

Жак Дэрыда

АКРАМЯ ІМЯ

БГАКЦ

СЕРЫЯ:
Універсітэцкая
бібліятэка

Jacques Derrida

SAUF LE NOM

Galilée
1993

Жак Дэрыда

АКРАМЯ ІМЯ

Беларускі
гуманітарны
адукацыйна-культурны
цэнтр
1997

УДК 1
ББК 87
Д 94

Пераклад з французскай Зміцера Коласа

Выданне кнігі ажыццёўленае пры падтрымцы Міністэрства замежных спраў Францыі і аддзела культуры Пасольства Францыі ў Беларусі ў рамках Праграмы дапамогі беларускім выдаўцам імя Максіма Багдановіча.

Ce livre, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Maxime Bagdanovitch, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Étrangères français et du Service Culturel de l'Ambassade de France au Bélarus.

Дэрыда Ж.
Д 94 Акрамя імя/Пер. з франц. Зм. Коласа. – Мн.: Беларускі гуманітарны адукацыйна-культурны цэнтр, 1997. – 104 с.
ISBN 985-6012-34-1.

ББК 87

Змешчанае ў кнізе эсэ сучаснага французскага філосафа Жака Дэрыды (нар. 15.7.1930г.) прысвячаецца феномену негагыўнае тэалогіі і ў сувязі з ёю – праблемам мовы, слова і імя. Прызначаецца ўсім, хто займаецца або цікавіцца філасофіяй ці вывучае яе.

ISBN 985-6012-34-1

©Éditions Galilée, 1993
©Пераклад. Зм. Колас, 1997
©Макет. БГАКЦ, 1997

Да чытачоў

1. Першы варыянт гэтага тэксту быў апублікаваны на англійскай мове (у перакладзе Джона П. Ліві малодшага) пад назваю *Пастскрыптум* (з падзаглаўкам: *Анарыі, галасы і шляхі*) у зборніку, прысвечаным негатыўнай тэалогіі (*Derrida and Negative Theologie*, Harold Coward, Toby Foshay (eds), State University of New York Press, 1992). Я быў тады запрошаны адказаць, як бы ў заключэнне, на спавешчанні, якія мусілі прагучаць падчас сустрэчы, арганізаванай пад такою назваю ў Інстытуце гуманітарных навук у Калгары (Канада) пад кіраўніцтвам Харальда Коўварда. Я не змог прыехаць на той калеквіюм. І такім чынам, гэты ўяўны дыялог быў напісаны пасля прачытання гэтых спавешчанняў, якія таксама сабраныя ў згаданым вышэй зборніку. І мне хацелася б яшчэ раз падзякаваць іх аўтарам: Тобі Фашэю, Мішэлю Дэплану, Марку Тэйлару, Харальду Коўварду, Дэйвіду Лою, Морні Джою. Каб аднавіць пэўны кантэкст, выдаўцы зборніка перадрукоўваюць у ім у англійскім перакладзе два іншыя эсэ, раней апублікаваныя мной у іншых месцах: “Пра апакаліптычны тон, некалі прыняты ў філасофіі” (*D'un ton apocaliptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983) і “Як не гаварыць. Непры-

знаванне” (у кнізе *Psyché, Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987).

2. Слушна гэта ці не, але мне ўяўляецца сёння апраўданым апублікаваць у выдавецтве Galilée адначасова з гэтым яшчэ два эсэ: *Khôra* і *Passions*. Нягледзячы на ўсё, што іх раздзяляе, яны, здаецца, перагукаюцца між сабой і, можа быць, вывяляюць адно ў адным аднолькавыя абрысы. Пад рухомым сінтаксісам гэтых назваў стала б магчымым прачытаць *тры эсэ пра нададзенае імя* ці пра тое, што можа *адбывацца з нададзеным імем* (ананімнасць, метанімія, палеанімія, крыптанімія, псеўданімія), а значыць — з імем *атрыманым*, або нават імем *належным*, пра тое, што, можа быць, *належыць* (даць ці ахвяраваць) імя, у імя імя, альбо мянушкі, і ў імя *належнасці* (даць ці ахвяраваць).

Акрамя імя (Post-Scriptum)

— [...]

— Не аднаму, вы ўжо мне выбачайце, але каб гутарыць, трэба заўсёды быць не аднаму, трэба некалькі галасоў...

— Так, я з вамі згодны, асабліва калі, скажам напрыклад, гаворка ідзе пра Бога...

— І тым больш (калі такое ўвогуле магчыма), калі гэтая гаворка вядзецца спосабам, які яны называюць апафазісам — іначай кажучы, гэтакім бязгучным голасам ці — метадам тэалогіі, якую прынята называць (або так званай) тэалогіяй негатыўнай. Такі голас раслойваецца ў сярэдзіне самога сябе: ён кажа нешта адно і яму ж супрацьлеглае, ён гаворыць пра Бога, які ёсць, не будучы, ці Бога, які (ёсць) па-за быццём.

Апафазіс — гэта своеасаблівая дэкларацыя, тлумачэнне, адказ, які, набываючы ў дачыненні да Бога негатыўную або пыталную форму (бо, апроч іншага, у гэтым і ёсць сэнс тэрміна *apophasis*), часам надзіва падобны да адкрытай праявы атэізму. Тым больш, што сама форма *апафазісу*, нягледзячы на сваё негатыўнае ці пыталнае значэнне, нагадвае форму выразу, вердыкту, высновы, *statement**. І мне хацелася б пагутарыць з вамі (хоць вы, не вагаючыся, можаце мяне перапыняць) якраз пра гэтую ад пачатку закладзеную, але і бясконца шуканую мэту такіх маналогаў — і пра тое, што з гэтага вынікае...

— Як своеасаблівая містыка, апафатычная прамова заўжды падазравалася ў атэізме. Нішто, здаецца, не заслугоўвае большай павагі і, у той жа час, не з'яўляецца болей пустым, недарэчным і сляпым, чым падобны занятак. Да гэтага ж схіляўся і Ляйбніц. Вось што, як згадвае Хайдэгер, ён казаў пра Ангелуса Сілезіюса: “У гэтых містыкаў сустракаюцца ў найвышэйшай ступені смелыя і поўныя цяжкіх метафар пасажы, якія амаль схіляюцца да атэізму, як я гэта заў-

* сцвярджэнне — *англ.*

важыў у напісаных нямецкаю мовай — і дарэчы, чароўнаю — вершах пэўнага Ангелуса Сілезіюса...”¹.

Схіляюцца, але заходзяць далей, апынаючыся па-за гэтаю схільнасцю ці схіленнем, нават ці амаль з імі не судакранаючыся (*beinahe zur Gottlosigkeit hinneigend*), і гэты пахілы рух па датычнай такога *clingen*, здаецца, неаддзельны ад пэўнай смеласці мовы, мовы паэтычнай ці метафарычнай...

— І дарэчы, чароўнай, як вы памятаеце, што Ляйбніц зазначае, быццам гаворка ідзе пра нейкі дадатак ці аксэсуар (*im übrigen schönen Gedichten*), і мне вось думаецца, ці не ідзе тут гаворка — чароўнасць гэта ці ўзвышанасць — пра сутнасную рысу негатыўнае тэалогіі. Што да выпадку Ангелуса Сілезіюса...

— Не будзем пакуль закранаць пытанне: належыць ці не *спадчына* Ангелуса Сілезіюса (Ёгана Шэфлера) да традыцыі негатыўнай тэалогіі ў строгім сэнсе? Ці можна ўвогуле тут казаць пра “строгі сэнс”? Я думаю, вы не сталі б пярэчыць, што ў Ангелуса Сілезіюса захоўваецца з апафатычнаю тэалогіяй яўная роднасная блізкасць.

Але для нас ягоны выпадак будзе сведчыць пакуль толькі пра наяўнасць такога сваяцкага падабенства — паміж атэізмам, у якім яго падазраваў Ляйбніц, і пэўнай, характэрнай апафатычнае мове, смеласцю. Смеласць гэтая заўжды заключаецца ў тым, каб зайсці далей, чым гэта разумна дазволена. У гэтым і ёсць адна з характэрных рысаў, якія вызначаюць сутнасць негатыўнае тэалогіі: дайсці да мяжы і потым — пераступіць яе, у тым ліку і мяжу супольнага існавання, а значыць, мяжу розуму або разумнага сэнсу — у грамадска-палітычным, інстытуцыйным, царкоўным плане.

— Калі апафазіс амаль схіляецца да атэізму, дык ці нельга сказаць, што адкрыты атэізм, наадварот ці такім самым чынам, у сваіх крайніх і найбольш паслядоўных формах *сведчыць* пра найбольш прагнае жаданне Бога? Ці не яно, пасля такога сведчання, вызначае праграму, узор спосабу дзеянняў? Ці не ёсць яно тыповым і лёгка вызначальным рэцыдывам?

— І так, і не. Адным сваім бокам апафазіс, сапраўды, можа казаць пра найбольш неспатольнае *жаданне Бога*, адпавядаць яму, спавядацца ў ім, у залежнасці ад гіс-

тарычнага моманту і выпадку свайго праяўлення ці таемнага непраяўлення. Другім жа сваім бокам, другім голасам ён можа заставацца карэнным чынам чужым усякаму жаданню, ва ўсякім разе — любой антропа-тэамамарфічнай форме жадання.

— Але ці не ўласціва жаданню ўтрымліваць у сабе сваё ж уласнае адмаўленне, змярцвенне, прывіднасць? Дайсці да цалкам супрацьлеглае крайнасці — ці ж не ў гэтым найвышэйшае напружанне жадання, якое імкнецца зрачыся свайго ж уласнага парыву, свайго ж уласнага руху — руху прыўласціць? На што яшчэ магла б спадзявацца ад бясконцага самавырачэння такая хітрасць неразбуральнага нарцысізму сама па сабе, нават каб яна была бескарысліваю ці хоць бы і карысліваю?

— Вы казалі “сведчыць” — сведчыць пра жаданне *Бога*. Фраза не проста двухсэнсоўная, а двухсэнсоўная па самой сваёй сутнасці, паказальная і вырашальная ўжо ў самой сваёй невырашальнасці — у той, якую ёй надае дваісты сэнс роднага склону, генетыву (“аб’ектыўны” і “суб’ектыўны”, яшчэ нават да граматычнага ці онталогічнага ўзнікнення нейкага суб’екта ці

аб'екта), іначай кажучы, у невырашальнасці паходжання і мэтаскіраванасці такога жадання: ці яно ў нас ад Бога, ці ідзе ад Бога да нас, ці ад нас — да Бога? І паколькі мы не вызначаем *сябе да* (узнікнення) гэтага жадання, паколькі з упэўненасцю яму не можа папярэднічаць ніякае суаднясенне з сабой, а значыць, і суаднясенне з іншым, калі толькі не праз жалобу і страту, дык значыць гэты генетыў і ёсць тая крыніца, з якой чэрпаецца любое разважанне. Пад гэтым я разумею як разважанне пра сябе — аўтабіяграфічнае, напрыклад, — так і разважанне пра ідэю і імя Бога. Але вашая фраза двухсэнсоўная і па-іншаму — калі кажа пра *сведчанне*. Бо калі атэізм, як і апафатычная тэалогія, сведчыць пра жаданне Бога, калі ён у ім прызнаецца, спавядаецца, ускосна, як пэўны сімптом, яго азначае, дык перад кім ён гэта робіць? Хто размаўляе з кім? Затрымаемся крыху на гэтым пытанні, прыкінуўшыся, быццам ведаем, што такое апафатычна-тэалагічная мова з яе характэрнымі рысамі і ўласціваю ёй схільнасцю. Да каго яна скіраваная? Хто яе адрасат? Ці існуе ён, гэты суразмоўца, ужо да яе, да гэтай прамовы, да таго, як яна ператвараецца ў здзейснены акт, да таго, як яе выкананне завершанае? Дыянісій Арэапагіт, напрык-

лад, прамаўляючы нешта накшталт малітвы, звернутае да Бога, адначасова звязвае яе адрасаванасць і са сваім паслядоўнікам, вучнем, дакладней — з тым, хто ім стане і заклікаецца такім чынам яго пачуць. І першы яго зварот — той, які ён адрасуе Богу, — тут жа абарочваецца, не адварочваючыся, у іншы зварот, скіраваны да таго...

— І ніколі той?..

— Наколькі мне вядома, не, у гэтым выпадку — не (але не спяшайцеся рабіць выснову, што сцэна разгортваецца паміж мужчынамі і асабліва што той, хто гаворыць, абавязкова мужчына). Другі зварот, такім чынам, скіраваны да таго, каму якраз і не вядома яшчэ пра тое, пра што ён ведае ці мусіў бы ведаць — ведаць пра няведанне, у сувязі з пэўным няведаннем. Царкоўныя гімн і павучанне спалучаюцца тут у той своеасаблівай манеры, глыбінную па сваёй сутнасці — а значыць, і невыкараняльную — першаасноўнасць якой нам варта было б для сябе зноў улавіць. Мы маем тут справу з вельмі своеасаблівым настроем душы ці, калі вам так больш да спадабы, з такім ператварэннем існасці, якое зліваецца з самым таемным, каб раскрыць яго ў самой яго

цьянасці. Гэтае ператварэнне скіроўвае (ці скіроўваецца) да іншага, каб скіраваць (яго) да Бога, хоць ніякага паслядоўнага парадку ў гэтых рухах няма, бо папраўдзе яны ёсць рух адзін і той самы, і ніводзін з іх нікуды не збочвае і не паварочвае. Нельга не заўважыць пэўную сувязь такога ператварэння з настроем Аўгусцінаўскіх споведзяў...

— Як і, відаць, няма вялікага сэнсу нагадваць пра іх аўтабіяграфічны характар і пра тое, якое яны маюць у сувязі з гэтым першаадкрывальніцкае значэнне; было б найўнасцю меркаваць, быццам мы ведаем, у чым палягаюць сутнасць, паходжанне і гісторыя аўтабіяграфічнага жанру, без увагі на такія падзеі, як *Споведзі* св. Аўгусціна...

— Калі ён задае (сабе) пытанне, а папраўдзе — пытаецца ў Бога і, адначасова, у сваіх чытачоў, — навошта ён спавядаецца Богу, калі Яму ўсё вядома, дык адказ на гэта дазваляе выявіць, што сутнасць прызнання ці сведчання заключаецца не ў перадачы ведаў. Такі ўчынак не зводзіцца чыста да інфармавання, павучання, азнаямлення. Будучы чужым усякаму пазнанню — а значыць, усякай дэтэрмінацыі або прэдыкатыў-

най атрыбуцыі,— споведзь па сваім прызначэнні мае той самы настрой, што і апафатычная прамова. Аўгусцінаў адказ адразу, ужо ад самага пачатку ўпісваецца ў хрысціянскі парадак любові ці міласэрнасці: як братэрскасць. Каб зрабіць іх лепшымі ў міласэрнасці, Аўгусцін звяртаецца да “вухэй пабожных братоў” (X, XXXIV, 51) і да “брацкай душы”, каб яна “любiла ўва мне” тое, што ты, Божа, “вучыш любiць” (*Amet in me fraternus animus quod amandum doces*) (X, IV, 6). Споведзь заключаецца не ў тым, каб пра нешта паведаміць,— і гэтым яна вучыць, што навучанне як перадача пазітыўных ведаў не з’яўляецца нечым галоўным. Прызнанне па сваёй сутнасці не стаіць у адным шэрагу з пазнаваўчым вызначэннем. У гэтым сэнсе яно амаль апафатычнае. Яно ніякім чынам не звязанае з ведамі як такімі. Будучы актам міласэрнасці, любові, сяброўства ў Хрысце, яно прызначаецца Богу і Яго стварэнням, Айцу і братам, каб “абудзіць” любоў, каб павялічыць любоў і прызнасць — спаміж імі, спаміж намі (XI, I, 1). Каб нас — тых, хто выказвае ўдзячнасць і моліцца за нас перад Богам,— было больш (X, IV, 6). Бо Аўгусцін не толькі адказвае на пытанне: навошта мне спавядацца перад Табою, Божа, якому загадзя ўсё

вядома? Ён кажа і пра тое, што называе “рабіць ісціну” (*veritatem facere*), і гэта не азначае тое ж, што выкрываць, раскрываць, ані інфармаваць — у парадку пазнаваўчае дзейнасці. Можа быць, хіба — *сведчыць*. Ён дае адказ на пытанне аб прылюдным сведчанні, ці то — сведчанні пісьмовым. Пісьмовае сведчанне выглядае як болей прылюднае, а значыць, як некаторыя, мусіць, схільныя меркаваць, яно і болей адпавядае самой сутнасці сведчання, іначай кажучы — яго выжывання праз выпрабаванне і засведчанне яго як запавету. Я хачу “рабіць ісціну” ў сэрцы маім, — кажа ён, — спавядаючыся перад Табою, але таксама і “ў кнізе маёй перад шматлікімі сведкамі” (*in stilo autem meo coram multis testibus*) (X, I, 1). Працэс такога напісання робіцца з прыцэлам “на пасля”. Але адбываецца ён пасля таго, як ужо адбылося ператварэнне — пераадрасацыя. Ён захоўвае ў сабе толькі след сучаснага моманту спавядання, якое само па сабе не мела б сэнсу без такога ператварэння, без гэтай адрасаванасці братам-чытачам — нібыта сам акт спавядання і ператварэння ўжо меў месца паміж ім і Богам, будучы пэўным чынам ўжо запісаным (акт у тым сэнсе, у якім ён жыве ў архівах ці памятных запісах), і да яго трэба было

дадаць толькі пэўны *пастскрыптым* — *Споведзі*, і ніяк не менш, — адрасаваўшы яго братам, тым, хто заклікаецца прызнаць сябе за сыноў Божых і братоў між сабою. Сяброўства вытлумачваецца тут як міласэрнасць і як братэрскасць. Але ўжо і сама адрасаванасць да Бога нясе ў сабе магчымасць і неабходнасць такога *пастскрыптума*, які ад самага пачатку сутнасна ёй прыналежны. Яго непазбежнасць урэшце знаходзіць сабе тлумачэнне (на чым мы не будзем спыняцца тут падрабязна) у суладнасці з аўгусцінаўскай думкаю пра адкрыццё ісціны, памяць і час.

