

«Плотский поворот» в дискуссии о священном

Светлана А. Коначева

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

Аннотация. Статья посвящена плотскому повороту в современной философской и теологической герменевтике. В теологических исследованиях религия часто интерпретируется как относящаяся прежде всего к сфере духовного. Хотя в большинстве религиозных традиций (как христианских, так и нехристианских) Бог действительно является духовным и невоплощенным существом, присутствие Бога всегда опосредовано, и можно утверждать, что это опосредование всегда носит материальный характер. Мы анализируем теологические аспекты проекта «плотская герменевтика» (Ричард Кирни, Брайан Тринор, Джон Пантелеймон Мануссакис).

«Плотская герменевтика» демонстрирует новый философский поворот от чрезмерно абстрактного, релятивистского и ограниченного акцента на структурную лингвистику и деконструкцию в пользу нового акцента на основополагающем акте воплощения. С этой новой точки зрения лингвистика и текстологическая экзегеза могут по-прежнему оставаться необходимым аспектом герменевтики, но сами по себе они недостаточны. Это способ мышления, который мог бы помочь нам восстановить тело как текст и текст как тело: вернуть герменевтику феноменологии и наоборот, и напомнить нам, что интерпретация никогда не является невоплощенным актом. Плотская герменевтика провозглашает живое присутствие тела как неизбежную основу самого нашего бытия, включая любой акт интерпретации. Плотская герменевтика настаивает на пересечении текста и плоти, что одновременно отрицает превращение плоти в текст (и наоборот) и раскрывает абсолютную неразрывность того и другого.

Ключевые слова: плотская герменевтика, феноменология, интерпретация, тело, плоть

Для цитирования: Коначева С.А. «Плотский поворот» в дискуссии о священном // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2023. № 3. С. 28–42. DOI: 10.28995/2073-6401-2023-3-28-42

The “carnal turn” in the discussion about the Sacred

Svetlana A. Konacheva

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

Abstract. The paper is concerned with the carnal turn in contemporary philosophical theology. In the theological studies religion is often interpreted as primarily belonging to the sphere of the spiritual. While it is true that for most religious traditions (Christian as well as non-Christian) God is a spiritual and disembodied being, even the presence of God is always a mediated presence, and it may well be argued that this mediation is always material in character. We analyze theological aspects of the project *carnal hermeneutics* (Richard Kearney, Brian Treanor, John Panteleimon Manoussakis).

Carnal hermeneutics shows the new philosophical turn away from the overly abstract, relativist and limited emphasis on structural linguistics and deconstruction in favor of a new emphasis on the on the fundamental act of incarnation. From that new point of view, linguistics and textual exegesis may continue to be a necessary aspect of hermeneutics – but they are not sufficient in themselves. It is a way of thinking which might help us recover the body as text and the text as body: to restore hermeneutics to phenomenology and vice versa and to remind us that interpretation is never a dis-embodied act. Carnal hermeneutics declares the living presence of the body as the inescapable foundation of our very being – inclusive of any act of interpretation. The carnal hermeneutics insists upon the crisscrossing of text and flesh, which both denies the collapsing of flesh into text (and vice versa) and also reveals the utter inextricability of the two.

Keywords: carnal hermeneutics, phenomenology, interpretation, body, flesh

For citation: Konacheva, S.A. (2023), “The ‘carnal turn’ in the discussion about the Sacred”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Sociology. Art Studies” Series*, no. 3, pp. 28–42, DOI: 10.28995/2073-6401-2023-3-28-42

В континентальной философии последних десятилетий дискуссии о священном развиваются в рамках феноменологически-герменевтической проблематики. В этой дискуссии ряд мыслителей (Ж.-Л. Марион, Дж. Капуто, Дж. Ваттимо и С. Критчли), испытавших влияние Левинаса, с одной стороны и теории деконструкции – с другой, настаивают на принципиальной инаковости и непостижимости священного. Но есть и те, кто ищет иной путь: Р. Кирни, Б. Тринор, Дж.П. Мануссакис считают, что иконоборчество

