

*С.А. Коначева*

*доктор философских наук,  
 профессор философского факультета РГГУ  
[konacheva@mail.ru](mailto:konacheva@mail.ru)*

## ПЕРЕВОДИМОСТЬ ИМЕН И НЕПЕРЕВОДИМОСТЬ СОБЫТИЙ В СПЕКТРАЛЬНОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ ДЖ. КАПУТО\*

В статье рассмотрена теологическая герменевтика Дж.Капуто, построенная на различии имени и события, которое обнаруживается в имени. Автор проводит сравнительный анализ понимания события в бытийно-историческом мышлении позднего Хайдеггера и спектральной герменевтике. Показано, что событие – это нечто, что происходит в том, что случается, а имя – это своего рода предварительная формулировка события, относительно устойчивая, развивающаяся структура. Автор демонстрирует, что в спектральной герменевтике слова и вещи контингентны, переводимы и доступны деконструкции, события же остаются безусловными, непереводаемыми и недеконструируемыми.

**Ключевые слова:** спектральная герменевтика, событие, имя, деконструкция, метафизика, переводимость, неразрешимость

The article discusses the theological hermeneutics of J. Caputo established on distinction between name and event found in the name. The author carries out a comparative analysis of the understanding of the event in the being-historical thinking of late Heidegger and spectral hermeneutics. It is shown that the event is something that is realized in what happens, and the name is a kind of preliminary formulation of the event, relatively stable developing structure. It was demonstrated that in the spectral hermeneutics words and things are contingent, transferable and available to deconstruction, but event is irreducible, untranslatable and not supposed to deconstruction.

**Keywords:** spectral hermeneutics, event, name, deconstruction, metaphysics, transferability, undecidability

В последнее время все более популярными становятся дискуссии о «постсекулярном», «постнеклассическом», «теологическом повороте» в философии. В центре внимания оказывается вопрос о том, как возможно вернуть Бога в мышление и «привести его к языку» «после прохождения через» современность»<sup>1</sup>, что предполагает осмысление не только кризиса метафизического мышления, но и кризиса «секулярного разума». Мы рассмотрим особенности герменевтического подхода к изучению современной религиозной ситуации на примере работ Джона Капуто - одного из наиболее интересных современных теологов, стремящегося найти пути осмысления возрождения религии в постметафизическую эпоху, перехода от смерти Бога к постмодерной вере или от атеизма к пост-атеизму.

Тот тип герменевтики, который практикует Капуто в своих ранних работах, коренится в философии Хайдеггера, понимаемой как радикальное мышление, а ее история мыслится как процесс радикализации. Его не интересует исторический генезис герменевтики в трудах Шлейермахера и Дильтея, но ее внутреннее направление и импульс, ее радикализация. Поэтому в работе «Радикальная герменевтика» истоки герменевтики Капуто обнаруживает у таких радикальных

© Коначева С.А., 2013

\* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ № 12-03-00494 «Непереводимости в европейских философиях: границы непереводимости понятий».

<sup>1</sup> Caputo J. On Religion. L., N.Y.: Routledge, 2001. P.60.

