

ФИЛОСОФИЯ PHILOSOPHY



Соловий Р.П. Теопозитика и теополитика Джона Капуто // Науч. ежегодник Ин-та философии и права Урал. отд-ния Рос. акад. наук, 2017. Т. 17, вып. 3, с. 7–21.

УДК 1(091)

DOI 10.17506/ryipl.2016.17.3.721

ТЕОПОЭТИКА И ТЕОПОЛИТИКА ДЖОНА КАПУТО

Роман Павлович Соловий

доктор философских наук, доцент,
ведущий научный сотрудник
Национального педагогического университета
им. М.П. Драгоманова, г. Львов.
E-mail: r.p.soloviy@npu.edu.ua

Материал поступил в редколлегию 05.08.2016 г.

Статья посвящена выяснению философских и богословских предпосылок и характерных особенностей теопозитической интерпретации Божественного в эпоху постмодерна, специфика которой состоит в замене поэтической чувствительностью к Божественному традиционной прозаической теологии с присущими ее интеллектуализмом, сциентизмом и вытеснением символов. На примере «слабого богословия» американского философа религии Джона Капуто автор осмысливает, как в условиях провозглашенного отсутствия фиксированного доступа человека к знанию или вере все же возможно говорить о Боге содержательным и уместным для постсовременного человека образом. Теопозитика Капуто является важным компонентом его проекта «слабого богословия», которое рассматривает Бога не как всеильную личность или основание бытия, а как «слабую силу», лишенную традиционных метафизических атрибутов власти, силы и иерархии, незащищенную от риска и неопределенности. «Слабое богословие» стремится оставаться открытым «к самим вещам», то есть к тому, что составляет предельную заботу человека и не может быть сведено к точности утверждений объективирующего мышления. Соответственно Капуто понимает

религию не как образное выражение метафизической субстанции или духа, но как способ поэтизировать то, что М. Хайдеггер, Ж. Деррида, и Ж. Делез называют событием. Также в данной статье проанализированы возможные последствия теопоэтической перспективы для становления новой политической теологии и поиска актуальных путей политической ангажированности христиан. В статье прослеживается, как консеквентная деконструкция идеи суверенного Бога, «приспособленного» в качестве одной из опор идеологии и практики политического насилия, влечет и деконструкцию самих репрессивных политических систем.

Ключевые слова: Джон Капуто, деконструкция, теопоэтика, теополитика, «слабое богословие», событие Бога.

В период постмодерна теологическая мысль, пережив неоднократные провозглашения «смерти Бога» и «конца религии», настойчиво пытается осмыслить возможности дальнейшего разговора о Боге без традиционных метафизических постулатов. Согласно М. Хайдеггеру, онтологическое мышление превратило теологию в спекулятивную рационалистическую дисциплину, которая больше не основывается на базовых интуициях откровения. Хайдеггер призвал теологию выйти за рамки онтологической к постметафизическому пониманию Бога. Его критика онтологической была использована многими континентальными философами и богословами, в частности Марком Тейлором, Джанни Ваттимо, Жан-Люком Марионом, Кевином Хартом, Карлом Рашке, Джоном Капуто и Меролдом Вестфалом. Эти мыслители разрабатывали свои проекты, исходя из убеждения, что традиционный метафизический язык, который определяет Бога как Высшее Существо или основание для морали, является неуместным для того, чтобы говорить о божественном. Метафизика мыслит о Боге в терминах причины, основания или источника и неизбежно приводит к онтологической. Поэтому предпринимаются все новые попытки разработать такую теологическую парадигму, которая отказывается представлять Бога в традиционных метафизических категориях. Одним из таких альтернативных путей развития стала теопоэтическая теология, которая сформировалась во второй половине XX в. Ее особенность заключается в культивировании поэтической чувствительности к божественному, которая делает возможным появление новых неожиданных смыслов религиозной жизни. Значительный интерес в этом контексте вызывает философская теология Джона Капуто, предлагающего мыслить о Боге как об особом событии и призыве к справедливости, с которым имя Бога обращается к человеку. Актуальность изучения теопоэтики Капуто обусловлена ее творческим инновационным характером и существенными политическими выводами.

Основоположником теопоэтического богословия принято считать американского христианского мыслителя Стэнли Хоппера. В 1971 г. на ежегодной встрече Американской академии религии он прочитал лекцию на тему «Литературное воображение и практика богословия», в которой впервые использовал термин «теопоэтика» [Keefe-Perry 2014: 2]. В лекции он отметил, что в настоящее время человечество находится в состоянии пересмотра традиционного способа мышления. В связи с этим остро встает

вопрос не просто о формировании новой релевантной теологии, а о том, имеет ли вообще какие-то перспективы теология, сохраняющая лояльность традиционной методологии. Для того чтобы теология осталась дисциплиной, которой стоит заниматься, христиане должны заново открыть для себя ценность мифо-поэтической интерпретации реальности, развивая тео-поэтическую перспективу божественного, которой предстоит заменить традиционный прозаический тео-логический подход с его существенными недостатками – постепенным «овеществлением» доктрины, вытеснением мифа и символов, сведением тайны к знанию.

