

БЕСЕДЫ

УДК 2-1, 2-27

Пути постметафизического мышления о Боге

С. А. Коначева¹, А. И. Кырлежев²

¹ Российский государственный гуманитарный университет,
Российская Федерация, 125993, Москва, Миусская пл., 6

² Синодальная библейско-богословская комиссия Русской православной церкви
и Комиссии по богословию и богословскому образованию
Межсоборного присутствия, Общецерковная аспирантура и докторантура
им. свв. равноапостольных Кирилла и Мефодия,
Российская Федерация, 115035, Москва, Пятницкая ул., 4/2

Для цитирования: Коначева С. А., Кырлежев А. И. Пути постметафизического мышления о Боге // Вопросы теологии. 2020. Т. 2, № 1. С. 177–198.

<http://doi.org/10.21638/spbu28.2020.111>

В беседе рассматриваются различные стратегии теологической мысли второй половины XX и начала XXI в., для которых характерно отталкивание от старого метафизического представления о Боге как высшем существе. На фоне предпринятой Мартином Хайдеггером критики такой онто-теологии возникают и развиваются различные теологические направления, в рамках которых размывается граница между философией и теологией, по умолчанию установленная в Новое время. В монографии Светланы Коначевой, обсуждению которой посвящена беседа, русскоязычный читатель встречается с изложением позиций таких авторов, как Эберхардт Юнгель, Бернхард Вельте, Вильгельм Вайшедель, Генрих Отт, Джон Капуто, Ричард Керни, а также современных православных философов и богословов Дэвида Бенгли Харта и Джона Пантелеймона Мануссакиса. Постметафизическое мышление, которое эти авторы демонстрируют, рассматривается в связи с традиционной христианской догматикой. Затрагиваются вопросы, связанные с феноменологическим и герменевтическим подходами, а также темы религиозного языка и значения деконструкции для теологической мысли. Обсуждается влияние не только Хайдеггера, но и Гегеля, а также Жака Деррида. Беседа вводит в проблематику тех направлений современной теологической мысли, которые малоизвестны отечественному читателю.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2020

© Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2020

<http://doi.org/10.21638/spbu28.2020.111>

Ключевые слова: философия, теология, феноменология, герменевтика, постметафизическое мышление, религиозный язык, Хайдеггер, невозможное, слабая теология.

В 2019 г. вышла в свет монография доктора философских наук Светланы Александровны Коначевой, заведующей кафедрой современных проблем философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета «Бог после Бога. Пути постметафизического мышления»¹. Вниманию читателей предлагается беседа члена редколлегии журнала «Вопросы теологии» Александра Кырлежева с автором книги.

Александр Кырлежев: *В аннотации к вашей книге говорится, что в ней «исследуются основные направления постметафизического мышления в современной философской теологии» (речь идет о второй половине XX и начале XXI в.). Насколько корректна такая топология с точки зрения дисциплинарных границ?*

Светлана Коначева: В последние десятилетия дисциплинарные границы между философией и теологией начинают преодолеваться и размываться. В первой половине XX в. мы видим очевидное желание разграничить не только методы, не только подходы, но и предметные области — со стороны философии, например, это доклад Хайдеггера «Феноменология и теология»², а со стороны теологии — статья Карла Барта «Философия и теология»³. Оба мыслителя настаивают на принципиальном различии: теология — это наука о вере как о способе существования, определенном Откровением, а философия — это наука о бытии, и это две разные науки. В подобной ситуации даже само словосочетание «философская теология» довольно проблематично. Так, Мартин Хайдеггер заканчивает свой доклад словами: христианская философия — это попросту деревянное железо. Сейчас же такие французские феноменологи, как Жан-Луи Кретъен, Жан-Люк Марион, Мишель Анри, стремятся вернуть Бога в мышление, тем самым феноменология в определенном смысле заменяет или снимает метафизику, междисциплинарные границы становятся все более прозрачными, и поэтому неслучайно подзаголовок книги — «Пути постметафизического мышления».

А. К.: *Когда произошел этот перелом и началось размывание междисциплинарных границ?*

С. К.: В некоторой степени это размывание происходит уже у позднего Хайдеггера. Его упомянутый доклад — это 1927 г. Но уже в работе

¹ Коначева С. А. Бог после Бога: пути постметафизического мышления. М.: РГГУ, 2019. 242 с.

² Heidegger M. Phänomenologie und Theologie // Phänomenologie und Theologie. Frankfurt a. M., 1970. S. 13–33.

³ Barth K. Philosophie und Theologie // Huber G. (Hrsg.) Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth zum 70. Geburtstag am 3. Februar 1960. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1960. S. 93–106.

«Материалы по философии (О событии)»⁴ 1936–1938 гг. он пытается пережить опыт Бога в мышлении. И его послевоенные работы многие исследователи называют инвариантом поэтической теологии. То, что такой способ чтения Хайдеггера оказался возможным, свидетельствует, что старые дилеммы перестали работать после войны. Поворот происходит начиная с 1960–1970-х гг.

А. К. : Позднего Хайдеггера можно отнести к философской теологии?

С. К. : Я бы это обозначила выражением «способы мышления о Боге». Неважно, как их называть — теологическими или философскими. И сквозная тема моей книги — «как возможно мышление о Боге». Без дисциплинарных границ.

А. К. : Но ведь философская теология как отдельная дисциплина существует и сейчас?

С. К. : Да, она существует в англо-американской традиции и связана с аналитическим подходом. Там четко определено, чем занимается философская теология: доказательства бытия Божия, атрибуты Бога, проблема теодицеи, проблема Откровения. Это вполне традиционные темы, которые, начиная с Августина, присутствуют в том, что можно назвать классической христианской метафизикой. Вопрос в том, может ли эта дисциплина существовать в таком виде, в каком существует, после Канта? На этот вопрос в отношении аналитической метафизики я неоднократно слышала от американских коллег такой ответ: *Kant is wrong* (т.е. Кант неправ). Но мне кажется, что после Канта, Гуссерля, Хайдеггера и всего, что произошло в философии XX в., философская теология в форме классической метафизики уже невозможна. Поэтому я пишу уже о постметафизических путях мышления. Топос мысли, который я пытаюсь описать, уже дисциплинарно жестко не обозначен. Скорее, это некая школа мышления, где вопросы о Боге, вопросы о религиозных феноменах становятся вполне легитимной частью философского вопрошания, легитимным предметом мышления. Это не означает полного стирания различий, дистанция сохраняется в сближении и *через* сближение; как писал Ричард Керни, новые способы мышления о Боге «позволяют теологии превзойти себя как теологию, так же как позволяют феноменологии превзойти себя как феноменологию»⁵.

А. К. : Как можно кратко ответить на вопрос о том, что такое постметафизическое мышление? И как это связано с Хайдеггером?

С. К. : Конечно, постметафизическое мышление прежде всего связано с Хайдеггером и с его проектом преодоления метафизики. Сам этот проект, однако, нуждается в уточнениях, поскольку у нас очень часто можно встретить такую его трактовку, как призыв «сбросить метафизику с парохода современности». Но это неверно, потому что Хайдеггер говорит о *шаге*

⁴ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis) (1936–1939) (Gesamtausgabe. Bd. 65). Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.

⁵ Kearney R. Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology // Manoussakis J. P. (ed.) After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy. New York: Fordham University Press, 2006. P. 14.

