

Воображение и метафора в теологическом языке

Светлана А. Коначева

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

Аннотация. В статье исследуется интерпретация религиозного языка в современной континентальной философской теологии, демонстрируется центральная роль воображения и метафоры в теологическом языке. Анализируется диакритическая герменевтика Ричарда Керни как пример перехода от теологии к теопоэтике. Изменения в трактовке теологического языка соотносятся с трансформациями в понимании самой теологии, которая становится топологическим и тропологическим исследованием. Рассматривается трактовка воображения в ранних работах Керни, его попытки описать «парадигмальные сдвиги» в человеческом понимании воображения в различные эпохи западной истории. Выделяется миметическая парадигма премодерна, продуктивная парадигма модерна и пародийная парадигма постмодерна. Анализ трактовки «библейского воображения» у Керни позволяет понять воображение как точку соприкосновения Бога с человечеством. Рассматривается также влияние теории метафоры Поля Рикера на развитие поэтического языка постмодерной христианской теологии, показывается, что поэтический и религиозный язык сближает «имажинативная вариативность». Автор приходит к выводу: обращение к воображению в религиозном языке дает возможность теологической герменевтике перейти от статических образов Бога к кинетическим.

Ключевые слова: герменевтика, религиозный язык, теопоэтика, метафора, воображение

Для цитирования: Коначева С.А. Воображение и метафора в теологическом языке // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2020. № 3. С. 48–63. DOI: 10.28995/2073-6401-2020-3-48-63

Imagination and metaphor in theological language

Svetlana A. Konacheva

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

Abstract. The paper investigates the religious language interpretation in the contemporary continental philosophic theology. The author presents the central role of the imagination and metaphor in theological language. The diacritical hermeneutics of Richard Kearney is analyzed as an example of the theological language transition from the theologies to theo-poetics. Modifications in the theological language are associated with transformations in the understanding of theology itself, which becomes a topological and tropological study. It considers the interpretation of imagination in Kearney's early works, his attempts to describe "paradigmatic shifts" in the human understanding of imagination in different epochs of Western history. The author highlights mimetic paradigm of the pre-modern imagination, productive paradigm of the modern imagination and parodic paradigm of the postmodern imagination. Analysis of Kearney's "biblical" interpretation of imagination allows one to understand the imagination as the point of contact of God with humanity. She also considers how Ricoeur's theory of metaphor influences the development of the poetic language in postmodern Christian theology and demonstrates that poetic and religious languages are brought together by an "imaginative variations". The author argues that turning to imagination in religious language allows theological hermeneutics to move from the static to kinetic images of God.

Keywords: hermeneutics, religious language, theo-poetics, metaphor, imagination

For citation: Konacheva, S.A. (2020) "Imagination and metaphor in theological language", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series*, no. 3, pp. 48–63, DOI: 10.28995/2073-6401-2020-3-48-63

Тему религиозного языка традиционно относят к сфере интересов аналитической философии религии. Долгий и извилистый путь исследования религиозных пропозиций – от отказа считать религиозные высказывания осмысленными до утверждения «базисности» религиозных высказываний – свидетельствует о том, что в аналитической философии религии общей тенденцией XX в. стало именно изучение статуса и природы религиозного языка, той роли, которую язык играет в процессе формулирования религиозных веро-

ваний. В континентальной мысли вопрошание о религиозном языке в значительной степени определено интуициями позднего Хайдеггера, чьи усилия были сосредоточены на освобождении языка из плена метафизико-грамматических трактовок, на отказе от редуцирования языка к простому инструменту общения, на возвращении языку его «онтологического достоинства» как «дома бытия». По Хайдеггеру, язык приводит сущее к слову и явленности. От человека требуется настроенность на сказанное языком, слушание как собиранье самого себя, готовность отозваться на зов и самому стать жилищем высказанного слова: «Человек говорит лишь тогда, когда он отвечает языку. Эти слова не есть порождение некой фантастической “мистики”. Язык – это прафеномен, собственная суть которого не нуждается в подтверждении через факты, но дается усмотрению в непредубежденном опыте языка» [Heidegger 1976, S. 72]. Описывая теологию как поэтическое именование богов, Хайдеггер постоянно подчеркивает, что человек никогда не может говорить из себя самого, поскольку смертные всегда затронуты обращением. Человек всегда уже расположен в языке и призван языком, он всегда уже в определенном настрое. Слово не конституируется в актах сознания, оно выпадает на человеческую долю, приходит к человеку, и приход этого слова определяет судьбу бытия.