В противоположность теологической парадигме Хоппер предлагает восстановить акцент на интерпретативном и литературном дискурсе, что позволит защитить богословие от засилья теоретизирования, абстракций и обобщений. Таким образом, становится возможным освобождение опыта от устаревших методологических стратегий и пропозиционального мышления для нового и более глубокого переживания божественного. Для развития теопоэтического дискурса, подчеркивал Хоппер, теологии следует сначала сделать шаг назад, то есть отойти от метафизических основ традиционного западного мышления с присущими ему интеллектуализмом, буквализмом и супранатурализмом. После этого теология должна сделать шаг вперед – ре-поэтизировать существование человека, начать смотреть на него с глубоко поэтической перспективы.

Идеи теопоэтического богословия в 1970–1980-е гг. продолжали развивать последователи Хоппера, в частности Дэвид Миллер и Амос Уайлдер. Миллер предлагал рассматривать теопоэтику в контексте теологии смерти Бога, которая громко заявила о себе в 1960–1970-е гг. [Miller 2010]. Он подчеркивал, что, в отличие от *теопоэзии* как поэтизированного способа говорить о традиционных богословских доктринах, *теопоэтика* – это не просто внешнее использование поэтической риторики, поэтизация имеющейся религиозной веры или теологического знания, а рефлексия о *poiesis*, формальное мышление о природе образования смысла, разрушающее теологию. Иными словами, теопоэтика – это попытка заменить нежизнеспособную сциентистскую теологию и метафизику поэтической чувствительностью как единственной возможностью говорить о Боге после «смерти Бога», то есть после утраты любой связи с трансцендентальными референтами мысли, а также при отсутствии фиксированного и наделенного авторитетом доступа человека к источнику знания или веры. Новая радикальная поэтика характеризуется следующими чертами: отсутствием автора, то есть отрицанием (в духе «смерти автора» Ролана Барта) возможности определения истинного источника сигнификации в тексте, отказом от авторства и авторитета теолога; отрицанием содержания традиционных смыслов; отменой порядка – радикальная теопоэтика воспринимает религию как комплексное явление, в котором присутствуют как упорядочивающие, так и дезорганизующие мотивы; бесконечной открытостью для появления новых неожиданных смыслов.

Несмотря на инновационный характер теопоэтического подхода, до начала 1990-х гг. он в основном оставался в фокусе внимания исследователей

герменевтики, не оказывая значительного влияния на теологический дискурс. Ситуация существенно изменилась в 1990-х и 2000-х гг., когда идеи теопозтики стали применять новые авторы в новых сферах знания. В частности, философ Джон Капуто начал разрабатывать проблематику взаимосвязи теопозтики, теологии и политики, исследователь процессуальной теологии Роланд Фейбер обратился к образу Бога как поэта мира, Катрин Келлер развила экологическую теопозтику, а постмодернистский философ и теолог Петер Роллинз призвал в мышлении о Боге перейти от теологоса к теопозтике.

Один из наиболее радикальных и целостных проектов теопозтической теологии предложил американский философ религии Джон Капуто, известный в континентальной мысли начала XXI в. прежде всего как основатель «слабого богословия» и «богословия события». В многочисленных трудах он развивает собственную версию герменевтики имени Бога, которая раскрывает Творца не как всемогущую личность или основание бытия, а как особое событие, призыв к будущему. Поскольку интерпретация «события» как пришествия Иного из будущего, которое нельзя предсказать, запрограммировать или определить с помощью настоящего, носит очевидно деконструктивный характер, естественно, что в толковании Бога Капуто отказывается от традиционных богословских категорий власти, силы, иерархии и контроля. Он уходит от «сильного» метафизического богословия, предпочитая мышление о Боге как о «слабой силе», которая открывает себя для риска и неопределенности существования в качестве призыва, который может быть проигнорирован, обетования, которое может быть отвергнуто, любви, которую можно пренебрежительно оттолкнуть. Для сильного богословия, образовавшегося в результате взаимодействия раннего христианства с греческой философией, присущ классический философский подход, заключающийся в формулировке системы пропозициональных утверждений. Его логос выражается в предикативных утверждениях, с помощью которых Бог получает определение в образе носителя комплекса определенных концептуальных свойств, известных в классической теологии как атрибуты Бога. Собранные вместе с помощью средств классической логики, эти атрибуты, по замыслу, должны создать целостную картину существования и природы Бога.

«Слабое богословие» отказывается от претензий на выдвигание утверждений, пытаясь, по совету Хайдеггера, быть открытым к «самим вещам», то есть к тому, что составляет нашу глубочайшую заботу и не может быть выражено точными формулировками и утверждениями объективирующего мышления. Как отмечает Капуто, тематизация и объективация должны занимать надлежащее место в богословских исследованиях, но они слишком «грубые и неотесанные» инструменты, когда речь идет о первичном, доконцептуальном контакте с особым бытием-в-мире, названным в Писании Царством Божиим. По этой причине само Писание систематически избегает дискурса объективации и концептуализации, используя язык притч, метафор и парадоксов. Цель «слабого богословия» – не навязывать свои определения событиям, а поддерживать первичный контакт с миром, сохранять ненасильственную, недогматическую и гибкую модальность,

которая позволяет миру выразить себя в словах. Для этого необходимо целенаправленно противостоять искушению предоставить своему опыту мира постоянные, фиксированные и канонические определения, развивая вместо теологического теопозитический подход. Заметим, что под поэтикой Капуто подразумевает *poiesis* – особый дискурс, сочетание парадоксов, метафор, нарративов, притч и молитв, которые помогают открыться содержанию события, известного нам под именем Бога.