мыслителей, как Кьеркегор и Гуссерль, Ницше и Майстер Экхарт, а ее позднюю историю связывает с трудами Хайдеггера после «поворота» и деконструкцией Деррида, который был ярким критиком герменевтики. Герменевтика всегда связана с сохранением сложности жизни и с сохранением дистанции от самоуверенности метафизики и утешения философией. В известном смысле «радикальная герменевтика» означает «конец философии», она «выводит себя на границы философии и пишет философию на краю»<sup>2</sup>. Такая герменевтика не доверяет исконной мечте философии о Просвещении, ее жажде присутствия, и она не будет доверять попечению философии движение и поток жизни. Проект радикальной герменевтики восходит к хайдеггеровской герменевтике фактичности, которая начинается снизу, с того, от чего отказывается Просвещение, с нерегулярностей и различий нашей повседневности. По мнению Капуто, начиная с герменевтики фактичности двадцатых годов и до бытийно-исторического мышления, Хайдеггер понимает герменевтику как критику убаюкивающей силы метафизики присутствия и восстановление трудности вещей. Однако важно отметить, что поздний Хайдеггер практически отказался от слова «бытие» в пользу различных альтернативных вариантов, таких как «открытость», различие, и, прежде всего событие-присвоение (Ereignis). Капуто полагает, что мысль Хайдеггера никогда не была фундирована простым различием бытие / сущее, несмотря на такие вводящие в заблуждение выражения, как «вопрос о бытии», «забвение бытия», «онтологическое различие между бытием и сущим». Подлинным предметом мышления для него никогда не было бытие, но всегда смысл, истина бытия или то Es, которое дает бытие. Всегда было нечто третье, нечто по ту сторону бытия, которое в итоге и составляло предмет интереса. В «Бытии и времени» это была смысловая структура сущее / бытие, а в более поздних работах это сущее / бытие / истина бытия или сущее / бытие / событие-присвоение или, еще более радикально: то что присутствует/присутствие/то что дает присутствие. В работе «Материалы по философии» начальное мышление осуществляет переход от метафизики в бытийно-историческое мышление, поэтому Хайдеггер характеризует его как «переходное». Мыслить «исторически» означает исторично мыслить в другом начале и из другого начала. «Осуществляющее переход мышление выполняет учреждающий набросок истины бытия как историческое осмысление»<sup>3</sup>. Переходное мышление призвано дать слово сути (Wesung) бытия, о которой не спрашивала прошлая метафизика. Методом начального мышления становится изначальное искание и спрашивание. Задавая вопрос, как бытие осуществляется в своей сути, Хайдеггер подчеркивает, что оно не должно продумываться, исходя из сущего, но осмысляться из самого бытия. Поэтому в бытийно-историческом мышлении вопрос о бытии продумывает сущность самого бытия как его суть и суть как событие-присвоение. Истина, просвет, событие-присвоение бытия оказываются для Хайдеггера онтологической преданностью, которая сама не относится к сущему, но всегда как движение испытывается в истории и из истории. Свет, именование места, значение бытия как мира становятся историческим способом данности этой истины или ее исторического дарования в языке. Опыт бытийно-исторического мышления обнаруживает сущность бытия не только в ее трансцендентальной раскрытости, но в сути бытия как события-присвоения. Мышление как прыжок становится принадлежностью бытию, принадлежностью брошенного проектирующего бытия человека к сути бытия. Это позволяет исполнить задачу осмысления сущего из истины бытия. Бытие открывается не рассчитывающему и представляющему мышлению, но в особых настроениях: ужасе, сдержанности, благоговении. Бытийно-историческое мышление начинается с опыта покинутости сущего бытием. В нем откликается суть бытия в способе его отказа (Verweigerung). Покинутости сущего истиной бытия соответствует забвение бытия человеком. Опыт покинутости бытием Хайдеггер передает понятием махинации, происка (Machenschaft) как способа сути бытия, вернее его не-суть. В Новое время возникает «тотальное мировоззрение», подменяющее творчество и мышление мероприятиями, а полноту жизни – гигантизмом махинаций. Словами «гигантизм» и «махинации» Хайдеггер передает существо современной техники. Покинутость бытием становится

<sup>2</sup> Caputo J. Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. Indiana University Press, 1987. P.3.

<sup>3</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis) (1936-1939). Gesamtausgabe Bd. 65. Frankfurt a. M., 1989. S.5.

*С.Коначева Переводимость имен и непереваемость событий  
в спектральной герменевтике Дж. Капуто*

также основой и сущностным определением феномена нигилизма. Для Хайдеггера эпоха метафизики – это время, которое не спрашивает о бытии. В забвении бытия упрочивается покинутость бытием. Следствием становится исключение и запрет на бытие как событие-присвоение. Но из самого этого исключения должен зазвучать отклик и распространиться вместе с разворачиванием забвения бытия, в котором откликается другое начало – бытие. Это означает поворот к бытию, в котором истина бытия испытывает свое основание – вот-бытие. Другое начало призвано напомнить, что суть бытия нуждается в основании своей истины, и «это основание должно осуществляться как вот-бытие, благодаря чему преодолевается всякого рода идеализм, прошлая метафизика и метафизика вообще»<sup>4</sup>. Герменевтический проект позднего Хайдеггера – это герменевтика вне трансценденталистских форм, путь отказа от горизонта в пользу открытого, совпадающий с динамикой трансформации мышления. Герменевтический круг, который предполагал проективное предпонимание, открывает путь тому, что Хайдеггер называет герменевтическим отношением, имея в виду взаимную принадлежность бытия и человека. Бытие и человек изначально связаны друг с другом, и именно эта изначальная взаимопринадлежность находится под угрозой метафизики, поэтому задача мышления – вновь обрести это изначальное отношение. Мыслить означает восстановить единство, которое предшествует объективации. Мы всегда уже стоим в бытии, в принадлежности к бытию. И именно эта близость мира, эта близость вещей, от которой современная техника отдалила нас, должна быть восстановлена. Мы всегда и уже в мире, в постоянном контакте с самыми простыми вещами, и задача мысли заключается в восстановлении той принадлежности, в которой мы уже находимся.