назад от метафизики в сущность метафизики. Для него сама метафизика и метафизическое мышление — это не какое-то роковое заблуждение человечества, а скорее то, как изначально сущее выходит из потаенности как сущее. Это некая «судьба Бытия». Поэтому речь не идет о том, чтобы нечто отбросить, а о том — как он скажет в «Материалах по философии» — чтобы другое начало, определенное вопросом о бытии, обменялось подачами с первым началом философии, задающим вопрос о сущем, чтобы вопрос о том, что есть сущее, срезонировал с вопросом о бытии. Если говорить о нерве того, что Хайдеггер вкладывает в проект преодоления метафизики, то это преодоление связано с забвением онтологического различия: метафизика забывает не о бытии, а о различии бытия и сущего. Как показывает Хайдеггер в работе «Онто-теологическое строение метафизики»⁶, сама эта структура, или строение, свидетельствует о том, что метафизика, начиная со своих античных истоков, пытается синтезировать многообразие сущего, находя объединяющее основание в понятии высшего сущего, которое и отождествляется с Богом. Иными словами, Бог в метафизике мыслится как единое основание для многообразия сущего. Не случайно Хайдеггер скажет, что в метафизике *causa sui* стало тайным именем Бога — перед которым нельзя упасть на колени, нельзя петь и танцевать... Поэтому проект преодоления метафизики — это попытка вернуть из забвения онтологическое различие.

Если говорить о теологических интерпретациях этого хайдеггеровского хода, то для послевоенных теологов (Отт, Юнгель) преодоление метафизики означает попытку не мыслить Бога как некий двигатель в так или иначе конструируемой машине мира, не мыслить Бога как высшее сущее, как гаранта ценностей, как некое обосновывающее основание.

Если же говорить об авторах конца XX в., то для них важно не только преодоление понимания Бога как первопричины и высшего сущего, но и попытка Хайдеггера вернуть философию к тому, что можно назвать миром фактичного. В этом контексте не случайно внимание к раннему Хайдеггеру и к герменевтике фактичности — это попытка вслед за Хайдеггером и теологическую мысль вернуть от озабоченности высшими идеальными конструкциями к повседневному существованию в его историчности, в его случайности, к тому, что можно назвать микроэсхатологией.

А. К.: *Вы пишете, что герои вашей книги следуют феноменологически-герменевтическим стратегиям. Не могли бы вы это прояснить?*

С. К.: Если говорить о феноменологическом мышлении, то его специфика хорошо видна через сравнение с аналитической метафизикой. Если последняя задает вопрос о том, как возможно рационально обосновать существование Бога, как мы можем описать атрибуты Бога, то феноменология задает вопрос о том, как Бог дан мышлению. Она обращает внимание на способ данности. Здесь с самого начала подразумевается, что мы не

⁶ Heidegger M. Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik // Heidegger M. Identität und Differenz. (Gesamtausgabe. Bd. 11). Frankfurt a. M.: Klostermann, 2006. S. 51–80.

пытаемся определить Божественный абсолют, а описываем то, как он нам дан.

А. К.: Уместно ли здесь говорить об интенциональности сознания — в данном случае о его направленности на Бога?

С. К.: Вполне уместно. Однако здесь можно говорить не только о постметафизике, но и о постфеноменологии. Потому что, если мы говорим о феноменологическом мышлении в его обращенности к религиозным феноменам, возникает целый ряд вопросов к тем, кто пытался реализовать чисто гуссерлевскую стратегию. В частности, это вопрос о специфике религиозных феноменов. Для Гуссерля они не обладают никакими особыми отличиями по сравнению с феноменами природы или с социальными феноменами. Но уже и для Рудольфа Отто, и для молодого Хайдеггера (периода чтения им своих ранних курсов, посвященных феноменологии религиозного опыта) вопрос специфики встает: когда феноменолог обращается к сфере религиозного, идет ли речь только об описании конституирующего сознания? Или все-таки мы имеем дело с некоей предданностью Божественного, которая определяет и самого субъекта? И не случайно в своем раннем лекционном курсе, посвященном средневековой мистике⁷, Хайдеггер, размышляя о том, как даны религиозные феномены и как при этом видоизменяется феноменологический метод, приводит цитату из фронтальных заметок Адольфа Райнаха, который, описывая религиозные переживания, говорит: в религиозном переживании не положение дел находится передо мной, а я сам затронут Божественным абсолютом, я сам переживаю себя в этом отношении. Это написано Райнахом в начале XX в. Век спустя к этому же возвращаются французские феноменологи, к этому возвращается Джон Пантелеймон Мануссакис в книге «Бог после метафизики»⁸. Как преодолеть центрированность на Я, которая все-таки присутствует в гуссерлевском «принципе всех принципов»? Марион будет настойчиво говорить об интуиции, которая преобладает над интенцией. Мануссакис предлагает перейти из номинатива в аккузатив: не я вижу, а меня увидели. В чисто гуссерлевской схеме оказывается, что Я — одновременно и режиссер, и эксклюзивный зритель того самого спектакля, который разворачивается перед сознанием. Если именно интенция определяет данность, тогда Бог оказывается не явленным.

А. К.: То есть не происходит никакого трансцензуса, на который претендует религия?

С. К.: Да, возможность явления Бога управляется конституирующим Я.

⁷ Heidegger M. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik // Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens (Gesamtausgabe. Bd. 60). Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995. S. 303–339.

⁸ Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. 416 с.

А. К.: *А тот новый взгляд, о котором вы говорите, он есть попытка обосновать не просто возможность трансцендуса, но и его реальность — даже в мышлении о Божественном?*

С. К.: Фактически здесь речь идет о неких трансформативных практиках, которые прежде всего меняют самого субъекта; условием возможности мыслить Бога, не превращая его в идол, становится новый модус бытия — бытие, открытое взгляду Другого. В постфеноменологии интенциональность становится контринтенциональностью: Я видит Бога, только будучи видимым Им, переживая Его прикосновение.

А. К.: *То есть субъект может войти в некое интуитивное общение с тем, что находится по ту сторону сознания? Может прорваться к реальному Богу? К самой «божественной вещи» (если вспомнить призыв Гуссерля вернуться к самим вещам)?*

С. К.: Если мы возьмем исходную феноменологическую установку, то для сознания нет никакого *вне* и *внутри*.

А. К.: *А здесь появляется это вне?*

С. К.: Скажем так: здесь появляется взгляд *другого*. Не случайно тема интерсубъективности оказывается одной из ключевых тем для поздней феноменологии, как и вообще тема *другого*, которая определяет постфеноменологические стратегии. А если говорить о теологах рубежа XX–XXI вв., у них Бог и становится тем самым *Другим*, перед взглядом которого я себя обнаруживаю. Речь идет об опыте соотнесенности, когда я есть лишь постольку, поскольку есть Другой.

А. К.: *Но есть другие и Другой. Есть какое-то различие между той интерсубъективностью, когда мы говорим друг о друге (другие со строчной буквы), и той интерсубъективностью, которой можно говорить, когда речь идет о Другом (с прописной буквы). Это «другой Другой», или здесь одна и та же интерсубъективная сеть?*

С. К.: Это, кстати, вопрос для целого ряда мыслителей и предмет дискуссии вокруг применения метода деконструкции в теологии. Здесь возникает фигура Жака Деррида с его утверждением, что «каждый другой — полностью другой». И для тех теологов, которые больше всего затронуты деконструкцией (это прежде всего Джон Капуто), получается, что ответственность перед другим — это и есть религия. Ричард Керни пытается найти третий путь между метафизикой и такой деконструктивистской апофатикой и, бросая упрек апологетам деконструкции, говорит о том, что при подобном подходе Бог либо превращается в совершенно неразличимое возвышенное, либо просто отождествляется с любым *другим*. И тогда трудно отличить Божественное от монструозного...