философии инаковости должно сопровождаться возвращением к священному через возобновление внимания к традиционным историям, литургическим ритуалам, повторному очарованию природой и т. д. В их трудах мы обнаруживаем призыв к континентальной философии религии уделять больше внимания конкретным воплощенным практикам, призыв, который на самом деле является исследовательской программой, названной Кирни «плотской герменевтикой». Своего рода манифестом этой программы стал сборник эссе «Плотская герменевтика», опубликованный в 2015 г. в серии «Перспективы континентальной философии». Среди авторов сборника были признанные французские философы (Ж.-Л. Нанси, Ж.-Л. Кретъен, Ю. Кристева, М. Анри, Ж.-Л. Марион, П. Рикёр и Э. Фальк) и англоязычные феноменологи из Ирландии и Северной Америки (Э. Кейси, Э. О'Бирн, Д. Моран, К. Маккендрик и Дж.П. Мануссакис). Редакторы сборника Р. Кирни и Б. Тринор в своем обращении к современным философам обозначили «плотский поворот» в философской герменевтике, который, как они надеются, послужит коррекцией «лингвистического поворота», предпринятого Гадамером и Рикером. Они не утверждают, что лингвистический поворот был полностью ошибочным, а скорее, по словам Кирни, что «путешествие от плоти к тексту часто забывало обратный билет» [Kearney 2015, p. 16]. По мнению Кирни:

Уже в онтологической герменевтике Хайдеггера Dasein было лишено своего воплощенного покрова во имя квази-трансцендентального дискурса (Rede). Язык как «судьба бытия» затмил собой воплощенную жизнь единичных сущих, которые затем были низведены до статуса «онтических» частных. Временность понимания взяла верх над пространственностью плоти. Дальнейшее отклонение от плотского опыта было засвидетельствовано в герменевтических ориентациях Гадамера и Рикёра [Kearney 2015, p. 17].

Важно отметить, что, хотя Кирни недвусмысленно критикует это отклонение, это очень мягкая, ни в коем случае не отвергающая критика. Он прилагает все усилия, чтобы прояснить, что в герменевтике 1960-х гг. «отклонение» от плоти было непреднамеренным следствием энтузиазма, который пришел с освоением философами того времени структурной лингвистики. Кирни свидетельствует о том, что эти философы, многие из которых были его личными учителями, никогда не отрекались от феноменологического акцентирования воплощения. Скорее он указывает, что феноменология плоти играла фоновую роль по отношению к явному акценту структурной лингвистики на языке и символах. Эти мыслители,

которых стали называть «философами-герменевтами», никогда не переставали осознавать себя частью феноменологического движения. Хайдеггер, Гадамер и Рикёр постоянно напоминали, что они занимаются «герменевтической феноменологией». И все же нельзя отрицать, что лингвистический поворот к тексту часто истолковывался как поворот от плоти на практике, если не в принципе. Цель плотской герменевтики, таким образом, состоит в том, чтобы начать обратное путешествие. И, что очень важно, этот обратный билет не является односторонним; это бесконечное путешествие туда и обратно – от плоти к тексту и от текста к плоти. Кирни пишет, что плотская герменевтика стремится «вернуть герменевтику в феноменологию и наоборот» [Kearney 2015, p. 17]. Основной аргумент заключается в том, что не существует интерпретации без воплощения (и наоборот). Поэтому чрезмерное внимание герменевтики к тексту в ущерб плоти не должно быть исправлено полным отказом от интерпретации; скорее, как утверждает Кирни, цель плотской герменевтики «состоит в том, чтобы вновь обратиться к глубокой и неразрывной связи между ощущениями и интерпретацией» [Kearney 2015, p. 17].

В поисках истоков «плотской герменевтики» Кирни обращается к трудам Аристотеля, который во второй книге трактата «О душе» в своем анализе пяти чувств указал на загадочную роль «осязания». Аристотель утверждает, что осязание – это различающее чувство. В противовес распространенному мнению, что осязание и вкус, будучи непосредственными ощущениями, являются низшими чувствами, он указывает, что эти чувства выполняют свою собственную незаменимую функцию «посредничества». Рассматривая отношение плоти и осязания, Аристотель указывает, что «плоть необходимо есть приросшая к органу осязания среда, через которую происходит множество ощущений»¹. Плоть оказывается посредником (*metaxu*), который дает нам пространство для различения между различными видами опыта – горячим и холодным, мягким и твердым, привлекательным и непривлекательным. Как смело заявляет Кирни, Аристотель усматривает совершенство человека в совершенстве осязания. Почему? Потому что без осязания нет жизни. Все живые существа обладают осязанием, поэтому оно является самым универсальным из чувств. Как самое основное и всеобъемлющее из ощущений, оно выражает общую «чувствительность» плоти. Оно приводит нас в интимный контакт с конкретными вещами, оставаясь при этом универсальным чувством, которое

¹Аристотель. О душе // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 419.

