take into account the transcendence of absolute otherness, and at the same time pay attention to how that otherness can appear as phenomenon.

Keywords: Other, deconstruction, metaphysics, hermeneutics, impossible

For citation: Konacheva, S.A. (2019), “An issue of the Other in the modern theological hermeneutics”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Social Studies. Art Studies” Series*, no. 3, pp. 262-276. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-262-276

Континентальная философия, начиная с работ Эммануэля Левинаса, отмечена особым вниманием к проблеме инаковости. Хотя эта озабоченность выражается разными способами – через понятия Бесконечного, Другого, невозможного – каждое из этих понятий ориентируется на абсолютную несоизмеримость другого (*autre*) и себя самого: «Важно подчеркнуть, что трансценденция Бесконечности по отношению к “я”, отделенному от нее и мыслящему ее, измеряет, если можно так сказать, самое ее бесконечность. Расстояние, разделяющее *ideatum* и идею, является здесь содержанием самого *ideatum*. Бесконечность свойственна трансцендирующему бытию, поскольку оно трансцендиру-

ет; бесконечность – это абсолютно другое» [Левинас 2000, с. 87]. Другой как другой не может быть объяснен через Я. В отличие от кантовских, гегелевских, гуссерлевских или хайдеггеровских способов описания Другого, каждый из которых в конечном итоге в движении понимания возвращается к собственному я, постмодернистское видение другого стремится к встрече именно с инаковостью другого, а не с другим, схватываемым или классифицируемым через себя самого. Эта забота об инаковости проявляется как в этической, так и в теологической мысли. Размышляя об инаковости, мыслители постмодерна обратились к богатой традиции, связанной с Аврелием Августином и его «Исповедью». Ответ на вопрос Августина «Что я люблю, когда люблю моего Бога? (*quid ergo amo cum deum meum amo*)» оказался основанием для постмодерного рассмотрения инаковости, невозможного, веры и религии. В постмодерной мысли сложились разнообразные архетипические трактовки инаковости – это и *visage du autre* Левинаса, и *différance* Деррида, и *eikon* Мариона. Тем не менее наиболее характерный пример поисков ответа на августиновский вопрос *quid ergo amo* мы находим в исследованиях темы «невозможного» у Жака Деррида и Джона Д. Капуто. Устремленность деконструкции к невозможному конституирует «религию без религии» с ее утверждениями: «я не знаю, кто я и верю ли я в Бога», «я не знаю, Бог или нет то, во что я верю», и «я не знаю, что я люблю, когда я люблю своего Бога» [Caputo 1987, pp. 331–332]. «Неразрешимая» природа невозможного оставляет нам неразрешимость и апории, даже когда мы выбираем исторически определенную позицию по отношению к Богу как невозможному.

В ранних работах Джона Капуто тема невозможного в контексте понимания Другого появляется в связи с критикой традиционной этики. Основная проблема для Капуто заключается в том, что этика основана на метафизике и обнаруживает ту же цель – стремление обеспечить (ложную) стабильность жизни. Капуто утверждает, что неверность жизни ведет к тому, что человек перестает быть верным другому. Этика фундаментально зависит от метафизики. Она представляет собой «определенную эпистему» – это «(определенная) метафизика (морали), метафизика, заряженная на выполнение обязательств» [Caputo 1987, p. 73]. Поэтому Капуто видит современную ситуацию как «конец этики». Этика, зависящая от традиционной метафизики, становится безосновной в самих своих основаниях, становится «бытием без причины» [Caputo 1993, p. 237]. Этика, как и метафизика, в конечном итоге вытесняет этическое существование ради абстрактного знания. Капуто полагает, что жизнь и отношение к другому гораздо более сложны и рискован-