— Але ці сказалі б вы, што ўсякі *пастскрыптым* абавязкова дазваляе інтэрпрэтаваць сябе ў такім самым плане? І што ён заўсёды мае такую самую структуру?

— Не, калі толькі не зрабіць пры гэтым шматлікіх агаворак. Дый ці можа *пастскрыптым* быць увогуле *інтэрпрэтаваны* ў тым сэнсе, які ўкладаецца ў гэтае слова пры гэрменеўтычным прачытанні ці, напрыклад, пры выкананні музычнага твора, каб пры гэтым, прынамсі ўскосна, не былі парушаныя аўгусцінаўскія тэмп ці партытура? Аналагічнае пытанне можна было б задаць і ў

дачынненні да ўсяго, што мы на Захадзе называем аўтабіяграфіяй, якая б ні была своеасаблівасць ейнага “тут і цяпер”.

— Ці не хочаце вы гэтым сказаць, што ўсякае “тут і цяпер” у заходняй аўтабіяграфіі ўжо было закладзенае ў памяці “тут і цяпер” аўгусцінаўскіх *Споведзяў*?

— Так, але і самі яны, у сваёй некрану-тай першабытнасці, на свой час і на сваім месцы — ужо былі актам памяці. Але развітаемся на гэтым з Аўгусцінам, хоць яго цень будзе ўвесь час лунаць над некаторымі краявідамі апафатычнае містыкі (мэтр Экхарт часта яго цытуе, ён часта цытуе Аўгусцінава “без”, гэтае ледзь не адмаўляльнае прапаведаванне беспаняцейнай своеасаблівасці, напрыклад: “Бог мудры без мудрасці, добры без дабрыні, магутны без магутнасці”). Сюды, у гэтае зацішнае месца, куды вы мяне запрасілі, у гэты гарадок сямейнае ссылкі на ўзбярэжжы Міжземнага мора, дзе паволі і ціха памірае вашая маці, я змог прывезці з сабой на гэтыя два тыдні толькі некаторыя ўрыўкі з *Cherubinisher Wandersmann* Ангелуса Сілезіюса² ды рукапіс гэтай кнігі. Я ўвесь час задаюся пытаннем, ці належыць гэты Сілезіюсаў

твор да негатыўнае тэалогіі. Ці існуюць увогуле надзейныя крытэрыі, якія дазвалялі б вызначыць яўную ці прыхаваную прыналежнасць той ці іншай прамовы, таго ці іншага дыскурсу да негатыўнае тэалогіі? Яна ўсё-ткі не жанр і, перадусім, — не мастацтва, не мастацкая літаратура, нават калі — як справядліва зазначаў Ляйбніц у дачыненні да Сілезіюса — мы й можам гаварыць пра вершы, “напісаныя нямецкаю моваю — і дарэчы, чароўнаю”, — якія, апроч таго, “поўныя цяжкіх метафар”. Ці ёсць негатыўная тэалогія, якую, калі пазычыць гэты выраз у Марка Тэйлара, можна назваць “класічнай”³³? Наконт гэтага маюцца немалыя сумненні, і мы напэўна не раз яшчэ вернемся да гэтага важнага і бязмежнага пытання. Калі паслядоўнае развіццё столькіх відаў прамоў (лагічных, онта-лагічных, тэалагічных ці не) непазбежна вядзе да высноваў, якія паводле сваіх формы і зместу з’яўляюцца роднасна блізкімі з негатыўнаю тэалогіяй, дык дзе ж ляжаць “класічныя” межы апошняй? Як бы там ні было, але менавіта фінал, заключэнне (*Beschluss*) такой кнігі — і тут мы зноў вяртаемся да пытання аб адрасаце — вырашаюць урэшце, да каго яна з’арыентаваная. Такая канчатковая з’арыентаванасць пэўным чынам сведчыць

аб заканчэнні самой прамовы і, адрасуючы яе сябру, з'яўляецца астатнім пунктам яе пасылу, яе прывітальнаю і развітальнаю формулай:

*Freund es ist auch genug. Im fall du mehr wilt lesen,
So geh und werde selbst die Schrift und selbst das
Wesen.*

Ўжо досыць сябра. Калі ты далей чытаць жадаеш, Ідзі ж і сам паўстань пісьмом і сутнасцю паўстань (VI, 263).

Сябру, хутчэй чым сяброўцы, адрасуецца гэтая просьба, рэкамендацыя, парада, *прадпісанне* пайсці — дзякуючы прачытанаму, шляхам прачытанага — далей за прачытанае: далей прынамсі за чытэльнасць таго, што можа быць прачытанае тут і цяпер, далей за пастаўлены ў канцы подпіс — і дзеля гэтага *пісаць*. Не пісаць тое ці іншае, што выходзіла б за межы ім напісанага (як зацёмка, *nota bene* або *post-scriptum*, якія ў сваю чаргу выводзяць пісанне за межы таго, што ўжо напісана), але паўстаць самому пісьмом ці Пісаннем, паўстаць самому той сутнасцю, якая будзе абмяркоўвацца ў пісанні. Больш месца, пачынаючы адгэтуль, больш месца па-за гэтым, але нічога больш не гаворыцца нам па-за гэтым,

у якасці *post-scriptum*. Ён застаецца доўгам ці абавязкам. Ён мусіць ці мусіў бы быць увабраны ў само пісанне, якое складае нішто іншае як сутнасць, якая складаецца ні ў чым іншым як у быцці сябрам ці станаўленні сябрам іншага. Сябар будзе тым, кім ён ёсць (ці то — сябрам), ён стане сябрам, толькі пачынаючы з таго моманту, калі прачытае гэта, іначай кажучы — па-за гэтым, а значыць, там, куды ён пойдзе, — а туды (за межы), каб там апынуцца, ідуць, толькі каб, пішучы, самому паўстаць пісаннем. Станаўленне (*Werden*), станаўленне сябрам, станаўленне пісьмом і сутнасцю (*Wesen*) ёсць тут, відаць, адным і тым самым.

— Безумоўна, але ж гэтая сутнасць (*Wesen*), якою ў пісанні, пішучы, упісваючыся, мусіць стаць сябар (калі яшчэ захоча чытаць), не ўяўляе сабой нішто да гэтага станаўлення, іншымі словамі — да гэтага пісання, прадпісанага сябру-чытачу. Яна нараджаецца з нічога і да нічога імкнецца. Бо ці не кажа Сілезіюс трошкі вышэй...

— Але хіба ў нас ёсць права складаць у адно гэтыя афарызмы, гэтыя фрагментарныя сентэнцыі ці паэтычныя іскры, быццам яны ўтвараюць суцэльную тканку аднаго

сілагізму? Завяршальны *Beschluss* з'яўляецца не падсумавальнай высноваю нейкага дэманстрацыйнага паказу, але развітальнаю формулай пасылу. Кожнае выслоўе тут незалежнае. Ва ўсякім выпадку, вы ніяк не можаце лагічна звязаць іх у адно, каб пры гэтым у вас не ўзнікла гэтая праблема логікі, формы, рыторыкі ці паэтыкі. Вы не можаце абыходзіцца з гэтым пісьмом, якое разб'ягаецца ва ўсе бакі, як з нейкім філасофскім або тэалагічным трактатам ці нават як з казанню або (царкоўным) гімнам.

— Безумоўна, але ў тым, што застаецца гэтай самаю кнігай, мы можам прачытаць і такое:

Nichts werden ist Gott werden.

*Nichts wird was zuvor ist: wirstu nicht vor zu nicht,
So wirstu nimmermehr gebohrn vom ewgen Licht.*

Стаць Нічым — гэта Богам стаць.

Нішто не стае, што было б ужо загадзя: не стаўшы нічым,

Ты ніколі не народзішся з вечнага святла (VI, 130).

Як разумець гэтае *стаць*? *Werden*: адначасова ўзнікненне і змяненне, утварэнне і ператварэнне. І менавіта гэта — гэтае з'яўленне да быцця з нічога і як нічога, як Бог і

як *Нішто*, як самое Нішто, гэтае нараджэнне, якое *нясе сябе ў сабе* самім без ніякага запачаткавання, гэтае станаўленне сабой як станаўленне Богам — ці Нічым, — вось што выглядае немагчымым, больш як немагчымым, найнемагчымейшым магчымым, найнемагчымейшым за немагчымае, калі немагчымае ёсць простая негатыўная мадальнасць магчымага.

— Гэтая думка выглядае надзіва роднаснай практыцы таго, што называюць “дэканструкцыяй”. Далёка не будучы нейкай метадычнаю тэхнікай, нейкім адным з магчымых ці неабходным спосабам, які праводзіць закон пэўнай праграмы і ўжывае пэўныя правілы, іначай кажучы — разгортвае пэўныя магчымасці, “дэканструкцыя” часта вызначаецца як непасрэднае практычнае выпрабаванне (немагчымай) магчымасці немагчымага⁴, найнемагчымейшага — умова, якую яна падзяляе з наданнем⁵, згодай, заклікам, рашэннем, сведчаннем, таямніцай і г.д. I, можа быць, смерцю.

— Станаўленне нічым як станаўленне сабой ці як станаўленне Богам, станаўленне (*Werden*) як запачаткаванне іншага, *ad* іншага — вось што, паводле Ангелуса Сі-

лезіюса, ёсць магчымым, але ў якасці яшчэ больш немагчымага за немагчымае. Гэтае “больш”, гэтае “па-за”, гэтае *звыш* (*über*) яўна ўводзіць абсалютную разнароднасць у парадак і мадальнасць магчымага. Магчымасць немагчымага, “найнемагчымейшага”, якое, будучы такім, ёсць таксама магчымым (“больш немагчымым за немагчымае”), азначае сабой абсалютны разрыў ва ўкладзе магчымага, які (уклад) тым не менш застаецца на месцы. Калі Сілезіюс піша:

*Das überunmöglichste ist möglich.
Du kannst mit deinem Pfeil die Sonne nicht erreichen,
Ich kan mit meinem wol die ewge Sonn bestreichen.*

Звыш(за)немагчымае магчыма.
Ты не можаш сваёю стралой дасягнуць сонца,
Я ж сваёю магу сонца вечнае ўзяць пад абстрэл
(VI, 153),—

“*über*” у “*überunmöglichste*” можа, дарэчы, азначаць гэтак сама як “звыш” (“най-”), так і “звыш (больш) за”: звышнемагчымае або больш за немагчымае.

У іншым месцы:

*Geh hin, wo du nicht kannst; sih, wo du sihest nicht:
Hör wo nichts schallt und klingt, so bistu wo GOTT
spricht.*

Ідзі туды, куды не можаш; убач там, дзе не бачыш ты:

Пачуй, дзе не гучыць нішто і не шапоціць, тады ты там, дзе Бог гаворыць (I, 199).

Магчымасць немагчымага, “найнемагчымейшага”, больш немагчымага за немагчымейшае — гэта нагадвае, калі нават не абвяшчае, тое, што Хайдэгер казаў пра смерць: “*die Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit*”⁶. Тое, што для *Dasein*, для яго магчымасці ёсць чыста і проста немагчыма, — гэта ж якраз і магчыма, і імя гэтаму смерць. Цікава, ці чыста фармальная гэтая аналогія? А што калі негатыўная тэалогія падспудна гаворыць пра смяротнасць *Dasein*? І пра яго спадчыну? Пра тое, што пішацца *na* ім: пасля і паводле яго? Мы да гэтага яшчэ, безумоўна, вернемся.

— Усякая апафатычная містыка можа чытацца таксама і як магутная прамова пра смерць, пра (немагчымую) магчымасць уласнай смерці тут-быцця, якое гаворыць, і якая гаворыць пра тое, што зносіць, перапыняе, адмаўляе ці анігілюе яе мову, гэтак сама як і яе ўласнае *Dasein*. Як мне здаецца, паміж экзістэнцыяльнаю аналітыкай быцця-да-смерці ці быцця-дзеся-смерці ў

Sein und Zeit і Хайдеггеравымі выказваннямі аб тэалагічным, тэалагічным і асабліва аб тэалогіі, дзе нават не ўзнікае слова “быццё”⁷; існуе глыбінная сувязь і строгая ўзаемапераемнасць.

— Што ж агульнага можна ўбачыць — пры незвычайнай цьмянасці гэтага сонца — у такой звыш-немагчымасці з сяброўствам? З адрасаванасцю сябру?

— Пытанні аб адрасаванасці і скіраванасці, любові і сяброўстве (нават па-за вызначэннямі *philia* ці міласэрнасці) маглі б звесці нас шмат у якіх напрамках. Але паколькі мы знаходзімся тут, у гэтым месцы, і паколькі ў нас гэтым летам так мала часу, дазвольце мне аддаць перавагу аднаму, толькі аднаму з іх. Што нас двух аб’яднала тут пасля праведзенага ў Калгары калёквіюма аб негатыўнай тэалогіі? Марк Тэйлар часта задаваўся пытаннем аб практыцы таго, што збірае разам ці аб’ядноўвае, аб *gathering*⁸. Гэты калёквіюм ужо адбыўся. Мы на ім не былі. Калёквіюм — гэта месца, куды выпраўляюцца (як на *спатканне*, як у *сінагогу*, куды прыходзяць пабыць разам), каб звярнуцца да іншых. Нягледзячы на нашае жаданне, мы не маглі ўдзельнічаць

у гэтым калёквіюме непасрэдна, але, тым не менш, як вы памятаеце, паабяцалі, што ў той або іншай форме далучымся да іншых пісьмова з пэўным спаазненнем, іначай кажучы — *пастфактум*. Як бы там ні было, але магчымасць удзелу ў калёквіюме — а значыць, у размове паміж сабой, — была нам створаная, і яго заглавак утрымліваў словы “негатыўная тэалогія”. Такі праект мог заявіць пра сябе толькі пры пэўных умовах. Трэба было пажадаць *падзяліць* у ім удзел. І чым жа на ім можна было *падзяліцца*? Хто тут да каго звяртаецца? І што азначае ў гэтым выпадку “сяброўства”?

— Ад пачатку і з першага слова нашага абяцання, як вы памятаеце, мы палічылі, што павінны адмовіцца — з тысячы прычынаў — ад нейкага *пастскрыптума*, які ўяўляў бы сабой доўгі і дэтальны адказ. Але перадусім мы мусілі адмовіцца ад нейкага арыгінальнага абмеркавання, якое адпавядала б сабой усёй той колькасці індывідуальных спавешчанняў, багацце і вытрыманасць, а таксама размаітасць якіх выклікала ў нас захапленне і з якіх нам шмат яшчэ чаго давядзецца пачэрпнуць і шмат над чым паразважаць. Усякі адказ, дадзены адразу, быў бы паспешлівым і няспелым, а папраў-

дзе — безадказным і не зусім “responsive”*. Таму сапраўдны *post-scriptum* трэба будзе яшчэ адкласці (*postpone*).

— Здаецца, вам больш за ўсё, як вы мне казалі, хацелася б засведчыць сваю ўдзячнасць, якая па сваім значэнні, відаць, не можа не быць тут звязанаю з негатыўнаю тэалогіяй, але і не рызыкуе, у сваю чаргу, — *не надта* рызыкуе — ператварыцца ў няўдзячнасць, сваю процілегласць, якая падсцерагае ўсе апафатычныя зрухі. Дый потым вы, безумоўна, ужо ад пачатку адчувалі большую сімпатыю — сімпатыю спантанную, закладзеную ад прыроды ці ўзрошчаную выхаваннем, — да таго ці іншага ўдзельніка, да таго ці іншага спавешчання, што там прагучалі...

— Навошта гэта адмаўляць? Але ж і навошта зважаць на гэта ці гэта падкрэсліваць? Такое падзяленне, такія агульныя схільнасці ці такія ўзаемаперасячэнні траекторыяў узнікаюць заўсёды пры ўзаемным чытанні тэкстаў, у тым ліку і тых, што надрукаваныя тут. І калі іншых удзельнікаў калёквіюма я яшчэ не сустракаў ніколі, дык

* тут: дадзены, напісаны ў адказ — *англ.*

праўда і тое, што мае сяброўскія пачуцці і мае захапленне, як і мая ўдзячнасць да Марка Тэйлара неаддзельныя ад ягонай думкі і ягоных прац — у тым ліку і той, што ён апублікаваў у Матэрыялах гэтага калёквіюма.