пересекается с другими четырьмя чувствами. Оно выражает тело и душу одновременно. По мнению Кирни, простая и глубокая мысль Аристотеля заключается в том, что

...человек не может жить без чувств, нельзя существовать как душа без плоти, и каждое чувство требует способности быть затронутым – на любом расстоянии – тем, что человек чувствует (через глаза, уши, нос или язык). Осознание – это сердце и душа чувств, межчувственная связь и общая среда, которая делает возможным любое разумное посредничество между внешним и внутренним миром [Kearney 2015, p. 23].

Поэтому, в отличие от идеалистов, которые принижали нашу чувственную восприимчивость, и вопреки материалистам, утверждавшим, что осознание приводит нас в грубый контакт с вещами, Аристотель всегда настаивал на фильтрующем характере осознания. Быть осознательным –

...значит быть открытым миру через разрывы, вести переговоры между различными воплощенными существами, отвечать на просьбы, ориентироваться в чужой вселенной [Kearney 2022, p. 37].

После Аристотеля на протяжении многих столетий проблематика плоти игнорировалась философской традицией и вернулась в философские исследования только в феноменологии. Э. Гуссерль восстановил примат «плоти» (Leib) как живого тела, составляющего психическую реальность. Во втором разделе третьей главы «Идей II» Гуссерль, взяв пример, когда левая рука касается правой, описал феномен «двойного ощущения», при котором ощущение удваивается в двух частях тела, поскольку каждая из них в точном смысле является для другой внешней вещью, которая прикасается к ней и действует на нее, и каждая из них в то же время является телом. В этом двустороннем жесте человек больше не является изолированным субъектом, переживающим тело как простой объект, человек – плоть, переживающая плоть, одновременно активная и пассивная, конститутивная и рецептивная, дух и материя. Как полагает Кирни, Гуссерль отменил примат зрительного восприятия над осознательным, отдав первенство последнему. После Гуссерля к проблематике телесного обращались и Сартр, и Левинас. Феноменологию осознания как двойного ощущения вывел на новый уровень М. Мерло-Понти. В работе «Видимое и невидимое» он определяет плоть как «хиазм» между мной и миром – обратимое пересечение, которое предшествует всем аналитическим и трансцендентальным разделением между субъектом и объектом, сознанием и вещью.

Плоть – это не просто то, как я как субъект вижу, и не просто то, как меня как объект видят;

...толщина плоти между видящим и вещью является конститутивной, как для видимости, присущей вещи, так и для телесности, присущей видящему; она выступает не преградой между ним и ею, а средством коммуникации².

Пересматривая гуссерлевское понятие «переплетение» (*Verflechtung*), Мерло-Понти переосмысливает плоть как взаимное переплетение между воспринимающим и воспринимаемым.

И, наконец, Поль Рикёр, начинавший в 1950-е годы с феноменологии плоти, вдохновленный Гуссерлем и совершивший затем поворот к тексту, в поздних работах возвращается к возможностям герменевтики плоти. В одной из своих последних крупных работ «Я-сам как другой» (1990) в главе, имеющей название «Самость и инаковость», Рикер определяет плоть как посредницу «между “я” и самим миром, взятом согласно изменчивым условиям практики, а, следовательно, чуждости/странности»³. Как таковая, плоть обнаруживает определенную «глубинную пассивность», когда тело, в глубочайшей интимности своей плоти, подвержено инаковости.

Если Рикёр стремился привить герменевтическую проблему к феноменологическому методу, плотская герменевтика попытается вновь привить феноменологический метод к герменевтической проблематике и напомнить нам, что интерпретация никогда не является невоплощенным актом. Другими словами, наша герменевтика текста обеднеет, если она не будет дополнена феноменологией тела. Мы не должны выбирать между интерпретацией и ощущением, но должны признать, что одно без другого не существует. Ведь опыт, даже самый первичный, – это всегда обретение смысла, активное и интерпретативное взаимодействие с миром, а не пассивное восприятие чувственных данных. Фундаментальные вопросы плотской герменевтики, как пишет Кирни, сосредоточены на том, как тело читает мир:

...как тот или иной, как гостеприимный или враждебный, как привлекательный или отталкивающий, как вкусный или безвкусный, как живой или умирающий [Kearney 2015, p. 15].

²Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / Пер. с фр. О.Н. Шпарага. Мн.: Логвинов, 2006. С. 196.

³Рикёр П. Я-сам как другой: Пер. с фр. М.: Изд-во гуманит. лит., 2008. С. 372.

В этом смысле известная фраза о том, что герменевтика идет «до самого низа», означает весь путь от головы до ног; «избыток смысла», к которому Рикёр стремился привлечь наше внимание, является не только текстовым, но и плотским. Кирни указывает на этимологические корни слова *sapientia*, которое на латыни означает мудрость. Это слово, объясняет Кирни,

...происходит от *sapere* – вкушать. *Sapere-savoirer-savoir*. Эта этимологическая связь напоминает нам, что наше глубочайшее знание – это вкус и осязание. Мы впервые познаем мир кончиками наших языков [Kearney 2015, p. 16].

Мы также можем подумать о многослойных значениях слова «смысл» (*sense*) – чувство в обычном понимании физических ощущений (зрение, звук, запах, вкус и осязание), значение (что-то, что «имеет смысл», «смысл» текста) и смысл в первоначальном этимологическом значении направления, относящийся к тому, как мы ориентируемся в пространстве и времени. Подобные этимологии и метафоры указывают на то, что человеческое понимание глубоко воплощено и связано с материальным миром. Свежий взгляд на наши метафоры позволяет понять, что герменевтика XX в. – в частности, в данном случае, работы Рикёра о метафоре, обнаруживающие избыток смысла во второй референции «живых метафор», – не противостоит плотскому повороту, но фактически дополняет его и дополняется им.

В «плотской герменевтике» понятия избытка смысла и зазора играют существенную роль. К ним обращается Б. Тринор в своем эссе «Учесть зазоры». Он пишет:

Там, где есть пробел, есть и избыток: нечто большее, что можно понять. Именно движение или переход туда и обратно через эти зазоры и составляет работу герменевтики [Treanor 2015, p. 73].

Тринор имеет в виду не только зазоры «в тексте и языке: интервалы между сюжетами, *différance* в словах и значениях», но и «плотские, материальные и земные» зазоры, такие как «синаптический зазор между нервами, зазоры между органами чувств и ощущаемыми объектами, различие между телом (*Körper, la chose*) и плотью (*Leib, la chair*)» [Treanor 2015, p. 60]. Подобно тезке герменевтики, Гермесу, «покровителю транспорта и сообщений», задача плотского герменевта – «помнить о зазорах», что означает помнить о избыточных значениях, которые проваливаются сквозь щели, открывающиеся в наших попытках достичь определенности и самопрозрачной

рациональности. Тем самым возникает возможность дополнить герменевтический поворот более глубоким вниманием к тому, как смысл возникает из нашего воплощения. Как отмечает Тринор, это позволяет избежать недостатков постмодернизма, включая желание выйти за пределы антропоцентризма, которое испытывают многие защитники окружающей среды, а также стремление Мишеля Серра и других к более тесному взаимодействию с наукой.

«Плотскую герменевтику» отличает радикальная приверженность к междисциплинарной работе, открывающей философскую герменевтику для плодотворного обмена с другими гуманитарными науками, такими как лингвистика, антропология, теология. По словам Рикёра, одной из важнейших задач для герменевтики XXI в. должен стать диалог с науками. Для «плотской герменевтики» это означает расширение герменевтического круга, в рамках которого часто тексты говорят с текстами, – для привлечения более «трудных» дисциплин, таких как когнитивные науки, нейронауки и другие науки об окружающей среде и жизни. Такая герменевтика стремится переосмыслить в новом ключе загадку плоти, которая веками ставила философов в тупик, и прежде всего осознать, что исследование плоти больше не может ограничиваться феноменологическим описанием человеческого тела, плоть должна быть признана мембраной или средой, соединяющей нас с «плотью мира». Плоть – это именно та грань, где человек встречается с мирами, которые превосходят и манят его – животным миром и окружающей средой, сакральным и профанным. Это место бесконечной передачи информации между собой и чужими, где «избыточный смысл» напоминает нам о том, что мы никогда не можем быть достаточными для самих себя.

