

УДК 21

**Иерей Никита Сороколетов
(Сороколетов Никита Вадимович)**

магистр теологии аспирант
кафедры богословия III-го года обучения
Московской духовной академии
e-mail: sorokoletov346@gmail.com

**Priest Nikita Sorokoletov
(Sorokoletov Nikita Vadimovich)**

Master of Theology, third-year postgraduate student
of the Department of Theology
Moscow Theological Academy
e-mail: sorokoletov346@gmail.com

КОНЦЕПЦИЯ РЕЛИГИИ БЕЗ РЕЛИГИИ ДЖ. КАПУТО

J. CAPUTO'S CONCEPT OF RELIGION WITHOUT RELIGION

Аннотация. В настоящей статье анализируется идея религии без религии Дж. Капуто. Основная критика Капуто традиционной религии схожа с его критикой метафизического мышления. Традиционная религия так же абстрактна, как и метафизика, так же оторвана от фактичности жизни. Как правило, такая религия возводит набор некоторых суждений о божественном в абсолют, что, по Капуто, делает ее своего рода иллюзией. В своей философской теологии Капуто стремится поместить религию и религиозный опыт за пределы конфессиональных ограничений. Концепция религии без религии, предложенная Капуто, тесно связана с особым теологическим стилем мышления — теопозитикой. Особенности этого стиля мышления также рассматриваются в данной статье. Стоит отметить, что концепция религии без религии в своем философ-

ском основании связана с идеями Ж. Деррида, на которого в своей философской теологии опирается Капуто. Именно поэтому в статье рассматривается критика концепции религии без религии М. Хагглундом.

Abstract. This article analyses J. Caputo's idea of religion without religion. Caputo's main criticism of traditional religion is similar to his criticism of metaphysical thought. Traditional religion is as abstract as metaphysics and detached from the facticity of life. Typically, such religions make absolutes out of a set of certain judgments about the divine, making them, in Caputo's view, a kind of illusion. Caputo's philosophical theology seeks to place religion and religious experience beyond confessional constraints. Caputo's concept of religion without religion is closely related to a specific theological way of thinking — theopoetics. The features of this way of thinking are also discussed in this article. It is worth noting that the concept of religion without religion in its philosophical basis is connected with the ideas of J. Derrida, on whom Caputo relies in his philosophical theology. Therefore, the article discusses M. Hagglund's criticism of the concept of religion without religion.

Ключевые слова: религия без религии, теопоэтика, Дж. Капуто, М. Хагглунд, желание, деконструкция, постметафизика.

Key words: religion without religion, theopoetics, J. Caputo, M. Hagglund, desire, deconstruction, post-metaphysics.

Введение

Описание Бога в терминах, характерных для традиционных метафизических систем, по Капуто, приводит к созданию иерархий и ложного чувства стабильности. Такое описание поднимает религиозный субъект над потоком, тогда как, по Капуто, в принципе невозможно занять позицию «над». Соответственно, реагируя на сложившееся положение дел, Капуто предлагает концепт религии без религии. С его точки зрения религия без религии предполагает смирение и отказ от

претензий на абсолютное знание о Божестве. Соответственно, вера в религии без религии должна играть важную роль и стать более экзистенциальной [8, с. 17–18].

Вообще, вера играет огромную роль в религии без религии в версии Капуто. Стоит отметить, что веру он понимает достаточно специфическим образом. Самым главным религиозным вопросом для Капуто становится не вопрос, связанный с бытием или не бытием Бога, а вопрос относительно того, что мы любим, когда утверждаем, что любим именно Бога. Такой вопрос придает нашей вере экзистенциальное измерение, а также помогает избежать бинарной оппозиции между верой и неверием [6, с. 1–6].