Аднак я хацеў бы пагутарыць пра іншую “супольнасць” (слова, якое мне ніколі надта не падабалася — з-за тых канатыцыяў, якія яно часта з сабою нясе: саўдзел і нават атаясамленчае зліццё,— мне гэта бачыцца настолькі ж пагражальным, як і шматабяцальным); я хацеў бы пагутарыць не пра такое, а іншае быццё-разам, пра іншы збор своеасаблівасцяў, іншае сяброўства, хоць і гэтае, безумоўна, абавязанае яму ўсім асноўным. Я маю на ўвазе сяброўства, якое робіць магчымай такую сустрэчу, і сам гэты мнагалог, у якім перапісваюцца і чытаюць адзін аднаго тыя, для каго “негатыўная тэалогія” — праз загадкавасць свайго імя і сваю мудрагелістую бяззначнасць — нешта яшчэ азначае і штурхае іх звяртацца адно да аднаго *пад гэтым імем, ад імя гэтага і ў імя гэтага*.

Як сёння можна ўвогуле гутарыць — гутарыць разам, да кагось звяртацца, сведчыць — на тэму і ў імя негатыўнай тэалогіі? Як гэта можа адбывацца сёння, яшчэ

сённяя, калі мінула столькі часу пасля адкрыцця *via negativa*? Хіба негатыўная тэалогія — гэта “topic”? У чым тое, што зноўку прыходзіць да нас пад такою свойскаю, такою еўрапейскаю, грэцкаю і хрысціянскаю назвай негатыўнае тэалогіі, негатыўнага шляху, можа быць шанцам на нейкую непараўнальную і ў прынцыпе неабмежаваную вытлумачальнасць (перакладальнасць)? Шанцам не на нейкую ўсеагульную мову ці экуменізм, або які-небудзь кансэнсус, а на мову будучыні, якую ўсе будуць падзяляць больш як ніколі? Варта было б задумацца, што ў гэтых адносінах азначае сяброўства сябра, калі яго аддзяліць, як і саму негатыўную тэалогію, ад усіх яго азначэнняў, найбольш шырока прынятых у грэцкім ці хрысціянскім свеце, ад братэрскай (пабрацімскай) і фалацэнтрычнай схемы *philia* ці міласэрнасці як пэўнага зацверджанага вобраза дэмакратыі.

— Дык вы, здаецца, жадаеце, каб мы скіравалі нашу размову да сяброўства і перакладу, а таксама перакладчыцкай практыкі як сяброўства. Сапраўды, цяжка ўявіць сабе пераклад, кампетэнтны ён або не, без пэўнага *philein*, без пэўнай любові ці сяброўства, без пэўнае цягі да самога прадме-

та — тэкста ці іншага, каго належыць перакласці. І нават у выпадку нянавісці, якая можа абвастрыць перакладчыкаву пільнасць і матываваць пераклад з дэмістыфікацыяй, такая нянавісць таксама ўяўляе сабой форму напружанага жадання, зацікаўленасці і нават зачараванасці.

— Як мне здаецца, менавіта такія спробы перакладчыцкага тлумачэння і складаюць гэты “Калёквіюм”, і амаль усе аўтары нават спецыяльна прыцягваюць да гэтага ўвагу. Паміж іншым кажучы, пераклад (як неарыгінальная версія пэўнай тэкставай з’явы, якая яму папярэднічае) падзяляе той самы дзіўны статус, што і *post-scriptum*, вакол якога мы тут увесь час круцімся.

— Ці, хутчэй, наконт якога мы тут нешта мяркуем ці — маракуем. У чым негатыўная тэалогія заўжды рызыкае стаць падобнаю да пэўнага перакладчыцкага практыкавання? Ці проста да практыкавання? Да практыкавання ў форме пастскрыптума? І ў чым такая рызыка дае ёй адначасова і шанец?

— Давайце, калі вы не супраць, будзем сыходзіць з такой фармулёўкі: “Тое, што

згодна з ідыёмай грэка-лацінскага паходжаньня называюць “негатыўнаю тэалогіяй”, уяўляе сабой пэўную манеру маўленьня”.

— Толькі маўленьня? Больш ці менш, чым проста манеру маўленьня? Ці не з’яўляецца гэта адначасова і тым, што ставіць пытаньне і абуджае падазрэнне аб сутнасці і самой магчымасці мовы? Ці не ёсць гэта тым, што па сутнасці пераўзыходзіць мову, так што “сутнасць” негатыўнае тэалогіі сягае за межы мовы, па-за яе?

— Безумоўна, але тое, што згодна з ідыёмай грэка-лацінскага паходжаньня называюць “негатыўнаю тэалогіяй”, — гэта пэўная манера маўленьня, якая так ці іначай гаворыць, прынамсі, пра тое, што мы толькі што зазначылі наконт мовы, гэта значыць — пра саму сябе. Як жа вырвацца з гэтага кола?

— Калі так, дык, верачы вам, ніякае выказванне, якое нешта *аспрэчвае* і якое можна атрымаць з такой фармулёўкі тыпу “S ёсць P” (“тое, што ... называюць “НТ”, уяўляе сабой пэўную манеру маўленьня...” і г.д.) не магло б набываць форму абвяржэння. Яно магло б заключацца не ў тым, каб крытыкаваць яе за няслушнасць, але ў тым,

каб падазраваць у расплывістасці, пуштаце або цьмянасці, вінаваціць, што яна няздольная вызначыць у такім меркаванні ні суб'екта, ні атрыбута, ані нават проста стаць праяваю таго вучонага невуцтва ва ўзвышаным сэнсе, які яму надавалі Мікола Кузанскі ці некаторыя прыхільнікі негатыўнае тэалогіі. Фармулёўка (“тое, што... называюць “негатыўнаю тэалогіяй”, уяўляе сабой пэўную манеру маўлення”) не мае ніякай строга вызначальнай прывязкі — ні ў сваім суб'екце, ні ў атрыбуце, як мы толькі што казалі, але нават і ні ў сваёй звязцы. Бо аказваецца, што як бы мала нам ні было вядома пра так званую негатыўную тэалогію...

— Вы, значыць, прызнаеце, што нешта нам пра яе ўсё-ткі вядома, што мы пра яе гаворым не ў вакууме, ідзем *следам за веданнем*, якім бы малым і хісткім яно ні было. Мы валодаем яе перад-разуменнем...

— І гэтае перад-разуменне з'яўляецца, значыць, тым фактам, з якога мы мусім зыходзіць і ў адносінах да якога мы знаходзімся ў постпазіцыі. Мы прыходзім *наст-фактум*; і калі дыскурсіўныя магчымасці *via negativa*, безумоўна, ужо вычарпаныя, дык менавіта гэта і застаецца тым, пра што

нам варта падумаць. Яны, зрэшты, былі вычарпаня вельмі хутка, дый увогуле заўсёды заключаліся ў імгненным і поўным самаспусташэнні, нібыта й не маглі мець гісторыі. Таму беднасць спасылачнага корпуса (як тут, напрыклад, — толькі на *Анэльскага падарожніка*) ці рэдкасць канкрэтных узораў не павінны ўяўляць сабой сур'ёзнай праблемы. Перад намі — абсалютная ўзорнасць (гэтак сама як выпетранасць пустэльні), бо асноўная тэндэнцыя — у фармалізацыйным прарэджванні. Збядненне — ад строгаці.

— Гэтыя дыскурсіўныя магчымасці з'яўляюцца вычарпанымі, безумоўна, як магчымасці фармальныя, і ў выпадку, калі вы да крайнасці фармалізуеце працэдуры гэтае тэалогіі. Што здаецца ажыццяўляльным і цалкам верагодным. І тады ў вас не застаецца нічога — ніводнага нават імя ці якой-небудзь спасылкі. Гаворку пра вычарпанасць вы можаце весці толькі ў перспектыве такой поўнай фармалізацыі, і выносячы на знешні бок такой фармальнай ці канцэптуальнай паўнаты і тыя “цяжкія метафары”, якія “амаль схіляюцца да атэізму”, і тую паэтычную чароўнасць, пра якую кажа Ляйбніц, гаворачы пра Ангелуса Сілезіюса.

Такім чынам вы супрацьпаставілі б адну форму другой (форму онта-лагічнага фармалізму — форме паэтыкі) і засталіся б у палоне праблематычнага супрацьпастаўлення формы і зместу. Але ці не з'яўляецца гэтае настолькі традыцыйнае разыходжанне — паміж канцэптам і метафарай, паміж логікай, рыторыкай і паэтыкай, паміж сэнсам і мовай — тым філасофскім дапушчэннем, якое не толькі можна ці трэба дэканструяваць, але і пастаноўцы якога пад сумненнем, у самой яго магчымасці, моцна спрыяе з'ява, называная “негатыўнаю тэалогіяй”?

— Я хацеў толькі нагадаць, што мы ўжо валодаем перад-разуменнем, а значыць, пішам *пасля* таго, як перад-уразумелі негатыўную тэалогію як “крытыку” (не будзем пакуль казаць: “дэканструкцыю”) сказа, дзея слова “быць” у трэцяй асобе абвеснага ладу і ўсяго таго, што, у вызначэнні сутнасці, залежыць ад гэтага ладу, ад гэтага часу і ад гэтай асобы — словам, як крытыку онталогіі, тэалогіі і мовы. І значыць, сказаць: “Тое, што згодна з ідыёмай грэка-лацінскага паходжання называюць “негатыўнаю тэалогіяй”, уяўляе сабой пэўную манеру маўлення”, — гэта сказаць вельмі мала, амаль нічога, можа — менш за нішто.

— Але ж і негатыўная тэалогія азначае вельмі мала, амаль нічога, азначае, можа быць, нешта іншае, чым нешта. Адкуль і гэтая яе невычарпальная вычарпанасць...

— Ці можна тады дазволіць сабе казаць пра гэты з выгляду элементарны, але, можа быць, няпэўны, цьмяны ці пусты зсярэдзіны, хоць і слаба аспрэчвальны *factum* — пра нашае перад-разуменне таго, што “назваюць “негатыўнаю тэалогіяй”...”, — і г.д.? Ці не ёсць тое, што мы ідэнтыфікуем сёння пад гэтымі двума словамі, перадусім — адкрытым і, адначасова, закрытым, зададзеным, упарадкаваным зводам, зборам выказванняў, якія пазнаюцца або паводле свайго сваяцкага падабенства (*family resemblance*), або таму, што паходзяць ад аднаго вытрыманага логіка-дыскурсіўнага тыпу, рэцыдыўнае вяртанне да якога лёгка паддаецца фармалізацыі? Такая фармалізацыя можа стаць механічнай...

— І тым больш механізаванай і лёгка паўтаральнай, безабароннай перад скажэннем, падробкаю і фальсіфікацыяй, што ўсякае выказванне негатыўнае тэалогіі, па сваім вызначэнні, па сваім прызначэнні, выпушчае сябе ад усялякага інтуітыўнага на-

паўнення. *Kenose** мовы. Калі мы дзеля таго, каб правесці адрозненне паміж напоўненаю інтуіцыяй і выпуштанай або сымбалічнай намеранасцю, якая не памятае першапачатковага ўспрымання, на якое абапіраецца, будзем прытрымлівацца пэўнага правіла фенаменалагічнага тыпу, дык апафатычныя выказванні *апынуцца, павінны апынуцца* з боку выпуштанасці, а значыць — механічнага і нават чыста слоўнага паўтарэння фразы без ніякага намерана ўкладзенага ў іх сапраўднага або поўнага сэнсу. Яны ўяўляюць сабою тое, што Гусэрль ідэнтыфікуе як момант *крызісу* (забыццё першапачаткова ўзніклай або поўнай інтуіцыі, халастое функцыянаванне сымбалічнае мовы, аб'ектывізм). Але выяўляючы ад пачатку закладзеную і ўрэшце непазбежную неабходнасць такога крызісу, выкрываючы праз мову крызісу пасткі падманлівай ілюзорнасці інтуітыўнай свядомасці і фенаменалогіі, яны разбураюць самую аксіяматыку фенаменалагічнай, а значыць, і онталагічнай, і трансцэдэнтальнай крытыкі. Пустага з'яўляецца для іх сутнаснай і неабходнай. І калі яны часам яе асцерагаюцца, дык толькі ў момант малітвы ці гімну. Але такі

(* пустата, вакуум — грэчк.)

момант засцярогі застаецца структурна вонкавым адносна чыста апафатычных патрабаванняў, іначай кажучы — адносна *негатыўнае* тэалогіі як такой, калі такая — у строгім сэнсе — існуе, у чым часам можна засумнявацца. У такім выпадку, цана, *ацэнка* якасці, інтэнсіўнасці і сілы з'яваў *негатыўнае* тэалогіі залежыць, відаць, менавіта ад гэтай *уземамасуязі*, праз якую *гэтая* пустата сучляняецца (спалучаецца) з паўнотой малітвы ці якога-небудзь (тэа-лагічнага, тэіа-лагічнага або онта-лагічнага) азначэння, якое адмаўляецца (абвяргаецца ці, скажам, не прызнаецца). Крытэрыем тут з'яўляецца велічыня такой *уземамасуязі*, а сама гэтая ўземамасуязь пралягае паміж двума полюсамі, адзін з якіх мусіць быць полюсам непрызнанай пазітыўнасці.

— Ад чаго залежыць гэтая небяспечная механізаванасць, гэтая мажліва наяўная ў ёй здольнасць імітаваць або вытвараць негатыўную тэалогію (ці, адначасова, і пэзію з такой самай настроенасцю, чаму мы маем нямала прыкладаў)? Ад таго, што, памойму, само функцыянаванне такіх выказванняў заключаецца ў пэўнай фармалізацыі. Такая фармалізацыя па сваёй сутнасці абыходзіцца, яна па сваёй сутнасці імкнец-

ца абыходзіцца без усякага зместу і без усякай ідыёматыкі, якая несла б у сабе нейкае значэнне, без усякага паказу ці ўвасаблення, без вобразаў і нават без імёнаў — напрыклад, Бога — у такой ці такой мове або ў такой ці такой культуры. Словам, негатыўная тэалогія дазваляе падыход да сябе (сваё перад-разуменне) у якасці большаю часткай ужо з'архіваванага зводу сказаў (фармулёвак), чые лагічная мадальнасць, граматыка, лексіка, нават семантыка ўжо нам даступныя — прынамсі ў той частцы, якая ў іх (гэтых сказах) паддаецца вызначэнню.

— Адкуль і магчымасць кананізацыйнай манументалізацыі твораў, якія, будучы паслухмянымі пэўным законам, здаецца, падпарадкоўваюцца і нормам пэўнага жанру і пэўнага мастацтва; яны выглядаюць як паўтаральныя, уплывовыя ці падуплыўныя, аб'екты перадачы, даверу і паслушэнства. Бо тут ёсць таксама і настаўнікі, і вучні. Прыгадайце Дыянісія і Тымафея. Тут ёсць і практыкаванні, і розныя віды падрыхтоўкі, тут ёсць і школы — як у хрысціянскай містычнай традыцыі, так і ў традыцыі онта-тэалагічнай або меонталагічнай (больш “грэцкай”) у яе экзатэрычнай ці эзатэрычнай формах.

— Вядома, і менавіта вучань (які б ён ні быў геніяльны) пісаў, што не толькі Бог, але і боскасць пераўзыходзіць веды, што своеасаблівасць невядомага Бога сягае за межы сутнасці і боскасці, разбураючы такім чынам супрацьпастаўленні адмоўнага і станоўчага, быцця і нябыту, рэчы і нярэчы — і перавышаючы тым самым усе тэалагічныя атрыбуты:

Der unerkannte Gott.

*Was Gott ist weiss man nicht: Er ist nicht Licht,
nicht Geist,*

*Nicht Wahrheit, Einheit, Eins, nicht wass man
Gottheit heist:*

*Nicht Weissheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille,
Güte:*

*Kein Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein
Gemütte:*

Er ist was ich, und du, und keine Creatur,

Eh wir geworden sind was Er ist, nie erfuhr.

Бог невядомы.

Тое, што ёсць Бог,— няведама: Ён — не святло, не дух,

Не ісціна, не еднасць, не адно, не тое, што і боскасцю завецца;

Не мудрасць, ані розум, не любоў, не воля, ані дабрыня;

Не рэч, ані нярэч таксама, не сутнасць і не сарцавіна;

Ён тое, што ні я, ні ты, ніякае стварэнне,

Пакуль не стане тым, чым Ён ёсць, не спазнае

(IV, 21).

— А наступная сентэнцыя якраз звяртаецца да святога Аўгусціна як да кагосьці блізкага; настаўніка і папярэдніка, якому пасяброўску або з павагаю можна кінудь выклік: “Кінь, Аўгусціне мой: хутчэй у ямцы (*Grüblein*) мора ўбачаць, чым ты спазнаеш Бога аж да дна (*ergründen*)”.

— Ангелус Сілезіюс меў свой уласны геній, але ўжо і ён паўтараў: ён працягваў пачатае, з яго прыўносіў, пераносіў. Ён перадаваў ці ператлумачваў ва ўсіх сэнсах гэтага слова, бо тое, што ён пісаў, ужо было *пост-пісаннем*. Гэты спадкаемца быў захавальнікам архіву, ён захоўваў у памяці вучэнне Крыстофа Кёлера. Ім ужо былі прачытаныя Таўлер, Руйсброк, Бёме і асабліва Экхарт.

— Калі я вас правільна разумею, мы з вамі павінны зыходзіць (і гэта ёсць несумненным *a priori* нашага *a posteriori*, іначэй кажучы — таго *пастскрыптума*, у які мы з вамі ўвязаліся) — мы павінны зыходзіць з такога вось дзіўнага *факта*, *ужо-факта*, *гатованага факта*: у той час, як яна ўсё адмаўляе ці пляжыць, у той час, як яна выкараняе ўсякую прэдыкатыўнасць і сцвярджае сваё існаванне ў пустэльні...