Отдельно остановимся на приложении «плотской герменевтики» к религиозной проблематике. «Плотская герменевтика» претендует на то, что она ориентируется как в сакральном, так и в земном, перемещаясь вверх и вниз, переводя послания «сверху» и «снизу». Характерными примерами будут эссе К. МакКендрик и Дж.П. Мануссакиса. В своем эссе «Изначальное дыхание» Кармен МакКендрик распространяет плотскую герменевтику на Бытие 1:1–2, интерпретируя дыхание Бога («дух Божий» в Синодальном переводе) как творческий голос, произносящий текст мира в бытие. Когда мы читаем о духе Божьем, несущемся над «безвидной и пустой» землей, мы можем представить творческое изречение Бога не как простую заповедь, а как

...дыхание, придающее материи суть, а сути – смысл: голос, речь, в которой хаос переходит в форму и песню постоянно возникающего

мира... Мир – это и божественное слово, озвученное землей, и форма земли, сформированная божественным дыханием, несущая на себе след собственной встречи с божественностью [MacKendrick 2015, p. 297].

Такое тео-поэтическое прочтение творения бросает вызов доктрине *creatio ex nihilo*, которая, по мнению феминистских теологов, таких как Кэтрин Келлер, определена не столько библейским текстом, сколько мужским страхом бездны, глубины, чрева – *tohu va bohu u tehom* на иврите⁴. МакКендрик следует этой линии интерпретации. Она пишет:

Если мы воспринимаем творение как дыхание, движущее материю, то есть как говорящий голос – тогда написание также оказывается озвучиванием. Мир становится странной книгой, которая сама является своим соавтором и читает себя вслух, песней, которая сочиняет себя в пении (297).

Это говорение, в свою очередь, создает первых людей, которые говорят друг с другом, с животными и с Богом. И человеческая речь, конечно же, глубоко воплощена:

Вся наша речь – это модуляции дыхания, сырой материал, сформированный, растянутый и разрезанный движениями нашего тела, от диафрагмы до губ, превращенный в звук, выдыхаемый нашим собственным маленьким ветром [MacKendrick 2015, p. 297].

Таким образом, мы снова видим, что «текстуальный поворот» не может быть осуществлен независимо от «плотского поворота». Воплощение, речь и интерпретация слишком тесно переплетены, чтобы можно было провести резкое разделение. Соответственно, прочтение МакКендрика изначального дыхания позволяет нам увидеть творческое дыхание Бога не как развоплощенное Слово, стоящее над телом, но как «дыхание жизни, божественное дыхание, которое как ветер раздувает мир до пригодной для жизни формы» [MacKendrick 2015, p. 304]. И чтобы мы не подумали, что в этот момент МакКендрик позволила голосу преобладать над телом, она поясняет:

Это не просто творение голосом, какой бы аллегорической ни была его форма. Творение становится голосом, взаимодействием ма-

⁴Подробно концепция творения К. Келлер проанализирована в статье: [Коначева 2021, с. 38–60].

терии и дыхания. Движение мира продолжает речь или даже песню. И это тоже дыхание, которое движется в животных и движет всеми животными (людьми тоже), дыхание, которым мы живем [MacKendrick 2015, p. 305].

И снова речь идет не о Слове *или* теле, а о том, что материя всегда состоит из Слова *и* тела.

Дж.П. Мануссакис и в эссе «О плоти слова: инкарнационная герменевтика» [Manoussakis 2015], и в работе «Бог после метафизики» говорит о присущей христианству феноменологии плоти. Он размышляет над утверждением, на котором «христианство стоит или падает»: Слово стало плотью. Он предполагает, что долгая история неправильного прочтения этих слов привела к тому, что мы привыкли мыслить в терминах одухотворения плоти, а не воплощения духа. Здесь проблематика телесности рассматривается в контексте отношения к Другому. По мнению Мануссакиса, наш лучший шанс преодолеть раздробленность, которую навязывает нам человеческая природа, это путь, идущий через наше тело. Именно наше тело преодолевает расстояние, которое продолжает отделять нас от других. Именно наше тело позволяет нам соединиться с Богом. Герменевтика забыла о повелении «примите, ядите, сие есть тело Мое» в пользу текстового размышления, которое привело к маргинализации Евхаристии. Но мы не случайно *вкушаем* Евхаристию, и не случайно литургия принимает форму трапезы, как, например, трапеза, которую устраивает отец в честь возвращения блудного сына: «И приведите откормленного теленка и заколите его; станем есть и веселиться» (Лк. 15:23). Этими дарами мы обладаем благодаря телу, которое Христос взял на Себя в Своем кенотическом труде, чтобы преодолеть расстояние, которое отделяло нас от него. Во Христе Бог – это не просто Бог, который видит (теос), а Бог, который осязает и которого можно осязать, который прикасается и к которому можно прикоснуться. Мануссакис настаивает на том, что спиритуализация представляет собой реальную опасность, которая стремится отменить как воплощение, так и пресуществование Евхаристии. Каждый раз, когда человек принимает причастие, он не меняет хозяина своего тела, но оно изменяет человека – в обратном процессе пищеварения, что является показательным и образцовым примером обратной интенциональности, – в тело Господа. Церковь превращает мир во Христа на каждой литургии. Здесь нет места для «духовности» гнозиса. Именно по этой причине церковь не могла пойти на компромисс ни с одной из версий бессмертия, которые ей предлагала классическая мысль – ни с бессмертием одной только души, ни с реинкарнацией, но настаивала на скандальном и пара-