Однако для Капуто хайдеггеровский проект преодоления метафизики присутствия сам нуждается в демифологизации. Здесь на помощь приходит Деррида с его критикой онто-герменевтики истины бытия. Деррида не стремится мыслить в круге «взаимной принадлежности» бытия и человека, его не интересует акцентированная поздним Хайдеггером метафорика близости, простоты, единства, возвращения на родину, тайны. Для него нет иной герменевтики, кроме деконструкции герменевтики как ностальгии по смыслу и единству. Деррида, по мнению Капуто, философ в наивысшей степени верный потоку, наиболее подозрительный по отношению к любой попытке приостановить его движение, «остановить игру». В теории деконструкции присутствует острое ощущение хрупкости наших мыслительных построений и контингентности наших институтов, всех социальных, исторических и лингвистических структур. Поэтому деконструктивистская критика становится своеобразным шлюзом, через который должна пройти радикальная герменевтика, она позволяет разрушить чары метафизики, всегда стремящейся завершить игру и подмять нас своей уверенностью.

При этом, как полагает Капуто, радикализация герменевтики и ее соединение с деконструкцией, не сводится к упражнениям в нигилизме. Герменевтика обнаруживает разрывы и пробелы, текстуальность и различия, которые присущи всему, о чем мы думаем, что делаем и на что надеемся. Но это не попытка разрушить человеческие практики и институты, а скорее стремление встретить лицом к лицу дурные вести, которые скрыты под покровом метафизики. Мы не должны забывать, что Гермес также известный лжец и обманщик. Герменевтика обеспечивает подход к вопросу о человеческом существовании, который не ограничен субъективизмом и гуманизмом. Она открывает нам вопрос, который «есть» мы сами. Капуто называет свою теологию теологией события или спектральной герменевтикой. Эта спектральная герменевтика построена на различении имени и события, которое обнаруживается в имени. Под событием понимается не то, что случается, а «скорее нечто, что происходит в том, что случается, что выражается или осуществляется или придает форму тому, что случается; это не что-то присутствующее в настоящем, но что-то стремящееся проявиться в том, что присутствует»<sup>5</sup>. Имя выступает как своего рода предварительная формулировка события, относительно устойчивая, развивающаяся структура, в то время как событие вечно не знает покоя,

<sup>4</sup> Ibid. S.176.

<sup>5</sup> Caputo J. Spectral Hermeneutics // Caputo J.D., Vattimo G. After the Death of God. N.Y.: Columbia University Press, 2007. P.47.

