



История философии

History of Philosophy

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-4-1191-1203>


EDN: JDKVCO

Научная статья / Research Article

Теология Дж. Капуто в постсекулярном контексте

М.Р. Торбург  

Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

 torburg_mr@pfur.ru

Аннотация. В исследовании рассматривается проблема переосмысления божественного при переходе от секулярного к постсекулярному дискурсу в западноевропейской мысли на примере теологии Дж. Капуто, продумывающего возможность религии без догм и теологии «после Бога». В этом исследовании автор применяет сравнительно-исторический и системный методы. Особое внимание уделяется анализу основных дискурсивных принципов и стратегий Капуто, с помощью которых он пытается вернуть теологическую мысль из пространства высших идеальных конструкций в повседневное существование секулярного человека в его фактичности и случайности. Автор фокусирует свое внимание на анализе переосмысления проблемы Бога в герменевтико-феноменологическом проекте Капуто в исторической перспективе и в постсекулярном контексте. Исследование показывает, что, следуя феноменологии события М. Хайдеггера и стратегии деконструкции Ж. Деррида, Капуто стирает границы между верой и разумом, философией и теологией, познанием и деятельностью, имманентным и трансцендентным, миром и Богом, что ведет не только к гносеологическому релятивизму, но и к агностицизму. Объявляя же природу истины герменевтической, он весьма произвольно выбирает представителей западноевропейской философско-теологической мысли и не менее произвольно интерпретирует их идеи, интегрируя их в свое концептуальное пространство. Работа отличается оригинальной интерпретацией попытки взаимодействия теологической перспективы Капуто с «закатом метанарративов» Ф. Лиотара, «деконструкцией» и «желанием за пределами желания» Ж. Деррида, пространством «плана имманентности» Ж. Делеза. В работе раскрывается этическое содержание концепта слабого Бога, как ядра теологии Капуто. Автор утверждает, что, несмотря на то, что попытка Капуто вернуть Бога в повседневную жизнь представителя постсекулярного западноевропейского общества весьма утопична, его концепция слабого Бога или теология события направлена на возрождение традиционных христианских ценностей, таких как вера, надежда, любовь, справедливость, ответственность. Концепция Капуто

© Торбург М.Р., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

противостоит тоталитарным идеологиям и всем проявлениям религиозного радикализма и фундаментализма.

Ключевые слова: теология события, постсекулярный дискурс, деконструкция метафизики, герменевтический проект, слабый Бог, любовь к Богу

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 02.08.2025


Статья принята к публикации 15.10.2025

Для цитирования: Торбург М.Р. Теология Дж. Капуто в постсекулярном контексте // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 4. С. 1191–1203. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-4-1191-1203>

The Theology of J. Caputo in a Post-Secular Context

Marina R. Torburg  

RUDN University, Moscow, Russia

 torburg_mr@pfur.ru

Abstract. The research explores the problem of rethinking the divine in the transition from secular to post-secular discourse in Western European thought. The author applies to J.D. Caputo's theology, who is considering the possibility of religion without dogmas and theology "after God", using comparative historical and systematic research methods. Special attention is paid to the analysis of Caputo's basic discursive principles and strategies, through which he tries to return theological thought from ideal theoretical constructions to the everyday life experience of a secular person. The author focuses on analyzing the reinterpretation of the problem of God in Caputo's hermeneutical-phenomenological project from a historical perspective and in a post-secular context. The study reveals that following M. Heidegger's phenomenology of the event and J. Derrida's strategy of deconstruction., Caputo brakes the boundaries between faith and reason, philosophy and theology, knowledge and activity, immanent and transcendent, the world and God, which leads not only to relativism, but also to agnosticism. By declaring the hermeneutical character of truth, Caputo arbitrarily chooses representatives of Western European philosophical and theological thought and arbitrarily interprets their ideas, integrating them into his concept. The work is characterized by an original interpretation of Caputo's attempt to interact with the "decline of metanarratives" by F. Lyotard, "deconstruction" and "desire beyond desire" by J. Derrida, the "plane of immanence" by J. Deleuze. The study reveals the ethical content of the concept of a weak God as the essence of Caputo's theology. The author argues that although Caputo's attempt to bring God back into the daily lives of post-secular Western European society is somewhat utopian, his concept of a weak God or event theology is aimed at revival of traditional Christian values, such as faith, hope, love, justice and responsibility. Caputo's theology is directed against challenges of totalitarian ideologies, of religious radicalism and fundamentalism.