Однако вернемся к главному для Капуто вопросу, который он ставит для того, чтобы выявить суть религии, к вопросу, который звучит так: а что же мы любим, когда утверждаем, что любим Бога? Религия, по Капуто, вступает в силу с того момента, когда мы любим нечто другое помимо себя, когда человек предан чему-то важному, нежели своей собственной самости. И, по сути, для Капуто не имеет особого значения, кого мы любим, потому что, если мы уже ищем ответ на этот вопрос, значит, мы движимы любовью. Справедливости ради нужно отметить, что Капуто не выступает против конфессиональных форм религиозности, однако он призывает к радикальному перевороту внутри конфессий. Этот переворот заключается в том, чтобы лишить привычные шаблоны основания и сделать веру не такой безопасной, как прежде. Ведь для Капуто вера всегда сопряжена с риском [6, с. 14]. Также Капуто делает акцент на том, что любая религия или теологическая система всегда зависит от исторической случайности, от тех традиций и культурных норм, которые сформировали религиозный субъект. Опять же, Капуто не против конкретных религиозных форм, так как религия, не облеченная в определенную форму, представляет собой чистую абстракцию. Единственное, к чему призывает Капуто, так это к признанию своей историчности и сомнению, ведь в конечном счете, по Капуто, мы не знаем, что мы любим, когда мы любим Бога [6, с. 32–34].

Капуто важно подчеркнуть, что именно вера в невозможное и любовь к иному составляют суть религии. Такое понимание исключает наличие всякой догматики, так как Бог в религии без религии понимается, как нечто невозможное, необъяснимое и сопряженное с риском, на который идет религиозный субъект. Религия, по Капуто, гетерономна, она отвечает на призыв Бога как на призыв радикально Другого. И естественно, вера понимается сквозь призму радикальной герменевтики, она всегда зависит от интерпретации. Такое понимание религии, по Капуто, прежде всего пронизано смирением перед незнанием нашей реальности [6, с. 23]. Религиозный опыт представляет собой бесконечную переводимость имени Бога в имя любви и наоборот и, таким образом, одно становится неотделимо от другого [8, с. 19–20].

Можно утверждать, что Капуто создает своего рода слабую версию религии, такой религии, которая не мыслит себя как истинную. Также концепцию религии без религии можно охарактеризовать как «бедную веру». По определению М. Эпштейна «бедная вера» возникает из-за разрыва, который ощущает современный субъект, между самой верой и вероисповедованием. Именно в этом разрыве появляется религия без уставов, сакральных текстов и обрядов. В сущности, «бедная вера» тождественна концепции религии без религии [1, с. 20].

Как уже отмечалось выше, Капуто не призывает упразднить различие религиозных практик, напротив, религиозное разнообразие свидетельствует о потоке различия, воспеваемого всеми постмодернистами. Но все же Капуто призывает религии осмыслять самих себя как одну из возможных форм любви к Богу. Как не может быть истинной поэзии или музыки, так и не может быть истинной религии, считает Капуто [6, с. 110]. Сформулировать данные размышления Капуто о религии можно и по-другому: истина религии заключается в том, что она (религия) не является окончательным, истинным и абсолютным знанием. Конечно,

попытка ослабить религию так, как это делает Капуто, предприятие достаточно проблематичное, по крайней мере на наш взгляд, ведь религия, не осмысляющая саму себя как истинную, теряет смысл как таковой (возможно, это справедливо не для всех религиозных практик, но для конфессионального христианства этот тезис имеет место быть).

Феномен желания за пределами желания как ядро концепции религии без религии

Религия становится для Капуто формой мирской жизни, которая отвечает на зов, исходящий от мира [3, с. 177]. Религия для Капуто представляет собой отклик на жизнь, которую пронизывают стихийные силы вселенной, это отклик на события, в которых сосредоточены все наши мечты и желания. Поэтому для Капуто религия не является ответом на вопрос об истине или информацией. Религия, согласно Капуто, это всегда трансформация «Имя (Бога) — это имя поступка, а не сущности» [3, с. 178]. Религия для Капуто — это желание невозможного и открытость абсолютно грядущему (то, что он описывает, опираясь на Деррида, как мессианство без миссии).