доксальном понятии воскрешения тел. Без физического тела расстояние, отделяющее нас друг от друга, становится непреодолимым.

Кирни также акцентирует тему Другого в «плотской герменевтике»:

Плотская герменевтика имеет решающее значение... для того, как мы чувствуем тонкие различия между враждебными и гостеприимными незнакомцами [Kearney 2012, p. 180].

По его мнению, сам факт того, что мы ориентированы на проявление для других, утверждает инаковость других. Когда я разговариваю с кем-то другим, «если голос изменится, если в партитуре диалога появится неожиданное», – короче говоря, если человек, с которым я говорю, делает что-нибудь, что показывает, что он живое существо, а не робот, – тогда «внезапно появляется свидетельство того, что и здесь, минута за минутой, живет жизнь» [Kearney 2011, p. 16]. В свете вышесказанного можно отметить, что «плотская герменевтика» – это ответ на важнейший вопрос: «Как мы чувствуем, формируем и расшифровываем другого в нашей среде?» [Kearney 2011, p. 17]. Кирни признает «парадокс воплощения»: людей как «плотских и метафорических существ», как «хозяев и странников во всем их языковом и телесном богатстве» [Kearney 2011, p. 17]. С помощью плотской герменевтики появляется возможность исследовать то, что Кирни называет «диакритическим ощущением» или «диакритическим восприятием», понимая под ним «то, как мы читаем тела, а тела читают нас» [Kearney 2012, p. 181]. Такая герменевтика показывает, что каждое чувство имеет свой собственный уникальный способ познания, который становится делом вкуса – знание становится вкусом, а вкус становится знанием:

Вкус (наряду с обонянием) – самое первичное чувство плотской герменевтики. Самое элементарное. Ибо вкушение уже *ab initio* есть преобразование природы в культуру... Даже самая элементарная культура еды – это способ расчленения нашей Вселенной на хорошую и плохую пищу, сырую и приготовленную, травоядную и плотоядную, враждебную или гостеприимную. Вопросы вкуса часто являются вопросами включения и исключения, даже жизни и смерти [Kearney 2012, p. 181].

Эта центральная роль пищи и вкуса также характерна для великих мировых традиций мудрости. В ряде случаев Кирни предлагает их прочтение, включая ряд отрывков из Священного Писания. Довольно часто это повествования, в которых гостеприимство

по отношению к незнакомцу является центральной темой, как в Быт. 18, где Авраам и Сарра принимают трех странников в Мамре, или в Евангелии от Иоанна, повествующем о том, что воскресший Христос встречает двух учеников на дороге в Эммаус как незнакомец только для того, чтобы быть узнанным при преломлении хлеба (Иоанн 20:16). Эти повествования, как «методологическая интерпретация второго порядка» интерпретаций первого порядка, как интерпретаций плотского общения между хозяевами и гостями, открывают нам, по словам Кирни, то, что «с самого начала Слово есть плоть во множестве вариантов» [Kearney 2012, p. 185]. Анализ осязания также демонстрирует нам, что, несмотря на то что радикальное значение воплощения часто замалчивалось в историческом христианстве, оно было там с самого начала. Апостол Павел в своем Послании к Филиппийцам говорит о том, что Христос добровольно отверг свою божественность – свое «равенство с Богом», – чтобы принять человеческое тело, предлагая Себя в качестве целителя для смертных. После своего опустошения (кенозиса) в плоть Христос провел большую часть своей жизни, исцеляя больных, прикасаясь к ним – возлагая руки на слепых, глухих и немых, калек и умирающих. Христос пришел на землю, чтобы прикоснуться к искалеченным. И, что особенно важно, не только Он прикасается к другим, но и сам открыт их прикосновениям (история о кровоточащей женщине, которая хватается за подол плаща Иисуса, уверение Фомы). Все эти евангельские сцены свидетельствуют о том, что Иисус «в высшей степени осязаем, а христианство – это история “двойного ощущения”» [Kearney 2012, p. 75].