Keywords: theology of event, post-secular discourse, deconstruction of metaphysics, hermeneutical project, weak God, love of God

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 02.08.2025

The article was accepted on 15.10.2025

For citation: Torburg MR. The Theology of J. Caputo in a Post-Secular Context. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(4):1191–1203. (In Russian) <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-4-1191-1203>

Введение

В последние десятилетия в западной философско-теологической мысли в ходе кризиса метафизики и переосмысления современного разума как секулярного в центре внимания оказывается вопрос, как можно мыслить Бога в новой исторической ситуации, названной рядом влиятельных мыслителей постсекулярной. В концепциях «постсекулярного», которые стали активно появляться после того, как один из наиболее влиятельных теоретиков модерна Ю. Хабермас употребил термин «постсекулярное общество» в ряде своих статей и докладов, начиная с 2001 года, утверждается новая установка по отношению к религии, отражающая изменения, происходящие в западном обществе, а именно активное включение религии в разнообразные политические, социальные и культурные проекты, а так же повышение общественного интереса к теологии и оживление ее диалога со светской мыслью. В постсекулярных концепциях утверждается принцип плюрализма религиозных и секулярных мировоззрений, а размышления о Боге встречаются в трудах не только теологов, но и представителей самых разных направлений современной западной мысли.

Постсекулярные мыслители пересматривают базовые принципы и подходы философской и богословской мысли. Они рассматривают метафизику как исторически конкретный и исчерпанный на сегодня набор философско-теологических подходов, отказываясь от истолкования реальности в духе дедуктивного рационализма. Они разоблачают метафизические конструкции как схемы языка власти и власти языка. Выход за границы языка как структуры они находят в феноменологии события М. Хайдеггера. Событие неопишимо в понятиях языка и не выводимо из какой-либо констелляции фактов. Распад структуры языка, связывающий его элементы в единое целое, ведет к отказу от определения «смысла бытия вообще как наличия (presence) – вместе со всеми теми определенностями более низких уровней, которые, в свою очередь, зависят от этой общей формы, именно в ней складываясь в систему, в историческую цепь» [1. С. 126].

Отказ от положения о тотальности смысла ведет не только к плюрализму, но и к релятивизму, когда утверждается множественность и субъективность истины, ее зависимость от различных постоянно изменяющихся условий. В потоке изменчивости и неразрешимости бытия рушатся границы между объективным и субъективным измерениями действительности, верой и разумом, реальностью и воображением, жизнью и игрой, познанием и деятельностью, Богом и миром, а смысл сводится лишь к мимолетному

эффекту. Представители постсекулярной мысли не следуют концептуальной четкости и определенности, нередко предпочитая логике поэтику, а стратегии – импровизацию. Они выходят за границы не только конфессиональной, но и философско-теологической мысли, своеобразно интерпретируют тексты предшественников, оперируют собственными концептами, намеренно допускают многозначность в своих высказываниях, используют приемы языковых игр и отсылки к мистическому опыту. При этом постсекулярные теологи ставят перед собой весьма серьезные проблемы, центральная из которых – возвращение божественного в повседневный жизненный опыт представителя секулярного западноевропейского мира.