Для того, чтобы продемонстрировать, каким образом работает концепт желания невозможного, который является ядром нового посттеистического понимания религии, необходимо обратиться к фигуре воскресшего Христа. Капуто описывает воскресшее тело как особый феномен. С одной стороны, воскресшее тело не тождественно бессмертию души, когда душа отделяется от тленного тела. С другой стороны, воскресшее тело не является воскрешенным телом, как, например, тело Лазаря или дочери Иаира. Капуто считает, что апостол Павел наиболее точно описывает воскресшее тело как преображенное тело. Воскресшее тело Христа проходит сквозь стены и не ограничено временем. Капуто определяет воскресшее тело как то же самое тело, однако совершенное тело без ограничений, отличительной чертой которого является свобода от разложения и смерти [2, с. 96].

Для Капуто воскресшее тело Христа является фигурой, событием. Причем невозможным событием, которое находится за пределами нашего желания [2, с. 98]. Воскресшее тело Христа, по Капуто, связано с нашим религиозным желанием за пределами желания, а именно, тело, способное подняться над ограничениями «пространства и времени, болезнями, хрупкостью, старением, травмами и самой смертью» [2, с. 99]. По сути, Капуто описывает тело без органов [2, с. 104]. Естественно, что с точки зрения Капуто, который призывает к радикальной демифологизации Нового Завета, понимает воскресшее тело как теопозитический троп, описывающий наше желание невозможного. То есть тело воскресшего Христа располагается в литературном пространстве теопозитики первого порядка [2, с. 105]. Таким образом, религия без религии высвобождает событие, скрытое в имени Бога: «Имя Бога — это не название отдельной субстанции, наслаждающейся существованием вне пространства и времени, а название обетования. Это имя, в котором сокрыты события, проявленные в теле Иисуса, события непостижимых страданий на кресте, события слабости, силы бессилия, которые могут быть преобразованы в события преображающей славы, жизни, исполненной благодати и Духа, света, радости и свободной игры» [2, с. 108]. То есть воскресшее тело является поэтическим способом визуализировать событие и выразить наше желание за пределами желания [2, с. 109].

В то же время событие, которое высвобождается в конкретном евангельском эпизоде, связано с надеждой на то, что мы все преобразимся. Хотя воскресшее тело Капуто описывает как возможность невозможного, оно представлено в качестве абсолютно грядущего. Грядущее — это наши мечты и желания, которые можно описать как надежду на радикальную трансформацию. Религиозное чувство всегда пронизывает беспокойство будущим, которое непредсказуемо и о котором человек может только мечтать. Речь здесь идет об абсолютном будущем, которое не поддается просчету.

В этой связи воскресшее тело Христа, в интерпретации Капуто, является фигурой события, которое грядет и вселяет надежду на преобразование хрупких и конечных тел. В то же время воскресшее тело ускользает от любых попыток рационализировать его. «Воскресшее тело — впечатляющий образ, но любая попытка осмыслить его настолько притянута за уши, что просто терпит крах» [2, с. 113], — пишет Капуто. Пример с воскресшим телом Христа показывает, как работает религиозное воображаемое в слабой посттеистической теологии.

Концепцию религии без религии Капуто описывает в своей книге «Молитвы и слезы Ж. Деррида: религия без религии». Именно в этой книге он начинает разрабатывать идею религии без религии, в основание которой ложится представление о мессианстве без конкретного мессии. То есть мессианство, понимаемое как открытость абсолютному будущему, противопоставляется конкретному историческому мессианизму, закрывающему непредсказуемое грядущее [4, с. 86]. «Мессианство — это не горизонт, а разрушение или раскрытие горизонта» [4, с. 118], — пишет Капуто. Деррида в интерпретации Капуто предлагает мыслить мессианство как мышление о грядущем событии, где формальная структура обетования предшествует конкретным обетованиям, данным в конкретных откровениях [4, с. 128]. Мессианство без мессианства несводимо к конкретным историческим обетованиям, скорее оно представляет собой универсальную структуру, в рамках которой реализуются конкретные исторические мессианизмы. Радикальная открытость будущему и страсть к невозможному является характерной чертой религии без религии.

