

«Бог без суверенитета» и «священная анархия» Царства: «слабая» теология как теополитический проект

Светлана Коначева

Доктор философских наук, доцент, декан философского факультета,
заведующая кафедрой современных проблем философии,
Российский государственный гуманитарный университет
Адрес: Миусская пл., д. 6, ГСП-3, г. Москва, Российская Федерация 125993
E-mail: konacheva@mail.ru

В статье рассматриваются политические измерения слабой теологии Джона Капуто. Анализируется специфика его понимания слабости Бога, прослеживается эволюция его представлений о теопоэтике как адекватном методе теологической герменевтики. Мы показываем, что в ранних работах Капуто теопоэтика основана на кантовском прочтении Деррида, в них противопоставлены вера и знание, акцентирована нерешимость. Политические следствия теологии, сфокусированной на «грядущем Боге», связаны с мессианской надеждой, обещанием события справедливости. Справедливость при этом не интерпретируется как вещь, существующая в настоящем или обозримом будущем, речь идет о грядущей справедливости, грядущей демократии, грядущем гостеприимстве. В поздних работах Капуто переходит к гегельянской теопоэтике, основанной на понятии *Vorstellung*. В ней внимание сосредоточено на жизненном мире и событии *poiesis*. Онтологические аспекты нового способа теологического мышления характеризуются через переход от божественной экзистенции к настоятельности. Мы анализируем понятие Царства Божьего как «священной анархии», устанавливающей порядок, противостоящей иерархической логике. Интерпретация Царства Божьего, основанная на радикальной теологии креста, означает деконструкцию метафизики власти, мифологии высших небесных сил и политики суверенитета. Этико-политические импликации понятия «Царство Божие» характеризуют его как прагматическую и пророческую трансформацию мира. Мы показываем, что теопоэтика священного анархического Царства является способом помыслить гиперреальность не-возможного в реальном мире. «Политика креста», представленная в последних работах Капуто, тем самым может быть охарактеризована как проект актуализации и материализации, материального воплощения Бога в мире.

Ключевые слова: Джон Капуто, слабая теология, теопоэтика, суверенитет, справедливость, Царство Божие, священная анархия, настоятельность, зов

В дискуссиях последних десятилетий практически общим местом стала констатация кризиса светско-либеральной современности и возвращения религии, когда-то изгнанной из публичной сферы, в человеческую мысль и культуру. Этот поворот оказался не просто «возрождением» частной религиозности, но включал целый ряд других способов возвращения, вполне публичных и, следовательно, политических. Одной из определяющих черт современности было поддержание связи между классическим либерализмом и секуляризмом: свободное от ценностей

пространство первого, в котором рынок мог бы работать без ограничений, в сочетании с идеологическим предположением последнего о том, что религию можно отделить от общественной жизни. Однако в постсовременности непреложность этой взаимосвязи ставится под вопрос, а границы между религиозным и светским оказываются все более проницаемыми, как и многие другие различия эпохи модерна — субъект/объект, вера/разум, теология/философия и т. д. Формирование подобной «постсекулярной» среды, где ресурсы теологии (или религии) вновь могут быть использованы для обсуждения вопросов политики, стало результатом существенных коррективов в самопонимании теологии и философии, между которыми сегодня нет зоны отчуждения. Теперь у нас нет абсолютного или определенного критерия, который позволит тот или иной феномен обозначить как теологический или, напротив, нетеологический. В постсекулярном мире, как и во вселенной «Звездных войн», не существует бинарной оппозиции «религии и науки, тела и души, этого мира и будущего» (Caputo, 2001: 89), никаких признаков войны Коперника с Церковью и, конечно же, никакого противопоставления церкви и государства. Здесь теология означает скорее размышления о религиозных феноменах в целом, а не конкретную традицию или набор утверждений об истине. Современная теология работает с такими понятиями, как «суверенитет», «демократия», пытается осмыслить ту роль, которую они играют в нашей сегодняшней постмодернистской интеллектуальной и культурной ситуации. С другой стороны, в работах целого ряда философов можно обнаружить призывы к возвращению христианского метанарратива как равнозначного и обладающего серьезным потенциалом для описания постсовременного общества. Обращение к теологии становится также отличительной чертой трудов политических мыслителей, чьи позиции радикально критичны по отношению к современному порядку вещей, что позволяет говорить о «теологическом повороте» не только в феноменологии, но и в критической теории. Возвращаясь к теологии, отметим, что целый ряд современных теологических проектов, на первый взгляд обращенных к сугубо теологическим предметам — бытие/событие, слабость/могущество, экзистенция/настоятельность, могут быть прочитаны как проекты теополитические. В статье мы сосредоточимся на «слабой теологии» американского религиозного мыслителя Джона Капуто и попытаемся ответить на вопрос, можно ли рассматривать развитие его радикальной теологии как «радикальную политическую теологию», включающую «материальный поворот» (Ullrich, 2021: 22), а его теопэотику священного анархического Царства как способ помыслить гиперреальность не-возможного в реальном мире.