— Пустэлья — вась адна з тых прыгожых і цяжкіх метафар, пра якія, безумоўна, гаварыў Ляйбніц; але мяне ўражае і яе частая паўтаральнасць, іначай кажучы — той рэфрэн, з якім яна паўтараецца як *пячатны крок*, памнажаючыся ў сваёй тыповасці як адбітак пячаткі. Напрыклад:

*Man muss noch über Gott.
[...] Wo sol ich dann nun hin?
Ich muss noch über Gott in eine wüste ziehn.*

Трэба ісці далей за Бога.
[...] Куды ж павінен я ісці?
Мушу імкнуць далей за Бога, у пустэльнію (I, 7).

Ці яшчэ:

*Die Einsamkeit.
Die Einsamkeit ist nöth: doch, sey nur nicht gemein:
So kanstu überall in einer Wüsten seyn.*

Адзінота.
Адзінота патрэбная, дык будзь жа толькі не з усімі:
Тады паўсюль ты зможаш быць у пустэльні (II,
117).

А ў іншым месцы гаворка ідзе пра “пустэльны час” (*in diser wüsten Zeit*, III, 184). Пустэлья — ці не парадаксальны гэта вобраз *анарыі*? Ніякага пазначанага ці пэўнага пе-

раходу, ва ўсякім выпадку — ніякага шляху; самае большае — сцежкі, якім нельга надта давяраць, дарогі яшчэ не пракладзеныя, калі толькі іх ужо не занесла пяском. Але непракладзены шлях — ці не ёсць гэта таксама ўмовай *рашэння* або *здзяйснення*, якое заключаецца ў тым, каб адкрыць шлях, *прайсці* яго, а значыць — *прайсці па-за* мяжу? *Перайсці* апарыю?

— І значыць, нягледзячы на гэтую пустэльню, тое, што мы называем негатыўнаю тэалогіяй, расце, буяе і культывуецца як памяць, як інстытуцыя, як гісторыя, як вучэнне. Гэта — культура са сваімі архівамі і сваёю традыцыяй. Яна збірае ў сабе *акты* пэўнае мовы. Гэта якраз, у прыватнасці, і падказвала фраза: “Тое, што згодна з ідыёмай грэка-лацінскага паходжання называюць “негатыўнаю тэалогіяй”, уяўляе сабой пэўную манеру маўлення”. Не мае сэнсу нагадваць (хоць гэта якраз і трэба нагадаць, як і нагадаць, што гэта даказвае магчымасць захавання памяці), што негатыўная тэалогія “з’яўляецца” — насуперак сваёй прэтэнзіі на тое, што яна не хоча мець справу з ніякімі з’явамі,— пэўнай манерай маўлення, якая безупынна выпрабоўвае самі межы мовы, і дзеля прыкладу — мовы ска-

завай, тэарэтычнай або канстатацыйнай...

— І дзякуючы гэтаму, яна, відаць, з'яўляецца не толькі пэўнай манерай маўлення і выпрабаваннем мовы, але і, перадусім, самым важкім, самым патрабавальным, самым непадатлівым эксперымантам па “сутнасці” мовы: прамовай пра мову, “маналогам” (у тым гэтэралагічным сэнсе, які надавалі гэтаму слову Наваліс ці Хайдэгер), у якім маўленне і мова гавораць пра саміх сябе, канстатууючы, што *Die Sprache spricht**. Адкуль і гэтая часам іранічная і заўсёды алегарычная паэтычнасць або мастацкасць, пра якую некаторыя, напэўна, скажуць, што гэта ўсяго толькі форма, уяўнасць, бачнасць... І сапраўды, уся гэтая сухая мастацкая літаратурнасць у той жа час імкнецца зрынуць усякія выявы, вобразы, куміраў, усякае красамоўе. Можна падумаць нават, што гэта нейкая іканаборская літаратура.

— Значыць, не мае сэнсу й казаць, што, выходзячы па-за межы тэарэмы і канстатацыйнага апісання, мова негатыўнае тэалогіі “з'яўляецца” тым, што перавышае і сутнасць, і самую мову — сведчачы, яна застаецца...

* Мова мовіць — *ням.*

— Што азначае тут “заставацца”? Ці не ёсць гэта пэўнаю мадальнасцю “быць”?

— Не ведаю. Можа быць, гэта азначае якраз тое, што негатыўная тэалогія, відаць, ёсць нішто...

— Але ж ці не ў гэтым яе таемнае ці непрыхаванае жаданне — быць нічым? І чым вы, па-вашаму, кажучы гэтак, ёй пагражаеце? Мы ж з вамі ў нашай размове яшчэ дапускаем, што гэтая тэалогія можа быць нечым (вызначальным), а не нічым, і хоча быць ці стаць хутчэй нечым, чым нічым. Аднак, як мы толькі што ад яе чулі, яна прэ-тэндуе якраз на адваротнае...

— Гэта праблема прачытання ці слыху. Ва ўсякім выпадку, негатыўная тэалогія была б нічым, проста нічым, калі б гэтае яе перавышэнне або гэтая празмернасць (у параўнанні з мовай) не адбівалася пэўнымі знакамі на своеасаблівых з’явах мовы і не пакідала пэўных рэшткавых слядоў на яе целе...

— Ці на яе *тле*.

— І як толькі такі след застаецца на гэ-

тым целе, тле, у гэтай *сукупнасці* моўных з'яваў, ён робіцца сам гэтай *сукупнасцю* як *перажытак* апафазісу (большы за проста жыццё і большы за проста смерць), перажытак унутранага онта-логіка-семантычнага самаразбурэння: адбываецца абсалютнае разрэджванне, мае месца пустэльня, і нічога не мае месца, апроч гэтага месца. Вядома, “невядомы Бог” (*Der unerkandte Gott*, IV, 21), Бог незнаёмы ці непрызнаны, пра якога мы з вамі казалі, не гаворыць нічога; і пра яго не гаворыцца нічога, што было б устойлівым...

— Акрамя ягонага імя...

— Акрамя імя, якое не называе таксама нічога, што было б устойлівым, нават баства (*GOttheit*), нічога, чыё імгненнае знікненне не захапіла б сабой усёй фразы, любой фразы, якая паспрабавала прыраўнаць сябе да яго. “Бог” “ёсць” імя гэтага правалу ў бяздоннае прадонне, гэтага бясконцага выпустошвання, выпустэльвання мовы. Але след гэтай негатыўнай, адмаўленчай аперацыі ўпісваецца ў з'яву, і на з'яву, і як з'ява (ці тое, што з'яўляецца, што маецца і што заўсёды ёсць у адзіночным ліку, тое, што знаходзіць у гэтым кенозе найбольш выра-

шальную ўмову свайго з'яўлення ці свайго ўзнікнення). *Маецца* гэтая з'ява, якая застаецца, нават калі гэтае заставаанне не больш напоўненае зместам, ані сутнасцю за таго Бога, не больш онталагічна вызначальнае за тое імя Бога, пра якое гаворыцца, што яно не мянуе нічога, што існавала б: ні тое, ні гэтае. Пра яго нават гаворыцца, што яно і не тое, што *маецца* — у сэнсе *es gibt*: ён не тое, кім нешта даецца, ён па-за ўсёй данасцю (*GOtt über alle Gaben*, IV, 30).

— Не забывайце, што гэта гаворыцца падчас пэўнай малітвы. Што ж такое малітва? Не, ставіць перад сабой пытанне: “Што такое малітва?” — малітва ўвогуле, — не трэба. Трэба паспрабаваць яе прадумаць, а папраўдзе — выпрабаваць яе (прамаліць яе, калі так можна сказаць, і з пераносам) праз такую вось канкрэтную малітву, менавіта гэтую своеасаблівую малітву, да якой ці за якой *імкне* малітва ўвогуле. Але ж гэтая (своеасаблівая) малітва не патрабуе нічога, патрабуючы, аднак, больш чым усяго. Яна патрабуе ад Бога, каб ён (вы)даў сябе самога, хутчэй чым даваў бы ўсё, што б там ні было, — данасць: “*Giebstu mir dich nicht selbst, so hastu nichts gegeben*” (“Калі сябе ты мне самога не даеш, тады ты не даеш

нічога”). Што зноў інтэрпрэтуе Богаву боскасць як тое, што дадзена, ці як жаданне даць. І малітва з’яўляецца такою інтэрпрэтацыяй, самою абалонкай, цэлам гэтай інтэрпрэтацыі. Вы казалі: “у” і “на”, — а гэта ж, мяркуючы па ўсім, мае на ўвазе пэўны топас (*topos*)...

— ... або пэўную *хору* (*khôra*) — бесцяснае цэла, цэла адсутнае, але цэла адзінае і змяшчэнне ўсяго, замяшчэнне ўсяго, інтэрвал, прамежак, прастора). Ці казалі б вы пра *хору* тое самае, як толькі што ледзь не шэптам прамовілі: “Акрамя імя”? Тут таемна адыгрываецца ўсё. Бо такая мясціна перамяшчае, у сэнсе “ссоўвае”, а таксама дэзарганізуе нашыя онта-тапалагічныя забабоны, у прыватнасці — аб’ектыўную навуку аб прасторы. *Хора* — дзесь там, але болей “тут” за ўсякае “тут”...

— Як вам добра вядома, амаль ва ўсіх сваіх адгалінаваннях — юдэйскім, грэцкім, хрысціянскім ці ісламскім — *via negativa* увязвае спасылку на Бога, імя Бога з даследаваннем месца. І пустэльна таксама — вобраз чыстага месца. Але вобразнасць увогуле імкнецца да такой прасторавасці, да такой лакалізацыйнай прывязкі слова.

— Так, і тое самае пра слова (*das Wort*)
кажа Ангелус Сілезіюс, маючы на ўвазе, у
тым ліку, і слова Божае, і некаторыя проста
перакладаюць ягонае *Wort* як Бог:

Der Ort ist dass Wort

*Der ort und's Wort ist Eins, und wäre nicht der ort,
(Bey Ewger Ewigkeit!) es wöre nicht dass Wort.*

Месца ёсць слова

Месца і слова — адно, і каб не было месца,
(Праз вякі вечныя!) не было б і слова (I, 205).

— Такое месца не мае нічога аб'ектыўнага, ані зямнога. Яно не звязанае з ніякаю геаграфіяй, геаметрыяй ці геафізікай. Гэта не тое, у чым знаходзіцца суб'ект ці аб'ект. Гэта яно знаходзіцца — само — у нас, адкуль і гэтая двухсэнсоўная неабходнасць прызнаць яго і адначасова яго пазбыцца:

Der Orth ist selbst in dir.

*Nicht du bist in dem Orth, der Orth der ist in dir:
Wirfstu ihn auss, so steht die Ewigkeit schon hier.*

Месца само — у табе.

Не ты ёсць у месцы, а месца ў табе ёсць:
Адкінь яго, і будзе тут ужо вечнасць (I, 185).

— “Тут” (*hier*) вечнасці месціцца там,
ужо (*schon*) там: і ўжо там яно месціць гэты

кідок ці гэтае адкіданне (*Auswerfen* — цяжкаперакладальнае: адначасова і аддаленне, і выключэнне, і адкіданне, але перадусім — кідок, які выносіць вонкі, які ўтварае вонкавасць, а значыць, прастору, які аддзяляе (аддаляе) месца ад яго самога, і гэта — *хора*). Менавіта пачынаючы з гэтага “ужо”, пастскрыптым знаходзіць сваё месца — фатальна.

— Як у адказ, гэта ўжо знаходзіцца ў адпаведнасці з тым, што Марк Тэйлар пісаў пра “*pretext of the text*” wіch “*is a before that is (always) yet to come*”*. Ці таксама калі ён, не гуляючы, гуляе са словам, даслоўным словам, такім, якім яно мае месца ці выбірае нішу ў мове іншага: “*What is the Ort of the W-ort*¹⁰?”**

— З’ява застаецца у і на мове, ці то — усярэдзіне і на паверхні, на вонкавай, адкрытай усяму паверхні, якая імгненна перапаўняецца, выліваючыся за межы самой сябе. З’ява застаецца у і на вуснах, на кончыку языка, на берагах вуснаў, праз якія

* “прэтэкст тэксту”, які “ёсць штось папярэдняе, якое мае (заўжды) яшчэ настаць” — *англ.*

** “Што ёсць Ort у W-ort?” — *англ.*

пераліваюцца словы, што *нясуць* сябе да Бога. Іх *нясе*, іх адначасова *выносіць* і *зносіць* рух *нясення* (перанясення, суаднясення, несуадноснасці) да Бога. Яны мянуюць Бога, кажуць пра яго, кажуць аб ім, кажуць яму, даюць яму гаварыць у сабе, даюць яму несці сябе, суадносяць сябе (суадносяцца) з тым, што імя дапускае менаваць па-за самім сабой, што можа быць менаваным па-за імем, менавальнае неназоўнае. Нібыта трэба адначасова і ўратаваць імя, і ўратаваць усё за выключэннем імя, *акрамя імя*, нібыта трэба страціць імя, каб уратаваць тое, што носіць гэтае імя ці да чаго мы праз імя імкнемся. Аднак страціць імя не азначае, што *яно* праз гэта страціць, будзе знішчаным ці знявечаным. Наадварот, гэта азначае проста паважаць яго — як імя. Іншымі словамі: прамаўляць яго, а гэта значыць — перапраўляць яго іншаму, якога яно мянуе і хто яго носіць. Прамаўляць яго, не прамаўляючы. Забываць, згадваючы, (сабе) пра яго прыгадваючы, а гэта значыць — згадваючы ці прыгадваючы іншага...

— Так, але тады трэба перастаць падганяць мову і імя ў мове (зрэшты, ці знаходзіцца імя — імя ўласнае ці імя ў шырокім сэнсе — у мове, і калі так, дык што азнача-

ла б такое ўключэнне?) пад нейкае — любое, якое б там ні было — агульнае тапалагічнае палажэнне, трафарэт або схему. Мы тут з вамі гаворым у і на мове, якая, будучы сама адкрытаю такім нясеннем, гаворыць пра неадэкватнасць суаднясення, недастатковасць ці слабасць ведаў, іх некампетэнтнасць у дачыненні да таго, ведамі чаго яны сябе называюць. Такая неадэкватнасць выяўляе і выдае сабой адсутнасць агульнага сувымярэння паміж адкрытасцю, даступнасцю, выяўляльнасцю, пазнавальнасцю — з аднаго боку, і пэўным абсалютным, не часовым, чужародным да ўсякага знешняга праяўлення сакрэтам. Такі сакрэт не з'яўляецца нейкім патэнцыйным запасам ведаў, нейкай праявай у патэнцыі. І мова сама-адрачэння ці непрызнання не з'яўляецца адмаўляльнай — не толькі таму, што не выказваецца ў форме апісальнай казані і абвеснага сказа з простаю устаўленаю ў яго адмоўнай часціцаю (“гэта не ёсць тое”), але таму, што яна гэтак сама, як адхіляе, адначасова і выкрывае; і выкрывае, указваючы; яна прадпісвае пераступіць гэтую недастатковасць, яна загадвае: *трэба* зрабіць немагчымае, *трэба* пайсці (*Geh* — Ідзі!) туды, куды немагчыма пайсці. Ізноў гэтая зацятая цяга да месца. Па-французску я сказаў

бы: il y a lieu* (што значыць “трэба”) выправіцца (пераправіць сябе) туды, куды немагчыма пайсці. Туды, да імя, за імя, паза імя, што ёсць у імі. Да таго, што (ці да таго або той, хто) застаецца — калі адкінуць імя, акрамя імя. Пайсці туды, куды магчыма пайсці, не было б перамяшчэннем або рашэннем, гэта было б безадказным разгортваннем пэўнай праграмы. Адзінае магчымае рашэнне прымаецца праз утрапёнасць невырашальнага і немагчымага: пайсці туды, куды (*wo, Ort, Wort*) пайсці немагчыма. Прыгадайце:

*Geh hin, wo du nicht kanst; sih, wo du sihest nicht:
Hör wo nichts schallt und klingt, so bistu wo GÖtt
spricht (I, 199).*

— Дык, значыць, на вашу думку, такое нарматыўнае выкрыццё на фоне немагчымасці, такая мяккая лютасць супраць мовы, такая раўнівая злосць мовы ў сабе і супраць сябе — гэта і ёсць тая зацятая цяга, якая пакідае знак рубца ў гэтым месцы, дзе немагчымае мае месца? Там, па іншы бок свету? Іншы бок свету — ці гэта яшчэ свет, у свеце, іншы свет ці іншае ў свеце (ад свету), усё, акрамя свету?

* *даслоўна*: мае месца

— Так, знявечанасць, рана, разрэз — якраз тут; там. Ці бывае калі-кольвечы штосьці іншае, што было б чытэльным? Штосьці іншае за след нявецтва? І штосьці іншае, што калі-кольвечы мела б месца? Ці вядома вам іншае азначэнне з’явы?

— Але гэтак сама нішто больш за нявецтва не ёсць і больш нечытэльным. Я падазраю, што чытэльнасць і нечытэльнасць у гэтым месцы не маюць у вашых вачах адрознення. На вашу думку, менавіта гэты след, ва ўсякім разе, і ёсць тым, што становіцца чытэльным, што робіць і робіцца чытэльным: у і на мове, ці то — на краі, па беразе мовы...