Одной из наиболее ярких и провокативных версий постсекулярной теологии, построенной, с одной стороны, на западноевропейской философско-теологической традиции, с другой же, трансформирующей ее до неузнаваемости, при этом, пытающейся не только отстаивать такие базовые христианские ценности, как любовь, смирение, сострадание, справедливость, но и показывать их настоятельность и жизненную силу для современного секулярного человека и общества, является концепция американского теолога итальянского происхождения Джона Капуто. Капуто, в глубине души не порвавший с католической традицией и признающий публично ее значимость, несмотря на свое увлечение постмодернистской философией, сметающей всякие традиционные ценности, кроме свободы выбора, по сути, этой же свободой его и отменяющей, тем не менее, убежден, что сегодня наступило благоприятное время для создания новой религии без догм и теологии «после Бога». На основе деконструктивной герменевтики Ж. Деррида он разработал особый подход к религии, который назвал «слабой теологией», пытаясь показать, что деконструкция не отменяет безусловные этические и политические нормы. Учитывая, насколько важно сегодня обращение к традиционным ценностям для многих секулярных обществ, в том числе и российского, рассмотрим, насколько состоятельна попытка Капуто переосмыслить божественное и вернуть традиционные ценности в пространство мысли и повседневной жизни современного секулярного человека и общества.

В последнее время в отечественной науке появляются работы, посвященные различным аспектам теологии Капуто. Н.В. Сороколетов исследовал такие ее концепты как теопэтика и гиперреализм, выявил, каким образом различие между именем и событием позволяет Капуто помыслить «слабость Бога» [2]. С.В. Полякова, исследовав синтез теологии славы и теологии креста, представленной в одной из последних книг Капуто «Крест и слава. Теология трудной славы» (2019), пришла к выводу о радикализации им «теологии креста» [3]. С.А. Коначева посвятила теологии Капуто целый ряд работ, рассматривая его идеи в контексте современной западной теологической мысли¹ [4]. Опираясь на все эти разработки, выявим основные принципы и стратегии философско-теологической мысли Капуто, показав философско-исторические истоки и основания появления его концепции.

¹ Ссылки на другие ее работы мы будем приводить по мере их цитирования.

Основные принципы и стратегии теологии Капуто

Капуто ставит задачу деконструкции всей метафизической мысли и создания теологии нового типа, ориентированной на решение жизненных задач современного человека. Он утверждает контекстуальную обусловленность любого дискурса, которая складывается из множества констелляций – исторических, национальных, культурных, политических, религиозных, имущественных, образовательных, языковых и даже частных интересов. Этот подход, согласно Капуто, обусловлен всем ходом предшествующей философской и теологической мысли, и только он релевантен сегодняшней ситуации, когда «существует множество конкурирующих истин, борющихся друг с другом за свое место под солнцем» [5. Р. 21], и когда задача философско-теологической мысли состоит в том, чтобы «научиться справляться с этим конфликтом» [5. Р. 21]. Путь к устранению этого конфликта Капуто видит в герменевтическом подходе к познанию: «Я утверждаю, что лучший способ осмыслить истину – это назвать ее лучшей интерпретацией, которую кто-либо когда-либо придумал, признавая при этом, что никто не знает, что будет дальше» [5. Р. 21].

Понимая под истиной интерпретацию, Капуто допускает возможность самых разных трактовок как библейских, так и философско-теологических текстов, причем не только профессиональными исследователями, но и не имеющими специальной, «школьной» подготовки дилетантами. Он замечает, что во времена катакомбного существования христианских общин, когда религиозных догматов еще не существовало, и вера не зависела от диктата метафизического теизма и власти формализованной церковной организации, и была свободным выбором, у каждого верующего было живое представление о божественном, и оно неотъемлемо присутствовало в его жизненном опыте. Ситуация существенно изменилась, когда христианская церковь завоевала господство в Европе и стала институтом власти и принуждения. Капуто выступает против религии как формализованного элемента культуры и социального института: «Институционализированные сообщества определяются своей идентичностью и властью сохранять свою идентичность, которая включает в себя право отлучать от церкви других людей» [5. Р. 33]. Однако в то же время Капуто говорит, что признает основательность и непреходящее значение для человечества вероучений и практик традиционных религий мира, в чем явно проявляется его непоследовательность.