В недавно опубликованном интервью, данном Капуто Клейтону Крокетту, он обозначает свой проект слабой теологии как теополитический: «Все, о чем я писал за последние двадцать пять лет, связано со слабой теологией и слабостью Бога, все, что я пишу, является политическим — в стадии возникновения» (Putt, 2019: 39). Для того чтобы прояснить этот тезис, кратко обозначим контекст и эволюцию теологических взглядов Капуто. Одним из первых, кто рассмотрел сложное взаи-

модействие «политического» и «теологического» в XX веке, был Карл Шмитт в получившей широкий резонанс работе «Политическая теология» (1922). Ключевым моментом его политической теологии, выстраиваемой в контексте резкой критики веймарского либерализма, парламентаризма и космополитизма, стала концепция суверенитета, определенного как право принятия решения о чрезвычайном положении применительно к юридически-правовому порядку. Такое понимание суверенитета не было попыткой обратиться к религиозной традиции для обоснования политической легитимности, а скорее предполагало утверждение о том, что политический порядок структурно аналогичен метафизической реальности. Подобная аналогия отсылает к суверенному Богу, поскольку Бог одновременно основывает политический порядок, остается его частью и чем-то внешним по отношению к нему. Из этих определений Шмитт сделал нормативный вывод о необходимости вернуть в политику богословско-политический элемент. Критические отклики на концепцию Шмитта появлялись до и после Второй мировой войны, одни из них имели историко-теологический характер, а другие ориентировались скорее на возможность использования теологических концепций в политике. К первым можно отнести юриста Ханса Кельзена и консервативного теолога Эрика Петерсона, утверждавших, что теория Шмитта уклоняется от важнейших тринитарных аспектов теологии. Вальтер Беньямин в своей диссертации «Происхождение немецкой трагедии» (1925) обращает особое внимание на то, что суверенитет — не структурный аналог всемогущего Бога, скорее, он возникает как воображаемое следствие изменившегося понимания истории, как возможность эсхатологического разрушения мира. После войны появляется «новая политическая теология» (Иоганн Баптист Мец, Юрген Мольтманн, Доротея Зёлле), которую объединяет со Шмиттом только критика либерализма. Эти теологии полагали, что критика либерализма не требует повторного утверждения решительных действий, как думал Шмитт, а должна исходить из освободительного потенциала самой теологии. При либерализме теология и религия оказались ограничены сферой частного, и это было предательством христианской миссии в мире, ведь изначально она предполагала вызов структурным системам несправедливости, колониализма, расизма и сексизма. Внимание «новых политических теологов» к тем, кто маргинализирован обществом, вдохновило вторую волну политической теологии, формирующуюся в непосредственном взаимодействии с критической теорией, и привело к появлению таких движений, как феминистская теология, черная теология и квир-теология. В то время как во второй половине XX века споры о политической теологии в основном ограничивались кругом теологов, социологов и историков, на рубеже XX–XXI веков можно обнаружить возрождение интереса к теологической проблематике со стороны политической теории (Жижек, Бадью, Агамбен). К политико-теологической концепции суверенитета обращается в поздних работах и Жак Деррида, устанавливая связь со Шмиттом и его тезисом о том, что политический суверен получает свою концептуальную силу от суверенного всемогущего Бога. На своем последнем семинаре Деррида говорит о суверене как о том, кто позици-

онирует себя как я сам (*ipse*). Подобное определение Деррида применяет и к таким суверенам, как князь, монарх, император или диктатор, и к человеку в демократических государствах, даже к гражданину при осуществлении его суверенной свободы (например, когда он голосует или опускает свой тайный бюллетень в урну). Для Деррида суверенитет есть везде, где присутствует решение, достойное этого названия в классическом смысле слова. В этом описании суверена Деррида подразумевает традицию либерального модерна в семантическом поле определенной политической теологии. Тем самым устанавливается связь наших современных демократических государств с монархическими формами правления, аристократией и олигархией, а также с онтологией. Все эти политические формы опираются на определенную версию абсолютно классической схемы с Богом Отцом, которая, как замечает Деррида, является теологической идеей суверена. Деррида ссылается на имитацию, которая описывает «человеческий» институт государства как «копию дела Божьего», и говорит о человеческом суверене как о «местозаменителе абсолютного владыки: Бога» (Derrida, 2009: 53). Именно теологическая рецепция Деррида станет основанием для попытки мыслить Бога без суверенитета в слабой теологии Джона Капуто.

После первых работ, посвященных Мартину Хайдеггеру, Фоме Аквинскому и Майстеру Экхарту, монография Капуто, опубликованная в середине 1990-х, «Молитвы и слезы Жака Деррида» (Caputo, 1997b), сразу же была воспринята как событие не только в области континентальной философии религии, но также и в теологии. В ней Капуто утверждал, что Деррида может быть интерпретирован как квазирелигиозный (в частности, квазииндуохристианский) мыслитель. В дальнейшем Капуто публикует серию теологических текстов, в которых разрабатывается проект слабой, или «радикальной» теологии, среди них можно выделить «Слабость Бога» (2006), «Настоятельность Бога» (2013) и «Крест и Космос» (2019). В них Капуто предложил радикально иной взгляд на христианскую теологию, не только бросил вызов статическим формулировкам Бога, которые можно найти в традиционной догматике, но разработал динамичный подход к чтению Священного Писания и самой традиции — методологию, которую он называет «теопоэтикой». Поскольку онтология объявляется эквивалентом метафизического теизма, ее преодоление требует отказа от метафизической лексики. Теопоэтический способ мышления отличает погруженность в поток существования, мессианская динамика дискурса, в которой значение никогда не фиксируется, но всегда остается «грядущим». Нет интерпретатора, который мог бы вспомнить славу прошлого первоначального смысла, телеологическое присвоение абсолютного знания также недостижимо. Нет необходимости противостоять рассеиванию и текучести значения, это вечное движение, которое никогда не преодолеет риск бессмысленности и потери. Децентрализованная игра значений не ослабевает, когда мы обращаемся к теологической герменевтике, поскольку ни один язык не застрахован от различения, характеризующего неоднозначность любого дискурса. В результате Капуто утверждает, что даже когда кто-то говорит о Боге, нужно признать, что

имя Бога можно бесконечно переводить и заменять. Соответственно, как отмечает Кейт Патт и с чем соглашается сам Капуто, он постоянно занимается различного рода «поэтикой» в качестве адекватного метода теологической герменевтики, в которой можно выделить: 1) поэтику «обязательства», где обязательство — это событие, а то, что мы называем «этикой», означает реакцию на это событие; 2) поэтику «Царства Божьего» — герменевтику «события», происходящего в христианстве; 3) и, наконец, первые две являются примерами общей структуры — поэтики невозможного, возможности невозможного, потрясающего горизонты прихода события, которое заново открывает наш мир (Crockett, 2014: 39, 52). В такой герменевтике поэтическая игра различия¹ может быть шифром для события, свершающегося во имя Бога, — события, которое всегда предвещает возможность преобразования жизни, это открытая игра, искупительно предполагающая метапоэтическое измерение.