— У мове толькі і ёсць берагі... Ці тое, куды адносіць, адноснасць, суаднесенасць. І паколькі заўсёды ёсць толькі такое суаднясенне, непазбежнае суаднясенне, дык гэтаксама можна заключыць, і што тое, што суадносіцца — усё, акрамя імя,— з’яўляецца або не з’яўляецца неабходным. Я гатовы пайсці ў заклад, што ў гэтай сціслай і лёгкай аксіёме і разыгрываецца ўся гісторыя негатыўнае тэалогіі.

— “На краі мовы”, зыходзячы з гэтага,

можа азначаць: “на краі, як (і) мова”, — у адным і тым самым двухскіраваным руху: хавання за краем і сягання праз край. Але паколькі дадзены момант і дадзеная сіла, паколькі дадзеныя *рухі* паводле прадпісання маюць месца *за* краем (за *бортам*), з іншага боку свету, паколькі яны чэрпаюць сваю энергію з таго, што *ўжо мелі месца* — няхай нават толькі як абяцанне на будучыню, — чытэльна-нечытэльны тэкст, негатыўна-тэалагічная сентэнцыя застаюцца быць за *пастскрыптум*. Гэта ўжо ад пачатку, па сваім паходжанні — *пастскрыптум*, ён дзеецца пасля падзеі, з’яўляецца пасля з’явы...

— ...з’явы, якая, калі я правільна разумею, як бы мае форму пячаткі, нібыта яна была здзейсненая, як сведка не пры сведках, пад аховай нейкага сакрэту; з’явы, змацаванай пячаткай і подпісам, які немагчыма расшыфраваць, як нейкае скарачэнне, дапісьмовы, далітарны малюнак.

— Запячатаная з’ява, якая адпавядае праведзенай *рысе* (выцягнутая лінія, *Zug*, бераг, край, за-краіна, суаднясенне з іншым, *Zug*, *Bezug*, параўнанне з *іншым*, чым сам, адрозненне), тое, што адбываецца потым,

наўздагон,— гэта і ёсць з'яўленне аднаго пісьма пасля другога: *пастскрыптым*.

— След таго знявечанага пісьма, якое нясе на сабе стыгматы сваёй жа неадэкватнасці — неадэкватнасці на сябе ўзятай, засведчанай, актыкаванай уласным подпісам...

— ...як і сваёй жа празмернасці, свайго падпісанага такім чынам *hybris*: гэта не можа быць нейкай простаай, ідэнтычнай самай сабе меткай...

— ...нібыта такія калі-небудзь бываюць...

— Гэта не можа быць нейкім нявыцэртным, невыціральным, трывалым да ўсяго подпісам, чытэльным таму (з-за таго), што ён знаходзіцца на паверхні, непасрэдна на носьбіце, які як бы ўтварае з самім сабой адно цэлае, з самім сабою зліваючыся. Нават сама аснова — і тая застаецца малаверагоднаю. Такая метка мае месца, ужо меўшы месца, узнікае, ужо ўзнікнуўшы, у лёгкім, непрыкметным, але магутным руху распаду, разлому на хісткім, няўстойлівым і расколатым краі таго, што называюць мовай. Само адзінства таго, што называюць

мовай, робіцца тут загадкавым і няпэўным.

— І такім чынам фраза: “Тое, што [...] называюць “негатыўнаю тэалогіяй”, уяўляе сабой пэўную манеру маўлення”, — кажа адначасова і занадта, і занадта мала. У ёй ужо няма яснасці і пераканаўчасці цвёрдай аксіёмы, яна ўжо не дае шанцу на дасягненне нейкага кансэнсусу, на выпрацоўку нейкага агульнага дакумента па выніках калектывіума, яна не пакідае вольнага месца пад нейкае паведамленне.

— Не будзем яе пакуль дыскрэдытаваць. Захаваем яе яшчэ на пэўны час як правадную нітку, якая нам нібыта патрэбная, і нібыта ў нас ёсць жаданне ісці далей.

— Але хіба ж не ўсе апафатычныя тэлагемы маюць статус ці, хутчэй, настроенасць, няўстойлівасць такой траекторыі? Хіба не нагадваюць яны тых стрэлы, здіды, тую кучную стральбу стрэламі, прызначанымі быць наведзенымі ў аднолькавым напрамку? Але страла — гэта толькі страла, яна ніколі не мэта ў самой сабе. Яна ўсё, апроч таго, у што яна цэліць, апроч таго, у што трапляе, і нават таго, што нявечыць; што і прымушае яе ляцець міма, аж пакуль

яна не дасягне цэлі, якая, такім чынам, пакуль застаецца цэлай...

— Менавіта гэта і кажа Сілезіюс, калі якраз гаворыць пра магчымасць найнемагчымейшага ці большага за найнемагчымейшае (*Das überunmöglichste ist möglich*). Ён падкрэслівае, як вы памятаеце:

Ты не можаш сваёю стралой дасягнуць сонца,
Я ж сваёю магу сонца вечнае ўзяць пад абстрэл
(VI, 153).

— Захаваем пакуль гэты сказ (“Тое, што [...] называюць “негатыўнаю тэалогіяй”, уяўляе сабой пэўную манеру маўлення”). Паспрабуем распытаць яго ў тым, што ён найбольш выразна сабой азначае, *at face value*. І вернемся да тэмы *philein*, ці скажам лепей — тэмы любоўнасці як пераносу ці перакладу.

— Гэтыя тэмы немагчыма акрэсліць, яны не паддаюцца лакалізацыі, але няхай.

— Будзем лічыць, быццам паддаюцца, добра? Знешні выгляд нібыта дазваляе меркаваць, што выраз “негатыўная тэалогія” не мае ніякага *строгага* эквіваленту па-за рамкамі дзвюх традыцыяў: філасофіі, або онта-

тэалогіі грэцкага паходжання, і новазапаветнай тэалогіі, або хрысціянскай містыкі. І дзве гэтыя траекторыі, дзве гэтыя, пазначаныя такімі стрэлкамі, трасы, здаецца, перакрыжоўваюцца якраз у асяродку таго, што мы называем негатыўнаю тэалогіяй. Такое перакрыжоўванне...

— Мне здаецца, што ўсё тут *crucial**: скрыжаванне гэтых двух шляхоў; *kreuzweise Durchstreichung*, пад якой Хайдэгер выкасоўвае слова “быццё” (без якога ягоная тэалогія будучыні мусіла б, як ён казаў, абысціся), і *Gevier*, да якога ён тады нібыта адсылае: хрысціянскі крыж, пад якім Марыён, у сваю чаргу, выкасоўвае слова “Бог” (можа быць, як спосаб уратаваць імя Бога, вызваліць яго ад усякага онта-тэалагічнага паклонніцтва: Бог, не будучы ім)...

— Гэта так. Ва ўсякім выпадку, выраз “негатыўная тэалогія” часцей за ўсё азначае пэўны дыскурсіўны занятак, які займае адзін з кутоў, утвораных перакрыжаваннем гэтых дзвюх лініяў. І нават калі адна лінія ў такім выпадку заўжды перасечаная (*cros-*

* вырашальнае; літаральна: крыжападобнае — франц.

sed), гэтая лінія знаходзіцца на гэтай росці, у гэтым месцы перакрываюцца. Якімі б ні былі пераклады, аналогіі, транспазыцыі, пераносы, метафары, ніколі ніводзін дыскурс не даваў сабе менавіта такой назвы (негатыўная тэалогія, апафатычны метады, *via negativa*) ні ў юдэйскай, ні ў мусульманскай, ні ў будысцкай культурнай думцы.

— А вы ўпэўнены, што хоць адзін аўтар, нават у межах тых дзвюх традыцыяў, якія вы тут згадалі, калі-небудзь сам ужываў гэтую назву, каб пазначыць ёй свой уласны дыскурс?

— Я толькі хацеў выказаць меркаванне, што ў той культурнай ці гістарычнай прасторы, дзе выраз “негатыўная тэалогія” ўяўляецца як нейкая свойская, ручная назва, — груба кажучы, у прасторы той хрысціянскай філасофіі, чый канцэпт, як казаў Хайдэгер, настолькі ж бязглузды і супярэчлівы, як канцэпт квадратнага круга, — у гэтай прасторы апафатызіс заўжды ўяўляў сабой нешта накшталт парадаксальнай гіпербалы.

— Вось сапраўды філасофскае і сапраўды грэцкае азначэнне.

— З гэтай парадаксальнай гіпербалы пакінем тут толькі тую рысу, якая спатрэбіцца нам для кароткае дэманстрацыі. Будзем сціпляя, абмяжуемся рабочай гіпотэзай. Яна наступная. Тое, што дазваляе ўпісаць негатыўную тэалогію ў пэўную гістарычную мясцовасць і ідэнтыфікаваць належную ёй ідыёму, гэта ж і адрывае яе ад яе каранішча. Тое, што прыпісвае яе да належнага месца, гэта ж і адбірае ў яе ёй належнае і *ўцягвае* яе тым самым у рух універсальзацыйнага перакладу. Іначай кажучы, гэта тое, што *ўцягвае* яе ў той элемент дыскурсу, які найбольш шырока падзяляецца ўсімі — напрыклад, такі, як гэтая вось размова ці гэты калёквіюм, дзе перакрываюцца і хрысціянскія, і нехрысціянскія (юдэйская, мусульманская, індуісцкая, будысцкая і інш.), філасофскія і нефіласофскія, еўрапейскія і нееўрапейскія і г.д. тэматыкі.

— Ці бачыце вы ў такой *ўцягнутасці* штосьці, што родніць яе з тым своеасаблівым сяброўствам, пра якое вы нядаўна казалі з такою ўдзячнасцю?

— Не ведаю. Усё гэта яшчэ зусім чарнавыя накіды, настолькі ж паспешлівыя, наколькі паспешлівым можа быць *пастскрып-*

тум. Калі я і скарыстаўся настолькі філа-софскімі і грэцкімі словамі як “парадаксаль-ная гіпербала”, дык перадусім дзеля таго, каб, апроч усяго іншага, намякнуць на адзін добра вядомы ўрывак з Платонавай “Рэспублікі”. *Hyperbolè* мянуе тут сабой рух трансцэндэнтнасці, які нясе ці выносіць па-за быццё ці бытнасць, *epekeina tes ousias**. Гэты збытны рух, стрэл гэтай стралой у палёце схіляе да таго, каб сказаць: Х “ёсць” па-за тым, што ёсць, па-за быццём ці бытнасцю. На дадзены момант малаважна, каб Х быў Дабром, бо мы аналізуем пакуль фармальную магчымасць сказаць: Х “ёсць” па-за тым, што “ёсць”, Х ёсць, не будучы (такім). Гэтая гіпербала *анансуе*. Яна *анансуе* ў падвойным сэнсе: яна *сігналізуе* аб адкрытай магчымасці, але ў той жа час і *правакуе* гэтым яе адкрыццё. Яе з’яўленне (здзяйсненне, збыванне) — адначасова і выкрывальнае, і вытваральнае, гэта і пастскрыптум, і пралегомена, і апісанне, якое адбываецца пасля ўжо таго, што яно апісвае, і разам з тым — інаўгуральнае пісьмо. Яно *анансуе* тое, што з’яўляецца, і прымушае з’явіцца тое, што з гэтага часу будзе выяўляцца ва ўсіх рухах да *hyper, ultra, au-delà*,

*па-за існае — грэцк.

па-за, *beyond, über*, якія спяшаюцца наблізіць дыскурс і, перадусім, існаванне. У гэтым спешлівым набліжэнні і ёсць іх зацятая цяга.

— Калі я правільна разумею, вы кажаце “існаванне”, каб не казаць “суб’ект”, “душа”, “дух”, “*ego*”, ні нават *Da-sein*. А тым не менш, *Dasein* адкрыты быццю як такому праз магчымасць пайсці па-за цяперашнюю прысутнасць таго, што ёсць.

— Так, і Хайдэгер менавіта так і разумее *Dasein*; ён апісвае рух яго трансэндэнтнасці, недвухсэнсоўна цытуючы Платонава *epekeina tes ousias*. Але ў гэтым выпадку ён, здаецца, разумее патойбаковасць як патойбаковасць (у дачыненні да) сукупнасці бытнага, а не як патойбаковасць (у дачыненні да) самога быцця, у тым сэнсе, які ў гэта ўкладае негатыўная тэалогія. Але ж гіпербалічныя рухі платонаўскага, плацінаўскага ці неаплатонаўскага стылю імкнуцца не толькі па-за быццё ці Бога як такога (найвышэйшага бытнага), але й па-за Бога нават у якасці імя, у якасці менавальнага, менаванага ці назоўнага, у той якасці, у якой ён з чым-небудзь можа быць суаднесены. Само імя, як часам здаецца, ужо не захоўвае тут сваёй цэласці...

— ...але ж патойбаковасць, дарэчы, як патойбаковасць (у дачыненні да) Бога — гэ-та не месца, а рух трансцэндэнтнасці, які абмінае самога Бога, быццё, сутнасць, уласці-васць ці самасць, Богава *Selbst* ці *Self*, Богаву боскасць (*GOttheit*) — чым абмінае таксама як пазітыўную тэалогію, так і тое, што Хайдэгер прапануе называць тэіа-логіяй, дыкурсам аб боскасці (*theion*) боска-га. Як вы памятаеце, Ангелус Сілезіюс, зноў жа, казаў:

Man muss noch über Gott.

[...]

Ich muss noch über Gott in eine wüste ziehn (I, 7).

Але разам з тым:

Die über GOttheit.

Was man von GOtt gesagt, das gnüget mir noch nicht:

Die über GOttheit ist mein Leben und mein Liecht.

Звышбаство.

Што сказана пра Бога — яшчэ не дастаткова:

Звышбаство ёсць маім і жыццём, і святлом (I, 15).

— Гэты рух — пераносу сябе за край, у патойбаковасць — у корані раз'ядноўвае быццё і веды, існаванне і пазнанне. Гэта як разлом *cogito* (аўгусцінаўскага ці картэзі-

янскага), як таго, што дае нам ведаць не толькі пра тое *што*, але і *чым і кім* я ёсць. Але гэты разлом мае аднолькавае значэнне як для мяне, так і для Бога; ён распасцірае сваю трэшчыну да аналогіі паміж Богам і мною, творцам і стварэннем. І гэты раз аналогія ўжо не выпраўляе, не ўтварае сувязі. Яна раздзяляе, яна ўзмацняе раз'яднанасць.

Man weiss nicht was man ist.

*Ich weiss nicht was ich bin. Ich bin nit was ich weiss:
Ein ding und nit ein ding: Ein stüpfchin und ein kreiss.*

Невядома, чым ёсць мы.

Я не ведаю, што я. Я не тое, што ведаю:

Рэч і не рэч: кропка і кола (I, 5).

А вось трохкі далей — аналогія, гэтае “*wie*”:

Ich bin wie GOtt, und GOtt wie ich.

Ich bin so gross als GOtt: Er ist als ich so klein;

Er kan nicht über mich, ich unter Ihm nicht seyn.

Я ёсць, як Бог, і Бог, як я.

Я гэткі ж вялікі, як Бог: Ён гэткі ж малы, як і я.

Ён не можа быць вышэй за мяне, я не магу быць ніжэй за Яго (I, 10).

— Я заўсёды чуйна ставіўся да такога

незвычайнага задзіночання *дзвюх моцаў і двух галасоў* у гэтых паэтычных афарызмах ці дэкларацыях без закліку, асабліва, калі я выступае ў іх падобным чынам, адначасова будучы і сам-насам з Богам, і як прыклад, які дазваляе сабе гаварыць за кожнага, адважваецца *сведчыць* за іншага (сведчыць за сведку), не чакаючы адказу, ані баючыся спрэчкі. Насуперак таму, што мы казалі на пачатку нашай размовы, у гэтых упэўнена-спакойных прамовах ёсць таксама пэўны маналагізм ці нешта ад размовы з самім сабою: іх, здаецца, нішто не здольнае ўсхваляваць. Дзве гэтыя моцы — гэта, з *аднаго боку*, моц радыкальнай крытыкі, звышкрытыкі, пасля якой нішто ўжо не выглядае пэўным, ні філасофія, ні тэалогія, ні навукa, ні одум, ні самая нязначная *doxa* і, з *другога боку*, — наадварот, быццам мы пастаўленыя па-за рамкі ўсякай дыскусіі, — аўтарытарнасць гэтага сентэнцыйнага голасу, які выдае ці машынальна паўтарае свае прысуды тонам найдагматычнайшай упэўненасці: нішто і ніхто не можа яму ў гэтым запырэчыць, бо нас апаноўвае нейкая гарачая прыхільнасць, — вось і патрабаваная супярэчнасць, і жаданы парадокс.

— Падвойная моц гэтых двух галасоў,

здаецца, знаходзіцца не без сувязі з *double bind** дэпрыватызацыйнага прыўлашчэння ці выкараняльнага ўкаранення, пра якое я нядаўна казаў. І праўда, з аднаго боку, такая тэалогія закладае ці нясе ў сабе адмаўленне (негатыўнасць) як прынцып самаразбурэння ў сярэдзіне кожнай тэзы; ва ўсякім выпадку, яна як бы прыпыняе ці часова адхіляе ўсякую тэзу, усякае вераванне, усякую *doxa*...