всегда в движении, ищет новые формы, стремится быть выраженным еще невысказанным способом. Имена - исторические, контингентные, предварительные экспликации в естественных языках, в то время как события есть то, что имена пытаются оформить, назвать и обозначить. Событие не тождественно вещи, скорее оно нечто движущееся в вещах. События осуществляются в вещах, в действительности и в настоящем, но всегда предварительным и пересматриваемым образом. То, что случается, будь это вещь или слово, всегда деконструируемо, причем только в силу событий, которые сами не являются деконструируемыми. Это не означает, что события представляют собой вечные истины, подобно платоническим эйдосам; далекие от того, чтобы быть вечными истинами или присутствием, события никогда не присутствуют, никогда не предстают как законченные или сформированные, осуществленные или сконструированные, тогда как только то, что сконструировано, можно деконструировать. Слова и вещи переводимы и доступны деконструкции, события же перевести и деконструировать невозможно. В своей темпоральности события, никогда не присутствующие, зовут нас издали, вытягивают нас в будущее, призывая нас туда. Для Капуто события - провокации и обещания, они зовут и отзываются. Для характеристики события он использует термин Славоя Жижека – «хрупкий абсолют», хрупкий и драгоценный. События нежны и уязвимы, они подобны молодым деревьям, и постмодернистское мышление должно их культивировать и бережно хранить. В понимании Капуто, «постмодернизм – это «разведение» событий, мышление события, готовность предоставить событию приют и безопасную гавань»<sup>6</sup>. Событиям вечно угрожают большие и всеобъемлющие теории, которые стремятся их охватить, организовать и заставить шагать в унисон к какому-нибудь метафизическому маршу. Но события – это малые дары, и постмодернистское мышление стремится сохранять их свободными от грандиозных предприятий по систематизации. Тем самым включение в теологическую герменевтику элементов деконструкции не означает незнания или эпистемологической неразрешимости, но образует теологию, в которой то, что случается с нами и для нас, есть Бог. В герменевтической теологии то, что происходит с нами – это событие, которое сокрыто в имени Бога, и потому мы стремимся возвращать возможности, дарованные нам этим именем, защищать их, позволяем самим себе питаться их силой, заряжаться их интенсивностью. Решающим здесь оказывается рассмотрение события как того, что происходит в словах и вещах, как потенции, которая будоражит их и лишает покоя.

Специфика герменевтики, представленной в работах Джона Капуто конца 1990-н.2000-х годов, фундирована его концепцией слабой теологии. Эта концепция непосредственно связана с понятием ослабляющего мышления, разработанного в трудах Дж. Ваттимо, где слабая мысль (*pensiero debole*) отнесена к постепенному ослаблению бытия, которое преобразовало современную философию от ее «одержимости» метафизикой истины к локальной рациональности и осознанию герменевтической природы всякой истины. Можно выделить два аспекта процесса ослабления мысли. Первый процесс - ослабление бытия – от объективной метафизической структуры до интерпретации («события» в хайдеггеровском смысле). Он описан на ницшеанском языке нигилизма, что означает исторический процесс, в рамках которого объективистские претензии метафизики, абсолютные основания стали недостоверными (или свелись к «ничто»), ослабели, и их заменили «перспективы» или интерпретативные схемы. Второй процесс - ослабление Бога в мире, который описан на языке апостола Павла в терминах умаления (*kenosis*), который является парадигматическим выражением христианской доктрины Воплощения, рождения и смерти Иисуса. *Kenosis* не единовременное событие, произошедшее в жизни и смерти Иисуса, но продолжающаяся история или традиция, инициированная этим событием. Этот процесс Ваттимо называет «секуляризацией», что означает не отказ от Бога, но своего рода «транскрипцию» Бога во время и историю (*saeculum*). Тем самым, нигилизм и *kenosis* оказываются параллельными процессами. Нигилизм - опустошение бытия в интерпретативную структуру; *kenosis* – схождение к ничто Бога как трансцендентного божества. Два процесса ослабления, бытия и Бога, и оказываются коррелятами

<sup>6</sup> Ibid. P.48.

*С.Коначева Переводимость имен и непереваемость событий  
в спектральной герменевтике Дж. Капуто*

того, что Ваттимо называет слабой мыслью. *Kenosis* понимается как транскрипция, перевод или передача Бога в мир, средство установить царство Божие на земле. Подобная слабая онтология также ослабляет сильные метафизические основания атеизма и рационалистического отказа от религии. Тем самым, ослабленное мышление не только предшествует философскому повороту к религии, но фактически устанавливает предварительное философское условие для постмодернистского осмысления возвращения религиозного. Это не означает выявления «более истинной» истины, философия «может признать законность религиозного опыта, но только в той мере, в какой она осознает завершение метафизики и эрозию метанаррации»<sup>7</sup>. Однако теперь, когда мы живем в постметафизическую эпоху, в которой нет никакой абсолютной истины, а только интерпретации, категория веры может снова быть воспринята серьезно как конститутивный элемент наших жизненных традиций. Соответственно христианская церковь должна пересмотреть свою критику все более и более светской культуры. Ослабление бытия снова сделало «христианство» отчетливым и вероятным рассказом, к которому мы можем отнестись серьезно, а секуляризация перевела рассказ из нечитабельного мифа в четкую историю.