А. К.: *Обращаясь к ключевым идеям: в ряду основным тем вашей книги — Бог, бытие, событие — каково место события? Как этот хайдеггеровский концепт присутствует у авторов, о которых вы пишете в книге?*

С. К.: У Хайдеггера тема события появляется в уже упомянутой работе середины 1930-х гг. «Материалы по философии (О событии)», где он пытается заново осмыслить некоторые основания западного мышления.

Хайдеггер не дает определения событию, скорее подчеркивает его полисемическую многозначность, описывая событие через метафоры о-своения, при-сваивания, раз-решения, от-странения, ускользания, уникальности и одиночества. Он пытается найти способ говорения о бытии, который бы не описывал и не объяснял бытие, но предоставил слово самой сути бытия. Здесь событие мыслится в перспективе взаимоотношений бытия и *вот-бытия* (*Dasein*), и речь идет о таком отношении, которое предполагает, что они взаимно присваиваются друг другом и что истина бытия осуществляется там, где есть *Dasein*.

Ereignis — это момент взаимной отдачи *Dasein* и бытия. *Dasein* есть там и тогда, где и когда есть бытие истины. Соответственно, речь идет о том, как человек обретает место своего основания, сбываясь в бытии. Событие — это то, что отпускает *Dasein* в собственность бытию, дарует присутствие, дает возможность быть собой. Именно в этом контексте Хайдеггер говорит о событии в «Материалах по философии», имея в виду и альтернативное понимание бытия, и альтернативное понимание человека.

Для Хайдеггера обращение к *Ereignis* становится способом преодоления метафизики присутствия, возможностью оставаться в движении, погруженностью в бездну игры, оно не поддается обоснованию и рационализации. Мыслить *Ereignis* означает вступить в отношение с игрой бытия, увидеть, что формирование исторических смыслов в метафизике управляется не логической необходимостью, но игрой сокрытия и раскрытия. И когда в этой работе Хайдеггера появляется «последний Бог», мы видим, что разговор о нем становится не попыткой обосновать существование бытия самого по себе или высшего сущего. Скорее это способ помыслить божественность Бога, помыслить, как Бог может быть Богом. Вот это как раз и воспринимают теологи второй половины XX в. Событие становится способом уйти от понимания Бога как *ipsum esse*, как трансцендентального порождающего ядра мира. Здесь можно привести разные примеры. С одной стороны, это Эберхардт Юнгель с его попыткой мыслить Бога через категорию становления — «божественное бытие есть в становлении». Более поздние авторы — Джон Капуто, Клод Романо, Ричард Керни — непосредственно обращаются к категории события, чтобы уйти от статичной метафизики, акцентируют бездну безосновности, открываемую событием, противостояние любым высшим принципам, любым рациональным конструкциям. Обращение к событию становится способом введения в понимание Бога историчности, динамизма и движения. Кроме того, внимание к категории события позволяет избежать онтологизации имен, в том числе священных имен, даже такого имени, как «Бог».

А. К.: *С точки зрения традиционной христианской ортодоксии это довольно проблематично, потому что невозможно приписать Богу в Себе (как это именуется в догматике) никакого изменения, становления или движения; и это, так сказать, античное христианское наследие. Проблемой, однако, является то, как это видение соотносить с Богом Откровения, прежде всего ветхозаветного, где Бог — это «Бог Живой», который*

включен во взаимные отношения со своим народом, с человеком и которого невозможно описать в категориях статичной метафизики. Можно ли сказать, что герои вашей книги, идущие по пути постметафизического мышления, пытаются решить этот, так сказать, «конфликт интерпретаций», пытаются найти способ выявить этого Живого Бога Откровения, но при этом избежать приписывания Богу становления в духе некоего теогонического процесса, скажем, как у нашего Бердяева или в так называемой теологии процесса?

С. К.: Мне кажется, что они именно это и пытаются сделать: становление и событие — это не попытка встроить Бога в «теологию процесса». В случае Юнгеля это попытка помыслить ту онтологию, в которую может быть инкорпорировано событие Голгофы. Иными словами, вопрос заключается в том, может ли «неподвижный перводвижитель» умереть на Кресте. Очевидно, что нет. Что значит Божество, которое описывается в категориях бесстрастия, неподвижности, неизменности? Если без веры в Иисуса Христа христианство невозможно, то можем ли мы помыслить такое Божественное бытие в себе, которое не затронуто страданием, не затронуто историчностью? Если вообще возможна христианская онтология, она возможна только как онтология, которая позволяет описать событие Голгофы. Вместе с тем, если говорить о Капуто, то у него тема события и тема нигилизма сближается с темой кенозиса: это образ Бога, который опустошает себя, полностью входя в мир.

А. К.: В классической догматике это, так сказать, две разные вещи, и этот вопрос решается просто — через христологию. Почему теопасхизм был отвергнут? Кенозис заключается в том, что Божественное Лицо принимает в себя человеческую природу. Хотя богословское понятие природы, в том числе человеческой, очень абстрактно и порождает такие же проблемы, касающиеся динамики и событийности на фоне представления о неизменном и бесстрастном Боге. Но через схему «две природы, одна ипостась» вопрос как бы снимается: Бог на Кресте страдает «по человечеству». Кенозис заключается в том, что Богочеловек принимает человеческие страдания — и во время земной жизни (так называемые неукоризненные страсти), и на Голгофе. Бог страдает в ипостаси Богочеловека, но — по его человеческой природе. Эта схема позволяет уйти от обозначенной проблемы, но оставляет ее в каком-то смысле нерешенной. Она решается догматически, но никакой онтологии здесь не возникает. Параллелью здесь является и Гефсиманское моление Христа, добровольность Его смерти. Со строго догматической точки зрения молящийся Иисус не принимает решения, поскольку решение, так сказать, принимает его человеческая природная воля, которая всегда следует за его божественной природной волей — в силу так называемого ипостасного союза. По-человечески Иисус молится, говоря «да минует Меня чаша сия!», но решения в человеческом смысле нет, потому что у Богочеловека Иисуса Христа нет гномической воли, т. е. воли выбирающей. В каком-то смысле у Него нет выбора, и так в абстрактно-догматическом аспекте исчезает какой-то

подлинный драматизм... Где добровольность? Она есть только на уровне абстрактного понятия «природы». Поэтому вопрос: можно ли всех ваших основных героев назвать теологами?

С. К.: Они — разные. Старшее поколение — Юнгель, Вайшедель, Отт — позиционировали себя прежде всего как теологов, и для них это было очень важно. Особенно для Юнгеля, ученика Карла Барта, который, когда писал о Хайдеггере, назвал его провоцирующим мыслителем — провоцирующим теологию быть теологией, даже когда она выстраивает онтологию. Для мыслителей рубежа XX–XXI вв., Капуто и Керни, да и Мануссакиса, самоопределение в качестве теолога не столь важно. У них речь идет просто о мышлении о Боге.