ны, чем это допускает этика. Абстрагирование этики от этического существования влечет за собой стремление к единству, тождеству и универсальности. Этика, согласно Капуто, стремится быть системой универсальных правил. Основное течение метафизики морали отсылает к универсальным, рациональным или естественным законам. Этические системы, как и метафизика, отдают преимущество статическому единству, чтобы придать своему знанию статус абсолютного, чтобы через обнаружение фиксированной точки отсчета освободить этическую рефлексию от произвола существования. Однако уверенность в том, что «все, что мы делаем <...>», может быть сформулировано в жестких и неотменяемых правилах», становится препятствием для понимания подлинно этической жизни [Caputo 1987, p. 212]. Проблематичность этических законов и принципов заключается в том, что они должны что-то сказать об индивидуумах, делающих определенный выбор в конкретных ситуациях. Но подобные этические правила, во-первых, не применяются напрямую к единичным ситуациям (то есть, они должны интерпретироваться), во-вторых, они не избавляют от внутренней нестабильности, которая затеняет любую универсальную структуру. Этическое существование запутано в беспочвенности, единичности, новизне, трансцендентности и непостижимости, которые «противостоят любому виду универсальных этических правил» [Caputo 2000, p. 173]. Акцент на единстве, тождестве и универсальности пытаются, но не может обеспечить надежную основу для этических отношений. Этика, как и метафизика, стремится обеспечить стабильную основу для жизни, но заканчивает тем, что маскирует трудности жизни. Этика стремится установить «безопасные» этические отношения. «Но жизнь и обязательства, – утверждает Капуто, – трудны, рискованны и небезопасны» [Caputo 1993, p. 97].

Для Капуто постметафизическая этика как этика (способ осмысления отношений с другим) без этики (без какой-либо метафизической этической системы) прежде всего верна другому, поскольку это способ мышления, который вовлечен в отношение к другому в его единичности и различии, обращен к трудностям такого отношения. Постметафизическая этика исходит из безосновного основания радикальной герменевтики – она существует в отсутствии любых глубинных основ, любых метафизических удостоверений. Следуя радикальной герменевтике, постметафизическая этика предстает как этическое повторение, выполняя задачу конституирования, продуцирования, становления себя как этического Я в самой сердцевине потока существования без знания каких-либо изначальных руководств и оснований. Этическое Я, оказавшееся в забвении, это Я в отношении к другому без метафизики.

С окончанием метафизики наступает «конец этики», что «расчищает путь для более этичной этики, позволяет проявить этичность этики, настаивая на том, что большинство того, что выдает себя за этику, является идолом» [Caputo 2000, p. 174]. Такая этика после конца этики – «мораль без метафизики морали» – отличается минимализмом, она стремится, будучи максимально «открытой и недетерминированной», выработать «слабое и не ограничивающее» понятие добра [Caputo 1993, p. 41]. Тем самым постметафизическая этика оказывается более верной другому, чем ее метафизический аналог. «Гиперчувствительная к другому», постметафизическая этика выступает как гетерология. Капуто суммирует такую гетерологическую этику, используя изречение Августина: «*Dilige, et quod vis fac*» – «Люби и делай, что хочешь» [Caputo 1993, pp. 41, 121–122]. Это изречение – как своего рода «принцип без принципа», предлагающий «максимально слабое понятие добра», – следует двойной траектории гетерологического проекта радикальной герменевтики: гетерономизму (*dilige*) и гетероморфизму (*et quod vis fac*).

Гетерономизм предполагает трезвую, скромную позицию: отзываться на зов другого и призыв любить (*dilige*) другого, тем самым мы оказываемся в ситуации «не-насиловственной гетерономии» [Caputo 2000, p. 186]. Для Капуто подобный этический гетерономизм, в значительной степени демонстрирующий левинасовские обертоты, принимает форму обязательства. Обязательство «случается» с человеком, поскольку нечто – некая трансцендентная инаковость – захватывает человека извне и требует ответа. Другой мыслится здесь в своей радикальной единичности и конкретности. Вслед за Деррида, Капуто неоднократно повторяет: *tout autre est tout autre* (каждый другой полностью другой). Постметафизическая этика – это этика обязательства *par excellence*. «Обязательство», утверждает Капуто, «это то, что важно в этике, что этика содержит, не будучи способной вместить» [Caputo 1993, p. 18]. Второй траекторией гетерологии, названной гетероморфизмом, выступает буйное, карнавальное, дионисийское празднование различия (*et quod vis fac*) как множественности и разнообразия. Этический гетероморфизм – это «этика *Gelassenheit*» (отрешенности), которая требует смирения и осторожности перед игрой вещей, она предстает как «позволение быть», которое максимально неограниченно и действует «таким образом, чтобы сохранить как можно больше вариантов» [Caputo 1993, p. 121]. Подобная «этика *Gelassenheit*», обнаруживающая хайдеггеровскую сторону радикальной герменевтики, также открыта к гетероморфной «этике диссеминации» с ее дерридианскими чертами. Смирненное «позволение быть» делает нас более активными защитниками толерантности к множественности – эгалитаризма,

который стремится «позволить цвести всем цветам» [Caputo 2001, р. 62].