«Сильная» теология, которой Капуто противопоставляет свой радикальный проект, — это дискурс, который истолковывает Бога как парадигму земного суверенитета. Бог предстает в нем как властелин истории, *archè*, вневременной *principium*, *prima causa*, безымянное имя апофатической теологии, *summum ens*, платоническое благо за пределами бытия (Caputo, 2006a: 32–39). Капуто настаивает на том, что неметафизический теизм говорит о Боге, обращаясь к идиомам «слабой» теологии события, к поэтике веры, которая понимает Бога как бесконечно переводимое имя того, чего мы больше всего желаем, но не можем идентифицировать, к страсти к невозможному, которое всегда должно прийти, и к упованию, которое расшифровывает Бога как призыв и обещание, а не как высшее сущее или *actus purus*. Для Капуто задача заключается в том, чтобы мыслить Бога без этих метафизических «условностей», но не просто безусловного Бога (это было бы отрицательной теологией), но Бога как имя безусловности, но без сильной силы. Именно это имеет в виду Капуто, когда говорит о «слабой» теологии: не «слабость», под которой подразумевается простое противостояние сильному, но, скорее, Бог, который именуется вызов события, претендующего на нас, призывающего нас к ответу без принудительного навязывания. Он также решительно противостоит любым теологическим попыткам защитить божественное могущество перед лицом зла, считает богохульством использование имени Бога для рационализации зла и страданий. Слабость Бога проявляется в призыве к добру, а не властном установлении

1. Капуто использует концепт Деррида, указывающий на разрыв между знаком, словом и его смыслом. Поскольку слово не может полностью охватить смысл, оно обращается за помощью к другим словам, и таким образом создается бесконечная игра различий. В работе «Сила закона» Деррида приводит пример такой игры, обсуждая понятие справедливости. Он противопоставляет слово «справедливость» и смысл — «справедливость как таковую». Последняя невозможна, но она сопровождает действия системы права. При этом то, что для нас достижимо и что мы называем справедливостью, происходит в разрыве между событием справедливости и действием системы права. В перспективе событие, которое всегда грядет («приходящее», *à venir*), система права меняется или деконструируется. Это дает Деррида основания для утверждения, что сама деконструкция в этом случае является справедливостью.

справедливости. Деконструкция здесь используется, чтобы подчеркнуть те характеристики справедливости и гостеприимства, которые включают невозможную возможность дара по ту сторону экономики. Капуто говорит о «гиперреализме», избыточном, но приходящем снизу, чтобы славить то, что «непредсказуемо, невообразимо, неместимо, недеконструируемо» (Caputo, 2006a: 123).

Многие исследователи (Crockett, 2011; Gschwandtner, 2013; Ullrich, 2021) указывают на мессианское измерение слабой теологии. В ранних работах Капуто описывает «грядущего Бога», используя термины Деррида из его трудов второй половины 1980-х годов (этот период иногда обозначают как «этический поворот»), — мессианское желание справедливости, гостеприимство, чистый дар и прощение. Как и Деррида, Капуто разрабатывает формальное мессианство, которое отличается от содержания конкретных мессианских верований. Мессианское описывается как грядущее мессианское обещание. Речь идет о стремлении к разрушению человеческих систем и взаимодействий, которые непреодолимо препятствуют справедливым отношениям. Приход невозможного характеризуется как приход невыразимого Другого, которого невозможно определить, но только указывать на него через другие темы. Как утверждает Капуто, «деконструкция полностью мессианская, но ее Мессия — *tout autre* (совершенно другой), тот, кто разрушает устойчивые горизонты ожиданий, выходит за пределы возможного и мыслимого, за пределы видимого и предсказуемого, и кто, следовательно, не является частной собственностью некоторых избранных людей» (Caputo, 1997a: 33). Капуто осуществляет здесь квазифеноменологическую редукцию, описывающую Бога не как сущее, но как парадигматическое имя события, или, на языке Деррида, «грядущего, приходящего Бога» (*à venir*). В его трактовке мессианская страсть к невозможному глубоко этична и связана с миром.

Подобные ходы мысли сближают теологию события с теологией надежды Юргена Мольтманна (Moltmann, 1964), хотя он трактует надежду с гораздо большей определенностью. Для Мольтманна мессианские ожидания связаны с новым творением, открытым событием воскресения Иисуса, в то время как для Капуто речь идет о надежде на то, что может наступить какое-то событие — любое событие — справедливости. Иными словами, для Капуто мессианская надежда — это вера в обещание прихода Другого, который сломает тупик невозможности, препятствующей праведности в мире. Однако это обещание никем не дается, а скорее, является структурной частью существования. Это не «гарантированное обещание», как выражается Мольтманн. Для Капуто нет никого, кто дает обещание, или какой-либо силы, которая может сделать его исполнение вероятным. В самом деле, для него любая попытка определить, кто дает обещание, замыкает обещание в статическом мессианизме, тем самым утрачивается динамическая, мессианская природа обещания. Скорее, обещание можно назвать надеждой на распад человеческих структур, которые препятствуют высвобождению события справедливости. При этом вместо того, чтобы быть абсолютной силой Бога, такое расшатывание структур реальности является слабым призыванием бессильного Бога. Максималь-

но уходя от страха, который традиционно сопровождал идею о том, что социальные структуры могут быть поколеблены, Капуто призывает к «священной анархии», где мир перевернут во имя Царства Божьего.