А. К.: *Можно сказать, что эта такая же установка, какая была в христианской древности, когда философ является богословом, богослов — философом, и все они — ученые мужи, мудрецы. Иначе говоря, тогда не работали позднейшие дистинкции, возникавшие, когда философия эмансипировалась от теологии, которая, в свою очередь, как бы принудительно была эмансипирована от философии. А теперь происходит снятие границ, так сказать, внутри индивидуального мышления.*

С. К.: Безусловно. При этом, разумеется, для философов остается вопрос о предпосылочности мышления — особенно для тех, кто остается в пространстве феноменологии. Для Гуссерля пафос беспредпосылочности был очень важен. Другое дело, что в данном случае можно как раз обратиться к герменевтике: для того, кто соединяет феноменологию и герменевтику, вопрос о полной беспредпосылочности неактуален. Наоборот, речь идет о прояснении предпосылок. Ричард Керни один из своих текстов начинает так: я должен ответить себе и читателю, «откуда» я говорю, — я ирландец, я католик и т. д. Это предпонимание и должно быть сначала прояснено: я должен отдавать себе отчет в том, какой предварительный интерес определяет мой способ вопрошания.

А. К.: *Но это разные стратегии. Одна: я пытаюсь мыслить предельно «чисто» и буду исходить только из некоторых смыслов, стараюсь работать в пространстве без всякого контекста; в этом мое усилие и задача, хотя у меня может не получиться, и кто-то мои предпосылки обнаружит. И другая стратегия: я сначала проясняю для себя и для других мои предпосылки и только после этого могу свободно двигаться вперед, сам все время имея их в виду.*

С. К.: Да, но как раз прояснение этой определенной предпосылочности и позволяет мне двигаться дальше «к самим вещам».

А. К.: *Иными словами, феноменологическая и герменевтическая стратегии различаются, но при этом они могут быть некоторым образом объединены?*

С. К.: Да, но здесь «постфеноменология» объединяется с «постгерменевтикой», «холодной герменевтикой», как ее называет Джон Капуто. Такая герменевтика верна потоку и неразрешимости, утверждая смысл в качестве эффекта. Тогда как метафизика присутствия убеждает нас в том,

что сущее стремится к высшему существу, что истина подобна идеальному шару; в том, что имеются герменевтические или эсхатологические круги, холодная герменевтика открывает перед нами то, что Хайдеггер называет *Ab-Grund* — безосновность.

А. К.: Вернемся к роли Хайдеггера, который присутствует в разных частях вашей книги. Все-таки его роль очень важна для других авторов, работы которых вы разбираете в своей книге?

С. К.: Хотя здесь сказываются и мои собственные пристрастия, все-таки мне кажется, что и для моих героев Хайдеггер является одной из ключевых фигур в диалоге. Для кого-то больше, для кого-то меньше. Для кого-то важны и другие фигуры. Скажем, для Юнгеля не менее значим диалог с Гегелем. Это возобновление интереса к Гегелю — своеобразная черта теологии второй половины XX в.; можно говорить даже о своего рода гегелевском ренессансе в протестантской теологии этого периода.

А. К.: Что здесь было востребовано, если говорить о Гегеле?

С. К.: Прежде всего, это возрождение интереса к тринитарной проблематике, связанное с попытками Гегеля мыслить соотношение конечного и бесконечного. Знаменитый тезис Карла Ранера о тождестве имманентной и домостроительной Троицы теологи второй половины XX в. интерпретируют через Гегеля — через понимание конечного как момента бесконечного и соотносимости конечного с бесконечным, что и позволяет говорить об историчности в отношении имманентной Троицы. Это мы видим и у Юнгеля, и у американского теолога Роберта Дженсона — в первом томе его работы «Систематическая теология», посвященном Троице⁹, где Гегель становится одной из ключевых фигур.

Вместе с тем для Капуто и для Керни не менее значимым, чем Хайдеггер, оказывается Жак Деррида и теория деконструкции. Здесь сам хайдеггеровский проект ставится под вопрос: одна из работ Капуто имеет характерное название — «Демифологизируя Хайдеггера»¹⁰. Подобная демифологизация осуществляется через обращение к теории деконструкции. Сам Деррида, безусловно, многим обязан Хайдеггеру, и тем не менее какие-то моменты у Хайдеггера — его стремление к глубине и подлинности — ставятся под вопрос. И здесь мы видим, как меняется трактовка события, как совершается уход от отношения взаимной отданности *Dasein* и бытия, связанного с достижением подлинности, того самого прыжка, который выбрасывает нас из повседневности и погруженности в *das Man*, от стремления погрузиться в глубину и вернуться к истокам. Деррида отказывается от понятий «смысл» или «истина» бытия, от стремления к изначальной эпохе, которая обрела привилегированный опыт бытия; в его текстах присутствует утверждение потока и становления, бесконечной игры знаков и текстов, противостоящее метафизике. И поэтому для Капуто и целого

⁹ Jenson R. W. Systematic Theology. Vol. 1: The Triune God. New York, 1997.

¹⁰ Caputo J. D. Demythologizing Heidegger. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1987.

ряда современных теологов деконструкция оказывается тем шлюзом, через который должна пройти теологическая герменевтика. Деконструкция важна как попытка показать, что все наши институты, все наши имена в принципе переводимы и деконструируемы. Деконструкции не поддается только событие, потому что оно не является конструкцией. Событие — это то, что случается. Точнее, то, что совершается в том, что случается. Именно поэтому имена деконструируемы, а событие — нет. Все наши практики, все наши понятия, все наши институты — это действительно конструкции. Но любой порядок деконструкции предполагает нечто недеконструируемое, то, ради чего происходит деконструкция, что ее инспирирует. Поэтому теологию события Капуто считает деконструкцией имени Бога, поскольку деконструкция — это деконструкция условного имени с целью освобождения безусловного события, сокрытого в имени.

И неслучайно в последних текстах Капуто возникает серьезный интерес к Тиллиху, к его понятию безусловного (*ultimate concern*). Кажется, что для деконструкции все условно, но выясняется, что условно отнюдь не все. Понимание события здесь сближается с безусловным у Тиллиха. Именно «безусловное» оказывается недеконструируемым, тогда как условное — это то, что конструируется в конкретных условиях языка, истории и общественно-политического порядка. Условное существует в пространстве и времени; оно действительное и фактическое, реальное и историческое. Безусловным, напротив, оказывается то, что предъявляет к нам безоговорочные требования, то, что нас зовет и на чей призыв мы отвечаем. Также к безусловному относится то, что мы безоговорочно утверждаем, чему мы верны, не будучи в состоянии изложить предварительные условия или требования. Потому для Капуто деконструкция — это не анархия, а теория ответственности. Она не говорит: «Все сойдет», но настаивает на том, что нас ничто не удовлетворяет, ничто не соответствует требованиям нашей верности призыву. Конечно, это максимально радикальная критика любого фундаментализма — эпистемологического, религиозного, какого угодно. При этом здесь появляется такое понятие, как *невозможное*, но невозможное — с определенным артиклем: *the impossible*. Возникает попытка уйти от понимания религиозного опыта как чего-то эксклюзивного — как встречи со священным, как выделенной частью нашей жизни, в которой что-то особенное с нами происходит. Невозможное — это скорее то, что вообще делает наш опыт опытом; невозможное и существование в регистре невозможного собственно и составляет религиозный смысл нашей жизни как пребывание в пространстве непредсказуемого, где, независимо от конфессиональной религиозности, мы перестаем полагаться на собственные силы, перестаем воспринимать себя как мастеров и виртуозов и вступаем в *terra incognita*.

Поэтому и возникают такие сюжеты, как религия без религии, метафизика без метафизики; происходит своего рода генерализация апофатки, которая тем не менее не превращается в нигилизм.

А. К.: Если обратиться к структуре вашей книги: ведь ваше исследование не является хронологическим?