Согласно терминологии Капуто, существует два основных вида теологии – *конфессиональная* и *радикальная*, причем вторая неизбежно вытесняет и ограничивает первую. Для того чтобы понять, почему так происходит, нужно учитывать различие между религиозными субъектами (англ. *religious actors*) и теологической рефлексией. Субъекты действуют на первом уровне религиозных верований и практик, то есть на уровне культовых и этических норм, а также базовых доктринальных утверждений, символов веры, цель которых – углубить чувство принадлежности субъектов к религиозному сообществу, подчеркнуть их идентичность [Caputo 2013: 126]. Однако нечеткость и расплывчатость популярных верований требуют теологической рефлексии, которая является религиозной деятельностью второго уровня. Теология концептуализирует верования сообщества, упорядочивает его практики, подвергает священные тексты критическому прочтению и определяет основные правила их интерпретации. Однако теология не обладает односторонней властью, потому что каждая конфессиональная теологическая рефлексия должна получить признание со стороны сообщества, традиции которого она отражает. Таким образом, конфессиональная теологическая рефлексия является локальным процессом, происходящим в рамках конкретного сообщества.

Однако это не единственный вид теологической рефлексии, рядом с ним возникает другая рефлексия, не связанная подотчетностью конфессиональной традиции и поэтому способная на более свободный образ вопрошания. Эту теологию, которая не ищет аутентификации со стороны конфессиональной общины, а может свободно задавать любые вопросы, Капуто определяет как радикальную. Ее первой исторической формой была «рациональная теология» модерна, в частности попытки библейской критики у Спинозы и анализ Кантом религии в пределах одного только разума. В постмодернистскую эпоху недоверия к классической метафизике Капуто предлагает новую форму радикальной теологии – не рационалистическую и трансцендентальную, а герменевтическую, такую, которая основывается на принципе универсального гостеприимства, открытую для обсуждения всех тем со всеми заинтересованными сторонами и способную ставить под сомнение собственные предпосылки. Постмодернистская теология отказывается от претензий на возможность определения единой универсальной основы, стоящей за историческими или конфессиональными особенностями религиозных традиций, она признает множественность сингулярностей, которые невозможно свести к единому универсальному источнику.

Как взаимодействуют между собой конфессиональная и радикальная теологии? Капуто отвечает, что, поскольку в действительности мы можем

говорить о существовании только конфессиональной теологии, которая имеет дело с конкретными историческими традициями, верованиями и практиками, радикальной теологии следует остерегаться опасности превратиться в монолог о несуществующих концептуальных конструкциях. Поэтому она должна выстроить определенную форму критического взаимодействия с теологией конфессиональной. Это взаимодействие будет иметь двойственные результаты. Прежде всего, оно вызовет смещение и размывание границ, действуя как призрак или дух. Не стоит рассматривать радикальную теологию в качестве конкурента конфессиональной – ее цель не заключается в создании альтернативного набора верований. Для нее является более важным повлиять не на «что» конфессиональных традиций (их предметное, доктринальное содержание), а на их «как» (способ восприятия мира); ее интенция – выявить историческую контингентность и многообразие конфессий, побуждая религиозных субъектов подумать о том, в какой мере унаследованные ими религиозные взгляды исторически обусловлены, и о том, что они являются скорее результатом определенных жизненных обстоятельств, чем даром свыше. Таким образом, раскрывается локальное и мифическое содержание сущности конфессиональных теологий. Радикальная теология помогает религиозным субъектам дистанцироваться от собственных убеждений и практик, научиться с определенной долей иронии рассматривать их как результат исторического развития, осознавая, что если бы они, их носители, родились в другое время и в другом месте, то «пели б песни другим богам и прислушались бы к другим локальным рассказам» [Caputo 2013: 130].

Хотя первое направление влияния радикальной теологии является критическим и в известной степени провокационным, ее действие не ограничивается отрицанием. По своей сути радикальная теология аффирмативна и конструктивна, однако она утверждает не конфессиональные убеждения (фр. *croiances*) и практики, а глубокую веру (фр. *foi*) в то, что включает в себя событие имени Бога [Derrida 1998]. Концепт события – один из основополагающих в теологии Капуто. События имеют две основные характеристики: во-первых, мы не можем увидеть их наступление, во-вторых, события – это не то, что происходит, а то, что совершается в том, что происходит. Пользуясь языком Делеза, Капуто указывает, что события требуют и настаивают (англ. *insist*), а не существуют (англ. *exist*). Таким образом, то, что происходит и на самом деле существует, относится к сфере религии, конкретных конфессиональных сообществ и культурно-исторических традиций. Сюда причисляются как религиозные убеждения и практики, так и их теологическая рефлексия, благодаря которой они получают концептуальную артикуляцию. Конфессиональная теологическая рефлексия остается в рамках конституированной традиции, в то время как радикальная теология пытается мыслить о событии, которое конституирует религиозные традиции.