Подводя итоги, отметим, что иногда в исследовательской литературе интерпретативные методы позиционируются как опровержение феноменологической методологии, выстраиваются такие проблематичные дихотомии, как: Хайдеггер против Гуссерля, герменевтический круг против феноменологической эпохи, трансцендентальное против экзистенциального и интерпретация против описания. Такие искусственные антиномии опровергаются тем, что герменевтика и феноменология рассматриваются большинством континентальных философов как внутренне-переплетенные аспекты одной общей интеллектуальной традиции. Необходимо подчеркнуть, что эта преэминентность между феноменологической и герменевтической методологией была отодвинута на задний план в постмодернизме предыдущих десятилетий, тотализировавшем интерпретацию в своем отказе от каких-либо онтологических или эпистемологических оснований. «Плотская герменевтика», напротив, обращаясь к традиции Мерло-Понти и Гуссерля, недвусмысленно заявляет о живом

присутствии тела как о неизбежном основании нашего бытия, включая любой акт интерпретации. По словам Рикера, «феноменология и герменевтика остаются предпосылками друг друга»⁵. И именно в плотской герменевтике эта неразрывность наиболее очевидна.

В дискуссиях о священном «плотская герменевтика» позволяет преодолеть чрезмерную спиритуализацию. Религия часто трактуется как относящаяся прежде всего к сфере духовного. Хотя в большинстве религиозных традиций (как христианских, так и нехристианских) Бог действительно является духовным существом, присутствие Бога всегда опосредовано, и можно утверждать, что это опосредование всегда носит материальный характер. Подход к религии только через изучение убеждений, концепций, ценностей и аргументов является односторонним. Религии

...также весьма приземлены, в них затрагиваются вопросы сексуальности, репродукции и семьи, практики, связанные с пищей, жертвоприношениями, вопросами рождения и смерти и т. д. [Jonkers 2013, p. 2].

Человеческое тело всегда задействовано в концепциях и практиках религий.

Представители «плотской герменевтики» показывают, что в христианстве как истории воплощения это явлено с особой силой. Воплощение означает принятие тела, способного осязать и быть осязаемым. Во Христе, как говорит нам Первое послание Иоанна, Бог стал личностью, «которую осязали руки наши». Забыть об этом – значит забыть о послании: «Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин. 10:10). Как утверждает Кирни, «история христианства, – это история о соприкосновении и разрыве с плотью» [Kearney 2022, p. 80]. Оно теряет эту связь, когда предает истину Слова, ставшего плотью, уклоняясь в сторону антиплотского гностицизма и пуританства. Охота на ведьм и инквизиторское преследование «языческих» земных религий и чувственности были симптомами такого пуританского рвения. И именно эта история подавления тела вызывала гнев Ницше, писавшего о том, что христианству свойственна ненависть к чувствам и радости, что оно оставляет другим тело, желая получить только душу. Но это только половина истории, плотская герменевтика открывает «ана-карнационный» характер христианства, напоминая, что воплощение

⁵Ricoeur P. Phenomenology and hermeneutics // *Noûs*. 1975. № 9 (1). P. 101.

Христа не заканчивается на кресте, а снова начинается с воскресения. В этом и состоит «эсхатологическое обещание христианства как ана-карнации: воскресение тела, а не только души» [Kearney 2022, p. 83].

Источники

- Аристотель*. О душе // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 369–450.
- Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое / Пер. с фр. О.Н. Шпарага. Мн.: Логвинов, 2006. 400 с.
- Рикёр П.* Я-сам как другой: Пер. с фр. М.: Изд-во гуманит. лит., 2008. 416 с.
- Ricoeur P.* Phenomenology and hermeneutic // *Noûs*. 1975. № 9 (1). P. 85–102.