Христианские теологи восприняли хайдеггеровскую трактовку языка как возможность преодолеть субъективизм историко-критической экзегезы, открыть новые измерения герменевтики. Протестантскими теологами второй половины XX века (Г. Отт, Э. Юнгель) тема «языка» рассматривалась как «яркий пример» взаимосвязи философии и теологии, где проявляется «теснейшая взаимозависимость и общее пространство диалога» [Ozankom 1994, s. 184]. В этом диалоге ключевым вопросом становится вопрос о возможности тематической, но не объективирующей речи о Боге. В своих поисках необъективирующих способов выражения невыразимого теологи обращаются к символу и метафоре, сближая религиозный язык с поэтическим в их общем стремлении артикулировать ту реальность, которую не способен выразить язык буквального описания.

В постмодерной теологии теопэтика окончательно утверждается в качестве мыслительной и языковой стратегии, «в теологии логос переосмысливается как поэтика» [Caruto 2013, p. 20]. Квазитрансцендентальная поэтика, обращенная к событию, не тождественна теории искусства или учению о чувственном восприятии, она предстает как теория творческого дискурса, радикализирующего традиционную онто-теологику. При разработке подобной теопэтики целый ряд теологов, ориентированных на герменевти-

ческий способ мышления, и среди них прежде всего Джон Капуто и Ричард Керни, обращаются не только к символу и метафоре, но и акцентируют роль воображения в теологическом языке. Изменения в трактовке теологического языка связаны с трансформациями в понимании самой теологии, которая зачастую воспринимается как своего рода «картография, изображение пути, который призван привести к месту, топосу, где может произойти божественное откровение и знание Бога может быть явлено» [Putt 2006, p. 241]. Обращаясь к различным темам, теология озабочена поиском «пути», правильного, надлежащего пути, пытается найти способ или один из многих способов, которые могут привести людей к знанию о Боге. Тем не менее составление подобной карты не гарантирует комфортного путешествия, можно иметь хорошую карту и тем самым «знать» намеченный курс, но карта требует прочтения, а оно зачастую оказывается «слепым чтением». Но если богословские карты рисуются и читаются в темноте, путешествие приобретает довольно проблематичный характер, не приводя нас к герменевтической ясности. Даже владельцу идеальной карты, которая ведет к самому лику Бога, все равно придется ее интерпретировать, прочесть, чтобы расшифровать семиотические и семантические импликации. Благодаря этому теология становится не только картографической и топологической, она также предстает как тропологическое исследование, связанное с «путями» языка, с лингвистическими «тропами», которые ведут «круглыми путями». Теологический язык может стремиться к большей специфичности или строгости, но он всегда остается словарем второго порядка, зависящим от относящегося к первому порядку религиозного языка веры и свидетельства. Для христианской теологии язык первого порядка исходит из Священного Писания, текста, составленного из множественных литературных тропов, включающего символы, метафоры и нарративы, которые составляют множество библейских языков. Попытка интерпретировать эти языки, выявить «собственный смысл» Библии, достигнуть подлинной библейской интерпретации, чтобы прийти к ясному герменевтическому пониманию, оказывается действительно сложным путем, требующим особых лингвистических способов работы с традицией. Ричард Керни настаивает на том, что в постмодернистском, постлиберальном, посткритическом и постсекулярном культурных контекстах теология должна думать одновременно с традицией и против нее, пытаясь через трансформацию и реинтерпретацию спасти библейский язык, имажинативно оформляющий откровение Бога.

Керни подробно разрабатывает тему воображения в ранних работах, где он предпринимает генеалогическое исследование вооб-

ражения через описание тех сдвигов и трансформаций, которым подверглось это понятие в истории. Он выделяет четыре основных значения термина «воображение».

1. Способность вызывать отсутствующие объекты, которые существуют в других местах, не путая эти отсутствующие объекты с вещами, присутствующими здесь и сейчас.

2. Конструирование и / или использование материальных форм, таких как картины, статуи, фотографии и т. д., осуществляемое для того, чтобы представить вещи «нереальным» способом.