Чтобы проиллюстрировать природу события, Капуто обращается к идее Дерриды о «желании за пределами желания» [Derrida 1992: 30], различая *два порядка желания*: осознанное желание чего-то определенного, то есть желание, которое имеет собственное название, и «желание за предела-

ми желания». Второе не имеет собственного имени, ему неизвестен предмет желания, ведь в желании всегда что-то еще должно наступить, поэтому ему следует быть радикально открытым к будущему. Желания первого порядка направлены на что-то сформировавшееся и устоявшееся, «желание за пределами желания» вызывается событием, конституирует и формирует объекты желания первого порядка. Капуто вслед за Деррида подчеркивает невозможность дать определение событию, схватить и зафиксировать то, что всегда содержит в себе обетование чего-то большего. Одним из самых известных примеров взаимодействия двух порядков желания, приведенных Деррида, является понятие демократии, которое невозможно отождествить с устройством конкретного демократического государства. Так как демократия – это не существующее положение вещей, а обещание того, что сохранится в этом слове, то она всегда еще должна наступить (фр. *à venir*). При этом речь идет не о том, что через какой-то отрезок времени в будущем на самом деле наступит идеальная демократия. В деконструкции *à venir* – это не предсказания будущего, а требование, острая потребность, тяготеющая над современным положением вещей, заставляющая его дрожать от чувства незащищенности и отвечать на призыв демократии, приближая реальность к обетованию. Таким образом, происходит бесконечная деконструкция реальности в свете радикального недовольства, вызванного обещанием того, что должно наступить, то есть события.

Как отмечает Капуто, в любом конечном смысле, поддающемся определению, содержится то, что он не может вместить, что является источником инфинитивного недовольства. Когда этот подход применяется в сфере теологии, мы можем увидеть, что конкретные конфессиональные традиции являются сообществами желания первого порядка. В них инфинитивное событие свернулось, сузилось до уровня конечного исторического содержания, имеет собственное имя и неразрывно встроено в ткань культуры. Это означает, что конфессиональным традициям присуща встроенная тенденция замыкаться и противостоять именованному (тому, что не может быть названо) и бесконечному, тому, что их внутренне тревожит. Радикальная теология заинтересована в более глубокой вере в то, что обещано в событиях, которым угрожает опасность закрыться в конфессиональной теологии. Это означает, что события характеризуются определенным избытком или неисчерпаемостью и, таким образом, не поддаются деконструкции. В теологии подобным событием, не подлежащим деконструкции, является имя Бога.

Согласно Капуто, поворотной фигурой в генеалогии радикальной теологии и теопозитики является Г.В.Ф. Гегель. Именно он поставил под сомнение традиционное для классической теологии дуалистическое противопоставление Бога и мира, разума и откровения, заменив их феноменологией Духа и мира. Однако при этом сам Гегель не достиг значительного прогресса в теопозитике, оставаясь в рамках феноменологического подхода, тесно связанного с логикой классического богословия. По этой причине, как полагает Капуто, настоящая теопозитика возможна только при условии замены гегелевского понятия *абсолютного знания* поэтикой события. Иначе говоря,

теопозитику можно рассматривать как своего рода «еретическое гегельянство». Заслуга Гегеля заключается в том, что он отказался от двухчастной мифической архитектуры мира, унаследованной христианством от греческой философии. Учение о мире земном, который существует во времени и пространстве, и мире вечности и пребывания Бога, существующем вне времени и пространства, отмечает Капуто, проистекает из неоплатонизма и было заимствовано христианским богословием благодаря творчеству Августина [Caputo 2014: 509]. В философии Гегеля Бог уже не существует за пределами этого мира, он является не бытием вне мира, но бытием самого мира, почвой, с которой бытие мира начинается и которой оно заканчивается. На место традиционного для христианства двухчастного деления мира Гегель предлагает то, что на языке Делеза можно назвать *плоскостью имманентности*, в которой все возможные различия касаются степеней, градаций интенсивности и этапов становления. В результате божественное откровение приобретает мирское, посюстороннее значение. Мир уже не распадается на время и вечность, бытие больше не выступает на естественном и сверхъестественном уровнях, знание не разделяется между разумом и откровением. Теперь откровение рассматривается как стадия нашего опыта познания истины, момент перехода от чувственного через образное к концептуальному пониманию истины.