— У чым ейнае *époqhè* мае пэўную роднасць як са *skepsis* скептыцызму, так і з фенаменалагічнай рэдукцыяй. І насуперак таму, што мы толькі што казалі, трансцэндэнтальная фенаменалогія — паколькі яна праходзіць праз адхіленне ўсякай *doxa*, усякага месцапалажэння існасці, усякай тэзы — жыве ў тым самым асяроддзі, што і негатыўная тэалогія. Адна як бы з'яўляецца добрым падрыхтоўчым курсам да другой. Даволі дзіўна, праўда?

— Можа, і так, але ж гэта стасуецца з тым, што мы казалі пра мову крызісу. Аднак не будзем пра гэта. Такім чынам, з аднаго боку, такая пастаноўка ўжо самой тэзы

* тут: дваадзінства — англ.

за дужкі або ў двукоссе разбурае ўсякае он-талагічнае ці тэалагічнае выказванне, а па сутнасці ўсякую філасафему як такую. У гэтым сэнсе прынцып негатыўнае тэалогіі (у яе настроі ўнутранага бунту) у карані аспрэчвае традыцыю, з якой ён, як здаецца, сам паходзіць. Прынцып супраць прынцыпу. Бацьказабойства і выкараненне, разрыў прыналежнасці, скасаванне своеасаблівай грамадзянскай дамовы — таго, што дае права на існаванне дзяржавы, нацыі і, болей шырока, — філасофскай супольнасці як супольнасці рацыянальнай і логацэнтрычнай. Негатыўная тэалогія пастфактум адрывае сябе ад усяго гэтага ў выкруце ці выверце паўторнага выкараняльнага руху, нібыта насупраць аднаго не толькі не ставіцца другі подпіс, але і, як у нейкай прыпісцы да запавету або ў згрызотах нейкага пастскрыптуму, дададзенага ў нізе дамовы, аспрэчваецца і першы. Такое скасаванне дамовы праграмоўвае цэлы шэраг аналагічных ці рэкурэнтных рухаў, цэлую процьму *non plus ultra*, якія залічаюць сябе ў той жа род *epokeina tes ousias*, часам нават не называючы сябе негатыўнаю тэалогіяй (Плацін, Хайдэгер, Левінас).

Але з іншага боку, і з тае самай прычыны, нішто больш за гэтую гіпербалу не вы-

яўляе большай адданасці зыходнаму онта-
тэалагічнаму прадпісанню. *Пастскрыптур*
застаецца пастаўленым *побач* подпісам,
нават калі ён гэтага выракаецца. І, як у кож-
ным чалавечым ці боскім подпісе, у ім па-
вінна стаяць імя. Калі толькі імя не акажац-
ца такім (пра што мы крыху вышэй казалі),
якое стушуецца перад менаваным самім са-
бою, і тады “павінна стаяць” будзе азначаць
як бы, што імя не стае: яго павінна не ста-
ваць; павінна стаяць імя, якога не стае. І
вось тады, пацэліўшы ў сваю *цэль*,— сту-
шаваўшыся, *скасавалішыся*,— яно *само бу-*
дзе цэлым. У найвышэйшую апафатычную
хвіліну, калі кажуць: “Бог не існуе”, “Бог
не ёсць ні тое, ні гэтае; ні гэтае, ні яму су-
працьлеглае” або “быццё не існуе” і г.д. —
нават тады гаворка яшчэ ідзе пра тое, каб
сказаць пра існае, якім яно ёсць, у ягонае
ісцінасці, няхай і мета-метафізічнай, мета-
онталагічнай. Гаворка ідзе пра тое, каб
стрымаць абяцанне выказаць ісціну любою
цаной, засведчыць, аддаць сябе ісцінасці
імя, самой рэчы — такой, якою яна павінна
быць менаванай імём, *іначай кажучы: па-*
за імём. Ёй, акрамя імя. Гаворка ідзе пра
тое, каб усвядоміць гэтую суаднашальную
трансэндэнтнасць, негатыўны шлях якой
— гэта ўсяго толькі шлях, усяго толькі мета-

дычны падыход, паслядоўнасць пэўных этапаў. Як і пэўная малітва таксама, і засведчанне любові, але такое “я люблю цябе”, якое яшчэ на шляху да малітвы і любові, якое заўжды ў дарозе. І Ангелус Сілезіюс, паміж іншым, падкрэслівае гэта, калі дадае ў своеасаблівай зацемцы або пастскрыптуме да сентэнцыі “Man muss noch über Gott” (I, 7): “Гэта значыць — па-за ўсім, што вядома пра Бога ці што можна пра Яго падумаць у адпаведнасці з той негатыўнаю сузиральнасцю (*nach der verneinenden Beschauung*), на якую спасылаюцца містыкі”.

— Значыць, вы не сказалі б, што *Анэльскі падарожнік* належыць да негатыўнае тэалогіі.

— Не, каб сказаць з упэўненасцю, у чыстым і поўным выглядзе, — вядома, што не, хоць ён шмат у чым ёй абавязаны. Але я не скажу большага і ні пра які іншы тэкст. Як і, наадварот, не лічу, каб які-небудзь з іх хоць у нечым не быў ёю заражаны — нават сярод тых, якія знешне не маюць, не жадаюць мець ці не лічаць, што маюць хоць якую сувязь з тэалогіяй увогуле. Негатыўная тэалогія — паўсюль, але яна ніколі не бывае сама. І праз гэта таксама яна ўпісваецца,

не спраўджваючы яго, у прастору філасофскага ці онта-тэалагічнага абяцання, якое яно быццам бы адмаўляе: абяцання ўсвядоміць, як мы толькі што казалі, суаднашальную трансэндэнтнасць мовы, выказаць Бога такім, які ён ёсць, па-за яго выявамі, па-за тым ідалам, які можа яшчэ быць быццём, па-за тым, што пра яго сказана, убачана ці зведана; знайсці адпаведнасць ісціннаму імю Бога, імю, на якое Бог азваецца і якому адпавядае па-за імём, якое мы за ім ведаем ці якое мы чуем. Менавіта з гэтаю мэтаю негатыўная *тэхналогія* выракаецца, адмаўляе, адкідае ўсякую неадэкватную атрыбутыўнасць. Яна робіць гэта ў імя шляху да ісціны і каб пачуць імя з праўдзівага, з праведнага голасу. Тая аўтарытарнасць, пра якую мы нядаўна казалі, ідзе да яе ад ісцінасці, у імя і на шляху да якой яна ўздымае свой голас — і якая гаворыць яе вуснамі: ад *aletheia** як забытага сакрэту, які такім чынам раскрываецца, або — ад ісціны як абяцанай адэкватнасці. Ва ўсякім выпадку — ад жадання выказаць і дасягнуць таго, што *ўласцівае* Богу.

— Але якое яно, гэтае ўласцівае, калі

* богаадсутнасці, боганепрысутнасці — *грэц.*

ўласцівае гэтаму ўласціваму заключаецца ў самаразулашчэнні, калі ўласцівае ўласціваму — *гэта і ёсць* якраз: не мець нічога ва ўласным? І што азначае тут “гэта ёсць”?

— У сувязі з гэтым пытаннем Сілезіюс якраз ніколі не прамінае згадаць імя Бога:

Gotts Eigenschaft.

Was ist GOTTs Eigenschaft? sich ins Geschöpf ergiessen

Allzeit dersebe seyn, nichts haben, wollen, wissen.

Уласцівае Богу.

Што ёсць уласцівае Богу? Распусціцца ў тварэнні, Ува ўсе часы быць тым самым, нічога не мець, не хацець, ані ведаць* (II, 132).

Але ў пастскрыптуме дадаецца вырашальнае філасофскае ўдакладненне: як бы ў выніку згрызотаў гэтае выказванне зноў упісваецца ў тую онталогію, якая супрацьпастаўляе сутнаскасць і акцыдэнцыю, неабходнасць і выпадковасць:

* “Разумеіце гэта як *акцыдэнталізаваць* (*Verstehe акцыдэнталізаваць*) ці як “рабіць выпадкова” (*oder zufälliger weise*), бо тое, што Бог хоча і ведае, гэта вядома Яму па сутнасці (*wesentlich*). А значыць, Ён ужо нічога не мае (у якасці ўласнасці [ці ўласцінасці: *mit Eigenschaft*])”.

Такім чынам, Бог “ужо нічога не мае”, і калі Ён нешта дае, як Дабро ў Плаціна (*Энеады*, VI, 7-15-16-17), дык і гэтага Ён таксама не мае, паколькі трымаецца не толькі па-за быццём, але і па-за Ём даваным (*kai tou didomenou to didon epekeina in*). І даваць не ёсць запачаткоўваць, ані *спараджаць*.

І вось такая — адначасова і ўнутраная, і вонкавая — поўная перамена, якая прымушае перамясціцца філасофію, онта-тэалагічную метафізіку на другі бок самое сябе, — гэта таксама ўмова яе праяўляльнасці (вытлумачальнасці). Выходзячы такім чынам за самую сябе, яна выклікае пэўную супольнасць, якая перавышае магчымасці сваёй мовы і зачынае працэс універсалізацыі.

— Тое, што прымушае яе выйсці за самую сябе, такім чынам ужо як бы прыходзіць да яе звонку, з абсалютнае вонкавасці. І таму згаданая поўная перамена — гэты пераварот — не можа быць толькі ўнутрывантробнаю.

— Менавіта гэта яна і кажа, і кажуць містыкі і тэолагі апафазісу, калі гавораць пра абсалютную трансцэндэнтнасць, якая праяўляе сябе зсярэдзіны. Усё гэта азначае

адно і тое ж або, што без розніцы, азначае адно другое. І тое, што мы надоечы казалі пра грэцкую філасофію, гэтаксама падыходзіць да грэцкай традыцыі ці грэцкай праяўляльнасці хрысціянскага адкрыцця. *З аднаго боку*, у сярэдзіне, калі так можна сказаць, гісторыі хрысціянства...

— Але ў мяне толькі што пачало ўзнікаць уражанне, што ўсё гэта ў корані аспрэчвае саму ідэю самаідэнтычнасці або ўнутрызмязчальнасці ў сабе любой традыцыі (*гэткая метафізіка, гэткая онта-тэалогія, гэткая феноменалогія, гэткае хрысціянскае адкрыццё, гэткая гісторыя нават, гэткая гісторыя быцця, гэткая эпоха, гэткая традыцыя, гэткая ідэотычнасць з самім сабой увогуле, гэткае адно і г.д.*).

— Сапраўды, і негатыўная тэалогія — адна з найбольш паказальных праяваў такога самаадрознення. Тады давайце скажам так: у тым, што, як можна было б меркаваць, з'яўляецца ўнутрыналежным гісторыі хрысціянства (а ўсё прачытанае намі ў Сілезіюса ад пачатку і да канца ў найвышэйшай ступені вызначаецца тэмамі хрысціянскага адкрыцця, і іншыя цытаты нам кожны раз гэта даводзілі б), намер апафазісу

таксама заключаецца ў тым, каб стаць незалежным ад гэтага адкрыцця, ад усякай даслоўнай мовы новазапаветнай падзейнасці, прыходу Хрыста, яго пакутаў, догмы аб Тройцы і г.д. Беспасрэдны, але пазбаўлены інтуітыўнасці містыцызм, нешта накшталт абстрактнага кенозу, вызваляе яго ад усякіх аўтарытэтаў, усякага пераказвання, усякіх догмаў, усякіх перакананняў і ў канчатковым выніку — ад усякай *вызначальнае* веры. У канчатковым выніку ён застаецца, пастфактум, незалежным ад усякай гісторыі хрысціянства; *абсалютна* незалежным, адасобленым нават — а можа, прабачаным — ад ідэі граху; і нават вызваленым — а можа, збаўленым — ад ідэі выкуплення. Адкуль і гэтая смеласць, і гэтае — патэнцыйнае ці сапраўднае — дысідэнцтва яго выбітных прадстаўнікоў (прыгадайце Экхарта), адкуль і гэты пераслед, ад якога яны часам цярпелі, адкуль і іхнія пакуты, і гэты водар ерасі, і гэтыя судовыя працэсы, і гэтая разбуральная маргінальнасць апафатычнае плыні ў гісторыі тэалогіі і Царквы.

— Выходзіць, гэтая з'ява, якую мы толькі што разглядалі, гэты разрыў грамадзянскай дамовы — але ў якасці працэсу універсалізацыі (нешта накшталт своеасаблі-

вага духу Асветніцтва),— гэта тое, што ўзнікае і паўтараецца рэгулярна...

— Вы амаль маглі б сказаць нават — стандартна, непазбежна, тыпова...

— ...як дысідэнцтва ці ерась, *pharmakos*, які мусіць быць скасаваны ці прынесены ў ахвяру як яшчэ адзін вобраз пакутаў. Бо напраўду, з *іншага боку*, і адпаведна закону таго ж *double bind*, дысідэнцкае выкараненне можа мець сваім намерам спраўдзіць прызначэнне ці абяцанне хрысціянства ў тым, што ў ім ёсць найбольш гістарычнага, *азываючыся* такім чынам на тое, да чаго заклікаў і што дараваў Хрыстос — такім, якім ён гучаў паўсюль праз вякі вякоў,— і беручы праз гэта на сябе адказнасць сведчыць перад ім, што азначае — перад Богам. (*Aufklärung* хутчэй, чым Асветніцтва, але няхай...)

І апроч таго, якімі б яны ні былі — прыхаванымі ці відавочнымі, метафарычнымі ці літаральнымі (а ў параўнанні з апафатычнай нядрэмнасцю такая рыторыка пра рыторыку сама прыводзіць сябе ў рух нібыта ў стане дагматычнага самнамбулізму),— такія спасылкі на Евангелле з'яўляюцца тут унутрыскладовымі, невыкасавальнымі,

прадпісанымі. Прыгадайце, напрыклад, той “вобраз” хрысціянскай унутрыпрысутнасці, які робіць тут з сэрца Аліўную гару (гэтак сама, як у іншым месцы св. Павал кажа пра абразанне сэрца):

Der Oelberg.

*Sol dich dess Herren Angst erlösen von beschwerden.
So muss dein Hertze vor zu einem Oelberg werden.*

Аліўная гара.

Калі трывога Госпада пазбавіць цябе мусіць ад твайго цяжару,

Дык мусіць тваё сэрца гарой Аліўнаю спачатку стаць (II, 81).

— Але ці не лічыце вы, што ва ўсім гэтым неабходны і з’яўляецца прыроджана прысутным пэўны платанізм (ці неаплатанізм)? “Платон дзеля таго, каб настроіць і падрыхтаваць да хрысціянства”, — казаў Паскаль, у якога часам таксама можна выявіць дух ці пабудовы, характэрныя апафатычнай дыялектыцы...

— Як у кожнага. І калі Сілезіюс згадвае вочы душы, як не пазнаць у гэтым паэтычны настрой, уласцівы Платонавай спадчыне? Але такое можна знайсці і ў іншых, і без ніякай роднаснай сувязі. Наяўнасць ро-

днаснай сувязі — гэта тое, пра што заўжды можна сцвярджаць або што заўжды можна адмаўляць: умацаванне ці адміранне *спадчыннага* доўгу як абвяржэнне — у гэтым і ёсць *падвойная праўда роднаснай сувязі*, гэтак сама як і негатыўнай тэалогіі.

— Але хіба рэ-платанізаваць або рэ-элінізаваць крэацыянізм — не цяжэй? Бо ён часта закладзены ў самую лагічную структуру шмат якіх апафатычных дыскурсаў. На гэтай падставе ён мог бы ўяўляць сабой і гістарычную мяжу — у падвойным сэнсе: мяжу ў гісторыі і мяжу як гісторыю. Ангелусу Сілезіюсу неабходны як канцэпт пекла, так і канцэпт стварэння. Калі ён кажа нам: “Ідзі туды, куды не можаш”, — ён робіць гэта, каб развіць гэты своеасаблівы загаловак сваёй максімы: “*GOtt ausser Creatur*” — “Бог па-за стварэннем” (I, 199). Калі ўласцівае Богу — не мець уласцівасцяў (Ён усё, апроч таго, што мае), дык гэта вынікае з таго, як мы ўжо чулі, што з Бога вынікае ўсё: Бог губляецца, Ён распускаецца, расейваецца “ў тварэнні” (*ins Geschöpf*)...

— А што калі гэта з’яўляецца не крэацыянісцкаю догмай, а азначае, што тварэнне — гэта экспрапрыяцыйная (разулаш-

чвальная) вытворчасць і што паўсюль, дзе ёсць экс-апрапрыяцыя (раз-прыўлашчэнне), ёсць тварэнне? Што калі гэта — проста пераазначэнне пашыранага канцэпту тварэння? Ізноў жа, гаворачы пра ўсё роўна каго ці ўсё роўна што (няважна каго ці што), давялося б казаць тое, што гаворыцца пра Бога або пра іншае. Усякая (чыя-небудзь) думка наконт усякага (каго-небудзь ці чаго-небудзь) была б *няважная*. І тады адказвалі б аднолькавым чынам на пытанне: “Хто ёсць я?”, “Хто ёсць ты?”, “Што ёсць іншы?”, “Што ёсць усё роўна хто ці ўсё роўна што ў якасці іншага?”, “Што ёсць істота існага ў якасці любога іншага?” Тут падыходзяць усе прыклады, нават калі ўсе яны будуць паказваць, што падыходзяць кожны пасвойму і ў рознай ступені. “Усё роўна” ва “ўсё роўна хто” ці “ўсё роўна што” адкрывала б дарогу да своеасаблівага непарушнага спакою, да абвостранай нечулівасці, калі будзе дазволена так сказаць, здольнай быць чуйнаю да ўсяго — менавіта з-за таго фону абыякавасці, які адкрывае доступ любому адрозненню. Я часам так і разумею традыцыю *Gelassenheit*, гэтай ціхамірнасці, якая не пакідае быць абыякавым, якая закідае, не даючы быць занябаным, ці нават можа заняджаць, але не забыць, або за-

бывае, не забываючы, — і настойлівую прысутнасць якой можна прасачыць ад Экхарта да Хайдэгера¹¹.