3. Вымышленная проекция несуществующих вещей в мечтах или литературных повествованиях.

4. Способность человеческого сознания плениться иллюзиями, смешивая реальное с нереальным [Kearney 1988, p. 16].

Керни не считает возможным дать субстанциальное определение воображения, он полагает, что воображение рассказывает истории, и потому можно, проследив историю его генезиса, выявить нарративное тождество понятия, включающее историческую изменчивость как составную часть самопонимания. Его анализ осуществляется не в терминах одной линейной истории, а в терминах ряда «парадигмальных сдвигов», которые свидетельствуют о существенных изменениях в человеческом понимании воображения в различные эпохи западной истории. Так, например, выделяется миметическая парадигма премодерна (т. е. библейское, классическое и средневековое понимание воображения); продуктивная парадигма модерна; и пародийная парадигма постмодерна. Каждая из этих парадигм относится к общей диспозиции понимания, которая определяет способы концептуализации отношения между воображением и реальностью. Каждая историческая парадигма предлагает метафору, характеризующую доминирующую функцию воображения в данный момент времени: «миметическое» воображение отсылает к образу зеркала; «продуктивное» – к выразительному образу светильника; и «пародийное» – к рефлексивному образу лабиринта зеркал [Kearney 1988, p. 17].

В контексте обсуждения теологического языка остановимся на анализе проблематики воображения в Священном Писании. В поисках «библейской» интерпретации воображения Керни сосредотачивается на еврейском слове *yetser*, которое происходит от того же корня, что и слова «творить, создавать». Оно используется при описании творения Богом мира и трансгрессивной способности первого человека имитировать этот божественный акт. Когда Бог создал (*Yatsar*) Адама по своему образу (*tselem*) и подобию (*demuth*) (Быт. 2: 8), Он рискнул позволить человеку подражать

себе. Хотя на первый взгляд кажется, что именно термины *tselem* и *demuth*, означающие в иврите «образ» и «подобие», наиболее тесно связаны с воображением, но фактически они не функционируют как первичный словарь для обозначения продуктивной силы воображения. Напротив, термин *yetser*, «понимаемый соответственно как творческий импульс человека для подражания собственному творению Бога» [Kearney 1988, p. 39], означает стремление проецировать будущее и воспринять иной способ бытия. Эта страсть оказывается результатом *imago Dei*: Бог предоставляет человеку силу соучаствовать с Богом в деле творения – быть «творческим наместником Бога» [Kearney 1988, p. 65]. Но, предоставляя людям эту способность, Бог создает риск того, что они злоупотребят ею: либо захотят узурпировать место Бога-Творца, либо впадут в идолопоклонство через тщетные попытки создать мнимые замены для Бога. Керни утверждает, что первый грех Адама напрямую связан с неправильным использованием устремлений воображения, так что первое использование дара *yetser* совершилось в контексте неповиновения, посредством которого Адам и Ева получили этическое знание (различие между добром и злом). Это «падшее воображение», в свою очередь, порождает как этическое сознание – «знание противоположностей», добра и зла, так и историческое сознание – различие между прошлым и будущим. Другими словами, *yetser* является свободой разворачивания будущих добрых и злых возможностей, где можно решиться завершить Седьмой День Творения или выбрать уход в идолопоклонство ложных изображений, замкнув себя в тщетных фантазиях. Эта двойственность находит этическое выражение как *yetser hatov* и *yetser hara*, импульсы к добру и злу, и темпоральное выражение как нарративное воображение, способность структурировать историю через память и проекцию. По мнению Керни, взятые вместе эти два выражения проявляют уникальную способность человека проецировать себя к нереальности «различного» и «еще нет», способность, которую он называет «устремленностью к возможному».

Тем самым в трактовке «библейского воображения» Керни рассматривает воображение как точку соприкосновения Бога с человечеством. Например, размышляя о том, как описать неопишуемого Бога, он задается вопросом: какие «метафоры или символы, какие образы или намеки мы можем развернуть, чтобы говорить о невыразимой загадке?» [Kearney 1984, p. 101]. Обращаясь к талмудическому пониманию *yetser hatov* как динамического продвижения людей к участию в продолжающемся деле божественного творения, он пишет, что это «открывает историю Я-Ты диалога между человеком и его Создателем» [Kearney 1988, p. 47].