Для Капуто гетерологическая, постметафизическая этика – «этика без этики», которая следует «метафизике без метафизики», акцентирует трудности этических отношений. Постметафизическая этика видит, что мы действуем, лишённые незыблемых метафизических основ, и поэтому ей свойственно острое осознание нашей незащищённости, нашего «страха и трепета». Мы снова и снова оказываемся в ситуации неразрешимости, когда мы должны принимать этические решения без каких-либо четких указаний. Постметафизическая этика Капуто переписывает этику в контексте концепта «повторения», характеризующего радикальную герменевтику. В этическом повторении человек стремится конституировать, продуцировать себя (того, чье существование предшествует сущности). Однако в стремлении контитуировать собственное Я как *этическое*, этическое повторение подталкивает к приоритету другого, что также де-центрирует Я. Этическое повторение нуждается в другом, сфокусировано/сосредоточено вокруг другого. Таким образом, этическое повторение деконструирует свой собственный проект: чтобы достичь себя самого, необходимо стать чем-то другим. Иными словами, если другой – это только функция проекта саморазвития, он не полностью другой: в этике, в конечном счете, речь идет не о самостановлении, поскольку даже сконструированная стабильность слишком стабильна. Тем самым совершается следующий шаг – к «гиперболической» этике, религиозной этике, которая продолжает очищение от метафизики. Осознание трудности этической жизни приводит к использованию религиозного языка. Освобождение от метафизики, чтобы быть верным жизни и другим, все больше и больше приближается к сфере подлинно религиозной веры.

В своем проекте радикальной герменевтики Капуто подвергает критике традиционную религиозность и приходит к «религии без религии», которая начинается со смерти Бога метафизики и открывает путь для страстной любви к Богу, которая воплощена в любви к другому. Подлинная религиозная вера тесно связана со страстью или, более конкретно, «страстью к незнанию» [Caputo 2000, р. 5] – страстной устремленностью к невозможному, составляющей структуру опыта. Подобная структура опыта является утверждением *tout autre* – совершенно Другого, того, кто распаивает горизонт возможностей и устремлен вперед к чему-то новому и непредвиденному, к невозможному. Страсть жизни, то есть любовь к Богу, влечет за собой глубокую направленность на другого. Бог как «невозможное» есть «пришествие» (*l'invention*) другого» [Ca-

puto 1987, p. 76]. Для Капуто постметафизическая религия должна быть (как и радикальная герменевтика, и постметафизическая этика) гетерологической. Гетерономизм постметафизической религии проявляется в том, что Бог подлинной религиозной веры – это «абсолютная гетерогенность, расстраивающая все гарантии тождественного, в котором мы с комфортом принимаем себя», короче говоря, «Бог другого» [Caputo 1987, p. 5]. Такая религия тесно связана с обязательством перед другим. В основе тезиса Капуто о связи между религией и обязательством лежит дерридианское понимание *tout autre* как совершенно другого. Исходя из этого, отношение, которое он называет обязательством, – то есть отношение с каждым единичным, человеческим «другим», идентично с отношением, которое является религией, – с единичным, «абсолютным» «Другим». Капуто одобрительно пишет, что в работах Деррида «для “Бога” достаточно быть именем абсолютно другого; заменитель *tout autre* – это работа, совершаемая во имя Бога, ценностей религиозного дискурса и религиозных историй» [Caputo 1987, p. 101]. Таким образом, Абсолютно Другой становится «поэтическим и гиперболическим именованием факта обязательства, гетерономии, способом сказать: обязательство случается!» [Caputo 1993, p. 83]. Это способ говорить об «экстремальной ответственности, отзывчивости и чувствительности к требованиям единичности» [Caputo 1993a, p. 200].

Подчеркивая неразрешимость между другим и Богом, перед которым мы абсолютно обязаны, Капуто также акцентирует неразрешимость между Богом и любовью: подлинно религиозная вера существует в «бесконечной замещаемости и переводимости» между «Богом» и «любовью» [Caputo 2001, p. 126]. При этом неразрешимость не оправдывает нерешительность и бездействие, не означает уничтожение веры и дел, напротив, она выступает как условие возможности веры. «Постметафизическое» незнание, которое погружает наши знания реальности в состояние постоянной неразрешимости, – это и есть то, что отличает постметафизическую религиозную веру от слишком метафизических знаний. Для Капуто вера как решение перед лицом неразрешимости фундаментально связана с действием. В конечном итоге, основная и неизбежная неразрешимость между Богом и любовью выявляет любящее действие и поступок. Капуто утверждает, что «Бог» – это не столько «что», сколько «как», приглашение к действию, подлинная религиозная вера сводится к любви к другим без остатка.