Критика М. Хагглунда концепции религии без религии

Философская теология в версии Капуто переплетена с основными темами из философии Деррида. Можно утверждать, что философская теология Капуто — это расширенное

толкование, которое имеет религиозный характер основных концепций философского аппарата Деррида. Именно в этой связи возникает критика со стороны некоторых авторов теологических интерпретаций деконструкции, предложенных Капуто. М. Хагглунд признает, что Капуто, в отличие от других теологов, зашел очень далеко в своих попытках придать деконструкции религиозные смыслы, однако это стало возможным благодаря ошибочному толкованию философии Деррида. Таким образом, утверждение Капуто об общем для религии и деконструкции желании является следствием неверно истолкованной философии Деррида [7, с. 116]. Необходимо подробнее рассмотреть эту критику Хагглунда, так как она подрывает концепцию религии без религии.

С точки зрения Хагглунда, негативная теология говорит «нет» тому, что утверждает деконструкция, которая представляет собой стремление к земной жизни. Например, для Мейстера Экхарта высшей добродетелью является абсолютная отрешенность от всего земного. Напомним, что Экхарт — один из главных средневековых теологов, с которым Капуто находится в диалоге. Деконструкция, согласно Хагглунду, прежде всего понимает человеческое желание как направленное на конечное и смертное и, соответственно, если человек может желать только смертное, он не может желать бессмертия, поскольку это устранило бы смертное как таковое. Поэтому желание у Деррида тождественно стремлению к земной жизни, а вера — это всегда вера в конечное. Для Капуто утверждение Деррида о том, что желание — это стремление к невозможному, является основополагающим, именно оно становится отправной точкой для того, чтобы провести связь между религией и деконструкцией. Однако Хагглунд считает аргументацию Капуто основанной на фундаментальном непонимании того, что Деррида подразумевает под невозможным. Капуто понимает невозможное как мечту о царстве Божием, где царят добро и справедливость [7, с. 120]. Деррида, по Хагглунду, называет невозможным не что-то

такое недостижимое из-за наших человеческих ограничений, например, Царство Божие, а наоборот, то, что наиболее реально, поскольку оно находится в промежутке времени. То есть речь идет о том, что, желая невозможное, мы не желаем чего-то сверх возможного. Напротив, это желание указывает, что все наши желания обусловлены конечностью. Именно ограничение временем делает любое желание невозможным. «Возможность получить желаемое неотделима от угрозы его утраты. Деррида определяет эту двойную связь на самом элементарном уровне, связывая ее с жизнью как с вопросом выживания. Движение за выживание неизбежно сопровождается скорбью, как по поводу того, что было утрачено в прошлом, так и по поводу того, что будет потеряно в будущем» [7, с. 121–122] — пишет Хагглунд.

Таким образом, Хагглунд утверждает, что невозможное Деррида прежде всего необходимо понимать как невозможность бытия самого по себе, потому что бытие открыто времени и указывает на нашу конечность. Именно поэтому дар невозможен, так как встроен во время и подчиняется изменениям [7, с. 122]. Также Хагглунд не согласен с прочтением Капуто мессианства без мессианства. Он считает, что Капуто правильно проводит различие между мессианством как формальной структурой и конкретным историческим мессианизмом, однако он не согласен, что мессианство без мессианства имеет религиозный оттенок, когда конкретный мессия просто заменяется на абстрактное желание, например, справедливости. С точки зрения Хагглунда, универсальная структура мессианства обозначает неуклонное движение истории в открытое будущее, которое является общим для всего человеческого опыта. Однако эта универсальная открытость к будущему может порождать любые виды насилия [7, с. 135]. Открытое будущее непредсказуемо и всегда является обещанием, что радикально другое, смерть и абсолютное зло могут стать неожиданностью в любой момент. Именно будущее является для смертных