Учитывая такие понятия, как «намек» и «образы», в сочетании с интерпретацией *yetser* как «открытого пространства для диалога», можно предположить, что воображение теологически функционирует как медиум и среда для раскрытия божественного. Как справедливо отмечает Кейт Патт, эти ходы мысли сближают теологию Керни с позицией другого американского теолога – Гарретта Грина, который прямо заявляет, что воображение является «точкой соприкосновения» между Богом и людьми. Под влиянием Канта Грин развивает теорию «парадигматического воображения», характеризуя его как формальный принцип, определяющий контакт божественного и человеческого, и сопоставляет его с материальным принципом *imago Dei* [Green 1989, p. 85]. Признавая, как и Керни, что парадигматическое воображение было омрачено грехом, превратившись в неверное воображение, падшее в фантазию и идолопоклонство, он тем не менее напоминает, что Бог стремится искупить воображение через *imago Christi*, в частности через образные рассказы о жизни, смерти и воскресении Христа. Через божественный призыв к воображению и раскрытие во Христе и Писании другого «бытия в мире» Бог предлагает людям возможность веры, посредством которой они могли бы «представить себе Бога правильно» [Green 1989, p. 147]. Грин настаивает на том, что, обращаясь к воображению, Бог может призвать людей к искуплению и послушанию, одновременно сохраняя их свободу отреагировать так или иначе. То есть через воображение Бог может оказывать влияние на людей так, чтобы это влияние не превращалось в принуждение или манипуляции. Когда люди отвечают, принимая призыв Бога, их воображение искуплено и может служить основой для понимания, сосредоточенного не на мимесисе и не на том, что Бог *есть*, но на герменевтическом «как» – «связке воображения» – на том, чему Бог *подобен* [Green 1989, p. 93]. Тем самым для Грина язык теологии становится способом артикуляции и понимания «грамматики христианского воображения» [Green 2000, p. 205]. Керни, несомненно, близок Грину в его акцентировании корреляции воображения, теологии и герменевтики.

Не останавливаясь подробно на рассмотрении современной и пост-модерной интерпретации воображения, отметим, что Керни пытается извлечь своеобразные уроки из описания каждого типа воображения. Это особенно интересно в контексте постмодерной критики онто-теологического воображения и творческого, продуктивного воображения модерна. Керни осознает эксцессы предыдущих парадигм: «премодерную тенденцию подавлять человеческое творчество во имя какой-либо непреложной причины, которая ревниво охраняет свое право на “изначальный” смысл; модерную тенденцию

переоценивать суверенную роль автономного индивида как единственного источника смысла» [Kearney 1988, p. 16]. Тем не менее, из миметической парадигмы онто-теологии мы можем узнать, что воображение всегда является ответом на требования другого, существующего по ту сторону от нас самих. Из продуктивной парадигмы гуманизма мы узнаем, что никогда не должны отрекаться от личной ответственности за творчество, решение и действие. Наконец, из пародийной парадигмы собственной постмодернистской эпохи мы узнаем, что живем в общей цивилизации образов – цивилизации, которая может привести каждого из нас в контакт с другим, даже если это таит угрозу уничтожения тех самих «реалий», которые якобы «изображают» образы [Kearney 1988, p. 390]. Керни пытается обосновать возможность постмодерного воображения, которое посредством переинтерпретации сможет сохранить функции нарративной идентичности и творчества. Постмодернистское воображение должно преодолеть крайности традиционного квиетизма и модерного волюнтаризма. Войдя в лабиринт пародии и игры, оно лишает себя наследственных определенностей и в самом сердце лабиринта исследует возможности другого вида *poiesis* – альтернативные способы изобретения альтернативных способов существования, которые Керни назовет «поэтикой возможного».

В разработке такой поэтики существенное влияние на Керни оказала герменевтическая философия Поля Рикера и его теория метафоры. Согласно Рикеру теология развивается из поэтического языка, причем этот

...язык в не меньшей степени о реальности, чем любое другое употребление языка, но его референция к ней осуществляется посредством сложной стратегии, которая включает в качестве существенного компонента отмену и, по-видимому, упразднение обыденной референции, присущей описательному языку [Рикер 1990, с. 427].