Деконструктивистский поиск ответов на вопрос Августина вызвал интенсивные дебаты о герменевтической легитимности подобной интерпретации и ее претензий на статус религии. Возражения

приходили из разных источников, но часто сосредоточивались на понятии неразрешимости. Например, Грэм Уорд, принадлежащий к движению «радикальной ортодоксии», считает, что вопрошание невозможного в теории деконструкции отличается от августиновского вопроса о Боге, как признают Деррида и Капуто, и это различие вызывает сомнение в претензиях деконструкции на этичность, надежду или религиозность. В своем настойчивом акцентировании невозможного как невозможного, неразрешимости и того, что *tout autre est tout autre*, деконструкция утрачивает не только религиозное отношение к Богу, но и «регулятивные идеалы», оставаясь с «тираническим требованием бесконечной ответственности» и «логикой Сизифа Камю» [Ward 2001, 285]. Религия позволяет нам относиться к Богу. Тем не менее «Бог, который является полностью другим, не может быть Богом вообще» [Ward 2001, 281].

В ответ Капуто утверждает, что Уорд и те, кто выступает с подобными возражениями, неправильно поняли деконструкцию и, создавая карикатуры на нее, не смогли признать ее сущностно религиозный характер. Подобная критика часто оказывается результатом установления «дизъюнкции между верой и неразрешимостью» [Caputo 2001a, p. 296]. Однако в теории деконструкции нет противопоставления неразрешимости и веры, напротив, «Деррида считает, что именно благодаря его понятию неразрешимости, все начинается и заканчивается в вере. Деконструкция наполнена верой <...>, но она всегда поддерживает определенную ироническую дистанцию по отношению к специфическому или определенному мессианизму <...> Но это не значит, что деконструкция оставляет нас погрязшими в неразрешимости <...> Мы всегда ответственны и всегда спрашиваем, перед чем мы ответственны, всегда выбираем и в то же время спрашиваем, что мы выбрали или что выбрало нас, что мы делаем в самом средоточии конкретных решений, которые мы всегда принимаем» [Caputo 2001a, p. 296]. Деконструкция не является чистой и простой неразрешимостью. Неразрешимость выступает условием возможности принятия решения и участвует в любом решении даже после того, как оно принято. Что касается вопроса о Боге, неразрешимость не означает, что мы не можем принять конфессиональную веру. Наоборот, она не оставляет нам ничего, кроме конкретных конфессиональных вер, среди которых мы должны выбирать. Неразрешимость, по мнению Капуто, просто демонстрирует, что такие решения, как гостеприимство, ответственность, вера в Бога, представляют собой акты веры, а не акты познания. Тем самым деконструкция признает необходимость принятия решения, но утверждает, что решения всегда преследует неразрешимость. Неразрешимость, в

свою очередь, оставляет нас в пустыне хоры. Чтение «Тимея» Платона в свете *es gibt* Хайдеггера и *ily a* Левинаса приводит Деррида и Капуто к трактовке хоры как слова, которое означает невыразимое, нередуцируемое и *a-теологическое не-место* абсолютной инаковости (*tout autre*). Однако неразрешимость остается условием возможности принятия решения и веры. Вера входит в игру именно там, где мы не можем знать. Согласно Капуто, Уорд оказывается среди тех, кто несправедлив по отношению к вере, а не к решению, кто выбирает частный, определенный, исторический messiанизм, а не messiанское, предполагая при этом, что такая приверженность покончит с неразрешимостью, которая ей предпослана.

Таким образом, в дискуссиях о неразрешимости между Богом, другим и любовью на карту, среди прочего, поставлена легитимность наших притязаний на знания о Боге, возможность наших отношений с Богом и даже наша способность знать, что тот, с кем мы сталкиваемся, действительно Бог. В свете этих сомнений вопрос Августина «*quid ergo amo cum deum meum amo*» можно перефразировать как «Хора или Бог?» Иными словами, когда мы любим Бога, которого мы, конечно, не понимаем, можем ли мы хотя бы сказать, что мы любим Бога, а не другого *tout autre*? Говоря, что мы знаем что-нибудь о Боге, даже, что Бог есть Бог, обязательно ли мы сводим божественное к терминам, которые являются просто человеческими?