С. К.: Хронологии здесь нет принципиально. Изначально замысел заключался не в том, чтобы попытаться описать, как развивалось мышление о Боге во второй половине XX в.; скорее, я стремилась обозначить некоторые сюжеты, проблемные точки и показать, как различные авторы, используя разные методы и дискутируя друг с другом, обсуждают, скажем, тему теологического мышления или тему религиозного языка. Поэтому здесь с одной стороны выступает Дэвид Бентли Харт, который, наверное, сегодня является одним из самых ярких и жестких критиков Хайдеггера и всего хайдеггерианского богословия, а с другой Генрих Отт, который пытался создать некую хайдеггерианскую теологию, а также Юнгель с гегелевским и хайдеггерианским трендами. Мне было важно не просто написать хронологическую историю постметафизической теологии, а именно выделить некоторые проблемные сюжеты и в их рамках показать, как решаются соответствующие проблемы.

А. К.: *А Дэвид Харт — он постметафизический автор? Куда он у вас попадает?*

С. К.: В постметафизической теологии я бы обозначила два пути, которые в книге названы «метафизика без метафизики» и «метафизика после метафизики». Либо мы пытаемся уйти от онтологической проблематики и отказываемся мыслить Бога как бытие само по себе и вообще мыслить Бога в онтологических категориях — это один путь. Другой путь, который и представляют труды Харта, — это настойчивая попытка, именно в критическом диалоге с Хайдеггером, вернуть онтологические вопросы в христианскую теологию и выстроить то, что он называет экспрессионистской метафизикой или экспрессионистской онтологией — через Х.-У. фон Бальтазара и обращение к категории красоты. Харт стремится показать, что Хайдеггер не увидел в традиции некоторые топосы мышления, которые никогда и не были метафизикой, что он не увидел Ареопагита, вообще всю восточную традицию, Максима Исповедника и т. д.; потому что если бы он это увидел, тогда он бы не критиковал метафизику — точнее, христианское богословие как сплошную метафизику.

А. К.: *Но отчасти это справедливо? Недаром вы и Христоса Яннараса цитируете — его работу «Хайдеггер и Ареопагит»...¹¹*

С. К.: Мне кажется, что настойчивое разделение на Запад и Восток, которое подчеркивает тот же Яннарас, не вполне верно: как будто Ареопагит — это одно, а Экхарт — это принципиально другое... Я не думаю, что Эриугена, Экхарт, Николай Кузанский представляют радикально иной путь апофатики и что эта инаковость обусловлена тем, что они не различают в Боге сущности и энергий. Все-таки и у Эриугены, и у Майстера Экхарта — в его размышлении о *Gottheit* — есть это видение Бога, изъятого из сущего, Бога, который — ничто из существующего и ничто из несущего.

¹¹ *Яннарас Хр.* Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога / пер. с греч. Г. В. Вдовиной // Яннарас Хр. Избранное: Личность и Эрос. М.: РОССПЭН, 2005. С. 7–88.

ствующего. Не говоря уже о том, что все они были внимательными читателями «Ареопагитик». А Хайдеггер начинает свой философский путь с лекционного курса «Философские основания средневековой мистики» и, по воспоминаниям Бернхардта Вельте, в последний год жизни Хайдеггера они вели беседы, посвященные Экхарту... Таким образом, Хайдеггер эту традицию знал, пусть и опосредованно.

А. К.: А Деррида интересовался негативной теологией...

С. К.: Да, но настойчиво отрицая, что его собственную философскую позицию можно с ней отождествить. Мне кажется, отношения деконструкции с негативной теологией довольно амбивалентные. С одной стороны, как справедливо замечает Капуто, «деконструкция желает того же, что и негативная теология, и разделяет стремление негативной теологии к невозможному»¹². Однако есть и существенные различия, обусловленные деконструктивистским акцентом на пустоте *хоры* — в отличие от апофатического «блага по ту сторону бытия». Тем не менее деконструкция не разрушает религиозную веру, но, напротив, фактически выполняет функцию спасения и защиты имени Бога от ограничений или контроля со стороны метафизических систем. Хотя деконструкция явно осуждает тоталитарные формы теологии, она также критикует все другие формы тотализирующего дискурса, в том числе те, которые стремятся исключить языки веры. Я думаю, что у Деррида присутствует своего рода «обобщенная апофатика», которая может рассматриваться как углубленное стремление к невозможному, к приходу совершенно другого. Деконструкция оказывается своего рода верой, имитирующей и повторяющей структуру веры — в вере без догмы.

А. К.: Не могли бы вы как автор книги, на полях которой происходит наша беседа, представить саму структуру вашего исследования?

С. К.: Первая часть посвящена как раз теме метафизики и тому, что означает *пост-* в выражении постметафизическое мышление; она посвящена тому, как это мыслится у самого Хайдеггера в проекте преодоления метафизики и как в дальнейшем постметафизические стратегии проявляются в теологической мысли второй половины XX столетия. Поэтому первые две главы и названы «Метафизика без метафизики» и «Метафизика после метафизики». В данном случае речь идет либо о попытке отказаться от спекулятивного, универсалистского мышления и об обращении к единичному, к конкретному, к тому самому *другому*, который не обязательно *Другой* (с прописной буквы); либо о попытке преодолеть сам хайдеггеровский проект «преодоления метафизики», попытке найти те способы онтологического мышления, которые будут именно метафизикой *после* метафизики. Иначе говоря, о попытке разработать онтологию, первым словом которой будет слово о красоте. Это то, что в своей теоэстетике пытался

¹² Caputo J. The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion. Bloomington: Indiana University Press, 1997. P. 3.

сделать Бальтазар, и то, что, вслед за Бальтазаром, пытается делать Дэвид Харт.

Следующая глава посвящена теме теологической онтологии — ее возможности или невозможности. Здесь речь идет о путях трансформации христианской онтологии — от *ipsum esse* к событию. Эти пути разные, и так возникает тема становления, историчности и, собственно, тема события. Все это можно описать и как попытку мыслить Бога вне классических метафизических категорий, мыслить Бога как данного и отданного, обещающего и призывающего, что превращает теологию в *логос* нашего страстного устремления к Богу.

В этом контексте возникает еще один сюжет, тесно связанный с новой теологической онтологией, с вопросом о ее возможности или невозможности. Я имею в виду классическое определение божественного бытия как *actus purus*. Такая трактовка восходит к аристотелевскому «действительное прежде возможного», «ἐνέργεια» прежде «δύναμις». В теологии конца XX столетия мы отчетливо видим стремление вернуть категорию возможно-го в теологическую мысль именно в применении к Богу. Начиная с поздних работ Пауля Тиллиха и до работ Ричарда Керни (одна из которых так и называется: «Бог, который может быть»¹³) осуществляется попытка мыслить Бога, обращаясь к тому, что Хайдеггер называет «тихой силой возможного». Это не просто некая модернизация, это не путь от Аристотеля к Хайдеггеру — это попытка найти внутри самой христианской традиции способы мышления, которые включают возможное в Божественное бытие. Здесь опять же следует вспомнить Дионисия Ареопагита и, конечно, Николая Кузанского с его категорией *possest*, которую можно перевести как «бытие-возможность». Такой способ мышления оказывается попыткой мыслить Бога как гораздо в большей степени вовлеченного в мир единичного, повседневного, т. е. речь идет о полноте вхождения Бога в историю, о таком вхождении, которое предполагает, что Бог делает самого себя восприимчивым к другому, зависит от другого в том, как будет разворачиваться будущее, и эта затронутость божественным обязательством позволяет другому оказать воздействие на то, кем может быть Бог в будущем.