— У мяне няма ніякіх пярэчанняў супраць такой гіпотэзы. Апісваючы гэтую *Gelassenheit*, вы асцярожна ўстрымліваецеся ад таго, каб загаварыць пра любоў, і безумоўна, любоў з'яўляецца тут усяго толькі прыватным вобразам усяго таго, чый выгляд такая закінутасць можа набываць (аднак яго не набываючы). І ўсё-ткі — чаму б не прызнаць у гэтым і саму любоў, ці, іншымі словамі, — тое бясконцае самаадрачэнне, якое ў пэўным сэнсе *даходзіць да немагчымага?* “Аддаць сябе” іншаму — а гэта і ёсць немагчымае — было б раўназначным таму, што “здацца” на іншага, ідучы да яго, дайсці да яго, але не пераступіць парога, і павважаць яго, любіць нават тую нябачнасць, якая ахоўвае іншага недаступным. Здацца і скласці зброю. (І “скласці” гэты раз ужо не азначае сабраць разам, аднавіць цэласць, аб'яднаць у адзіным пакце або сымболіцы.) Здацца і скласці зброю без паражэння, без мемуараў, ані праекту вайны — так, каб гэтае самаадрачэнне не стала яшчэ адной хітрасцю дзеля спакушэння або дадатковаю стратагемаю рэўнасці. Усё тут зноў-такі

мусіла б заставацца некранутым і цэльным — як і любоў, тая любоў без рэўнасці, якая давала б быць іншым — пасля праходжання *via negativa*. Такі шлях, калі толькі я не інтэрпрэтую яго занадта вольна, заключаецца не толькі ў пэўным руху або моманце самапазбаўлення, часовым кенозе або аскезе. Самапазбаўленне павінна заўсёды заставацца ў працэсе здзяйснення (а значыць — адмовіцца ад здзяйснення), каб іншы (любiмы) заставаўся іншым. Іншы — гэта Бог або, якраз, усё роўна хто, любая своеасабліваецца, паколькі ўсякі іншы — зусім іншы. Бо найбольш цяжкае, і нават немагчымае, змяшчаецца тут: там, дзе іншы страчвае сваё імя ці можа змяніць яго, каб стаць усё роўна якім іншым. Будучы магчымаю і немагчымаю, *Gelassenheit* развіваецца ў нас, яе развівае ў нас (што ўсё роўна) гэты самы *любi* іншы. Яна гуляе гэтым і гуляе з гэтым, не гуляючы. Што, дарэчы, тлумачыць калі не пэўны квіэтызм, дык, прынамсі, тую ролю, якую *Gelassenheit* адыгрывае ў Сілезіюсавай думцы, і перадусім ролю, якую сама *гульня*, заўзятасць у гульні не прамінае адыгрываць у думцы пра боскае тварэнне:

GOU spielt mit dem Geschöpfe.

*Diss alles ist ein Spiel, Dass Ihr die GÖttheit macht:
Sie hat die Creatur umb Ihres willn erdacht.*

Бог гуляе з тварэннем.
Усё гэта — гульня, якую Сабе Баство дае:
Яно Сабе прыдумала стварэнне дзеля Свайго
задавальнення (II, 198).

— Тады негатыўная тэалогія можа хіба толькі ўяўляцца як адна з найбольш гуллівых формаў стварэння, якое ўдзельнічае ў такой боскай гульні, бо “я”, як вы памятаеце, ёсць “як” “Бог”. Застаецца пытанне аб тым, што дае месца такой гульні, пытанне аб месцы, адкрытым для такой гульні паміж Богам і яго тварэннем, іншымі словамі — для экс-апрапрыяцыі (раз-прыўлашчэння). У максіме “*GÖtt ausser Creatur*” прыслоўе, што гаворыць пра месца (*wo*), змяшчае ў сабе ўсю загадку. “Перанясіся туды, куды перанесціся не можаш”, да немагчымага,— гэта, па сутнасці, і ёсць адзіны спосаб перамяшчэння. Перанесціся туды, куды магчыма, гэта не значыць перанесціся, гэта значыць ужо быць там і, як у паралюшы, нерухома стаяць у не-рашучасці без-падзейнасці: “*Geh hin, wo du nicht kanst; sih, wo du sihest nicht: Hör wo nichts schallt und klingt, so bistu wo GÖtt spricht.*” Гэтае прыслоўе месца (*wo*) гаворыць пра месца слова Бога-

ва, пра Бога як слова, і *Der Ort ist dass Wort* (I, 205) якраз зацвярджае месца як Богава слова.

— Ці з'яўляецца гэтае месца створаным Богам? Ці з'яўляецца яно часткай гульні? Або яно ёсць сам Бог? Або тое, што папярэднічае і Богу, і Ягонай Гульні, каб зрабіць іх магчымымі? Іначай кажучы, застаецца даведацца, ці адкрываецца гэтае неадчувальнае (нябачнае і нячутнае) месца Богам, імём Бога (што — можа быць — як бы ёсць яшчэ нечым іншым), або яно “старажытнейшае” за час тварэння, проста — за час, за гісторыю, за апавяданне, за слова і г.д. Застаецца даведацца (па-за ведамі), ці з'яўляецца месца адкрытым праз заклік (адказ, падзею, якая заклікае да адказу, выкрыццё, гісторыю) або яно застаецца бесстаронне чужым, як *Khôra*, усяму, што змяшчаецца, і замяшчаецца, і вядзе ў ім гульнію, — у тым ліку і таму, што мянуецца Богам. Назавем гэта выпрабаваннем *хоры* (*Khôra*)...

— А хіба ў нас ёсць выбар? Навошта выбіраць паміж двух? Ці гэта магчыма? Хоць, сапраўды, два гэтыя “месцы”, два гэтыя адчуванні месца безумоўна характа-

рызуюцца абсалютнаю разнароднасцю. Адно месца выключае другое, адно абыходзіць другое, адно абыходзіцца *без* другога, адно *ёсць* — абсалютна — *без* другога. І аднак тое, што яшчэ неяк звязвае іх адно з адным, гэта менавіта гэты дзіўны прыназоўнік, *без*, гэтае дзіўнае *без-з* або *з-без* (*without*). Логіка гэтай лучнасці або гэтага спалучэння (злучэння-разлучэння) адначасова і дазваляе, і забараняе тое, што можна было б назваць усепрыкладнасцю. Кожная рэч, кожнае існае, вы, я, іншы, кожны Х, кожнае імя і кожнае імя Бога могуць станавіцца прыкладам іншых падмяняльных Х. Працэс абсалютнай фармалізацыі. Любы іншы — гэта любы іншы. Адно нейкае імя Бога ў пэўнай мове, фразе, малітве становіцца прыкладам другога дадзенага імя ці імёнаў Бога, а потым — імёнаў увогуле. *Патрабуецца* выбраць *найлепшы* з прыкладаў (а гэта непазбежна — абсалютнае дабро, *agathon*, якое, такім чынам, аказваецца *epekeina tes ousias*), але ж ён найлепшы *як прыклад*: тым, чым ён ёсць, і тым, чым не ёсць; тым, чым ён ёсць, і тым, што ён сабой уяўляе, падмяняе, абпрыкладняе. І гэтае “патрабуецца” (найлепшы) таксама з’яўляецца прыкладам усіх “патрабуецца”, якія ёсць і якія могуць быць.

— Аднак “патрабуецца” азначае не толькі, што гэта неабходна, але і — этымалагічна — што “гэтага бракуе” або “гэтага не стае”. Аблуда ці зрыў тут заўжды недзе побач.

— Але такая ўсепрыкладнасць, залучаючы, адначасова і злучае, і разлучае, яна расчляняе найлепшае як індэферэнтнае, расчляняе як найлепшае, так і індэферэнтнае: з аднаго боку, на адным шляху — вечнасць глыбокая і прадонная, глыбінная, але даступная месіянству ўвогуле, тэлеа-эсхаталагічнаму апавяданню і пэўнаму гістарычнаму (ці гістарыйнаму) досведу або адкрыццю; з другога боку, на другім шляху — бесчасоўе бездані без дна, ані паверхні, абсалютнае заспакаенне (ні жыццё, ні смерць), якое дае месца ўсяму, чым яно не ёсць. Па сутнасці — дзве бездані.

— Але дзве бездані, пра якія кажа Сілезіюс, з’яўляюцца абедзве двума прыкладамі бездані першай, глыбіннай, той, якой вы толькі што далі азначэнне, паставіўшы яе на першае месца, хоць яна ні ў чым, здаецца, не “першая”. Сілезіюс піша:

Ein Abgrund rufft dem andern.

*Der Abgrund meines Geists rufft jhme mit Geschrey
Den Abgrund GÖttes an: Sag welcher tieffer sey?*

Адна бездань кліча другую.

Бездань духу майго кліча крикам сваім

Бездань Бога: скажы, дзе глыбейшая з іх? (I, 68).

— Менавіта гэтая незвычайная ўсепрыкладнасць і ўкараняе, але адначасова і выкараняе ідыёму. Кожная ідыёма (напрыклад: грэцкая онта-тэалогія ці хрысціянскае адкрыццё) можа сведчыць як пра самую сябе, так і пра тое, чым яна не ёсць (пакуль што ці назаўжды), хоць само па сабе значэнне, ёмістасць такога сведчання (пакутніцтва) не вызначаецца адною ўнутрызмястоўнасцю ідыёмы (хрысціянскае пакутніцтва, напрыклад). І тут, у гэтым сведчанні, прапанаваным не сабе, а іншаму, якраз і ўтвараецца пераломная лінія сэнсаперадавальнасці (перакладальнасці), а значыць — сяброўства, усеагульнай супольнасці, нецэнтразмешчанасці Еўропы, па-за значэннямі *philia*, міласэрнасці і ўсяго таго, што з гэтым можна асацыяваць, нават па-за еўрапейскай інтэрпрэтацыяй імя Еўропы.

— Вы хочаце намякнуць, што менавіта пры гэтай умове і можна арганізоўваць міжнацыянальныя і міжкультурныя калёквію-

мы па “негатыўнай тэалогіі” (я ўзяў бы цяпер гэты выраз у двухкоссе).

— Напрыклад. Трэба, ва ўсякім разе, прадумаць гістарыйную і безгістарыйную магчымасць такога праекту. Ці маглі б вы ўявіць сабе падобны калёквіюм усяго стагоддзе назад? Але тое, што выглядае магчымым, становіцца менавіта праз гэта і бясконца праблематычным. Такі падвойны парадокс падобны да падвойнае апарыі: адначасовае адмаўленне і нова-сцвярджэнне грэцкіх онта-тэалогіі і метафізікі, выкараненне і пашырэнне хрысціянства ў Еўропе і па-за Еўропай — у той самы момант, калі прыхільнасць да яго, як кажуць некаторыя статыстычныя дадзеныя, здаецца, пачынае слабець...

— А мяне займае думка пра тое, што адбываецца ў самой Еўропе, дзе папа заклікае да ўтварэння ці аднаўлення Еўропы, адзінай у сваім хрысціянстве, якое нібыта ёсць сама яе сутнасць і яе прызначэнне. Падчас сваіх ваяжаў ён спрабуе давесці, што перамога над таталітарнымі рэжымамі Усходу была дасягнутая менавіта дзякуючы хрысціянству і ад яго імя. Падчас так званай вайны ў Персідскім заліве аб’яднання

ў кааліцыю заходнія дэмакратыі нярэдка выступалі з чыста хрысціянскімі прамовамі, гаворачы пры гэтым пра міжнароднае права. І тут яшчэ шмат чаго можна сказаць, але гэта ўжо будзе па-за тэматычнымі рамкамі нашага калёквіюма.

— З аднаго боку, такое адмаўленне як нова-сцвярджэнне, здаецца, замыкае на два павароты лагацэнтрычны тупік еўрапейскага домаўпарадкавання (і Індыя ў гэтых адносінах не ёсць чымсь абсалютна іншаеўрапейскім). Але з другога боку, яно ж з'яўляецца і тым, што, дзейнічаючы на вонкавым, адкрытым краі такой унутрыхатнасці ці такой свойскасці, пакідае праход, пакідае магчымасць быць іншым.

— Пакідаць — вось цяжкаперакладальнае слова. Як яны будуць яго перакладаць? Праз “*to leave*”, як у той фразе, якая хутка ўжо прагучыць, калі мы павінны будзем расстацца (я пакідаю вас, я сыходжу, *I leave*), або праз “*to let*”?

— Мы павінны звярнуцца тут да нямецкае ідыёмы. Сілезіюс піша ў традыцыі *Gelassenheit*, якая ідзе, прынамсі, ад Экхарта, як мы толькі што зазначалі, і аж да Хайдэ-

гера. Трэба пакінуць усё, пакінуць усякае “штосьці” праз любоў да Бога, і, безумоўна, — пакінуць Бога, кінуць яго, гэта значыць — адначасова расстацца з ім і (але) пакінуць яго (быць па-за штосьці-быццём). Акрамя ягонага імя — якое неабходна змоўчваць там, дзе яно робіцца самім сабою: каб *дайсі* датуль, да яго поўнага затухання:

Dass etwas muss man lassen.

*Mensch so du Etwas liebst, so liebste nichts fürwahr:
GOtt ist nicht diss und dass, drumb lass dass Etwass
gar.*

“Штосьці” пакінуць трэба.

Калі ты любіш “штосьці”, чалавек, дык ты нішто не любіш сапраўды:

Бог ёсць не гэта і не тое; дык пакінь жа гэта “штосьці” назаўжды (I, 44).

Або яшчэ:

Die geheimste Gelassenheit.

*Gelassenheit fährt GOtt: GOtt aber selbst zulassen,
Ist ein Gelassenheit die wenig Menschen fassen.*

Найтаямнічае супакаенне.

Супакаенне Бога здольнае ўлавіць; але і занядаць самога Бога;

Вось жа яно — супакаенне, што здольныя ўлавіць людзей нямнога (I, 92).

— Забыццё гэтага *Gelassenheit*, забыццё

ў гэтым *Gelassenheit* не выключае задавальнення і асалоды; яно, наадварот, — пакідае, дае ім месца. Яно адкрывае гульню Бога, боскую гульню (гульню Бога і з Богам, Бога з сабой і з тварэннем); яно адкрывае заўзятую цягу да насалоды ад Бога, *Богам*, боскае насалоды:

Wie kan man Gottes geniessen.

*Gott ist ein Einges Ein, wer seiner wil geniessen,
Muss sich nicht weniger als Er, in Ihr einschliessen.*

Як можна насалоду мець ад Бога.

Бог ёсць адзінае Адно; хто хоча насалоду ад Яго

мець, т

Той сам, не меней за Яго, у Ім змясціцца мусіць (I, 83).

— Пакінуць праход для іншага, зусім іншага — гэта і ёсць гасціннасць. Падвойная, дваістая гасціннасць: тая, што мае бабілёнскія абрысы (узвядзенне вежы, заклік да ўсеагульнай перакладальнасці, але і, адначасова, прымусовае ўкараненне імя, мовы і ідыёмы), і тая (другая і такая самая), што прадугледжвае разбурэнне, *дэканструкцыю* Бабілёнскае вежы. Абедзве мэты матывуюцца адным своеасаблівым жаданнем усеагульнай супольнасці — па-за межамі пустэльні няўдзячнай фармалізацыі, гэта значыць — нават па-за межамі эканомікі. Але

абедзве яны сутыкаюцца (вядуць гаворку) з тым, чаго яны хочуць пазбегчы: з самім недатыкальным (незгаворлівым). Жаданне Бога, сам Бог (у якасці іншага імя жадання) сутыкаецца (вядзе гаворку) у пустэльні з радыкальным атэызмам.

— Калі вас паслухаць, дык усё больш пачынае ўзнікаць адчуванне, што пустэля (desert) ёсць іншым імём, калі не належным месцам жадання (desir). І голас апафазісу, які зрэдчас, на што мы нядаўна намякалі, набывае аракульскі тон, часта гучыць у пустэльні, што не заўсёды азначае тое самае, што і прапаведаваць у пустэльні.