Кроме этого, Гегель впервые предложил новый анализ христианской теологии, иную парадигму философии религии, сформулировав идею религиозной истины, ставшую предшественником теологии события и, соответственно, теопозитики. До Гегеля разграничение, которое Капуто проводит между конфессиональной и радикальной теологиями, истолковывалось как разграничение между «богооткровенной» (*theologia relevata*) и «рациональной» (*theologia rationalis*) теологиями, каждая из которых притязала на доступ к соответствующему аспекту истины. «Богооткровенная» *theologia sacra* имела дело с истинами, недоступными для человеческого разума без посторонней помощи, в частности с догматами о Троице и Воплощении, в то время как сфера действия рациональной теологии распространялась на сравнительно небольшое количество истин, которые можно было понять с помощью одного разума. В частности, речь идет о доказательствах существования Бога, бессмертия души и решении проблемы зла. Эти рационалистические эксцессы подверглись известной критике со стороны Канта, предложившего свою версию «радикальной теологии», которая полагает источником религии один только разум, точнее, практический разум и нравственный закон. В итоге Кант определял Бога как необходимый постулат практического, то есть нравственного, разума и сводил христианство почти исключительно к этическому измерению, рассматривая другие стороны религиозной жизни как предрассудки.

Гегель придерживался другой точки зрения. Его интересовали именно те аспекты религиозного сознания, которые рациональная теология оставляла без внимания – учение о Троице, боговоплощении, распятии, воскресении, вознесении. В «Феноменологии духа» немецкий философ рассматривал эти христианские истины как проявление *Vorstellung* –

метафорического или образного мышления, которое нужно отличать от чистого или абсолютного мышления философии, в котором те же истины рефлексивно постигаются в отвлеченной форме. Религиозное сознание не тождественно эстетическому прежде всего в том, что мыслит Абсолют, но в то же время, в отличие от философского сознания, оно делает это не в форме чистого понятийного мышления, а сочетая воображение и мышление в образности *Vorstellung*. К примеру, истина о том, что логическая идея объективируется в природе, в религиозном сознании выступает в форме образного понятия сотворения мира трансцендентным Богом. Или истина о том, что конечный дух есть лишь момент жизни бесконечного духа, схватывается в форме учения о единстве с Богом, которое достигается через воплощение Христа. Для Гегеля эти истины тождественны по содержанию, но по-разному постигаются в религии и философии: концептуальная форма философии имеет дело с Богом в более развитом виде, чем образно-репрезентативная форма религиозного познания.

Таким образом, как подчеркивает Капуто, христианство следует рассматривать не как проявление чего-то сверхъестественного, а как поэтическое, образное представление реальности. Сила и влияние христианства обусловлены не его божественным происхождением, а созданием дееспособной формы жизни в конкретную историческую эпоху. Поэтому Гегель рассматривал все теологические концепции философов рационализма как бесплодные и поверхностные упражнения рассудка (*Verstand*), односторонние формальные толкования религии, оставляющее без внимания существенное, дух христианства и его силу откровения. Поскольку христианство является религией откровения, полным постижением завершенной истины (носителями которой были основные христианские догматы), христианские образные формы, текстовые аллюзии, художественные повествования, богословские лейтмотивы и рассказы о чудесных событиях на самом деле скрывают истинный концептуальный смысл.

Подчеркивая важность философии религии Гегеля для становления своей теологии, Капуто все же указывает, что его собственный философско-теологический проект можно определить как постмодернистское «еретическое гегельянство». Его главной особенностью является категорический отказ от каких-либо постулатов идеалистической метафизики, то есть от концептов абсолютного знания или Абсолютного духа. По мнению Капуто, религия – это *Vorstellung*, представление, не имеющее концептуального содержания, это образ, который не допускает никакого метафизического разъяснения. Именно поэтому единственной адекватной формой интерпретации религии выступает теопэтика, которая находится посередине между эстетикой (искусство) и логикой (философия).

Вслед за Гегелем Капуто отмечает, что откровение не является сверхъестественным вмешательством из другого мира, которое прерывает привычный ход истории и природного бытия, открывая миру то, что сам он не способен познать. Откровение совершается «за пределами разума», но не потому, что оно превышает все человеческие способности, а потому, что превосходит умственную способность другими способами, в частности

воображением. Оно ускользает из рамок формально-логического мышления, открывая мир иным, более необычным и допонятийным способом. Другими словами, откровение не прорывается к нам из другого мира, а выступает той формой, в которой мир сам раскрывает нам себя непредсказуемым и неожиданным образом.

Капуто пишет, что откровение является событием «открытия невозможного», наступление которого мы не можем увидеть. В качестве примера события откровения он предлагает рассматривать Нагорную проповедь Христа, сила которой заключается «не в том, что она является сверхъестественным откровением, переданным небесным существом, которое сошло с небес, предлагая такое объяснение вещей, которое находится за пределами знаний человечества» [Caputo 2013: 138]. Нагорная проповедь находится «вне досягаемости ума» в том смысле, что она лежит вне круга его «логики», раскрывая понимание жизни, основанное на «правиле Бога», радикально отличном от логических основ экономики. Предлагая новое представление о человеческой жизни, эта проповедь относится не к сфере концептуальности логики, а к сфере открытости поэтики. Под поэтикой Капуто подразумевает не просто эстетическое прочтение традиционных верований или практик. Это сложный набор дискурсивных стратегий и практик, творческое воплощение (*poiesis*) неименованной веры, которая должна наступить. В поэтической теологии Капуто сочетаются афористичность и анархичность дерридианского *difference* с чувственно-образной формой постижения истины гегелевского *Vorstellung*, – представления толкуемого не как онтологическая реальность, а как «жизненный мир», то есть форма жизни, которая раскрывается в событии откровения.