Версия слабой теологии, предложенная Капуто, во многом родственна положениям Ваттимо. Поскольку в его теологии все сконцентрировано на различии между именем и событием, он полагает, что мысль Ваттимо сосредоточена вокруг таких «сильных» имен как христианство и Воплощение, более того, сила этих имен прибывает за счет события, чей самый важный эффект состоит в том, чтобы ослабить любые такие имена. Тем самым, ослабляющее мышление Ваттимо оказывается слишком сильным, и его версия радикальной герменевтики недостаточно радикальна. Капуто не находит в работах Ваттимо никакого отклика на понятие, которое Деррида называет *khora*. Это - образ, который Деррида заимствует из «Тимея» Платона, он отсылает также к образу пустыни, библейской архи-пустыни, символизирующей элементарный промежуток, в который вписаны все наши естественные языки и исторические институты. Этот образ подчеркивает контингентность и деконструируемость - слабость - имен, которые написаны в этом пространстве пустыни. Но *khora* также используется Деррида утвердительно, как квази-условие возможности/невозможности молитвы, как способ описать сцену мессианской надежды. Без этого безразличного пространства, того, что «образует место для имени места», не было бы «этого удивительного движения или желания давать, получать, присваивать, для *Ereignis* (события) как события и присвоения»<sup>8</sup>. У Ваттимо же христианство становится привилегированным образом любви и гостеприимства, которые выступают как отчетливо христианские понятия, что соответствует идее последнего откровения у Тиллиха и, в конечном итоге, вписывается в гегелевскую схему истории. Для Капуто события вписаны в более слабую, более призрачную игру различия. Он считает герменевтику Ваттимо более сильной герменевтикой применения, реализации и перевода в светский мир уже данного и авторитетного образа христианского Воплощения. Для его понимания слабой теологии такой авторитетный образ слишком силен. Возникает вопрос, не превращается ли такая герменевтика применения в духе Гадамера просто в один из вариантов тезиса, согласно которому христианство – это классическая истина, которая нуждается в обновленном применении в постмодернистском или секуляризованном мире? Но задача ослабляющего мышления как раз и заключается в том, чтобы ослаблять силу таких метафизических тенденций. Когда ослабляющее мышление рассказывает высокую историю о переходе от сильного метафизического мышления к слабому, от отчужденного Бога к воплощенному Богу здесь на земле, от ортодоксальной христианской догмы к современной секуляризованной правде христианства в постмодернистском мире, тогда, по мнению Капуто, ослабляющее мышление становится слишком сильным. Действительно радикальная герменевтика чуть больше затеряна в пустыне, действительно радикальная теология «меньше занята вопросом, как мне перевести этот авторитетный образ Бога христианства в современный мир, и больше спрашивает, что я люблю, когда я люблю своего Бога?

<sup>7</sup> Ваттимо Дж. После христианства. М.: Три квадрата, 2007. С.103.

<sup>8</sup> О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом // Логос №3, 2011. С159.

- где имя Бога – это событие, которое проясняется в имени Бога»<sup>9</sup>.

Капуто видит в современной религиозной ситуации возможность для возникновения посткритической религии, подразумевая под ней веру без абсолютного или определенного знания, утверждение ценности религиозной традиции при сохранении дистанции от фактических исторических сообществ веры. В отличие от исторической определенности сильной христианской или исламской теологии, Капуто разрабатывает более открытое богословие, ослабленное потоком неразрешимости и переводимости. Неразрешимость предполагает, что вместо того, чтобы ответить на наши вопросы, она держит их в движении, сохраняет их собственный вид движения. Неразрешимость оказывается способом держать вопросы под вопросом. Вопросание это «движение мысли, *kinesis*, работа (*ergon*) мышления, которое не может успокоиться..., способ оставаться в пути»<sup>10</sup>. Неразрешимость держит нас в движении, позволяет нам остаться верными потоку, *physis*, закрывает для нас пути побега, не позволяет нам выбраться через окно мета-физики. Неразрешимость обрекает нас на область *doxa*, на блуждание в лабиринте дифференциальных переплетений, без опоры, на постоянно меняющихся, скользких основаниях. Тогда под религией понимаются не традиционная конфессионально определенная религиозность, а бытие человека в качестве религиозного бытия. «Религиозное» Капуто мыслит как «базовую структуру человеческого опыта и события..., то, что собственно и конституирует опыт как опыт, как то, что действительно случается»<sup>11</sup>. Это измерение нашего бытия, где мы перестаем полагаться на самих себя, покидаем пространство уверенности и вступаем в область невозможного, в пространство того, чью возможность мы не в состоянии постичь. Теологическая герменевтика, обращенная к области «Бог знает что» (буквально)<sup>12</sup>, становится мышлением возможности невозможного, мыслит Бога как «приходящую возможность невозможного». Если невозможное рассматривается как то, что делает опыт опытом, и при этом определяется именно как религиозная категория, нет специфически религиозного опыта, любой опыт, в котором присутствует любовь и надежда, в котором наше сердце не знает покоя, по сути своей религиозен.