Однако этот безымянный призыв к анархическому царству — молитва «Господь, гряди!» — наталкивается на невозможность апории. Деррида использует термин «апория» для описания переживания невозможности, когда нет обозримого пути вперед. Апория часто связана с тем, что он называет двойной связью, то есть местом, где наследие дает противоречивые полномочия, так что не-возможно выбрать путь вперед. Несмотря на то что переживание невозможного может показаться конечной точкой, местом паралича воли, эта конечная точка фактически означает отправную точку, с которой могут начаться решение и ответственность. Столкнувшись с двойной связью апории, человек должен решить, как двигаться дальше. Принятие такого решения — дело непростое. Никто не знает и никогда не узнает, было ли решение справедливым. Сделав выбор, мы не узнаем о результатах другого выбора. Нет общего руководства к тому, какое решение можно принять перед лицом апории, поскольку каждый случай является уникальным и единичным. Для Деррида переживание апории — это начало этики и политики, он заявляет: «Я хотел бы перевести опыт этой невозможности в то, что мы могли бы назвать этикой или политикой» (Derrida, 2007: 240). Такое понимание опыта, комментирует Капуто, не связано со встречей с тем, что присутствует, а скорее, «означает столкновение с пределами того, что никогда не может быть присутствующим, переход к пределам непредставимого, чего мы больше всего желаем, а именно невозможного» (Caputo, 2006a: 340). Этот опыт по ту сторону присутствия, желание «приди!», означают для него призыв к вере (без религии) в невозможное и побуждение ответить на призыв к грядущей справедливости. Акцентируя религиозное измерение деконструкции, Капуто подчеркивает, что подобный опыт зовет через бездну неразрешимости, из апории, преграждающей путь вперед. Решение должно быть принято перед лицом этой неразрешимости. Справедливое решение, суждение, достойное этого имени, действительно отвечающее требованиям справедливости, а не просто законным, оказывается с глазу на глаз с неразрешимостью, пристально всматривается в ее лик, смотрит в бездну, а затем совершает прыжок. Только после такого рискованного столкновения с неопределенным и неразрешимым можно предпринять ответственные действия как ответ на призыв справедливости. Как и Деррида в «Силе закона», Капуто подчеркивает, что справедливость — это не вещь, которая существует. Это ни настоящее, ни обозримое будущее. Она «требует нас издалека, из будущего, из будущего, которое всегда структурно грядет», — говорит Капуто (Caputo, 1997b: 106). Справедливость предстает как событие, пришествие и обещание. Она относится к чему-то ранее существовавшему, но структурно всегда является обещанием чего-то грядущего. Более того, Деррида предполагал, что обещание не только говорит о грядущем событии, но на самом деле работает, чтобы произвести событие, он рассматривает обещание как то, что провоцирует и вызывает событие. Необходимо также отме-

титель, что хотя обещание для Деррида должно быть чем-то благим, полезным и желанным, однако его всегда преследует риск превратиться в угрозу: то, что обещало быть хорошим, может превратиться во что-то дурное. Капуто тоже настаивает, что эти два понятия должны идти вместе, иначе обещание будет не обещанием, а прогнозом или предсказанием. Для Деррида и Капуто различие между обещанием и угрозой никогда не может быть гарантировано. То же самое можно сказать и о приходе Мессии. Зло, лжесвидетельство и монструозность преследуют невозможное. Нет уверенности в том, что грядущее будет хорошо. Пришествие нельзя превратить в романтизированную апокалиптическую уверенность. Однако наступление события остается призывом к вере в обещание грядущего, надеждой на то, что грядущее мессианское пришествие — это грядущая справедливость, грядущая демократия, грядущее гостеприимство, а не нечто чудовищное.

Если мессианская «религия без религии» основана на предложенном Капуто «кантианском прочтении» Деррида, где противопоставлены вера и знание и акцентирована неразрешимость, то в поздних работах Капуто объявляет поворот от Канта к Гегелю. Гегелевский стиль постмодернизма оказывается более радикальным, поскольку связывает веру со знанием. Капуто обращается к гегелевскому *Vorstellung* (представление), которое он считает образом, а не понятием и интерпретирует как репрезентативную «картину мира», «чувственно-картинное воплощение истины вместо концептуально-логического» (Caputo, 2013: 94). Теопоэтика, основанная на гегелевском *Vorstellung*, обращена к жизненному миру, формам жизни, она представляет собой раскрытие мира, констелляцию дискурсивных стратегий и практик, в которых и через которые оформляется мир. Гегельянская теопоэтика оказывается путем вниз, в план имманентности, где религия мыслится не как *Vorstellung* некой метафизической субстанции, а как настоятельность события. Теопоэтика выявляет метаноэтическую потенциальность события, которое зовет к невозможному этикополитическому изменению всей человеческой социальности. Капуто специально подчеркивает, что гегельянская теопоэтика отнюдь не отказывается от онтологической позитивности, не сводится «к десубстанциализированной форме призыва» (Caputo, 2013: 150). Она не исключает материальное и конкретное, напротив, акцентирует внимание на нашем ответе на приход грядущего: мессианская структура — это структура, которая делает нас ответственными за суровость и требовательность *à venir*» (Caputo, 2013: 151).