Работы ирландского философа и теолога Ричарда Керни вписаны в диалог, окружающий постмодернистское возвращение к вопросам Августина, в них предлагается *via tertia* между двумя уже сложившимися способами осмысления этой темы. Сторонники теории деконструкции, следуя за Деррида и Капуто, сосредоточиваются на вопросе Августина как вопросе, то есть вопросе без ответа. Мы не знаем, что мы любим, когда мы любим Бога, суть именно в этом. Дать ответ на этот вопрос означало бы ограничить Бога, определить невозможное: «Все в деконструкции требует, чтобы мы оставили *tout autre* трепетать в неразрешимости, в бесконечной, открытой, недетерминированной, неразрешимой переводимости <...>, когда мы затрудняемся сказать, что по отношению к чему является примером или переводом» [Caputo 1987, p. 25]. Ко второй группе принадлежат противники деконструкции, утверждающие, что важен именно наш ответ на вопрос Августина, его современный вариант. Они пытаются показать, что «религия без религии» противоречива именно как религия, поскольку не знает, направлен ли ее вопрос к Богу. Критики деконструкции также утверждают, что она слишком неопределенна, оставляет нас без возможности различить между Богом и хорой, божественным и дьявольским. Как отмечает

Керни, «опасность Бога без бытия заключается в том, инаковость становится настолько другой, что становится невозможно отличить ее от монструозного – мистического или возвышенного» [Kearney 1984, p. 34]. Если выразить этот вопрос в этических терминах: как мы можем различить вдову, сироту и пришельца (Исход 22:21) и убийцу, насильника, террориста? Деконструкция отвечает, что мы не можем, что любое более определенное утверждение уже предаст невозможное. Мы спрашиваем о том, что мы не понимаем. Мы верим в то, что не может быть доказано. Что же тогда я люблю, когда люблю своего Бога? Капуто утверждает, что мы не знаем, и как только мы думаем, что мы знаем, мы можем быть уверены: то, что мы любим, больше не Бог. Керни, с одной стороны, возражает против строгой позиции деконструкции, которая подчеркивает уникальную трансцендентность Бога и не дает нам никакой возможности «выразить разницу между демоническим и божественным другим» [Kearney 1984, p. 74]. Он полагает, что Бог – тот уникальный *autre*, который ставит под вопрос утверждение *tout autre est tout autre*. По его мнению, мы должны провести герменевтическое исследование встреч с инаковостью, что бросает вызов строгой версии неразрешимости. С другой стороны, Керни дистанцируется от философских стратегий, претендующих на обладание определенным, ясным и исключительным доступом к божественной истине. Спрашивая, кем Бог может быть, а не что Бог есть, Керни пытается описать путь к вере, которая призывает к активному отношению с Богом (не хорошей или монструозностью), не позволяя впасть в догматизм уже достигнутой или установленной истины.

Керни добивается этого, утверждая, что инаковость встречается как *persona*. «*Persona* – это эсхатологическая аура “возможности”, которая ускользает, но обнаруживает фактическое присутствие человека здесь и сейчас <...>, становится иным словом для инаковости другого» [Kearney 1984, p. 10]. В отличие от понятия «личности» (*person*), которое относится к сходству между мной и другим, *persona* обозначает все, что в других превосходит мой ищущий взгляд, сохраняет их неповторимую и уникальную единичность. Как таковая, *persona* лежит за пределами моих «интенциональных горизонтов ре-тенции и про-тенции», опережает «представляющее сознание моего восприятия и предчувствующее сознание моего воображения» и даже бросает вызов «именам и категориям моего означающего сознания» [Kearney 1984, p. 11]. Поскольку *persona* находится за пределами сознания, мы никогда не сталкиваемся с другим без их конституирования. Мы встречаем других как личности-*persona* и тем самым конституируем их как присут-