людей как источником всякой надежды, так и паранойи, страха и ненависти, поскольку желаемый другой всегда может представлять угрозу. В атеистической интерпретации мессианства без мессианства, которую предлагает Хагглунд, мессианская надежда — это надежда на выживание, а не на бессмертие [7, с. 136]. В этой связи Хагглунд пишет о том, что «Абсолютный покой царства Божьего несовместим с выживанием...» [7, с. 140]. По Хагглунду, Капуто считает, что мы желаем, чтобы невозможное стало возможным, тогда как Деррида утверждает, что мы боимся невозможного, которое станет возможным. Когда невозможное становится возможным, то заканчивается временное существование как таковое [7, с. 141].

Следует отметить, что Хагглунд в своей критике, по большому счету, опирается на работу Капуто «Молитвы и слезы». Хотя данная работа является очень влиятельной, в дальнейшем Капуто развивает свой проект слабой теологии и во многом уточняет свою позицию таким образом, что она совпадает с критикой религии Хагглундом. В частности, в работе «Настойчивость Бога» Капуто пытается продемонстрировать, что слабая теология материалистична и не является еще одним способом уйти от реальности. Более того, в 2011 году у Капуто выходит статья, в которой он полемизирует с Хагглундом. В этой статье Капуто признает вклад Хагглунда в дискуссию о деконструкции, однако считает, что деконструкция дает основу для критики религии изнутри, а не для «лобовой атаки извне, которая представляет религию бессмысленной» [5, с. 33]. Капуто напоминает, что в книге «Молитвы и слезы» он предлагал взгляд на деконструкцию как на своего рода молитву, которая оставляет нас без молитвы. То есть деконструкция имеет отношение к призыву, который расположен в пространстве и времени [5, с. 35]. Именно такой призыв Капуто считает молитвой. Свою собственную книгу он интерпретирует как попытку говорить не о верховном существе или сверхсуществе, называемом Богом, а о способах

существования, конечности и желания, которые являются фундаментом человеческого опыта. Капуто соглашается с С. Жижеком насчет того, что терапия заканчивается, когда приходит понимание, что нет никакого большого Другого. И в этом смысле он считает некорректными заявления Хагглунда, когда он приписывает ему отождествление невозможного с Богом. Как только мы можем опознать невозможное и у нас есть четкое понимание адресата молитвы, невозможное становится возможным и приобретает форму высшего существа. Капуто, наоборот, пишет о призыве без конкретного адресата, более того, он отказывается каким-либо образом этот призыв обозначать [5, с. 36]. То есть Хагглунд ошибается, когда приписывает Капуто отождествление невозможного с Богом. Капуто считает, что Хагглунд путает его позицию с позицией Ж.-Л. Мариона, который как раз и предлагает мыслить Бога за пределами бытия [5, с. 37].

Капуто отказывается, как он сам не раз выражался, от веры в сверхъестественное существо и естественно, что он отказывается и от мнения, будто та или иная религиозная традиция является истинной. Религия для него — это поэтика, а точнее, теопоэтика человеческого бытия. Религиозные верования, по Капуто, это способы существования, способные воспевать мир, практики, разворачивающиеся, как сказал бы Ж. Делез, на плоскости имманентности. «Они (религиозные практики) связаны со страстью, интенсивностью, временностью и, да, со смертностью человеческого существования» [5, с. 38], — пишет в этой связи Капуто. Еще одна цель, которую преследует Капуто, обращаясь к деконструкции, заключается в попытке подорвать бинарную оппозицию между теизмом и атеизмом. В этом отношении слабая теология не так уязвима для критики, которую проводит Хагглунд, так как он опирается на оппозицию между теизмом и атеизмом и неслучайно, что его работа называется «Радикальный атеизм». Возможно, следствием нечувствительности к подрыву бинарной оппозиции между теизмом и атеизмом является

неспособность критики Хагглунда уловить точку зрения Капуто на религию. Ведь именно в «Молитвах и слезах» Капуто последовательно утверждал, что имя Бога — это результат игры следов. В конечном счете, как отмечает сам Капуто, Хагглунд присоединяется к нему в проекте построения слабой теологии, например, когда пишет о «смертном Боге» [5, с. 40].