Капуто предпочитает говорить, что Бог не «существует», а «настаивает»: Бог настаивает, а это мы существуем и несем ответственность за то, чтобы дать Богу такое существование, какое есть у Бога в «мире» (Caputo, 2013: 14). В таком понимании особым образом соотносятся Бог и истина. Вслед за Августином Капуто определяет истинность как *facere veritatem*, как «действие» истины, а не отождествление истины с бесплодным познанием адекватности. Следует обозначать «Бога» как событие, как действие, а не как сущность, как наименование того, что происходит в различных событиях справедливости, прощения или дара. Тем самым истинность имени Бога — это воплощение события, которое таит в себе это имя.

Но эта истина совершается в нас, в нашем ответе. Следовательно, истина события не сводится к истине суждения, теистического или атеистического. Капуто отвергает возможность метафизических пропозиций, устанавливающих существование или несуществования сущего, называемого Богом, как если бы это было «трансцендентное означаемое», которое останавливает игру религиозных означающих. Он стремится строго придерживаться структуры события, призыва и ответа, настоятельности и существования, что, по его мнению, придает содержание религиозному дискурсу. Отвечая на событие, которое настаивает в этом имени, наше существование черпает силу из слабости Бога и слабость Бога (настоятельность) черпает силу из нашего ответа (существования).

Наиболее отчетливую возможность представить, что такое «радикальная политическая теология», дает образ Царства Божьего как царства «священной анархии». Капуто находит этот образ в Новом Завете, особенно в синоптических Евангелиях и связывает его не только с изречениями и притчами Иисуса из Назарета, но и в более глубоком смысле со смертью Иисуса на кресте. Царство Божие, провозглашенное Иисусом, Царство, за которое Он в конечном итоге умер на кресте, означает совершенно другой политический порядок. Этот порядок не находится под властью *archè* и не управляется властью или авторитетом, это скорее порядок, который противоречит самой иерархической логике. Капуто называет такой «анархический» порядок «священным», потому что он основан на «глупости»² Бога, кенотически опустошающего себя вплоть до крестной смерти. Для него смерть Иисуса обнаруживает не высшую силу Бога, как в классических христологиях, но становится моделью подрывного протеста от имени тех, кто исключен и страдает от деспотических сил мира. Логика креста — это не логика суверена, который докетически отказывается от своей власти; но скорее извращенная а-логика анархического бессилия, которое вопиет в знак протеста от имени малых сих: «Единственная логика в Царстве — это глупая логика креста, и единственная сила — это бессильная сила милосердия и прощения, и единственное правило — неуправляемость мира, перевернутого с ног на голову. Поэтика Царства означает парадоксальную, параболическую пара-логику Царства, а-логику иронического Царства» (Caputo, 2015: 94).

Разрабатывая в работе «Крест и Космос» радикальную теологию креста, Капуто не просто говорит об уязвимом и несuverенном Боге, но пытается показать, что крест непосредственно касается верховной власти Божества, самого «Бога в вышних», делая его подверженным слабости и небытию. Сила Бога состоит из бессилия и несuverенности, а величие Бога заключается в том, что он является наименьшим среди нас. В противном случае «имя Бога — это силовая игра, стратегический ход, сделанный теологией против своих противников, игра, которая пре-

2. Отсылка к словам апостола Павла из Первого послания к Коринфянам (1:22): мы возвещаем Христа распятого на кресте! для Иудеев это камень преткновения, а для язычников — глупость. Здесь и далее цит. по изданию: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Современный русский перевод. М.: РБО, 2011.

вращает Бога в игрока в игре силы, разыгрываемой в мире, где теология и ее Бог держат все карты, где Бог славы неизбежно побеждает (*theologia gloriae*), а теология в конечном счете сводится к победе, что недостойно Бога и теологии» (Caputo, 2019: 17–18). Радикальная теология креста требует деконструкции метафизики власти, мифологии высших небесных сил и политики суверенитета. Капуто опирается здесь на революционные тексты Первого послания апостола Павла к Коринфянам, в которых глупость насмехается над мудростью, небытие побеждает бытие, а слабость сильнее власти. Апостол Павел настаивает, что в соответствии с мирскими критериями силы Бог слаб, в соответствии с мирскими критериями рациональности Бог глуп, исходя из критериев метафизического бытия мира Бог соотносится с ничто. Павел акцентирует анархическую силу бессилия Бога, чтобы разрушить все мирские критерии, аргументируя свою позицию отсылкой к пророку Исаяе: «Погублю мудрость мудрых и разум разумных отвергну» (1 Кор 1:19). Капуто останавливается на этом фрагменте, чтобы проследить генеалогию деконструкции. Апостол Павел использует глагол *appolumi*, который впоследствии был переведен на латынь глаголом *destruere* и существительным *destruction*. Лютер использует этот термин для описания своей критики средневековой схоластики, и в дальнейшем, как показали исследования последних лет, именно из лютеровского корпуса воспринимает термин *Destruction* Хайдеггер. И поскольку Деррида выстраивает свое понимание *déconstruction*, развивая и трансформируя хайдеггеровскую деструкцию, апостол Павел становится для Капуто номинальным патриархом деконструкции, поскольку он «деконструирует» силу и мудрость мира через слабость и глупость слова о кресте. «Божественный порядок», который формируется вокруг Иисуса, является анархическим, перевернутым с ног на голову, иначе говоря, иерархической глупостью в глазах мира. Бог, явленный Иисусом, не высшее бытие, управляющее миром через определенные суверенные действия, напротив, Царство Божие подчиняет принципы мира бессильной силе вдов и сирот, незнатных и униженных в глазах мира. Капуто здесь снова обращается к тексту Послания к Коринфянам, где апостол Павел указывает, что Бог приводит в замешательство привычное бытие мира, становясь на сторону тех, кого мир считает ничем и никем³. В тексте послания употреблено выражение *ta me onta*, буквально «то, что без бытия». Капуто заключает, что Бог деконструирует бытие мира, непосредственно отождествляясь с этим не-бытием. Бог удаляется от «мировости мира», «мирового порядка присутствия» и поселяется в тайниках и укрытиях, образованных малыми и ничтожными. Преодолевая язык аподиктических суждений о существовании или несуществовании Бога, Капуто концентрирует внимание на том, «где» и «как» Бог существует. Он показывает, что Бог существует в контексте человеческого существования как критическая сила, ставящая под вопрос структуры принуждения и доминирования. Именно поэтому настоятельность Бога