Другие главы книги посвящены теологическому мышлению и теологическому языку. Я рассматриваю различные мыслительные ходы, о которых мы уже отчасти говорили, т. е. то, как некоторые методы философии, в данном случае феноменологические и герменевтические методы, используются уже в теологическом мышлении, какие здесь происходят модификации того же феноменологического метода, какие преобразования происходят в философской герменевтике, когда она обращается к теме религиозного. И, безусловно, тема языка — одна из ключевых для теологии XX в.

¹³ Kearney R. The God who may be: a hermeneutic of religion. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

А. К.: На теме теологического, или религиозного, языка хотелось бы остановиться подробнее. В вашей книге есть отдельная глава, которая так и называется «Религиозный язык: между молчанием и метафорой».

С. К.: На первый взгляд, тема религиозного языка — это тема прежде всего аналитической теологии, связанной с неопозитивизмом, в рамках которого религиозные высказывания объявляются бессмысленными. Равно как и этические высказывания, и собственно метафизика, т. е. речь идет о тех высказываниях, которые мы не можем верифицировать. В данном случае имеется в виду не истинное или ложное, а то, что вообще по ту сторону истинности и ложности, — это то, о чем нельзя говорить, а значит, как говорит Витгенштейн, об этом следует молчать...

Но надо сказать, что у самого Витгенштейна есть «Логико-философский трактат» и есть «Философские исследования», где признается, что буквальное описание — это не единственная функция языка и что возможны разные языки, разные «языковые игры», так что правила одной не могут быть критерием для другой. Каждая языковая игра автономна и в некотором смысле самодостаточна, а поэтому мы не можем по критериям научной языковой игры оценивать, скажем, религиозную языковую игру. Но это касается аналитических сюжетов, и для современных аналитических мыслителей вообще вся философская теология — это прояснение и обоснование религиозных высказываний.

Однако в континентальной традиции речь идет о другом: не об информативности или осмысленности религиозных высказываний, а вообще о специфике религиозного языка. И здесь опять нельзя не вернуться к Хайдеггеру с его знаменитой фразой «язык — дом бытия». Для него язык — это не средство коммуникации, и информативная функция — не единственная и не основная функция языка: ибо бытие сбывается в языке. Хайдеггер противопоставляет свое понимание языка обыденным трактовкам, предполагающим, что человек создатель и владелец языка. Напротив, язык определяет человека и человеческое мышление. Широко известны слова Хайдеггера: «Язык говорит»¹⁴. Язык приводит сущее к слову и явленности. От человека требуется настроенность на сказанное языком, слушание как собирание самого себя, как готовность отозваться на зов и самому стать жилищем высказанного слова.

Есть у Хайдеггера еще одна тема, на первый взгляд странная: не-понятийное мышление, не объективирующий язык. Но как может философия быть не-понятийной? Для теологов эта тема не-понятийного мышления и языка тоже оказалось очень важной. В христианской теологии хайдеггеровская трактовка языка была воспринята как возможность найти язык, соответствующий ее теме, как возможность прийти к религиозной необъективирующей речи о Боге. Эберхард Юнгель как раз старается обосновать такой не-понятийный язык. Чем не устраивает *понятие*? Своей унивокативностью, тем, что понятие всегда однозначно. И от такой унивокатив-

¹⁴ Хайдеггер М. Язык / пер. и примеч. Б. В. Маркова. СПб.: Интеллект, 1991. С. 9.

ности понятия Юнгель переходит к метафоре. Это, конечно, в некотором роде провокация, потому что возникает вопрос: разве язык теологии сродни поэтическому языку? Что это — просто сфера воображения? Возможна ли метафорическая догматика? Конечно, догматическое богословие может быть только понятийным.

А. К.: Но что-то важное упускается, если мы ограничиваемся понятийным мышлением — даже в догматике...

С. К.: В том-то и дело, что метафора с сопутствующим ей расширением поля референции, с той самой «второй референцией», о которой говорил Поль Рикер, размышляя о поэтическом языке, — метафора, отказываясь от унивокативности, открывает нам более глубокие слои реальности, до которых понятийный язык не доходит. В этом смысле метафора, которая расширяет поле референции, — не менее точна, чем язык понятий. И кстати, не случайно для Юнгеля тема метафоры очень тесно связана с темой возможного. Язык понятий соотнесен с языком действительности, а язык метафор оказывается той самой второй референцией, которая обращает нас к сфере возможного. Поэтому речь здесь идет о катахрестических элементах языка, которые позволяют нам выразить невыразимое, не превращая его в объект.

Это, в свою очередь, возвращает нас к параллели между теологическим языком и поэтическим языком. Так появляется термин «теопоэтика». Речь в данном случае идет о поэтической истине, которая подразумевает, что не мы выстраиваем разговор о Боге, а скорее мы чем-то захвачены... Теолог здесь — некий аналог поэта, тот, *через которого говорят*.

А. К.: Это — «вдохновение»? В разных смыслах, в том числе в религиозном?

С. К.: Да, «вдохновение», означающее, что человек никогда не может говорить из себя самого, он всегда уже расположен в языке и призван языком, он всегда уже в определенном настрое. Мы всегда уже адресованы, затронуты, наша речь — это ответная речь. Например, Юнгель, играя словами, говорит: *Rede* как *Anrede* — речь как ответ. Таким образом, это не активная стратегия познающего субъекта, а скорее готовность быть захваченным Словом Откровения. Здесь, конечно, можно вспомнить Карла Барта, который говорит, что теология невозможна для человека, но возможна для Бога. Бог может стать объектом (или квазиобъектом), когда Он в Откровении делает Себя предметным, но это меняет саму диспозицию теолога. И не случайно здесь появляется тема соответствия, *Entsprechung*, когда мое мышление — это не просто мышление субъекта, который пытается схватить объект, но — деятельность субъекта, мысленные представления которого формируются объектом мысли так, чтобы выразить его внутренний характер.

А. К.: Здесь в каком-то смысле возникает параллель с событием?

С. К.: Да. Здесь мы говорим о мышлении как о том, что случается с субъектом. И снова вспоминается Хайдеггер, который в раннем лекционном курсе, обращаясь к апостолу Павлу (Послание к Фессалоникийцам)

и к его эсхатологии, различает хронологическое время и кайрологическое время. «Кайрос» тоже можно перевести словом «событие». Хайдеггер переводит его на немецкий как *Augenblick* — мгновение, и показывает, что когда Павел спрашивает о временах и сроках, то возникает тема Дня Господня, который приходит как *тать в ночи*, как вор в ночи. Это очень хорошая метафора события. И в этом смысле событие — это риск. Когда к нам кто-то стучится в дверь, мы не знаем, это странник, которому нужен стакан воды, или грабитель... Событие всегда рискованно, это то, что совершается с нами, а не то, что я, как активный познающий субъект, захватил, раскинув сетку своих понятий...

А. К.: *И контролирую...*

С. К.: Да — и контролирую. Событие — *кайрос* — контролю не подлежит. Имя Бога как имя события не дает нам никакой уверенности, никакого определенного содержания, но подпитывает нашу надежду на благо, на жизнь, на справедливость. Это имя обещания, структура приходящего события, на которое мы надеемся, но которое не можем контролировать.

А. К.: *Последняя глава книги называется «Религия “без религии”». Здесь перекличка с названием всей книги?*

С. К.: Эта глава посвящена постмодерной теологии, прежде всего Джону Капуто с его теологией события — именно это и обозначено выражением «религия “без религии”». Речь здесь идет о такой мыслительной стратегии, которая наиболее ярко, в самой предельной форме демонстрирует то, что происходит с теологическим дискурсом в последние десятилетия. Религия «без религии» — это попытка увидеть современную ситуацию с точки зрения возвращения религии, но не в том смысле, в каком она понимается в эпоху модерна, т. е. это не религия как некая выделенная сфера человеческой жизнедеятельности, наряду с наукой, искусством и т. д. Здесь возникают темы веры без абсолютного знания, понимания религиозного опыта не как какой-то специфической области человеческой жизни, но как способа существования в невозможном или на границах возможного.