ствующих и отсутствующих, как это ни парадоксально, одновременно воплощенных и трансцендентных. Игнорировать один из аспектов значит исказить другой: «Мы пренебрегаем другими, не просто игнорируя их трансцендентность, но в равной степени, игнорируя их присутствие здесь и сейчас, во плоти и крови» [Kearney 1984, p. 11]. Керни, в отличие от других апостолов невозможного, таких как Левинас, Деррида и Капуто, не считает, что такое конституирование обязательно подразумевает насилие, хотя латентный потенциал для насилия (или идолопоклонства) требует «строгой герменевтической бдительности». Керни описывает *persona*, отдавая должное нередуцируемой единичности другого, но при этом не помещая другого по ту сторону пропасти, лишаящей возможности каких бы то ни было отношений. В эсхатологическом отношении одного к другому, *persona* другого обладает асимметричным приоритетом перед личностью во мне, что делает возможными отношения между личностями, которые сохраняют инаковость, одновременно допуская близость. Брайн Тринор точно назвал это «соотнесенной инаковостью» [Treanor 2006, p. 144]. Асимметричная природа этой встречи не обязательно означает, что другой – абсолютно другой. «Я» может относиться к другому, не ставя под угрозу инаковость, и может распознать что-то в другом, не постигая другого. Например, хотя один из супругов, без сомнения, иной, чем я сам, было бы странно сказать, что он или она совершенно чужой, совершенно другой. Скорее, и сходство, и (абсолютное) различие вместе характеризуют другую личность; есть аспекты тождества и аспекты инаковости. Иными словами, не каждое единство оказывается тотальностью, эсхатологическое универсальное, в котором мы встречаемся друг с другом, от тотальности предельно далеко.

Однако эсхатон – это обещание, а не обладание. Эсхатологическая *persona* не в моей власти, и «в той степени, в которой я признаю и готов отдать этот асимметричный приоритет другому, я преобразен этой конкретной *persona* и в свою очередь уполномочен преобразать, то есть формировать других в их инаковости» [Kearney 1984, p. 16]. Утверждая инаковость другого, я перехожу за пределы простого конституирования другого, чтобы быть преобразенным и преобразать. Но что представляет собой инаковость в другом? *Persona* никогда не присутствует и не схватывается. Скорее, мы сталкиваемся с инаковостью в другом (*persona*) только через хиазм с тождественным в другом (*person*), а именно с бесконечным Другим в конечной личности, следом Бога в лице другого, иконой. Даже абсолютная инаковость должна как-то проявиться – как икона, лик, насыщенные феномены, – если я призван встретиться с нею. Полная инаковость или невозможное исчезли бы с

наших радаров, остались бы совершенно незамеченными; мы были бы неспособны к отношениям с ними. Тем не менее *persona* никогда не присутствует, всегда откладывается и встречается в личности только хиазматически. Керни пытается охарактеризовать *persona* как *prosopon* (лик другого, как он встречает меня). Инаковость другого – это лицо. *Persona*, хиазматически встреченная в личности, проявляет себя как просопон. Керни использует термин просопон, дабы показать, что феноменологически и этически *persona* появляется в личности и через нее, это «трансцендентность, которая проявляется через имманентность, но не сводится к ней» [Kearney 1984, p. 18]. Как отмечает Джон Мануссакис, *prosopon-persona* не может существовать в самотождественности, но возникает в этическом отношении к другим [Manoussakis, 2006, pp. 24, 26]. В этом смысле «*prosopon-persona* радикально интерсубъективны, неизменно связаны с некоторым этическим *vis-à-vis* или отношением лицом к лицу» [Kearney 1984, p. 18]. Я есть просопон, когда оказываюсь перед лицом другого, а другой – взаимно (хотя и не симметрично) просопон передо мной. Другой предстает как ближайший, но отдаленный, присутствующий, но отсутствующий, подобный мне, но нередуцируемо другой. Бог также встречается как *persona*. Бог говорит через (*per-sona*) горящий куст. Иисус открывает божественную *persona* Христа во время преображения. И Бог, и другие личности являют просопон, который отличает инаковость *persona* от монструозной инаковости. Если *persona* отсылает к радикальной инаковости – «*la trace d'autrui*», Geist, pneuma – это отсылка к нашим встречам как с другими людьми, так и с Богом. Тем не менее, хотя и другая личность, и Бог являются *persona*, просопон других личностей дан нам феноменологически, в то время как на просопическую встречу с Богом мы можем только надеяться. Может показаться, что отсрочка, откладывание, соблюдение дистанции по отношению к Богу как просопон подтверждает позицию сторонников деконструкции, согласно которой нет феноменологического различия между опытом монструозного и божественного. Однако это не так. В то время как встреча с божественным *prosopon* может (бесконечно) откладываться, мы встречаем Бога как *persona*, как Того, Кто дает и обещает. Таким образом, даже если мы не можем понять Бога или божественные пути, мы «знаем» что-то о Боге. Бог, который дает и обещает, должен быть кем (*quis, persona*), а не чем (*quid*). Это существенно, поскольку разговор о Боге из перспективы дара, обещания или верности, как это происходит в постфеноменологии, требует, чтобы Бог понимался как «кто», а не «что». Это именно встреча с Богом как *persona*, которая гарантирует, что действительно существует разница между божественным и монструозным.