Описывая постсовременность как «более просвещенное Просвещение», где уже нет мечты о чистой объективности, Капуто подчеркивает, что современное возрождение религии возвращает ей исходный смысл – вера, а не меньшая форма знания. Поэтому религиозная истина характеризуется как истина без знания, а современная религиозность как «религия без религии». В религии, понимаемой как завет с невозможным, имя Бога – это имя любви и надежды. Говоря: «Бог есть любовь», и задавая вопрос «что же я люблю, когда люблю Бога?», мы остаемся в области незнания, никогда не будучи уверены, что же в реальности есть Бог, любовь и мы сами. Для Капуто постсекулярная позиция состоит в том, чтобы избежать втягивания в бесконечные споры о том, что действительно реально и совершить скачок любви - к гипер-реальному, к реальности по ту сторону всего, что «видел глаз или слышало ухо». Существуют, как он утверждает, своего рода бесконечные переводимости, священная неразрешимость между Богом и любовью, Богом и красотой, Богом и истиной, или Богом и справедливостью, в силу которых мы не можем решить вопрос, что здесь является версией, что переводом, а что замещением. Неразрешимость становится пространством, в котором вера имеет место, ночью, в котором вера постигается, сохраняя элементы сокрытости. Именно тогда, когда мы признаем, что мы не знаем, кто мы есть, или что происходит на самом деле, несмотря на все наши старания, «призываются вера и надежда и любовь, и приходит время обратить наши сердца к гипер-реальному»<sup>13</sup>. Капуто убежден, что имя Бога – это имя вечного вопроса. Если редуccionисты уверены, что имя Бога завершает все дискуссии, постмодернист видит в нем бесконечную вопросительность. И здесь точнее будет спрашивать, не *что* мы любим, но *как*. «Как я люблю, когда люблю Бога?». Он иронично замечает, что Богу служат в духе и истине, а не в

<sup>9</sup> Caputo J. Spectral Hermeneutics. P.85.

<sup>10</sup> Caputo J. Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. P.188.

<sup>11</sup> Caputo J. On Religion. L., N.Y.: Routledge,2001. P.9.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Ibid. P.128.

*С.Коначева Переводимость имен и непереваемость событий  
в спектральной герменевтике Дж. Капуто*