Изначальный язык веры был именно поэтическим, как реакция на творческое слово Бога он выявлял глубинные структуры реальности и пытался именовать Бога через различные текстовые жанры, которые зависят от творческой способности фигуративного языка к открытию новых семантических полей. Ключевым примером этой поэтической динамики становится метафора, которую Рикер исследует в контексте способности воображения сталкиваться с семантической дерзостью метафорических предикаций и «видеть» новые комбинации значений и референций, развивая эту дерзость через семантические инновации. По мнению Рикера,

нельзя редуцировать воображение к традиционным психологическим определениям, согласно которым воображение – не что иное, как воспроизведение слабых представлений об отсутствующих или прошлых объектах. Вместо этого воображение должно пониматься как лингвистическое, работающее в лингвистических тропах и текстах для создания и открытия новых возможностей смысла и существования. Семантическое воображение использует многозначность слов и многозначность текстов, чтобы поставить под сомнение *статус-кво* и проектировать альтернативные миры как возможные способы реструктурирования реальности. Отклоняя буквальные описания референции первого порядка и заменяя их поэтическими переописаниями, которые опосредуют новые значения через вторую референцию, воображение предпринимает «онтологическое исследование», которое видит я, мир и даже Бога новыми способами. Благодаря этим «имажинативным вариациям» индивидуум избегает гегемонии присутствия и предвосхищает новые возможности в будущем. Керни полагает, что «имажинативная вариативность» сближает поэтический и религиозный язык: так же, как поэтические тексты в принципе представляют «модели» реальности и «модели для» реальности и побуждают читателя соответствовать этим моделям, поэтический язык христианской теологии предлагает модели собственного я, мира, Христа и Бога.

Конкретным примером сближения поэтического и религиозного языка становится герменевтическая интерпретация теофаний, предпринятая в работе «Бог, который может быть». В ней Керни отмечает, что вовлечение в теофании ставит под вопрос традиционные интерпретации того, как следует представлять и описывать Бога. Эти манифестации божества действительно пересоздают образы Бога и при этом требуют серьезного переосмысления творческого языка Писания, тех языковых образов, литературных тропов, образных нарративов, которые сигнализируют о трансцендентности, тайне божества. Такая трансформация фигур речи приводит его к переформатированию теологической методологии, если мы стремимся максимально приблизиться к библейским теистическим моделям.

Для того чтобы выделить центральные моменты в трактовке Керни религиозного языка, необходимо обратиться к его интерпретации события Преображения. Проводя «феноменологически-герменевтический» анализ Преображения Христа, Керни расшифровывает специфический момент метаморфозы, момент, когда эсхатологически прославленный Христос пролептически открывается, являя роль Иисуса как посредника Бога, как «пути» к Богу. Однако Иисус выступает посредником Бога не в смысле полного при-

сутствия или завершения процесса Откровения, но как «образ» или шифр, *эсхатон*, который еще предстоит осуществить. Следовательно, преображенная фигура Иисуса знаменует открытость, которая не может быть точно расшифрована, являет «онтологическую неполноту» и эсхатологическую бесконечность, которая требует постоянной ре-интерпретации. Иными словами, Иисус как преображенный феномен «пути» (*poros*) становится путем, который одновременно открывает и скрывает путь, поэтому можно сказать, что преображение Христа действует как апория (*a-poros*), которая препятствует тому, кто надеется достичь места окончательного Откровения. Керни утверждает, что это Откровение «с откровением или без откровения» означает, что христофаническая невыразимость события становится мотором его выразимости – его переводом в различные рассказы, свидетельства, притчи, нарративы и доктрины, начиная от первоначальных версий Евангелия от Иоанна и заканчивая всей «историей применения» (*Wirkungsgeschichte*) христианской теологии [Kearney 1984, p. 47].