Идея религии без религии заключается в том, чтобы отделить религию как способ существования или форму жизни от религии, понимаемой как совокупность определенных конфессиональных утверждений, верований и практик. Поэтому все обвинения Хагглунда Капуто в том, что он предлагает еще один вариант негативной теологии, которая отчуждает человека от его конечности, не соответствуют действительности. Конечно, если ограничиться прочтением «Молитв и слез», критика Хагглунда может показаться более или менее оправданной, однако, если учитывать другие работы Капуто, то вышеприведенная критика несостоятельна. Более того, Капуто в ответе Хагглунду характеризует слабую теологию как имманентную теологию [5, с. 42]. С точки зрения Капуто, ошибка Хагглунда заключается в том, что он редуцирует деконструкцию, очищая ее от любых следов религии, тогда как сам Капуто использует деконструкцию, чтобы освободить место для имени Бога, утверждая, что любой дискурс загрязнен негативной теологией [5, с. 49].

Заключение

Безусловно, религия без религии, которую предлагает Капуто, имеет свои недостатки. И если критика Хагглунда сводится к тому, что Капуто делает из Дерриды религиозного философа и теологизирует деконструкцию, то теолог Н. Ваганян указывает на то, что теология Капуто предлагает слишком лингвистическую интерпретацию божественного. Ваганян, так же, как и Капуто, выступает за ослабление теологического дискурса, однако считает ослабленную версию Бога, где ослабление в первую очередь является

лингвистическим, недостаточным. Поэтому Ваганян видит определенные перспективы в процессе теологии и находит описание Бога К. Келлер более притягательным. У Келлер Бог — нечто большее, чем концептуализация невозможного или лингвистическая игра. В то же время Ваганян указывает, что концепция божественного у Келлер не является сильной, как в докритических теологиях. Келлер предлагает Бога, Который нуждается в интерпретациях. С ее точки зрения, основное различие между Капуто и Келлер заключается в том, что в основании слабой теологии Капуто лежит философская работа, а Келлер исходит из теологических интересов. Таким образом, Келлер не создает новую теологическую концепцию, а раскрывает в традиции ее освобождающий потенциал [9, с. 109]. Религия без религии Капуто привлекает человека к происходящему во имя Бога и то, что человека призывает, является возможностью невозможного. Имя Бога — это имя обещания грядущего, которое человек должен реализовать. Однако в онтологическом смысле этот Бог является виртуальным, что делает концепцию религии без религии достаточно проблематичной с точки зрения конфессиональной теологии, где Бог открывается человеку в конкретных нарративах.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Энштейн М. Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013.
2. Caputo J. D. Bodies still unrisen, events still unsaid: A hermeneutic of bodies without flesh // Apophatic bodies: Negative theology, incarnation, and relationality. N.Y.: Fordham University Press, 2010. P. 94–116.
3. Caputo J. D. The insistence of God: A theology of perhaps. Bloomington: Indiana University Press, 2013.
4. Caputo J. D. The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
5. Caputo J. D. The return of anti-religion: From radical atheism

to radical theology //Journal for Cultural and Religious Theory. — 2011. — V. 11. — №. 2. P. 32–124.

6. *Caputo J.* On Religion. L.; N.Y.: Routledge, 2001.

7. *Hagglund M.* Radical atheism: Derrida and the time of life. Stanford University Press, 2008.

8. *Simpson Chr. B.* Religion? Metaphysics and Postmodern: William Desmond and John D. Caputo. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

9. *Vahanian N.* The rebellious no: variations on a secular theology of language. N.Y.: Fordham Univ Press, 2014.