Таким образом, Капуто трактует религию не как образное выражение метафизической субстанции или духа, но как способ поэтизировать то, что несколько континентальных философов (М. Хайдеггер, Ж. Деррида и Ж. Делез) называют событием. Теопоэтика касается комплекса событий, которые содержатся в имени Бога. Не существует единого языка, на котором это имя выражает себя. Как было бы ошибкой пытаться выяснить, который из языков является истинным, так не имеет смысла и ставить вопрос об истинности конкретной религиозной традиции. Религии отличаются между собой подобно тому, как отличаются способы бытия в мире и формы жизни, в контексте которых они возникли.

В теопоэтике Капуто *poesis* заменяет *logos* теологии, поскольку логос предусматривает такое мышление, которое руководствуется разделением между Богом и людьми или Богом и миром. Поэтика же является творческим дискурсом о хиазме между Божьим настойчивым призывом и нашим существованием. Другими словами, мы находимся во взаимозависимой связи с Богом. Он не существует, но мы существуем. Бог может только настаивать, ведь он лишь зов Иного, перед которым мы несем ответственность, заключающуюся в том, чтобы предоставить фактическое существование для события, которое содержится в имени Бога. Поэтому Капуто предлагает пост-онтологический религиозный дискурс, в котором Бог больше не является «бытием», а тем более высшим существом. За настоящим и зовом

Бога нет никакого бытия. Бог не есть существо, которое обращается с призывом, это только имя, которое дает ему убежище.

Теопозитический богословский регистр Капуто имеет радикальные последствия для его политической теологии. В своих трудах он последовательно рассматривает Царство Божье как политически акцентированную концепцию. В частности, в работе «Что бы деконструировал Иисус?» (2007) мы встречаем обоснование необходимости трансляции идей теопозитики в сферу политики. Согласно Капуто, «...мы призваны представить Царство Божие в политических структурах современности, а это требует политического воображения и суждения. Царство обеспечивает *politica negativa*, критический голос, подобный голосу пророка против царя...» [Caputo 2007: 87]. В совместной с Кэтрин Келлер статье «Теопозитика/теополитика» (2007) Капуто подчеркивает, что осознанно или нет, но каждый политический порядок должен иметь богословские корни. Упорядочивая политическое пространство, мы неизбежно думаем о Боге, ведь мышление не может изолировать себя от события, которое призывает нас под именем Бога. Это означает, что мышление всегда является определенной протоверой и архитеологией, какими бы при этом ни были наши личные убеждения [Caputo, Keller 2007: 105]. По этой причине обновление политического порядка непременно требует переосмысления теологических предпосылок.

Отталкиваясь от этих соображений, Капуто стремится сформулировать целостное политическое видение. Его политическая программа включает в себя милосердие и сострадание, заботу о незащищенных и гостеприимство к чужакам, прощение и щедрость. Теополитика Капуто прежде всего предусматривает деконструкцию понятия *суверенитета*, с которым традиционно связано имя Бога. Признавая, что ни одно имя так прочно не коррелирует с представлением о неограниченной силе и власти, как имя Бога, Создателя и Господа Вселенной, философ напоминает о многочисленных примерах, когда мышление о Боге в рамках понятия суверенитета воплощалось в тиранию, терроризм, женоненавистничество, колониализм, инквизицию и другие яркие проявления политической несправедливости. В качестве альтернативы Капуто предлагает образ Бога как «слабой силы, претендующей на нас безоговорочно, но не имеющей никакой армии, чтобы настаивать на своих претензиях» [Caputo 2006: 33]. Таким образом, Капуто пытается деконструировать консервативную онто-теополитическую концепцию Бога как всемогущего бытия, которое господствует над миром, и развивает вместо этого постмодернистское понимание Бога как слабой силы. Такой Бог не приводит человека в состояние страха своими «травматологическими интервенциями», а обращается к нему с бессильным призывом. Как слабая сила Бог не обладает всемогуществом, чтобы контролировать свой призыв или даже влиять на него. Бог теопозитики – не суверен, а безусловный настоятельный призыв к невозможному событию справедливости.

В своем первом, откровенно теологическом, труде «Слабость Бога» (2006) Капуто последовательно создает образ Бога как лишённого суверенной власти события и слабой силы. Он подчеркивает, что сила Бога не имеет метафизической природы, это абсолютное благословение и

аффирмация доброты жизни, «безусловная, непрерывная сила Божьего “да”» [Caputo 2006: 90]. Сила Бога не имеет ничего общего с доминированием и угнетением. Она «призывная, провокационная, притягательная и воспитательная, заманчивая и обольстительная» [Caputo 2006: 33]. Ее сущность – не приказ, а зов, обетование и надежда. Утверждая, что Царство Божье не строится на принципе суверенности, Капуто часто обращается к анархической терминологии. В частности, он определяет Царство Божье как зону влияния анархических сил, приведенных в действие святым беспорядком, беззаконностью, неуправляемостью, составляющими сущность поэтики справедливости, прощения и милосердия.