Все переводы, отображения, описания и переописания имеют неявные или явные связи с воображением, творческой способностью, через которую порядок и новизна обнаруживаются, производятся и/или синтезируются в человеческом существовании. Керни прямо указывает на центральную роль воображения для толкования эсхатологических импликаций библейского нарратива, ссылаясь на переосмысление апостолом Павлом еврейского мессианизма и ожидания Царства Божия. Апостол Павел интерпретирует эти проблемы через «иконическую» христологию, в которой Иисус служит образом Бога и последователи Христа отражают божественную славу как зеркальные образы, в ожидании того дня, когда они будут повторять *imago Dei* и станут подобными Богу в эсхатологическом *imago Christi*. Символический словарь апостола Павла – «сообразование», «отображение» и «уподобление образу» – неявно выводится из контекста воображения [Kearney 1984, pp. 44–45]. Следовательно, можно утверждать, что история преображения Христа вдохновляет воображение засвидетельствовать инаковость события, единственную Инаковость, которая врывается в реальность учеников и предоставляет возможность расширить преображающую силу Бога через экзистенциальную метаморфозу их личностей, через их «эсхатологическую ауру возможностей». Именно инаковость человеческой и божественной личности требует, чтобы они были выражены образно, язык должен развернуть «воображение и интерпретацию для преодоления своих обычных пределов в попытках понять инаковость – особенно в облике метафоры и нарратива» [Kearney 1984, p. 10]. Керни утверждает, что метафо-

рическое, нарративное воображение стремится интерпретировать другого и трансформировать свой собственный образ мира в ответ на эту интерпретацию. Тем самым можно утверждать, что, по Керни, легитимный «путь» (*hodos*) для последования (*meta*) Богу и для осуществления теологического исследования – это путь воображения. Воображение обращается и к методам (*meta-hodos*) интерпретации Бога, и к апориям (*a-poros*), которые обеспечивают асимптотический характер всякого теологического труда.

Поэтическая энергия изначального религиозного языка и игра лингвистического воображения задают новое видение темы Откровения. Через различные творческие жанры литературы, такие как пророчество, гимн, притча и эсхатологическое вещание, мы встречаем «призыв» в сердце существования, призыв к воображению возможного. Этот призыв Откровения, по выражению Рикера, проявляет «благодать воображения», распространяя новые возможности, осуществляясь в даре свободы, надежды и искупления через воображение. Можно сказать, что рикеровская «благодать воображения» – это страстная устремленность к возможному, или, в словах Керни, «поэтика возможного». Воображение предлагает «точку соприкосновения» между Богом и людьми благодаря тому, что оно оказывается местом слияния божественного Откровения и восприимчивости человека. Язык Откровения сначала ненасильственным образом обращается к воображению и никогда не принуждает, но уважает свободу человека принимать или отклонять самораскрытие Бога. Откровение Бога не сразу требует решения, осуществления воли, но сначала открывает воображению возможности новой реальности, новый мир и новое «я» в лингвистических проекциях нового Царства Божьего. Если именно воображение фокусирует откровенное отношение между Богом и человеком, теология должна быть имагинативной дисциплиной, язык теологии должен зафиксировать связь между Богом и возможностью. Керни называет свой теологический путь метаксологией – средним путем, прокладывающим промежуточный курс между упрощенными полярностями, предложенными Лиотаром: анти-эссенциализм против эссенциализма, молчание против речи, невыразимость против репрезентации, язычество против глобализма, микронарративы против мета-нарративов. *Via tertia* предполагает «определенное сочетание разумного понимания, нарративного воображения и герменевтического суждения» [Kearney 2003, p. 187]. Помимо «метаксологии», Керни использует и другие «методологические псевдонимы»: динамология – преобладание возможности; и метафорология – необходимость поэтического языка [Kearney 1984, pp. 8–9]. Каждый из этих «псевдонимов» в той или иной форме

отсылает к воображению. Тем самым теологическая герменевтика Керни работает с различными традициями, стремясь экстраполировать из них некоторые новые возможности вообразить Бога, и прежде всего вообразить Бога как Того, Кто может быть, Бога как возможности.