Можно ли считать эту религию «без религии» каким-то новым видом религиозности? Очевидно, что она выходит за традиционные конфессиональные границы; возможно, она даже по ту сторону разделения между теизмом и атеизмом. Скорее, это попытка перейти к неким перформативным стратегиям в ситуации деконструируемости всех практик, всех институтов — когда мы готовы признать, что наши традиции — *just story*... Но это история, которую мы готовы принять всерьез, именно осознавая всю эту деконструируемость, условность, переводимость, интерпретируемость...

А. К.: *История — в ее сингулярности? Потому что она такая, какая есть? Иными словами, это не вопрос о том, чтобы что-то скорректировать или сконструировать новое, исправить то, что можно, с какой-то точки зрения, посчитать ошибкой, а просто совершенно другой ракурс. Это не критика традиции, а просто другое к ней отношение.*

С. К.: Это готовность рассказать свою историю. Причем историю, принятую как жизненную стратегию, как то, что осуществляется в простран-

стве повседневного — в пространстве единичных, обыденных вещей. Это не большое повествование, а отдельная история, и в такой партикулярности она принимается всерьез.

А. К.: *Но что значит — снимается граница между теизмом и атеизмом?*

С. К.: Между теизмом и атеизмом, или по ту сторону их обоих, — если мы под этим понимаем утверждение или, напротив, отрицание существования некоей сверхприродной сущности, которая является причиной всего существующего и определяет как ход вещей, так и существование человека.

А. К.: *Это в той же линии критики онто-теологии, отказа от нее?*

С. К.: Да, когда мы возвращаемся к Богу после Бога.

А. К.: *Так называется сама книга!*

С. К.: Да. После Бога метафизики, после Бога традиционного теизма.

А. К.: *Если посмотреть на ваших героев, то они у нас малоизвестны — достаточно просто перечислить имена: Эберхардт Юнгель, Бернхард Вельте, Вильгельм Вайшедель, Генрих Отт, Джон Капуто, Ричард Керни... Последних двух, возможно, больше знают, потому что они англоязычные. Таким образом, у вас в книге появляются авторы, которые практически не представлены в русскоязычном сегменте.*

С. К.: К сожалению, если говорить о теологической мысли второй половины XX в., у нас практически ничего не переведено. Буквально какие-то фрагменты. Особенно если речь идет о немецкоязычных авторах. Слава Богу, стали переводить Х.-У. фон Бальтазара.

Кого мы сейчас осваиваем? Барта, Бульзмана... Хорошо, что хотя бы их. Но после Барта тоже много всего происходило в немецкой теологии. И после Карла Ранера тоже что-то происходило в католической мысли. А если говорить о протестантизме, то ныне здравствующий Эберхардт Юнгель, как мне кажется, является ключевой фигурой для второй половины XX в.

А. К.: *Иными словами, это, так сказать, действующие авторы?*

С. К.: В основном — да, если говорить о Капуто, Керни, Мануссакисе, Харте. Другие — это послевоенное поколение, и они у нас так же не прочитаны, как и современные авторы.

А. К.: *Получается, что ваша книга — это первое и пока единственное знакомство с этими авторами?*

С. К.: Был сборник, изданный Свято-Тихоновским институтом, посвященный немецкому протестантскому богословию. Там было и несколько переводов из Юнгеля. А так из авторов второй половины XX в у нас есть только переводы Мольтманна и Кюнга, изданные Библейско-богословским институтом¹⁵, и перевод работы Томаса Альтицера «Евангелие

¹⁵ Мольтманн Ю.: 1) Человек. М.: ББИ, 2013; 2) Дух жизни. Целостная пневматология. М.: ББИ, 2017; 3) Пришествие Бога. Христианская эсхатология. М.: ББИ, 2017; Кюнг Г.: 1) Христианский вызов. М.: ББИ, 2012; 2) Фрейд и будущее религии. М.: ББИ, 2013; 3) Вечная жизнь? М.: ББИ, 2014.

христианского атеизма»¹⁶. Эти авторы, безусловно, заслуживают всяческого внимания, но они отнюдь не единственные...

А. К.: Капуто и Керни — американцы. Это не создает какой-то специфики?

С. К.: Мне кажется, что они в принципе принадлежат континентальной традиции, независимо от своего географического положения; их способ мышления определен ученичеством у Хайдеггера и Деррида. Университет Вилланова, где они оба преподавали, — место, куда приезжал Деррида, где состоялась знаменитая дискуссия Деррида и Мариона о даре¹⁷, которую модерировал Керни. Этот университет как раз был центром рецепции континентальной традиции в США.

А. К.: Что мы еще забыли в этом разговоре о вашей книге?

С. К.: Я хотела бы затронуть еще одну тему, которая в большей степени относится к Капуто, но не только к нему: тему «слабости».

А. К.: Так называемой «слабой теологии»?

С. К.: Да, «слабой теологии», которая как раз связана с перформативными стратегиями и с опытом невозможного. Когда мы находимся в потоке и в движении — на чем, собственно, и настаивает деконструктивистская линия в теологии, — возникают стратегии ослабленного мышления, т. е. такого, которое не выстраивает универсальных схем, а скорее готово отозваться на некий зов. И тот образ Бога, который здесь возникает, — это опять же не образ всемогущего суверена, это именно кенотический Бог. Мануссакис как-то написал, что все современное постметафизическое мышление пытается бороться с трехговым монстром метафизики, которого он называет *Omni-God*, «Всебог» — Бог всемогущества, всеприсутствия и всеведения. Этот трехголовый монстр метафизики как раз и преодолевается в обращении к Богу, который входит в историю, умирает на Кресте, и, отвечая на зов которого, мы тоже лишаемся покоя, вступаем в область, названную Капуто пространством *God knows* — мы действительно оказываемся в области *Бог знает чего...* Это рискованная стратегия, которая не предполагает суверенитета, которая описывается через термин «анархия» — Царство Божие как анархическая, слабая сила, которая вторгается в наше существование, лишает его оснований, покоя и заставляет нас вступить в пространство невозможного — в область, лишённую каких бы то ни было стабилизаторов. Этика Царства состоит в «священной анархии», в «слабой силе справедливости». Мы должны жить, не рассчитывая на какое-то божественное вмешательство сверху, которое могло бы выпрямить неверные пути повседневной жизни здесь и сейчас. Речь идет о готовности вступить в игру, остаться в потоке, в котором у тебя нет никаких гарантий, где ты лишен суверена, обеспечивающего тебе гарантии правильного существования.

¹⁶ Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: Канон+, 2010.

¹⁷ О Даре: дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом // Логос. 2011. № 3. С. 144–171.

А. К.: Если представить себе традиционное христианское богословское пространство, то там, с одной стороны, догматика, где достаточно жесткие схемы, а с другой — есть евангельская история, и ни одна сторона в принципе не подавляет другую. Есть христология догматическая, и есть христология евангельская, и это два разных ракурса, два разных измерения, которые должны друг друга уравновешивать. Хотя возможен крен как в одну, так и в другую сторону. То, о чем вы пишете, — это относится скорее к этому евангельскому, а не догматическому измерению теологии?