Деконструкция хотя и допускает концептуальное различие между божественным и монструозным, но отрицает, что есть какое бы то ни было феноменологическое различие. Невозможное неразрешимо, бесконечно заменяемо и бесконечно переводимо. Однако невозможно одновременно утверждать, что мы пребываем в неразрешимости между Богом и хорой, и провозглашать, что мы рассматриваем эту неопределенную инаковость из перспективы дара, надежды и обещания, как настаивают Деррида и Капуто. Дар и обещания даются «кем-то» и «кому-то», а не «чем-то» и «чему-то».

Свой способ мышления о Боге из перспективы *persona u prosopon, quissity*, а не *quiddity*, что позволяет не путать Бога и хору, Керни дополняет еще одним ходом: мыслить Бога как *posse*, а не *esse*, чтобы избежать догматизма или программной предопределенности. Задача состоит в том, чтобы мыслить трансцендентность, не утрачивая возможность испытать или встретить трансцендентность. Керни пытается говорить о Боге таким образом, чтобы учесть трансцендентность абсолютной инаковости, отдавая отчет в том, как эта инаковость может явиться феноменально. Согласно Керни, у мыслящего Бога из перспективы *posse*, а не *esse*, есть несколько преимуществ: «предпосылки и предубеждения, которые составляют условия нашей повседневной жизни, ставятся под сомнение во имя непрограммируемого будущего; поскольку ни одно действие не предопределено, мы можем сделать мир более справедливым местом, или нет», и мы должны помнить, что «то, что кажется нам невозможным, только кажется таковым» [Kearney 1984, pp. 4-5]. Поэтому особую актуальность приобретает наша обязанность бороться за то, чтобы сделать мир справедливым, то есть наша ответственность перед другими. Если мы не боремся за справедливость, мир не будет справедливым. Если же мы свободно вступаем в эту борьбу, мир может стать справедливым, ибо «с Богом все возможно» (Мк 10:27).

Онтологическое философствование о Боге – онто-теология или мистический онтологизм – осмысляет Бога в человеческих терминах и тем самым ограничивает трансцендентность. Апофатические философии – негативная теология и деконструкция – склонны помещать Бога совершенно за пределы человеческого понимания. Керни пытается наметить курс, который может «уважать инаковость Бога Исхода, не поддаваясь крайностям мистического постмодернизма» [Kearney 1984, pp. 4-5]. Иными словами, Керни пытается отдать должное постмодернистской заботе об инаковости, сохраняя при этом способность сказать что-то определенное о человеческих отношениях с Богом. Хотя негативная теология и деконструкция предложили существенные корректировки онто-

теологических представлений о Боге как Высшем сущем, они, как правило, либо не в состоянии дать ответ на вопрос о том, как совсем другое или невозможное может явиться в качестве феномена, по-прежнему сохраняя инаковость, либо ошибочно полагают, что мы можем встретиться с тем, что вообще никогда не является. Но чтобы я мог встретить абсолютную инаковость в надежде, желании или любви, она должна выйти на сцену (хотя и не обязательно явиться *per se*) как *persona*, просопон, икона. Подобный ход мысли и определяет разницу между инаковостью, как она описана Керни, и описаниями другого у Капуто и Деррида. Как отмечает Капуто, размышления Керни о возможности и невозможности в работе «Бог, Который может быть» сближают его с рассуждениями Деррида о невозможном, которое не означает отвержения или отрицания возможности, поскольку есть нечто, что подталкивает нас к самой радикальной из всех возможностей – возможности невозможного. Однако, как уже было показано, Керни размышляет о Боге не только с точки зрения возможности и невозможности, но также из перспективы *persona* и *prosopon*. В этом и заключается различие. Капуто и Деррида утверждают, что невозможное является предметом бесконечных замещений, перевода и реинтерпретации. В работах Керни высказывается одна вполне определенная вещь о Боге: Бог должен мыслиться не как что, а как кто. Это расхождение и проясняет различие между *khora* как *tout autre*, лишенным лица, и Богом встречаемым лицом к лицу как *persona* и *prosopon*.