пропозициях. Религия в смысле любви к Богу не может ограничивать то, что она содержит. Можно определить религию с точки зрения любви Бога, но любовь Бога не может быть определена - или ограничена - религией. Любовь к Богу слишком важна, чтобы «оставить ее религиям или богословам»<sup>14</sup>. Смысл слова Бог установлен в многочисленных движениях любви, но эти движения слишком многочисленны, слишком поливалентны, нередуцируемы, безграничны, чтобы их можно было определить. Следует признать, что любовь Бога радикально переводима, что мы не можем ограничить процесс замены или перевода, который полагается самим движением любви. Однако важно отметить, что для Капуто этот перевод становится процессом не семантическим, но экзистенциальным или прагматическим. Подлинный вопрос радикальной герменевтики не в том, как составить словарь эквивалентов для любви Бога, но в том, как осуществить ее, как ее засвидетельствовать, как увидеть, что эффект этой любви заключается в переводе нас в действие, движение, беспокойство. В любви мы не определяем значение, но совершаем нечто. В конечном итоге, речь не идет о том, любовь ли является переводом слова Бог, или наоборот. Говоря о переводимости любви Бога, Капуто имеет в виду, что это мы должны быть переведены, трансформированы, захвачены движением любви. Любовь к Богу не объясняется в суждениях, но «свидетельствуется, принимается и осуществляется»<sup>15</sup>. Означает ли подобная радикализация герменевтики полный отказ от рациональности и разума? Для Капуто речь идет скорее о переописании разума и познания, об обращении к тем глубинным областям сознания<sup>16</sup>, где тускнеют конструкции науки и теряют свою силу категории здравого смысла. Мышление радикальной герменевтики отказывается от стратегий схватывания, возникая в точке прорыва и утраты значения, оно открыто тайне, погружено в поток. Тем самым, традиционные границы между разумом и верой постепенно размываются. Капуто подчеркивает, что весь смысл аналитики разума в теории деконструкции заключается в том, «чтобы показать, в какой степени разум соткан из самой ткани веры»<sup>17</sup>. В известной мере это становится постмодерной версией августиновского проекта «разума в пределах веры». Страстная устремленность к Богу отказывается от когнитивизма, который постоянно спрашивает: «Что это?». Бог не есть то, что мы можем знать. Тем не менее, это не переводится в отсутствие знаний о Боге, но скорее в «иное» познание веры: я знаю моего Бога в незнании веры. Я знаю моего Бога в незнании веры, как Бога, который «находит нас, прежде чем мы начинаем искать его», прежде чем мы узнаем его имя, Бога, который тревожит и преобразует нашу жизнь. Однако такое религиозное понимание существования всегда пребывает в «облаке неведения», незнания, кто же мы сами. Мы нуждаемся в вере, которая как будто проходит «сквозь тусклое стекло». Капуто убежден, что забывшая об этом религия становится опасной. И точно также наука или политика становятся опасными в тот самый момент, когда мы забываем о том, что не знаем, кто мы. В его герменевтике осуществляется «генерализация» апофатики, в том смысле что, мистическое незнание верно в целом, а не только в отношении Бога. Определенная ограниченность мистического богословия заключается в том, что оно слишком концентрируется вокруг идеи видения и знания, и в итоге, приходит к выводу, что высший род знания это незнание. Но библейский Бог не просто бесконечно трансцендентный, «совершенно иной». Очевидно, Бог вне нас, и мы не понимаем Бога. Существует непостижимость в отношении Бога, но Бог также открывает нам самого себя. Вера, как открытость тайне божественного отсутствия, укоренена в опыте, в традициях, в формах жизни, которые имеют смысл, и к которым мы можем приложить себя. Таким образом, Капуто, вслед за Деррида и Левинасом, стремится перейти от когнитивных или констатирующих стратегий к перформативному мышлению, неразрывно связанному с жизненными решениями и ответственностью, с нашим взаимодействием с миром и друг с другом. Радикальная герменевтика описывает ситуацию, в которой мы призваны действовать в самой бездне незнания и деконструируемости наших верований и практик. Деконструкция не может указать, что выбрать или

<sup>14</sup> Ibid. P.137.

<sup>15</sup> Ibid. P.141.

<sup>16</sup> Ср. понятия «основания души», «искра души» в мистической теологии Майстера Экхарта.

<sup>17</sup> Caputo J. (Ed.) *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida*. Fordham University Press, 2004. P.164.

что делать, быть христианином или атеистом. Она просто дает нам некоторое описание того, что происходит, когда мы действуем. Религиозная вера тем самым становится осуществлением деконструирующей ситуации, в которой мы призваны совершить акт веры, мотивированной любовью, любовью к справедливости и тому, что грядет и дает надежду на будущее.

**ЛИТЕРАТУРА**

1. Ваттимо Дж. После христианства. М.: Три квадрата, 2007.
2. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос №3, 2011. С186-205.
3. О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом // Логос №3, 2011. С.144-171.
4. Caputo J.D., Vattimo G. After the Death of God. N.Y., 2007.
5. Caputo J. (Ed.) Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida. Fordham University Press, 2004
6. Caputo J. On Religion. L., N.Y.: Routledge,2001.
7. Caputo J. Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. Indiana University Press, 1987.
8. Caputo J. More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are. Indiana University Press, 2000. .
9. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis) (1936-1939). Gesamtausgabe Bd. 65. Frankfurt a. M., 1989.
10. Olthius J.H. (Ed.) Religion with/out Religion: The Prayers and Tears of John D. Caputo. L., N.Y.: Routledge, 2002.