Деконструируя стандартные богословские понятия Бога как суверенного Властелина вселенной, Капуто также стремится разрушить привычное политическое понимание суверенитета. Пытаясь установить корреляцию между поэтическим учением Иисуса и критикой концепции политического суверенитета, он подчеркивает: «Опасная память о распятом теле Иисуса представляет угрозу для мира, организованного вокруг катастрофической концепции власти, того, что сегодня находит свое отражение в широко распространенной критике концепции “суверенитета” – суверенитета автономных субъектов и суверенитета наций, мощных в достаточной мере, чтобы остаться безнаказанными за односторонние действия в своих собственных интересах» [Caputo 2007: 88]. Таким образом, формулируется прямая связь между деконструкцией идеи суверенного Бога, которая поддерживает идеологию и политику насилия, и деконструкцией собственно насильственных политических систем.

Но что на самом деле Капуто предлагает в качестве пути, альтернативного политической ангажированности? К сожалению, при ближайшем рассмотрении становится очевидным, что фактические политические интенции Капуто не совпадают с его риторикой. Особенно заметно это выявляет его анализ теории справедливой войны в книге «Что бы деконструировал Иисус?». Капуто начинает свои рассуждения, не только утверждая, что Иисус был пацифистом, но и акцентируя, что пацифизм занимает центральное место в учении Иисуса, недвусмысленно призывавшего практиковать ненасилие и любить врагов. Он закономерно определяет теорию справедливой войны Августина, не воспринимающего всерьез однозначный призыв Иисуса к миру, как попытку компромисса, который является, по сути, «отречением от веры, трактовкой безусловного мира и прощения как просто невозможного» [Caputo 2007: 100]. Кроме того, Капуто утверждает, что пацифизм не отрицает возможности морального гнева и праведного протеста против лицемерия и несправедливости. Однако после этих ремарок он неожиданно поддерживает теорию справедливой войны, противопоставляя ее действительной политической реализации пацифизма. Он признает, что не верит в возможность воплощения поэтического и пророческого видения Иисуса в конкретном политическом контексте. Предпочитая принцип «меньшего зла» теории «справедливой войны», Капуто констатирует, что противостояние злу иногда требует жесткого отпора, а насилие бывает необходимым как действие последней инстанции.

Подтверждая оправданность теории справедливой войны, Капуто отмечает, что она всегда должна реализовываться с учетом безусловного пацифизма Нового Завета. Поэтому сущность теопозитического подхода к политике можно определить как утверждение пацифистского идеала Иисуса в роли определяющего мотива политики. Однако при этом Капуто дает понять, что его радикальную политическую риторику не следует понимать буквально. Гипер-реальность Царства Божия никогда не может быть по-настоящему соединиться с современными политическими структурами. Теопозитика просто обеспечивает «контекст» и «дух» для либерального демократического политического подхода. Таким образом, Капуто пытается использовать радикальное учение Иисуса в роли катализатора для либеральных реформ политической системы. Основные аспекты его политических воззрений никогда не выходят за рамки программ американских либеральных политиков, также призывающих к реформе системы образования, отказу от доминирующей роли США на внешнеполитической арене, изменению иммиграционного законодательства. Капуто хватается смелости, чтобы демонтировать большинство метафизических представлений о Боге и предложить совершенно новый, теопозитический способ богословствования, но он не готов рассмотреть возможность того, что такие радикальные богословские концепции потребуют не менее радикальных теополитических шагов.

* * *

Теопозитическая интерпретация божественного, предлагающая мыслить о Боге как об особом событии и призыве к справедливости, может рассматриваться как инновационное и перспективное направление постмодернистской философии религии. Ее истоки следует искать в предложенном Гегелем метафорическом и образном мышлении о христианской истине, а также в поэтической трактовке важного для континентальной философии понятия события. Смысл теопозитики не в поэтическом прочтении или эстетизации традиционных верований и практик, а в применении сложного набора дискурсивных стратегий, творческом воплощении веры, которая еще должна наступить. Теопозитическая перспектива божественного имеет важные политические последствия – последовательная деконструкция идеи суверенного Бога, рассматриваемого как одна из опор идеологии и практики политического насилия, предусматривает и деконструкцию самих насильственных политических систем.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Caputo J. 2002. *The Poetics of the Impossible and the Kingdom of God // Rethinking Philosophy of Religion: Approaches from Continental Philosophy*. New York : Fordham Univ. Press. P. 43-58.

Caputo J. 2006. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington : Indiana Univ. Press. 376 p.

Caputo J. 2007. *What Would Jesus Deconstruct?: The Good News of Postmodernism for the Church*. Grand Rapids : Baker Academic. 160 p.

Caputo J. 2013. Radical Theology as Theopoetics // *Theopoetic Folds: Philosophizing Multifariousness*. New York : Fordham Univ. Press. P. 125-141.