Такая трактовка религиозного языка освобождает Бога из концептуальной сети языка онтологии и подтверждает трансцендентность Бога как грядущего, как Того, кто не может быть сведен к возможному структурам схватывания. Тем не менее Керни не намеревается полностью отказаться от онтологического языка. Керни отказывается полностью отделить Бога от структур бытия, прежде всего потому, что это отменило бы реальные исторические и темпоральные взаимодействия между Богом и людьми. Он не согласен с Жан-Люком Марионом, который в работе «Бог без бытия» стремится полностью изъять Бога из онтологических категорий, чтобы избежать концептуального идолопоклонства, сводящего Бога к метафизическому уровню. Керни, безусловно, ценит желание Мариона освободить Бога от клаустрофобных категорий традиционной метафизики, однако он утверждает, что полное разделение Бога и бытия приведет к постулированию такой божественной инаковости или трансцендентности, которая замкнет Бога в полной невыразимости абсолюта и исключит возможность любых подлинных отношений с человечеством. Хотя он утверждает, что Бог не взаимодействует с людьми как «другое бытие», но скорее «иначе, чем бытие», тем не менее взаимодействие с Богом обладает реальностью, эмпирической конкретностью, с помощью которой Бог открывает, что Он не «настолько далек, чтобы быть несуществующим» [Kearney 1984, p. 79]. Без некоторой связи с бытием Бог перестает взаимодействовать с человеком в истории и во времени. Керни также не готов принять радикальность деконструктивистской критики религиозного языка, в рамках которой Бог предстает настолько другим, что у нас нет критериев различения, Бог перед нами или монстр. Казалось бы, несмотря на нашу декларируемую неспособность точно знать, «кто говорит» за многими голосами и взглядами, которые плывут перед нами, то присутствуют, то отсутствуют, Деррида призывает нас продолжать доверять, верить и читать, читать между строк. Однако, как отмечает Керни, это чтение происходит во тьме и даже предполагает известную «слепоту» читающего. По его мнению, силы человеческого видения и воображения настолько подавлены «невозможным Богом» деконструкции, что опыт Бога становится одновременно слепым и пустым. Признавая, что Деррида и Капуто «предприняли больше, чем большинство современных философов-теистов

или атеистов, чтобы сделать нас чувствительными к трем призывам Бога: *donne, pardonne, abandonne*», он тем не менее отмечает, что «эти вызовы в рамках деконструкции всегда выполняются в темноте, где необходимость различать кажется просто невозможной» [Kearney 1984, p. 79]. Поэтому вместо «невозможного Бога», деконструкции как возведенного в крайнюю степень *deus absconditus*, Керни говорит о Боге, который проходит через Бытие подобно священному эросу, проливая свет на нашу темноту. Он признает, что Деррида и Капуто правы, когда утверждают, что человек никогда не достигнет абсолютной уверенности, определенных критериев или полной прозрачности зрения, однако нужно хотя бы попытаться приблизиться к этой ясности, прежде чем сказать «да» и «приди» и «да будет воля твоя» некоему воображаемому Богу. Справедливо сопротивляясь редуцированию инаковости Другого к родо-видовым характеристикам, не теряет ли деконструкция критерии, посредством которых мы различаем различные виды другого, отличаем божественное от человеческого, добро от зла, истинное от ложного: «Разве мы не смешиваем инаковость Бога со всем и каждым, кто не является Богом, тем самым подрывая уникальную трансцендентность Бога?» [Kearney 1984, p. 74], Керни полагает, что во имя Бога желания по ту сторону желания деконструкция утрачивает Бога любви, который

...берет на себя определенные имена, формы и действия в определенные моменты времени, Бога *caritas* и *kenosis*, который исцеляет конкретных калек и рассказывает конкретные притчи, который приходит, чтобы принести жизнь здесь и сейчас и принести ее в изобилии [Kearney 1984, p. 74].

В конце концов, Моисей увидел горящий куст и услышал безымянное имя; Иаков схватил таинственного борца, а Иисус протянул свои руки Фоме. Согласно текстам, которые повествуют об этих событиях, они происходили экзистенциально и феноменологически в историческом, временном контексте бытия, они вовлекали человека в узнавание и именование Бога.

Керни утверждает, что именование Бога через структуры бытия не должно толковаться в смысле легитимирующей метанаррации или логоцентрического редуционизма, но может пониматься как образные вариации божественного эго, как трансфигурации творческого диалога между Богом, который может быть, и людьми, которые отвечают этому Богу. «Поэтика возможного» говорит о Боге, который есть, и не есть, но который может быть, и может быть как Бог, который вовлекает человечество в свое

творение, и ждет ответа сотворенных существ, который приходит после метафизики как Бог Авраама, Исаака, Иакова и Моисея. Этот Бог, названный в поэтических текстах Писания, открывает возможные миры экзистенции, являет имагинативные вариации каждого статус-кво через теопэтику возможного.