А вот по отношению к конфессиональной теологической мысли Капуто настроен весьма радикально. Он обличает ее ограниченный характер, отмечая, что конфессиональная теология концептуализирует религиозные взгляды и упорядочивает религиозные практики внутри определенного религиозного сообщества, заручившись его признанием и поддержкой, и, если бы эти религиозные взгляды появились в другое время и в другом месте, то те, кто их исповедует, «пели б песни другим богам и прислушались бы к другим локальным рассказам [6. Р. 130]. В этом высказывании Капуто трудно не заметить отсылку к высмеиванию антропоморфизма античных богов

Ксенофаном Колофонским, согласно которому, «если бы быки, лошади и львы имели руки и могли бы ими рисовать и создавать произведения [искусства] подобно людям, то лошади изображали бы богов похожими на лошадей, быки же – похожими на быков и придавали бы [им] тела такого рода, каков телесный образ у них самих, [каждые по-своему]» [7. С. 292] Капуто через отсылку к Ксенофану высмеивает обывательское отношение к религии, когда верующие следуют формальным предписаниям и даже не задумываются о содержании своего вероучения. Как и Ксенофан, полагавший, что любые аналогии Бога с движениями человеческой души (жаждой власти, любовью, завистью, ревностью и т.п.) неуместны [8. С. 160], Капуто уходит от уподобления божественного человеческому и предъявляет претензию представителям разных конфессий в том, что они претендуют на знание несокрушимой истины: «Я не выступаю против конфессиональных верований, а лишь настаиваю на том, что они должны быть встревожены изнутри радикальным незнанием, верой без веры, ощущением тайны, и что они должны признаться, как и все мы, что они не знают, кто они такие» [5. Р. 33]. Однако сам он не может удержаться от пристрастности, утверждая, что его теологическая позиция подготовлена всей историей западной интеллектуальной мысли, и допускает возможность ее пересмотра только в будущем.

Переосмысление Капуто проблемы Бога в исторической перспективе

Утверждая, что представления о Боге, в значительной степени, зависят от исторических условий и отражающих их способов и стратегий мышления, Капуто находит дискурсивные практики богопознания, альтернативные метафизике, у представителей раннего средневековья – Аврелия Августина и Ансельма Кентерберийского, относя их учения к сакральному периоду истории западноевропейской мысли. Для них нет нейтральной позиции по отношению к Богу, это «движение от Бога к Богу и в Боге, который освещает путь» [9. С. 187]. Бог воспринимался этими мыслителями через веру в него, ищущую понимания, и через любовь к нему, стремящуюся понять, что она уже любит. Они обращались к Богу со слезами и молитвами, как к собеседнику и к соучастнику познания, используя местоимение «ты», в которое вкладывали глубокий личностный смысл: «Ты – это не выражаемый словами смысл сообщения, но обращение к другому, к собеседнику. Чтобы понять его значение мы должны представить страсть и тоску томящегося влюбленного, выраженные в репликах: „Где ты, моя Возлюбленная? Как долго ты будешь отворачивать от меня свое лицо?“» [9. С. 188]. В духе библейской традиции Капуто уподобляет духовную близость между двумя любящими друг друга людьми связи человека с Богом и говорит, что именно в состоянии такого любовного воспламенения, Ансельм Кентерберийский формулирует свое знаменитое доказательство бытия Бога: Бог должен существовать просто потому, «что Бог столь совершенен, столь богат, столь реально реален и преизобилен» [9. С. 188].

Капуто акцентирует внимание на то, что доказательство бытия Бога Ансельмом исходит не из размышлений, а из его страстного желания быть услышанным Богом, быть достойным его внимания. Только при таком мистическом способе познания, согласно Капуто, Бог приоткрывается в своей щедрости и непознаваемости, и при этом происходит внутреннее перерождение того, кто к нему обращается. Вслед за Ж. Деррида Капуто интерпретирует концепт Августина «*veritasredarguens*» из его произведения «Исповедь» как событие истины, трансформирующее субъекта: «*„facere veritatem“* выступает как парадигмальная форма *conversio*: истина, которая „творится“ в „истинствовании“, есть истина обращения и даже возникновения субъекта, истина, превосходящая возможности речи, это не столько речевой акт, сколько сверхречь, структура, лежащая в основе всякой другой речи» [10. С. 175].