3. Но, чтобы посрамить мудрых, Бог избрал то, что в мире считается глупым; чтобы посрамить сильное — то, что в мире считается слабым. И избрал безродное и ничтожное, так сказать, ничто, чтобы обратить в ничто то, что для мира что-то значит (1 Кор 1:27–28).

заменяет понятие существования и определяет анонимный зов, призывающий индивидов вовлечься в *imago dei*, чтобы подобно Иисусу отождествиться с теми униженными, кто лишен голоса или позиции в социуме. Образ Бога бытия, всемогущества и всеведения, распятого на кресте небытия, слабости и глупости показывает, что для радикальной теологии первенство Бога состоит не в том, чтобы быть *causa prima* в порядке бытия, а в том, чтобы быть чем-то «безусловным» в порядке призыва: «Бог — не высшее сущее, а внушающий голос; не генератор силы, а настойчивое требование; не могущественный победитель, а спектральный дух; не демонстрация „подавляющей силы“, мечта каждого чиновника Пентагона, а приглашение» (Caruto, 2019: 33).

Выводя Бога из порядка бытия, присутствия, сущности, субстанции или действительности, подчеркивая, что «Бог не абсолютное бытие, а безусловный призыв» (Caruto, 2019: 33), Капуто идет еще дальше, отказываясь определять Бога, как того, кто призывает. Кажется, что возникает естественный вопрос: кто же тогда зовет? Или мы остаемся с пустой тавтологией — зов зовет, подобной хайдеггеровскому «*die Sprache spricht*». Капуто готов принять обвинение в хайдеггеризме, дабы и здесь избежать гипостатизирования, онтологизации и мифологизации. Отсылка к Хайдеггеру означает, что в структуре подлинного призыва нет зовущего, который зовет, зов погружен в какофонию голосов, когда зовущий не поддается определению. В подлинном зове «авторитет призывающего должен быть распят, а сам зов должен быть незащищенным, уязвимым и несuverенным» (Caruto, 2019: 34). Единственная подлинность, которую может вызвать призыв, — это подлинность ответа, посредством которого призыв накапливает земную реальность, сущность, силу, престиж, авторитет. Подобный тихий голос призыва, лишенный авторитета и автора, уверенности и гарантий, предельно чуждый миру, поскольку для мира предельная глупость приветствовать своих врагов любовью, обидчика — прощением, сказать «приди» приходу непредвиденного, кажется некоторым критикам Капуто лишенным какого-либо когнитивного содержания, не основанным на познанной природе Бога, просто не имеющим каких-либо авторитетных оснований (Groothuis, 2020). Но, как справедливо замечает сам Капуто, «логос креста — это не рецепт бессилия и нигилизма» (Caruto, 2019: 42). Напротив, это логос надежды в жизни, логос глубочайшей веры в жизнь. Можно назвать это чистой верой, *sola fide* (не случайно работа «Крест и космос» написана в диалоге с Лютером), возникающей в ответ на чистое обращение, неуверенное и незащищенное. Это вера в будущее, в возможность чего-то совершенно другого, провозглашение жизни, которое возникает и сохраняется через смерть и страдания (что и составляет смысл воскресения).

Таким образом, можно рассматривать эволюцию слабой теологии Капуто как движение от «этики креста», через «логику креста» — к «политике креста». В работах последнего десятилетия он сосредоточен на этико-политических импликациях понятия «Царство Божие», характеризующих его как прагматическую и пророческую трансформацию мира. Капуто апеллирует к концепции *theologia crucis* для

того, чтобы показать, что только в «слабости Бога» осуществляется Царство Божие, устанавливающее справедливость в мире, пронизанном несправедливостью. Имя «Бог» рассматривается здесь как относящееся к провокационной силе, призывающей к осуществлению справедливости, а не как отсылающее к кому-либо или чему-либо, обладающему собственной действенной силой. Несмотря на такую сфокусированность на Боге как на слабой силе, для Капуто вера становится активной надеждой на то, что невозможная возможность преобразования мира в сторону справедливости действительно может произойти. Для Капуто нет никакой гарантии, что это произойдет, и поэтому он использует термин Деррида «не-возможное», чтобы обозначить отношение между возможностью и невозможностью в рамках концепции надежды. Надежда Капуто на невозможную возможность преобразования мира может быть истолкована как символ страстного желания мессианского пришествия Божественной славы в мир, в котором ее нет. Вместо образов Вечной Славы он предлагает сосредоточиться на том, где мы находимся — здесь и сейчас — с неопределенной надеждой на справедливость, которая может прийти. Подобная теология креста использует логику открытой трансформации, утверждая Божественную Славу как явление, происходящее в жизни мира, а не как эсхатологическое видение конца времен. Слава в этом смысле может быть мерцающим и неопределенным, но трансформирующим событием, на которое мы можем надеяться.