Caputo J. 2014. Theopoetics as Heretical Hegelianism // *Cross Currents*. № 64. P. 509-534.

Caputo J., Keller K. 2007. Theopoetic/theopolitic // *Cross Currents*. № 56. P. 105-111.

Derrida J. 1992. *Given Time. I, Counterfeit Money*. Chicago : Univ. of Chicago Press. 182 p.

Derrida J. 1998. *Faith and Knowledge: The Two Sources of Faith and Knowledge at the Limits of Reason Alone* // *Religion* / ed. J. Derrida and G. Vattimo. Stanford : Stanford Univ. Press. P. 1-78.

Keefe-Perry L. 2014. *Way to Water: A Theopoetics Primer*. Eugene : Cascade Books. 228 p.

Miller D. 2010. Theopoetry or Theopoetics? // *Cross Currents*. № 60. P. 6-23.

Putt K. 2007. Risking Love and the Divine 'Perhaps: Postmodern Poetics of a Vulnerable God // *Perspectives in Religious Studies*. № 34. P. 193-214.

Wilder A. 2001. *Theopoetic: Theology and the Religious Imagination*. Lima, Ohio : Academic Renewal Press. 116 p.



R. Soloviy. Teopoetika i teopolitika Dzhona Kaputo [John Caputo's theopoetics and theopolitics], *Nauch. ezhegodnik In-ta filosofii i prava Ural. otd-niya Ros. akad. nauk*, 2017, vol. 17, iss. 3, pp. 7-21. (in Russ.).

Roman P. Soloviy, Doctor of Philosophy, Senior Researcher, National Pedagogical Dragomanov University, Lviv, Ukraine. E-mail: r.p.soloviy@npu.edu.ua

Article received 05.08.2016, accepted 29.08.2016, available online 01.10.2017

JOHN CAPUTO'S THEOPOETICS AND THEOPOLITICS

Abstract. The article speaks of and describes the philosophical-theological conditions and characteristics of theopoetic interpretation of the divine in the postmodern times. Its main feature is an effort to replace the traditional prosaic theology characterized by its intellectualism, scientism and the displacement of symbols with the poetic sensitivity to the divine. The author takes John Caputo's "weak theology" as an example and reflects on how it is still possible to speak about God in a way that is both meaningful and relevant to the post-modern people in the world, which declares that there is no fixed and authoritative way to access the knowledge or the belief. Caputo's theopoetics is an important component of his "weak theology" project, which considers God not as an all-powerful person or the ground of being, but as the "weak force", devoid of traditional metaphysical attributes of authority, power and hierarchical primacy open to risk and uncertainty. The "weak theology" seeks to remain open to "things themselves"; that is, to what belongs to the ultimate human concern and cannot be reduced to the accuracy of statements made by the objectifying thinking. Similarly, Caputo sees religion not as a figurative expression of metaphysical substance or spirit, but as a way to poeticize what Heidegger, Derrida and Deleuze called an "event". Additionally, the article analyzes some consequences of the theopoetic perspective to the formation of a new political theology

and the search for new ways of Christians' political engagement. The article investigates how the consistent deconstruction of the idea of a sovereign God regarded as one of the pillars on which the ideology and practice of political violence stands involves the deconstruction of these violent political systems.

Keywords: John Caputo, deconstruction, theo-poetics, theopolitics, "weak theology", event of God.

References

Caputo J. Radical Theology as Theo-poetics, *Theopoetic Folds: Philosophizing Multifariousness*, New York, Fordham Univ. Press, 2013, pp. 125-141.

Caputo J. The Poetics of the Impossible and the Kingdom of God, *Rethinking Philosophy of Religion: Approaches from Continental Philosophy*, New York, Fordham Univ. Press, 2002, pp. 43-58.

Caputo J. *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 2006, 376 p.

Caputo J. Theo-poetics as Heretical Hegelianism, *Cross Currents*, 2014, no. 64, pp. 509-534.

Caputo J. *What Would Jesus Deconstruct?: The Good News of Postmodernism for the Church*, Grand Rapids, Baker Academic, 2007, 160 p.

Caputo J., Keller K. Theo-poetic/theopolitic, *Cross Currents*, 2007, no. 56, pp. 105-111.

Derrida J. Faith and Knowledge: The Two Sources of Faith and Knowledge at the Limits of Reason Alone, J. Derrida, G. Vattimo (eds.) *Religion*, Stanford, Stanford Univ. Press, 1998, pp. 1-78.

Derrida J. *Given Time. I, Counterfeit Money*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1992, 182 p.

Keefe-Perry L. *Way to Water: A Theo-poetics Primer*, Eugene, Cascade Books, 2014, 228 p.

Miller D. Theo-poetry or Theo-poetics?, *Cross Currents*, 2010, no. 60, pp. 6-23.

Putt K. Risking Love and the Divine 'Perhaps: Postmodern Poetics of a Vulnerable God, *Perspectives in Religious Studies*, 2007, no. 34, pp. 193-214.

Wilder A. *Theopoetic: Theology and the Religious Imagination*, Lima, Ohio, Academic Renewal Press, 2001, 116 p.