Тем самым теологический язык в интерпретации современной теологической герменевтики становится попыткой вообразить невообразимого Бога, которого нельзя описать в соответствии с метафизическими категориями онтологии с ее лексикой *actus purus*, *ipsum esse*, *subsistens* и *causa sui*. Такие лингвистические формулировки превращают Бога в статичное божество, лишенное кинезиса временности и отношений, в некое циркулирующее божество, единственным вектором которого является направленность *in se*, в мышлении, мыслящем самое себя, или любви, также любящей себя. Современные теологи предпочитают воображать Бога в соответствии с библейской поэтикой, творческими нарративами и литературными тропами, которые через семантическую дерзость открывают живого Бога, властелина истории, который действует и вмешивается, сопровождает и ведет, призывает и приходит. Путь имагинативного языка приводит к преобразению Бога в кинетические образы. В языке воображения Бог раскрывает Себя как сверхдеятельный создатель, приходящий, воплощенный, проходящий через Бытие, преодолевая клаустрофобию концептуальных ограничений. Тем самым теология приходит к активным образам Бога, который никогда не остается неподвижным или абсолютно неизменным.

Литература

- Рикер 1990 – Рикер П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение // Теория метафоры / Вступ. ст. и сост. Н.Д. Арутюновой. М.: Прогресс, 1990. С. 416–434.
- Caputo 2013 – Caputo J.D. The insistence of God: a theology of perhaps. Bloomington: Indiana University Press, 2013. 307 p.
- Green 1989 – Green G. Imagining God: Theology and the Religious Imagination. San Francisco: Harper and Row, 1989. 186 p.
- Green 2000 – Green G. Theology, Hermeneutics, and Imagination: The Crisis of Interpretation at the End of Modernity. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 230 p.

- Heidegger 1976 – *Heidegger M.* Einige Hinweise auf die Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie // Heidegger M. *Wegmarken*. Gesamtausgabe. Bd. 9. Frankfurt am Main.: Klostermann, 1976. S. 69–78.
- Kearney 2003 – *Kearney R.* Strangers, Gods, and Monsters. New York, London: Routledge, 2003. 294 p.
- Kearney 1984 – *Kearney R.* The God who may be. Bloomington: Indiana University Press, 1984. 172 p.
- Kearney 1988 – *Kearney R.* The Wake of Imagination. London: Routledge, 1988. 467 p.
- Ozankom 1994 – *Ozankom Cl.* Gott und Gegenstand: Martin Heideggers Objektivierungsverdikt und seine theologische Rezeption bei Rudolf Bultmann und Heinrich Ott. Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 1994. 239 s.
- Putt 2006 – *Putt K.B.* Theopoetics of the possible // After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy, ed. by John Panteleimon Manoussakis. N.Y.: Fordham University Press, 2006. P. 241–269.

References

- Caputo, J.D. (2013), *The insistence of God: a theology of perhaps*, Indiana University Press, Bloomington, USA.
- Green, G. (1989), *Imagining God: Theology and the Religious Imagination*, Harper and Row, San Francisco, USA.
- Green, G. (2000), *Theology, Hermeneutics, and Imagination: The Crisis of Interpretation at the End of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Heidegger, M. (1976), “Einige Hinweise auf die Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie”, in Heidegger, M. *Wegmarken*. Gesamtausgabe. Bd. 9. Klostermann, Frankfurt am Main, Germany, S. 69–78.
- Kearney, R. (2003), *Strangers, Gods, and Monsters*, Routledge, London, UK.
- Kearney, R. (1984), *The God who may be*, Indiana University Press, Bloomington, USA.
- Kearney, R. (1988), *The Wake of Imagination*, Routledge, London, UK.
- Ozankom, Cl. (1994), *Gott und Gegenstand: Martin Heideggers Objektivierungsverdikt und seine theologische Rezeption bei Rudolf Bultmann und Heinrich Ott*. Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Germany.
- Putt, K.B. (2006) “Theopoetics of the possible”, Manoussakis J.P. (ed.), *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy*, Fordham University Press, New York, NY, pp. 241–269.
- Ricœur, P. (1990), “Metaphorical process as cognition, imagination and sensation”, Arutyunova, N.D. (ed.), *Teoriya metafor* [Theory of metaphor. Intr. art. and comp. by N. D. Arutyunova], Progress, Moscow, Russia, pp. 416–434.

Информация об авторе

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

Information about the author

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