С. К.: Скорее к евангельскому. И здесь интересно, как в современной теологии читают того же Августина. Начиная с Деррида, который говорит именно о слезах и воздыханиях Августина, внимание сосредотачивается на вопросе: что я люблю, когда я люблю моего Бога? Оказывается, это вопрос не о том, *что* я люблю, а — *как* я люблю моего Бога. Это тот же перформативный ход, который возвращает меня к повседневности моего существования — когда, независимо от адресующего адресата, речь идет о жизненной стратегии, лишенной каких бы то ни было оснований, когда я не знаю, кто я, и не знаю, кого я люблю, когда я люблю моего Бога. Остаться в этой бездне незнания — вот что имеется в виду, когда говорится о слабости...

А. К.: Это как-то коррелирует с непознаваемостью Бога, которая постулируется в догматике?

С. К.: Здесь не только непознаваемость Бога. В этом вопросе — не *что* я люблю, а как я люблю моего Бога — я не знаю, кто я. Я сам себя ставлю под вопрос. Возможно, в этом состоит отличие слабого мышления от традиционной апофатики. Здесь совершается радикализация апофатики, она теперь обращена не только на объект, но и на субъект.

А. К.: Мы затронули довольно много сложных и специальных тем — с точки зрения как философии, так и теологии. Вполне прояснить их в нашей беседе вряд ли было возможно. Скорее это приглашение к внимательному прочтению вашей книги, поднимающей целый пласт современного мышления о Божественном и человеческом в их соотношении и связи. Главный вывод, который можно сделать из этого разговора: вопреки секулярному вектору модерна, а быть может, отчасти и благодаря ему теология продолжается. Она и сегодня продолжает активную жизнь в самых разных топосах мышления, наследуя прошлому и открывая новые перспективы. Остается только поблагодарить вас, Светлана Александровна, за представленные вами в рассматриваемой книге свидетельства об этой динамике теологической мысли.

Статья поступила в редакцию 15 января 2020 г.

Статья рекомендована в печать 3 марта 2020 г.

Информация об авторах:

Коначева Светлана Александровна — д-р филос. наук; konacheva@mail.ru

Кырлежев Александр Иванович — редактор научной периодики;

kyrlezhev@gmail.com

Ways of post-metaphysical thinking about God

S. A. Konacheva¹, A. I. Kyrlezhev²

¹ Russian State University for the Humanities,
6, Miusskaya pl., Moscow, 125993, Russian Federation

² The Synodal Biblical and Theological Commission of the Russian Orthodox Church
and the Commission on Theology and Theological Education of the Inter-Council Presence,
4/2, Pyatnitskaya ul., Moscow, 115035, Russian Federation

For citation: Konacheva S. A., Kyrlezhev A. I. Ways of post-metaphysical thinking about God. *Issues of Theology*, 2020, vol. 2, no. 1, pp. 177–198.
<http://doi.org/10.21638/spbu28.2020.111> (In Russian)

In the conversation, various strategies of theological thought of the second half of the 20th and the beginning of the 21st centuries are considered, which are characterized by a repulsion of the old metaphysical concept of God as, above all, a higher being. Against the background of criticism of such onto-theological theology undertaken by Martin Heidegger, various theological directions arise and develop, within the framework of which the boundary between philosophy and theology, established by default in the Modernity, is blurred. In the monograph of Svetlana Konacheva, the discussion of which is devoted to the conversation, the Russian-speaking reader encounters the positions of such authors as Eberhardt Jungel, Bernhard Welte, Wilhelm Weishedel, Heinrich Ott, John Caputo, Richard Kearney, as well as modern Orthodox philosophers and theologians David Bentley Hart and John Panteleimon Manussakis. The post-metaphysical thinking that these authors demonstrate is considered in connection with traditional Christian dogmatics. It touches on issues related to the phenomenological and hermeneutic approaches, as well as topics of religious language and the significance of deconstruction for theological thought. The influence of not only Heidegger, but also Hegel, as well as Jacques Derrida, is discussed. The conversation introduces into the problem areas of modern theological thought that are not well-known to the domestic reader.

Keywords: philosophy, theology, phenomenology, hermeneutics, post-metaphysical thinking, religious language, Heidegger, impossible, weak theology.

References

- “About the Gift: a discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion” (2011), in *Logos*, no. 3, pp. 144–171. (In Russian)
- Altizer Th. (2010) *Death of God. The Gospel of Christian Atheism*. Russ. ed. Moscow, Kanon+ Publ.
- Barth K. (1960) “Philosophie und Theologie”, in Huber G. (Hrsg.) *Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth zum 70. Geburtstag am 3. Februar 1960*. Basel, Helbing & Lichtenhahn, S. 93–106.
- Caputo J. (1997) *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington, Indiana University Press.
- Caputo J.D. (1987) *Demythologizing Heidegger*. Bloomington; Indianapolis, Indiana University Press.
- Heidegger M. (1970) “Phänomenologie und Theologie”, in *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt a. M., S. 13–33.
- Heidegger M. (1989) *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis) (1936–1939)* (Gesamtausgabe. Bd. 65). Frankfurt a. M., Klostermann.

- Heidegger M. (1991) *The Language*, transl. and comments by B. V. Markov. Russ. ed. St. Petersburg, Intellect Publ. (In Russian)
- Heidegger M. (1995) “Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik”, in Heidegger M. *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Gesamtausgabe. Bd. 60). Frankfurt a. M., Klostermann, S. 303–339.
- Heidegger M. (2006) “Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, in Heidegger M. *Identität und Differenz*. (Gesamtausgabe. Bd. 11). Frankfurt a. M., Klostermann, S. 51–80.
- Iannaras Chr. (2005) “Heidegger and the Areopagite, or on the absence and unknowability of God”, transl. from Greek by G. V. Vdovina, in Iannaras Chr. *Izbrannoe: Lichnost' i Eros*. Russ. ed. Moscow, Rosspen Publ., pp. 7–88. (In Russian)
- Jenson R. W. (1997) *Systematic Theology. Vol. 1: The Triune God*. New York.
- Kearney R. (1984) *The God who may be: a hermeneutic of religion*. Bloomington, Indiana University Press.
- Kearney R. (2006) “Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology”, in Manoussakis J. P. (ed.) *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy*. New York, Fordham University Press, pp. 3–22.
- Konacheva S. A. (2019) *God after God: ways of post-metaphysical thinking*. Moscow, RGGU Publ. (In Russian)
- Kyung G. (2012) *Christian challenge*. Russ. ed. Moscow, BBI Publ. (In Russian)
- Kyung G. (2013) *Freud and future religion*. Russ. ed. Moscow, BBI Publ. (In Russian)
- Kyung G. (2014) *Eternal life?* Russ. ed. Moscow, BBI Publ. (In Russian)
- Manoussakis Dzh. P. (2014) *God after metaphysics. Theological Aesthetics*. Kiev, DUKh I LITERA Publ. (In Russian)
- Moltmann Yu. (2013) *Man*. Russ. ed. Moscow, BBI Publ. (In Russian)
- Moltmann Yu. (2017) *Christian eschatology*. Russ. ed. Moscow, BBI Publ. (In Russian)
- Moltmann Yu. (2017) *Spiritual life. Holistic pneumatology*. Russ. ed. Moscow, BBI Publ. (In Russian)

Received: 15.01.2020

Accepted: 03.03.2020

Authors' information:

Svetlana A. Konacheva — Doctor of Philosophy; konacheva@mail.ru

Alexander I. Kyrlezhev — Editor of the Scientific Periodicals; kyrlezhev@gmail.com