Поэтика Царства представляет собой постонтологию, альтернативную онтологической метафизике, выстраиваемую феноменологическими методами, идущую назад к феноменологической текстуре опыта. Онтология, заменившая различие имманентности и трансцендентности на различие экзистенции (existence) и настоятельности (insistence), предполагает, что Царство Божие, которое не существует, а настаивает, не означает какую-либо идентифицируемую социальную или политическую реальность, но призыв, который исходит неизвестно откуда и от кого и требует, без авторитета и суверенитета, отождествить себя с вдовами и сиротами, утешить угнетенных несправедливостью, милосердно принять тех, кого мир считает ничем. Царство Божие «существует» в событиях милости, мотивированных зовом обязательства. «Бытие» Царства раскрывается в актах любви. Имя «Бог» означает настойчивость призыва, анонимное побуждение к вовлеченности в дела милосердия, освобождения, исцеления. Настоятельность Бога не тождественна отвержению существования Бога, скорее само существование понимается как воплощенное в актах благодарности и любви, осуществляемых в человеческом бытии. Можно сделать вывод, что Бог нуждается в человеке, чтобы существовать, чтобы воплотить Бога в этических и политических действиях, манифестирующих Царство Божие в человеческом сообществе. Речь идет о понимании существования Бога как уязвимо-го, зависимо-го от того, смогут ли человеческие сущие актуализировать обещанное божественное существование через трансформативные этические акты, требуемые от тех, кто желает жить как граждане Царства Божия. Иными словами, Бог и Царство зависят от мессианской и пророческой дина-

мики, присущей процессу священной анархии, которая неизбежно оказывается этической и политической. Тем самым акцентированная в «Слабости Бога» деконструкция идеи суверенного Бога, разрушающая традиционное политическое мышление о суверенитете, которое «воплощалось в тиранию, терроризм, женоненавистничество, колониализм, инквизицию и другие яркие проявления политической несправедливости» (Соловий, 2017: 17), в работах последних лет трансформируется в проект актуализации и материализации, материального воплощения Бога в мире. События и призыв не отодвигаются за пределы недостижимого горизонта возвышенного, «религия без религии» отнюдь не предстает «безжизненной и бескровной», как ее интерпретирует Жижек (Žižek, 2009: 260). В понимании Капуто, радикальная теология креста утверждает жизнь во всех ее трудностях, со всеми ее изъянами и темпоральными ограничениями. В этом парадоксальном утверждении жизни, условием которого является полнота переживания смертности, человек призван укреплять то, что немощно в Боге, давая жизнь настоятельности Бога. Божий призыв остается безоговорочно слабым, у него нет физической или метафизической силы, с которой он мог бы навязывать то, к чему он призывает, он «не осуществляется сверх-бытием, которое позаботится о том, чтобы мы пожалели о том дне, когда проигнорировали его волю» (Caputo, 2019: 36). Однако это означает, что человеческое сообщество может формироваться как *ek-klesia*, сообщество тех, кого призвали, кто ответил на зов и кто призван быть сильным. Разработанная Капуто «политика креста», сохраняя «облако анонимности» в отношении Бога, характеризуя Бога как принадлежащего порядку безусловной настойчивости, а не бесконечного существования, позволяет описать человеческий социум как принадлежащий порядку существования, призвания и ответственности.

Литература

- Жижек С. (2008). Устройство разрыва: параллаксное видение / Пер. с англ. А. Смирнова, Г. Рогоняна, С. Кастальского, А. Олейникова. М.: Европа.
- Жижек С. (2009). Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом / Пер. с англ. С. Кастальского. М.: Европа.
- Жижек С. (2011). Размышления в красном цвете: коммунистический взгляд на кризис и сопутствующие ему предметы / Пер. с англ. А. Смирнова, М. Рудакова, А. Абельситова. М.: Европа.
- Соловий Р. П. (2017). Теопоэтика и теополитика Джона Капуто // Научный ежегодник ИФиП УрО РАН. Т. 17. Вып. 3. С. 7–21.
- Шмитт К. (2000). Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц.
- Caputo J. D. (ed.). (1997a). Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida. N. Y.: Fordham University Press.
- Caputo J. D. (1997b). The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo J. D. (2001). On Religion. L.: Routledge.

- Caputo J. D.* (2006a). *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo J. D.* (2006b). *Without Sovereignty, Without Being: Unconditionality, the Coming God, and Derrida's Democracy to Come* // *Crockett Cl.* (ed.) *Religion and Violence in a Secular World*. Charlottesville: University of Virginia Press. P. 137–156.
- Caputo J. D.* (2013). *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo J. D.* (2015). *The Folly of God: A Theology of the Unconditional*. Salem: Polebridge Press.
- Caputo J. D.* (2019). *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*. Bloomington: Indiana University Press.
- Cistelacan A.* (2014). *The Theological Turn of Contemporary Critical Theory* // *Telos*. № 167. P. 8–26.
- Crockett C.* (2011). *Radical Political Theology: Religion and Politics after Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Crockett C., Putt B. K., Robbins J. W.* (eds.). (2014). *The Future of Continental Philosophy of Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida J.* (2007). *A Certain Impossible Possibility of Saying the Event* // *Mitchell W. J. T., Davidson A. I.* (eds.). *The Late Derrida*. Chicago: University of Chicago Press. P. 223–243.
- Derrida J.* (2009). *The Beast and the Sovereign*. Chicago: Chicago University Press.
- Gschwandtner C.M.* (2013). *Postmodern Apologetics: Arguments for God in Contemporary Philosophy*. N. Y.: Fordham University Press.
- Groothuis D.* (2020). *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*. Review. *Notre Dame Philosophical Reviews*. 03.05.2020. URL: <https://ndpr.nd.edu/news/cross-and-cosmos-a-theology-of-difficult-glory/> (дата доступа: 10.06.2022).
- Habermas J.* (1992). *Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits* // *Habermas J.* *Texte und Kontexte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. P. 127–156.
- Moltmann J.* (1964). *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Putt B. K.* (ed.). (2019). *The Essential Caputo: Selected Writings*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ullrich C. D.* (2021). *Sovereignty and Event: The Political in John D. Caputo's Radical Theology*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Žižek S., Milbank J.* (2009). *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Cambridge: MIT Press.