В Новое время, период, который Капуто называет секулярным, молитвы и слезы св. Ансельма сменила сухая рациональность. Философы от Декарта до Канта утратили живой религиозный дух и сконструировали идею сознания и сознательного субъекта. Декарт отождествил действительность с мыслящим субъектом, отводя Богу роль лишь абстрактной предпосылки существования мира и неизменного гаранта истинности знания. Кант прочертил границы невозможного, поместив Бога в сферу непознаваемого. Тем не менее труды философов секулярной эпохи, согласно Капуто, подготовили появление нового способа мыслить о Боге. Так «Декарт положил начало тому, что у нас есть право говорить то, что мы думаем, думать то, что мы хотим, обнаруживать то, что мы думаем, делать предметом нашей мысли, или публикации, или сомнения, или веры все, что нам угодно, не опасаясь ни цензуры, ни отлучения от церкви, ни изгнания или иного наказания. Единственным ограничением этого права является право других поступать так же и пользоваться теми же свободами» [9. С. 202]. В этом высказывании Капуто трудно не заметить мысль Ж.-П. Сартра, которую философ весьма произвольно выводит из учения Декарта: «Мы желаем свободы ради свободы в каждом отдельном случае. Но, стремясь к свободе, мы обнаруживаем, что она целиком зависит от свободы других людей и что свобода других зависит от нашей свободы» [11. С. 339].

Предшественниками нового способа мыслить о Боге Капуто также называет Ф.В.Й. Шеллинга и Г.В.Ф. Гегеля. Действительно, поздний Шеллинг сделал первые шаги за пределы классической теологии, обозначив различия между субъектом и предшествующим ему бесконечным отсутствием бытия, между Богом и его собственным бытием: «Сам Абсолют не есть нечто именно потому, что в нем сущность и существование выступают в действительном различии, как различные онтологические измерения» [12. С. 274]. Однако едва ли можно согласиться с его истолкованием философии Гегеля. Согласно Капуто, Гегель, отказавшись от традиционного для христианства двухчастного деления мира на духовный и материальный, рассматривает действительность как раскрытие единого Духа, в котором совпадают бытие и мышление, видя различия лишь как степени, градации интенсивности и этапы

становления. В Абсолютной идее Гегеля Капуто весьма произвольно усматривает «план имманентности» Ж. Делеза. Делез, рассматривая бытие в двух пространствах – в «плане имманентности» и в «плане теологии», утверждает, что в пространстве «плана имманентности» действует свободная энергия, порожденная безличными и доиндивидуальными сингулярностями, что едва ли можно обнаружить в Абсолютной Идее Гегеля. «План имманентности» представляет собой противоположность пространству «плана теологии», в которое вписывается гегелевский Абсолют, и в которое замыкает мысль классический теизм. «Теологический план» «всегда будет планом трансценденции, который заведует и формами, и субъектами, и который остается скрытым, божественным, индуцированным, выводимым из того, что он дает» [13. Р. 171]. Капуто явно преувеличивает иррациональное содержание гегелевской философии. Вместе с тем надо признать, что попытки выявить в гегелевской концепции неразумные истоки разумного предпринимались М. Хайдеггером, А. Кожевным, а так же М. Мерло-Понти, который приходит к выводу, что именно Гегель «впервые предпринял попытку исследовать иррациональное и включить его в расширенный разум, изучение которого остается задачей века» [14. С. 109–110].

Капуто критикует философов секулярного периода за отсутствие в их опыте познания любви к Богу и называет такую позицию редукционизмом. Вместе с тем и в этот период времени он обнаруживает отголоски живой религиозности, например, у Б. Паскаля и С. Кьеркегора. Новый же способ мыслить о Боге Капуто находит в философии Ф. Ницше, пытавшегося преодолеть метафизические иллюзии и отказаться от дедуктивного разума в познании. Ницше провозглашает случайность и изменчивость всех наших мыслительных конструкций. Следует отметить, что Кьеркегор и Ницше действительно положили начало радикальной и широкой критики разума в философии. Эти тенденции в творчестве мыслителей одним из первых отметил А. Камю: «От Ясперса к Хайдеггеру, от Кьеркегора к Шестову, от феноменологии к Шелеру в логическом и моральном плане целое семейство родственных в своей ностальгии умов, противостоящих друг другу по целям и методам, яростно преграждают царственный путь разума и пытаются отыскать некий подлинный путь истины» [15. С. 35]. Действительно, вслед за Ницше метафизический теизм начал активно утрачивать свои позиции.