Литература

- Левинас 2000 – Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М., СПб.: Университетская книга, 2000. 416 с.
- Caputo 1993 – Caputo J. Against ethics: Contributions to a poetics of obligation with constant reference to deconstruction. Bloomington: Indiana University Press, 1993. 295 p.
- Caputo 1993a – Caputo J. Demythologizing Heidegger. Bloomington: Indiana University Press, 1993. 234 p.
- Caputo 2000 – Caputo J. More radical hermeneutics: On not knowing who we are. Bloomington: Indiana University Press, 2000. 299 p.
- Caputo 1987 – Caputo J. Radical hermeneutics: Repetition, deconstruction, and the hermeneutic project. Bloomington: Indiana University Press, 1987. 320 p.
- Caputo 2001 – Caputo J. On Religion. London; New York: Routledge, 2001. 147 p.
- Caputo, 2001a – Caputo J. What do I love when I love my God? Deconstruction and Radical Orthodoxy// Questioning God / J.D. Caputo, M. Dooley, M.J. Scanlon (ed.). Bloomington: Indiana University Press, 2001. P. 291–317.
- Kearney 1984 – Kearney R. The God who may be: a hermeneutic of religion. Bloomington: Indiana University Press, 1984. 172 p.

- Manoussakis 2006 – *Manoussakis J.P. Toward a Fourth Reduction? // After God: Richard Kearney and religious turn in continental philosophy* / J.P. Manoussakis (ed.). New York: Fordham University Press, 2006. P. 21–38.
- Treanor 2006 – *Treanor Br. Quis ergo Amo cum Deum Meum Amo? // After God: Richard Kearney and religious turn in continental philosophy* / J.P. Manoussakis (ed.). New York: Fordham University Press, 2006. P. 139–154.
- Ward 2001 – *Ward Gr. Questioning God // Questioning God* / J.D. Caputo, M. Dooley, M.J. Scanlon. (ed.). Bloomington: Indiana University Press, 2001. P. 274–290.

References

- Caputo, J. (1993), *Against ethics: contributions to a poetics of obligation with constant reference to deconstruction*, Indiana University Press, Bloomington, USA.
- Caputo, J. (1993), *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington, USA.
- Caputo, J. (2000), *More radical hermeneutics: on not knowing who we are*, Indiana University Press, Bloomington, USA.
- Caputo, J. (1987), *Radical hermeneutics: repetition, deconstruction, and the hermeneutic project*, Indiana University Press, Bloomington, USA.
- Caputo, J. (2001), *On religion*, Routledge, London, New York, USA.
- Caputo, J. (2001), “What do I love when I love my God? Deconstruction and Radical Orthodoxy”, in Caputo, J.D., Dooley, M. and Scanlon, M.J. (ed.), *Questioning God*, Indiana University Press Bloomington, USA, pp. 291-317.
- Kearney, R. (1984), *The God who may be: a hermeneutic of religion*, Indiana University Press, Bloomington, USA.
- Levinas, E. (2000), *Total'nost' i beskonechnoe* [Totality and Infinity], Universitetskaya kniga, Moscow, Russia.
- Manoussakis, J.P. (2006), “Toward a Fourth Reduction?”, in Manoussakis, J.P. (ed.), *After God: Richard Kearney and religious turn in continental philosophy*, Fordham University Press, New York, USA, pp. 21-38.
- Treanor, Br. (2006), “Quis ergo Amo cum Deum Meum Amo?”, in Manoussakis, J.P. (ed.), *After God: Richard Kearney and religious turn in continental philosophy*, Fordham University Press, New York, USA, pp. 139-154.
- Ward, Gr. (2001), “Questioning God”, in Caputo, J.D., Dooley, M. and Scanlon, M.J. (ed.), *Questioning God*, Indiana University Press Bloomington, USA, pp. 274-290.

Информация об авторе

Светлана А. Коначева, доктор философских наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; ГСП-3, 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; konacheva@mail.ru

Information about the author

Svetlana A. Konacheva, Dr. of Sci. (Philosophy), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, GSP-3, 125993; konacheva@mail.ru