— Памкненне да універсальнай мовы вагаецца паміж фармалізмам, або наймізарнейшай, найсушэйшай, найпустэльнішай тэхна-навуковасцю, і — з іншага боку — нечым накшталт сусветна-універсальнага рою непарушных таямніц, ідыёмаў, якія ніколі не перакладаюцца, як нейкія застылыя і перакладальныя пячаткі. У такое ваганне ўцягнутая і “негатыўная тэалогія”, якая адначасова і ахопленая ім, і ахоплівае яго. Але бабілёнскае апавяданне — адначасова ўзвядзенне (канструяванне) і разбурэнне (дэканструкцыя) — гэта яшчэ адна гісто-

рыя. Перапоўненая сэнсам. Нябачная мяжа праходзіць тут не столькі паміж бабілёнскім праектам і яго разбурэннем, як паміж бабілёнскім месцам (падзеяй, *Ereignis*, гісторыяй, адкрыццём, эсхата-тэалеалогіяй, месіянствам, пасылам, адрасам, накіраванасцю, адказам і адказнасцю, канструкцыяй і дэканструкцыяй) і “нечым” (тым “штосьці”) без нічога (без рэчы), як нейкай непарушнаю хорай (*Khôra*), якая не паддаецца дэканструкцыі і якая папярэднічае самой сабе ў выпрабаванні, нібыта іх дзве: яна і яе дваінік, — і гэтае месца, якое дае месца Бабілёну, з’яўляецца непарушным, не паддаецца дэканструкцыі не як нейкая канструкцыя, чый падмурак трывалы і ахаваны ад усякага ўнутранага і знешняга разбурэння, а як сама прастора дэ-канструкцыі. Менавіта тут гэта і адбываецца, менавіта тут і ёсць гэтыя “рэчы”, якія называюць, напрыклад, негатыўнаю тэалогіяй і яе аналагамі, дэканструкцыяй і яе аналагамі, гэтым вось калёквіюмам і яго аналагамі.

— Што вы хочаце сказаць, суцяшаючы сябе такімі “аналогіямі”? Што ў пераносе ці перакладзе таго, чым своеасаблівым *analogon* ці агульным эквівалентам нібыта з’яўляецца негатыўная тэалогія, у перакладаль-

насці, якая адрывае, але і вяртае гэты *analogon* у ягоную грэцкую ці хрысціянскую гаспадарку, існуе нейкі адзіны ў сваім родзе шанец? Што такі шанец — гэта шанец своеасаблівасці, непаўторнасці, чыя дзейнасць скіраваная сённа на ўсё, апроч як згубіцца, рассяяўшыся ў супольнасці?

— Можа быць. Але я не казаў бы пакуль пра чалавечую, ні нават антропа-тэа-цэнтрчную супольнасць ці своеасаблівасць, ні нават пра *Gevier*, чыё, што называюць, “духоўнае” з’яўляецца нечым смяротным, якое абыходзяць маўчаннем. Так, можа, *via negativa* і мог бы быць для ідыёмы тым праходам да самай агульнай пустэльні, як шанцам на права і на яшчэ адзін трактат аб усеагульным міры (па-за рамкамі таго, што сённа называюць міжнародным правам — гэтай вельмі станоўчаю рэччу, якая, аднак, яшчэ надта залежыць ад еўрапейскага паняцця дзяржавы і права і якая, значыць, можа быць лёгка перагледжаная асобнымі дзяржавамі): шанцам на пэўнае абяцанне і прадвесце ва ўсякім разе.

— Можа быць, вы гатовы нават сказаць, што сённа ёсць нейкія негатыўна-тэалагічныя “палітыка” і “права”? Што з магчымас-

ці такой тэалогіі можна вынесці нейкі ўрок?

— Не, не вынесці, і не вывесці, як з нейкай праграмы, нейкіх пасылак або аксіём. Але сёння ўжо не было б ні “палітыкі”, ні “права”, ані “маралі” без такой магчымасці — той самай, якая прымушае нас сёння браць гэтыя словы ў двухкоссе. Іх сэнс стаў бы хісткім.

— Але ж вы ў той жа час прызнаеце, што “без” і “не без” — словы, якія цяжэй за ўсё сказаць і пачуць, словы найбольш непамыслыя і найбольш немагчымыя. Што, напрыклад, хоча сказаць Сілезіюс, пакідаючы нам у *спадчыну* такую максіму:

Kein Todt ist ohn ein Leben.

Няма ніякай смерці без жыцця (I, 36).

Ці яшчэ лепш:

Nichts lebet ohne Sterben.

GOtt selber, wenn Er dir wil leben, muss ersterben:

Wie dänckstu ohne Tod sein Leben zuererbten.

Не паміраючы, нішто і не жыве.

Сам Бог, калі ён для цябе жыць хоча, памерці мусіць:

Дык як ты думаеш без смерці яго жыццё ў спадкі атрымаць? (I, 33).

— Ці пісалі калі-небудзь штось глыбейшае пра спадчыну? Я разумею гэта як тэзу аб тым, што азначае *атрымліваць у спадчыну*. І даваць імя, і імя атрымліваць. Акрамя...

— Так, так, як і “без”, спадчына (родная сувязь, калі вам больш даспадобы) — рэч, якую цяжэй за ўсё асэнсоўваць і “абжываць”, “абміраць”. Але не забывайцеся, што гэтыя Сілезіюсавы максімы, і асабліва тыя, што непасрэдна стаяць з імі побач (I, 30, 31, 32, 33 і г.д.), напоўненыя хрысціянскім сэнсам і ў *пастскрыптурах* да максімаў 31 і 32 (“Бог памірае і жыве ў сярэдзіне нас. Я — не паміраю й не жыву: сам Бог памірае ўва мне”, — і г.д.) дзеля тлумачэння, як іх трэба чытаць, цытуецца св. Павал. Яны вучаць чытаць праз чытанне св. Паўла, і не іначай. *Пастскрыптур* да прачытання ці хрысціянскай самаінтэрпрэтацыі можа кіраваць усёй перспекывай *Анэльскага падарожніка*, як і ўсіх “без”, у тым ліку “*GOtt mag nichts ohne mich*” (I, 96), у тым ліку “*GOtt ist ohne Willen*” (I, 294) і ў тым ліку, хоча гэтага Хайдэгер ці не, “*Ohne Warumb*” у “*Die Ros 'ist ohn warumb...*” (I,

289). Калі Хайдэгер гэтага не хоча, яму трэба напісаць іншы *настскрыптум* (што заўсёды магчыма) і паказаць іншы досвед спадчыны.

Цяжкасць “без” пашыраецца і ў вобласць таго, што яшчэ называюць палітыкай, мараллю ці правам, для якіх апафазіс уяўляе пагрозу, але і шмат чаго абяцае. Вазьміце прыклад з дэмакратыяй, ідэяй дэмакратыі, дэмакратыяй будучыні (не Ідэю ў кантаўскім сэнсе слова і не сучасны, абмежаваны і акрэслены канцэпт дэмакратыі, а дэмакратыю як атрыманае ў спадчыну абяцанне). Можна быць, сёння яе шлях у свеце праходзіць праз, ці то — скрозь апарыі негатыўнае тэалогіі, якую мы толькі што так схематычна разгледзелі.

— Як шлях можна праходзіць праз апарыі?

— Але чым быў бы шлях без апарыі? Хіба бывае дарога без таго, што гэтую дарогу пракладае — там, дзе яна не адкрытая: загароджаная ці патанана ў бездарожжы? Я не магу ўявіць нават у думках дарогу без неабходнасці вырашаць там, дзе рашэнне здаецца немагчымым. Як не магу ўявіць і рашэння (а значыць — і адказнасці) там, дзе

рашэнне ўжо магчымае і можа быць праграмаваным. І ці гаварылі б, ці маглі б хоць бы гаварыць пра такое? Ці знайшоўся б дзеля гэтага нейкі голас? Нейкае імя?

— Прызнайце, што ў такім выпадку магчымасць гаварыць ці ісці выглядае гэтак сама немагчымаю. Ва ўсякім разе настолькі цяжкай, што гэты праход праз апарыю здаецца (можа быць) ад пачатку забароненым, як гэткае таямніца, — для некаторых. Такая эзатэрычнасць выглядае дзіўнай для той дэмакратыі прышласці, якой вы даяце азначэнне не больш, чым апафазіс дае азначэнне Богу. Яе прыход займаў бы ўсе думкі, яго б раўніва пільнавалі, ледзьве толькі некаторыя пачалі ёй вучыць. Ён выклікаў бы вялікія падазрэнні.

— Вы павінны мяне зразумець: задача ў тым, каб вытрымаць пэўнае падвойнае прадпісанне. На краі не-жадання, каля хазма і хаоса *хоры* (*Khôra*), апафатычную тэалогію раздзяляюць два жаданні, якія канкуруюць адно з адным: жаданне быць зразуметым усімі (супольнасць, *koinè*) і жаданне захаваць ці ў вельмі строга акрэсленых рамках даверыць таямніцу тым, хто яе *правільна* разумее — як таямніцу — і хто, та-

кім чынам, здольны ці дастойны яе захоўваць. Такая таямніца — не больш за дэмакратыю ці таямніцу дэмакратыі — не павінна, дый, зрэшты, не можа быць давераная ў спадчыну ўсё роўна каму. Ізноў гэты парадокс з прыкладам: такому ўсё роўна каму, які (як любы прыклад — узор) таксама павінен падаваць *правільны* прыклад. Вы павінны мяне зразумець, калі я кажу гэта. Я зноў працую Сілезіюса — у тым своеасаблівым *настскрыптуме*, які ён дадае да максімы пра “дабрашчасліваю маўклівасць” (*Das seelige Stilleschweigen*. I, 19). Задача ў тым, каб *правільна* зразумець такую маўклівасць, як гэта ў іншым месцы патрабавалася ў адносінах да *Gelassenheit*:

Wie seelig ist der Mensch, der weder wil noch weiss!

Добрашчаслівы чалавек, які не хоча і не знае!

І вось гэтая *Nota Bene* ў *настскрыптуме*:

Der GOtt (versteh mich recht) nicht gibet Lob noch Preiss.

Богу (зразумей *правільна* мяне) (ён) не дае ні хвалы, ні славы.

А вы памятаеце, што “людзей нямнога” гатовыя ўлавіць такую ўзорную *Gelassen-*

heit — тую, якая дазваляе не толькі ўлавіць, але і здольная заняцца Бога (II, 92). Забароненая, найвытанчанейшая, найрадчэйшая таямніца — гэта таямніца такой вось своеасаблівай *Gelassenheit*, а не іншай, гэтай вось, а не іншай, да яе падобнай, такога вось “пакідання іншага”, а не іншага. Адкуль жа магла б быць дадзеная (чым, кім?) такая ціхамірнасць закінутасці, якая магла б яшчэ ўмець (па-за ўсякімі ведамі) нічога не даваць Богу, нават развітальнага “з Богам!”, нават ягонаму імя?

— Даваць імя — ці гэта яшчэ “даваць”? Ці гэта — даваць нешта? І заўжды нешта іншае за мянушку — напрыклад: Бог і *Khôra*.

— Тут можна засумнявацца, бо імя — не толькі нішто (ва ўсякім разе, не “рэч”, якую яно мянуе, не менаванае ці перайменаванае), але яно яшчэ і рызыкуе заважаць сабой іншага, прыгнесці, абавязаць яго, звязаць названага, заклікаць яго азвацца яшчэ нават да ўсякага вынесенага ці ўзважанага рашэння, яшчэ нават да ўсякай свабоды. Звонку прызначаная ўнутраная схільнасць, цяга, прадпісаны і ў роўнай ступені абяцаны саюз. І ў той жа час імя, не будучы — са

свайго паходжання і пры ўсёй строгасці падыходу да яго — ніколі належным таму, хто яго атрымлівае, ужо з самага першага моманту не належыць і таму, хто яго дае. Лепш чым калі-небудзь, згодна з той фармулёўкай, што ўсцяж прасякае ўсю нашу традыцыю ад Плаціна да Хайдэгера, які ніколі яго не цытуе, і аж да Лакана, які не цытуе ні аднаго, ні другога¹², наданне імя дае тое, чым не валодае, тое, у чым, можа быць, перадусім і заключаецца сутнасць, а значыць (па-за быццём) — бясутнаснасць такога надання.

— Апошняе пытанне. Як гэта, можа быць, лепш за ўсё прадчуваецца, Ангелус Сілезіюс не рэпрэзентуе сабой усёй паўна-ты, ні нават найлепшага прыкладу “класічнай” ці кананічнай негатыўнай тэалогіі. З чаго ж тады ўсё зводзіць да яго?

— Гэта трэба лічыць выпадковасцю ці збегам абставінаў у канкрэтнай гістарычнай сітуацыі, або (калі хочаце) непрадбачанай аўтабіяграфічнаю акалічнасцю, якая напаткала мяне гэтым летам. Проста мне трапілася гэтая канкрэтная кніга, *Анэльскі падарожнік* (не цалкам, толькі ва ўрыўках), і я выбраў яе, каб прывесці сюды, да старога сямейнага агменя, куды прыехаў, каб да-

глядаць за маці, якая ціха нас пакідае, не могучы ўжо нічога пайменаваць. Пры ўсёй незнаёмасці, якую Сілезіюс па-ранейшаму для мяне ўяўляе, ён пачынае тут быць для мяне больш сваім і па-сяброўску блізім. Апошнім часам я зноў, як бы патаемна, вярнуўся да яго — з-за тых сентэнцыяў, якія сёння не цытаваў. Дый потым, ён займае ў падарожжы так мала месца (70 старонак). І хіба сама негатыўная тэалогія, пра што мы ўжо дастаткова сказалі, не з'яўляецца найбольш эканамічным спосабам фармалізацыі, найбольш вялікай патэнцыяй магчымага, амаль невычарпальным моўным запасам пры такой малой колькасці словаў? Невычэрпна эліптычная, негаваркая, тайнапісная літаратура, якая, аднак, упарта стаіць ад усякай літаратуры ўбаку, якая застаецца непадступнаю нават там, дзе, здаецца, ужо сама сябе раскрывае, як тая нестрыманая рэўнасць, якую яе заўзятасць выносіць за межы яе самой,— яна здаецца створанаю дзеля быцця ў пустэльні або ў выгнанні. Яна ніколі не дае перадыху жаданню, і, гаворачы заўсёды занадта і занадта мала, яна кожны раз пакідае вас, ніколі з вамі не расстаючыся.

Ніца — Берлін, жнівень 1991

Заўварі

1. "Bei jeden Mystikern gibt es einige Stellen, die ausserordentlich kühn sind, voll von schwierigen Metaphern und beinahe zur Gottlosigkeit hinneigend, sowie ich Gleiches biweilen in den deutschen — im übrigen schönen — Gedichten eines gewissen Mannes bemerkt habe, der sich Johannes Angelus Silesius nennt..." (Ляйбніц, ліст да Пацыюса ад 28 студзеня 1695 г.) (*Leibnitii opera*, Éd. Dutens, VI, p. 56). Цытуецца Хайдэгерам у *Der Satz vom Grund*, Neske, 1957, стар. 68.

2. Silesius, *La Rose est sans pourquoi* (урыўкі з *Анэльскага падарожніка*; пераклад Ражэ Мюнье). Paris, Arfuyen, 1988. Я амаль паўсюль крыху мяняю пераклад і аднаўляю арыгінальны тэкст на старанямецкай мове ў тым выглядзе, у якім ён быў надрукаваны ў поўным выданні Анры Плара: *Cherubinischer Wandersmann*, Paris, Aubier, 1946 (дзвюхмоўнае выданне). Некаторыя цытаваныя максімы ўзятыя менавіта з гэтага выдання і адсутнічаюць сярод урыўкаў, прапанаваных у *La Rose est sans pourquoi* перакладчыкам Ражэ Мюнье, які, зрэшты, апублікаваў і поўнае выданне зборніка пад назваю *Анэльскі вандроўнік (L'Errant cherubinique)*, Paris, Éd. Planète, 1970. Прадмова Ражэ Ляпорта.)

3. Mark Taylor, "нО нОт нО", *O.C.*, стар. 176 і 186 (гл. зварот *Да чытачоў*).

4. Гл., у. прыватнасці, “Псіхея, Вынаходжанне іншага” ў: *Psyché, Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, стар. 59 і інш.

5. Гл.: J. Derrida, *Donner le temps*, 1. *La Fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991 (тут сабраныя шматлікія спасылкі па гэтай тэме, стар. 9 і 10).

6. *Sein und Zeit*, 50, стар. 250. Па гэтай хайдэгераўскай тэме гл.: *Apories (Mourir — s'attendre aux “limites de la vérité”)*, Galilée, 1993.

7. Гл.: “Як не гаварыць”, *O.C.*, стар. 590 і наступныя.

8. *O.C.*, напрыклад, стар. 168 і 187.

9. Гл.: Jacques Derrida, “The Politics of Friendship”, *The Journal of Philosophy*, 35 (11), лістапад 1988. Тут змешчана вельмі схематычнае рэзюмэ няскончанага яшчэ даследавання па гісторыі і асноўных — ці кананічных — рысах канцэпту сяброўства.

10. *O.C.*, стар. 174—175.

11. Гл.: “Колькасць “так” у *Psyché, Inventions de l'autre*, *opp. cit.*, стар. 646 і наступныя.

12. Пра Плаціна гл. вышэй, стар. 73. Пра Хайдэгера і Лакана гл.: *Donner le temps, opp. cit.*, стар. 12—13, раздз. 1.

30

Дэрыда Жак
АКРАМЯ ІМЯ

Адказы за выпуск Зм.Колас

Падпісана да друку з арыгінал-макета 11.11.1997. Фармат
84x100¹/₃₂. Папера афсетная. Гарнітура Таймс. Афсетны друк.
Ум. друк. арк. 5,07. Тыраж 1000. Заказ 56.

Беларускі гуманітарны адукацыйна-культурны цэнтр.
Ліцэнзія ЛВ № 219. 220050, Мінск, вул. Кірава, 21.
Надрукавана з арыгінала-макета заказчыка
ў друкарні ТАА “Палімарк”. Ліцэнзія ЛП № 181.
220002 Мінск, вул. Даўмана, 13б.