После Ницше новый способ мышления о Боге, согласно Капуто, получил развитие в философии М. Хайдеггера, раскрывшего отчуждение сущего от бытия, которое произошло под влиянием новоевропейской науки и машинной техники. Как известно, Хайдеггер провозгласил первичность бытия по отношению к сущему. Человека же философ наделяет возможностью доступа к бытию и вменяет ему задачу «не предать бытие забвению» [16. С. 129–130]. Бог же, по Хайдеггеру, – это событие, которое затрагивает субъекта и нуждается в бытии. Хайдеггер не дает событию четкого определения. Он указывает, что событие нельзя осмыслить с помощью рационального дискурса, оно не подчиняется логической необходимости. «Но событие является более

изначальным, поскольку более начальным, чем всякая „религия“, – сбытие истины Бытия как совершенно иное возвышение человека и как открытие другой бездонности» [17. С. 386]. Согласно Хайдеггеру, человеку доступен нерациональный опыт постижения Бытия, что разворачивает философско-теологическую мысль в сторону феноменологии и поэтического познания мира. Хайдеггер, в противоположность классической метафизике, пытавшейся доказать существование Бога и описать его свойства, задается вопросом о том, как Бог дан нашему сознанию, определяя тем самым проблематику постсекулярной мысли.

Капуто, ставя перед собой эту проблему, вслед за Хайдеггером, следует феноменологическому методу познания, сводя действительность к ее субъективному восприятию: «Мы можем переживать бытие как неохватное целое, ощущая его величие и таинственность, но мы не можем выйти наружу, посмотреть на него и сказать, что это такое и почему» [18. С. 43]. С позиции феноменологического метода познания Капуто критикует классическую теологию, построенную на метафизическом подходе, за то, что она «овеществляет» мир и сводит его тайны к знанию. Выход за границы диктата метафизики он, вслед за Хайдеггером, усматривает в обращении к событию. Капуто, так же, как и Хайдеггер, подчеркивает невозможность дать событию определение, утверждая, что оно непредсказуемо и всегда содержит в себе обещание чего-то большего. «Обращение к событию становится способом введения в понимание Бога историчности, динамизма и движения. Кроме того, внимание к категории события позволяет избежать онтологизации имен, в том числе священных имен, даже такого имени, как „Бог“» [19. С. 183].

Наступление постсекулярного периода Капуто связывает с появлением концепции деконструкции, предложенной Ж. Деррида. Как разъясняет сам Деррида, деконструкция – это стремление «разобрать, разложить на части, расслоить структуры (всякого рода структуры: лингвистические, логоцентрические, фоноцентрические <...>, социоинституциональные, политические, культурные и, сверх того, – и в первую очередь, – философские). <...> Скорее, чем разрушить, надлежало так же и понять, как некий ансамбль был сконструирован, реконструировать его для этого» [20. С. 54]. Стратегия деконструкции направлена, прежде всего, против гегелевской интерпретации идей Платона как «всеобщего», которое «рассматривается не как формально всеобщее, которое есть лишь некое свойство вещей, а как само по себе сущее, как сущность, как то, что единственно истинно» [21. С. 138]. Такое понимание сущего, согласно Деррида, утвердилось в качестве основания классической философии со времен Платона и Аристотеля и не утратило своего привилегированного положения и сегодня. Деконструкция исходит из идеи распада единства бытия и децентрации человека в мире. Вслед за Ф. Лиотаром, провозгласившим «недоверие к метарассказам» [22. Р. 7], Капуто говорит о крахе фундаментальных метафизических систем, «пытавшихся обосновать с помощью отсылки к Бытию или Богу совершенно случайные политические системы и исторически обусловленные философские и теологические

формулировки традиционной веры». [9. С. 201–202]. Как отмечает С.А. Коначёва, с чем в целом можно согласиться, «включение в теологическую герменевтику элементов деконструкции не означает незнания или эпистемологической неразрешимости, но образует теологию, в которой то, что случается с нами и для нас, есть Бог» [23. С. 20].