Литература

- Коначева 2021 – *Коначева С.А.* От *creatio ex nihilo* к *creatio ex profundis*: переосмысление доктрины творения в постметафизической теологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. Т. 39. № 2. С. 38–60.
- Jonkers 2013 – *Embodiment of religion*, Proceedings of the 2012 Conference of the European Society for Philosophy of Religion / Ed. by P. Jonkers, M. Sarot. Utrecht: *Ars Disputandi*, 2013. 306 p.
- Kearney 2011 – *Kearney R. and Semonovitch K.* At the Threshold: Foreigners, Strangers, Others // *Phenomenologies of the Stranger: Between Hostility and Hospitality* / Ed. by R. Kearney, K. Semonovitch. New York: Fordham University Press, 2011. P. 2–29.
- Kearney 2012 – *Kearney R.* Diacritical Hermeneutics // (eds.) *Hermeneutic Rationality / La rationalite hermeneutique* / Ed. by M. Portocarrero, L. Umbelino, A. Wiercinski. Berlin: Lit Verlag. P. 177–196.
- Kearney 2015 – *Kearney R.* The Wager of Carnal Hermeneutics / Ed. by R. Kearney, B. Treanor. New York: Fordham University Press, 2015. P. 15–56.
- Kearney 2022 – *Kearney R.* Touch. Recovering our most vital sense. New York: Columbia University Press, 2015. 202 p.
- MacKendrick 2015 – *MacKendrick K.* Original Breath / Ed. by R. Kearney, B. Treanor. New York: Fordham University Press, 2015. P. 295–305.
- Manoussakis 2015 – *Manoussakis J.P.* On the Flesh of the Word: Incarnational Hermeneutics // *Carnal Hermeneutics* / Ed. by R. Kearney, B. Treanor. New York: Fordham University Press, 2015. P. 306–316.
- Treanor 2015 – *Treanor Br.* Mind the Gap: The Challenge of Matter // *Carnal Hermeneutics* / Ed. by R. Kearney, B. Treanor. New York: Fordham University Press, 2015. P. 57–76.

References

- Jonkers, P. and Sarot, M. (eds.) (2013), *Embodiment of religion, Proceedings of the 2012 Conference of the European Society for Philosophy of Religion*, Ars Disputandi, Utrecht, Netherlands.
- Kearney, R. and Semonovitch, K. (2011), “At the Threshold: Foreigners, Strangers, Others”, Kearney, R. and Semonovitch, K. (eds.), *Phenomenologies of the Stranger: Between Hostility and Hospitality*, Fordham University Press, New York, USA, pp. 2–29.
- Kearney, R. (2012), “*Diacritical Hermeneutics*”, Portocarrero, M., Umbelino, L. and Wiercinski, A. (eds.), *Hermeneutic Rationality / La rationalite hermeneutique*, Lit Verlag, Berlin, Germany, pp. 177–196.
- Kearney, R. (2015), “The Wager of Carnal Hermeneutics”, Kearney, R. and Treanor, B. (eds.), *Carnal Hermeneutics*, Fordham University Press, New York, USA, pp. 15–56.
- Kearney, R. (2022), *Touch. Recovering our most vital sense*, Columbia University Press, New York, USA.
- Konacheva, S.A. (2021), From *creatio ex nihilo* to *creatio ex profundis*. Rethinking the Doctrine of Creation in Postmetaphysical Theology”, *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, no. 2 (39), pp. 38–60.
- MacKendrick, K. (2015), “Original Breath”, Kearney, R. and Treanor, B. (eds.), *Carnal Hermeneutics*, Fordham University Press, New York, USA, pp. 295–305.
- Manoussakis, J.P. (2015), “On the Flesh of the Word: Incarnational Hermeneutics”, Kearney, R. and Treanor, B. (eds.), *Carnal Hermeneutics*, Fordham University Press, New York, USA, pp. 306–316.
- Treanor, Br. (2015), “Mind the Gap: The Challenge of Matter”, Kearney, R. and Treanor, B. (eds.), *Carnal Hermeneutics*, Fordham University Press, New York, USA, pp. 57–76.

Информация об авторе

Светлана А. Коначева, доктор философских наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; konacheva@mail.ru

Information about the author

Svetlana A. Konacheva, Dr. of Sci. (Philosophy), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125047; konacheva@mail.ru