“God without Sovereignty” and “Sacred Anarchy” of the Kingdom: Weak Theology as a Theo-political Project

Svetlana A. Konacheva

Professor, Doctor in Philosophical Sciences, Dean of Department of Philosophy, Head of Chair of Modern Problems of Philosophy, Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities
Address: Miuskaya sq., 6, GSP-3, Moscow, Russian Federation 125993
E-mail: konacheva@mail.ru

The paper is devoted to the political dimensions of John Caputo’s “weak theology”. We analyze his understanding of the weakness of God and trace the evolution of his theo-poetics as an adequate method of theological hermeneutics. We argue that in Caputo’s early works, theo-poetics is based on the Kantian reading of Derrida; this means the opposition between faith and knowledge, and emphasizing the undecidability. The political implications of a theology which is focused on the “God to come” are linked to messianic hope, and the promise of an event of justice. At the same time, justice is not interpreted as a thing that exists in the present or foreseeable future. Caputo proclaims the non-programmable future of event: justice “to come”, democracy “to come”, or hospitality “to come”. In later works, Caputo turns to Hegelian theo-poetics based on the concept of *Vorstellung*. It focuses on the world-life and the event of *poiesis*. The ontological aspects of the new mode of theological thinking are characterized through the transition from God’s existence to insistence. We analyze the concept of the Kingdom of God as “sacred anarchy”, and indicate that this Kingdom establishes the order that is opposed to hierarchical logic. The interpretation of the Kingdom of God based on the radical theology of the cross characterized as the deconstruction of the metaphysics of power, the mythology of the higher heavenly powers, and the politics of sovereignty. The ethical and political implications of the concept “Kingdom of God” are analyzed as a pragmatic and prophetic transformation of the world. We argue that the theo-poetics of the sacred anarchic Kingdom is a way of thinking on the hyper-reality of the impossible in the real world. The “politics of the cross” that is presented in the last works of Caputo can thus be characterized as a project of actualization and materialization, that is, the material embodiment of God in the world.

Keywords: John D. Caputo, weak theology, theo-poetics, sovereignty, justice, Kingdom of God, sacred anarchy, insistence, call

References

- Caputo J. D. (1997) *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo J. D. (ed.). (1997) *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, New York: Fordham University Press.
- Caputo J. D. (2001) *On Religion*, London, New York: Routledge.
- Caputo J. D. (2006) *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo J. D. (2006) Without Sovereignty, Without Being: Unconditionality, the Coming God, and Derrida’s Democracy to Come. *Religion and Violence in a Secular World* (ed. Cl. Crockett), Charlottesville: University of Virginia Press, pp. 137–156.
- Caputo J. D. (2013) *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*, Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo J. D. (2015) *The Folly of God: A Theology of the Unconditional*, Salem: Polebridge Press.
- Caputo J. D. (2019) *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*, Bloomington: Indiana University Press.
- Cistelacan A. (2014) The Theological Turn of Contemporary Critical Theory. *Telos*, no 167, pp. 8–26.

- Crockett C. (2011) *Radical Political Theology: Religion and Politics after Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Crockett C., Putt B. K., Robbins J. W. (eds.) (2014) *The Future of Continental Philosophy of Religion*, Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida J. (2007) A Certain Impossible Possibility of Saying the Event. *The Late Derrida* (eds. W. J. T. Mitchell, A. I. Davidson), Chicago: University of Chicago Press, pp. 223–243.
- Derrida J. (2009) *The Beast and the Sovereign*, Chicago: Chicago University Press.
- Groothuis D. (2020) Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory. Review. *Notre Dame Philosophical Reviews*, 03.05.2020. Available at: <https://ndpr.nd.edu/news/cross-and-cosmos-a-theology-of-difficult-glory/> (accessed 10 June 2022).
- Gschwandtner C. M. (2013) *Postmodern Apologetics: Arguments for God in Contemporary Philosophy*, New York: Fordham University Press.
- Habermas J. (1992) Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits. *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 127–156.
- Moltmann J. (1964) *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Putt B. K. (ed.). (2019) *The Essential Caputo: Selected Writings*, Bloomington: Indiana University Press.
- Schmitt C. (2000) *Politicheskaya teologiya* [Political Theology], Moscow: Kanon-press-C.
- Solovy R. (2017) Teopoetika i teopolitika Dzhona Kaputo [John Caputo's theopoetics and theopolitics]. *Research Yearbook Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences*, vol. 17, no 3, pp. 7–21.
- Ullrich C. D. (2021) *Sovereignty and Event. The Political in John D. Caputo's Radical Theology*, Tuebingen: Mohr Siebeck.
- Žižek S. (2008) *Ustrojstvo razryva: parallaksoe videnie* [The Parallax View], Moscow: Evropa.
- Žižek S. (2009) *Kukla i karlik: hristianstvo mezhdu eres'yu i buntom* [The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity], Moscow: Evropa.
- Žižek S. (2011) *Razmyshleniya v krasnom cvete: kommunisticheskij vzglyad na krizis i soputstvuyushchie emu predmety* [Reflection in a Red Eye], Moscow: Evropa
- Žižek S., Milbank J. (2009) *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, Cambridge: MIT Press.