Концепция слабого Бога

Следуя стратегии деконструкции и теологической герменевтике, Капуто лишает Бога вечности, всемогущества и суверенитета, которыми он наделяется в классическом теизме: «Повествование Яхвиста о неподобающем проявлении хитрости, гнева, разочарования, хотя и не показывает Яхве с лучшей стороны, выявляет нечто принципиально важное в библейском Боге, о чем поздняя традиция метафизической теологии умалчивает. Яхве не создавал время, однако он во времени и должен считаться с неведомым будущим» [24. Р. 87]. «Правление в Царстве Божьем не имперское; оно „безусловное“, но „без суверенитета“ (Деррида). Оно обрушивается на нас не властной прозой, а поэзией притчи, в виде горчичных зерен, а не метафизики, небесных птиц, которые не сеют и не жнут, а не на крыльях могущественной небесной армии ангелов-воинов» [18. Р. 43]. Сила Бога, согласно Капуто, не имеет ничего общего с доминированием и угнетением. Капуто утверждает крах иерархической концепции Бога, как легитимации, нисходящей сверху и всепроникающей власти, и противопоставляет ей концепцию Бога как проявления беззаветной любви к человечеству. Момент сотворения мира – это «творческий акт, описанный в книге Бытия – это открытие того, что существует ничем не ограниченное будущее. В этом и заключается слабость Бога, который идет на риск, так как не знает, что произойдет в следующий момент» [24. Р. 87]. Капуто лишает библейского Бога трансцендентности, приближая его к реальной человеческой жизни с ее заботами, чаяниями и непредсказуемостью.

Бог, согласно Капуто, – это имя невозможного, это чудесное событие. Обращаясь к идее Деррида о «желании за пределами желания» [25. Р. 30], Капуто описывает событие как непредсказуемое явление, которое приходит помимо воли субъекта. Субъект не существует изначально, он производится в ходе событий. Деррида различает два типа желаний: осознанное желание, которое привязано к определенному объекту и имеет название, и желание, не привязанное к определенному объекту и не имеющее названия. Желание, не имеющее названия, возникает из-за события и создает объекты осознанного желания. Желание понять Бога, исходя из беззаветной любви к нему, является выражением живой религиозности. Любовь к Богу возвышает нас над самими собой и теми ограничениями, которые налагает на мир разум или условия возможности: «верить в то, что кажется весьма правдоподобным или даже вероятным, требует минимума веры, тогда как верить в то, что кажется невероятным, во что кажется невозможным поверить, – это и есть настоящая вера» [5. Р. 12]. Капуто постоянно обличает редукционизм, под которым

понимает сведение Бога к рациональной конструкции, метафоре или выдумке, однако сам говорит о том, что Бог не находится за пределами нашего бытия и открывается в нем, как обещание, заключенное в словах и вещах, тем самым стирая различия между Богом и миром. Фактически же Капуто, вслед за Кантом, сводит Бога лишь к нравственному измерению, а мистический опыт любви к Богу рассматривает как критерий не только религиозности, но и нравственности.

Заключение

Попытка Капуто в условиях кризиса классической метафизики и секулярного разума, обращаясь к герменевтическому способу мышления, феноменологии Хайдеггера и стратегии деконструкции Деррида, вернуть Бога в мышление и жизненный опыт секулярного человека через стирание границ между верой и разумом, познанием и деятельностью, философией и теологией, имманентным и трансцендентным, миром и Богом, а так же посредством весьма произвольной интерпретации библейских и философско-теологических текстов весьма иллюзорна. Тем не менее, в провокативном высказывании Капуто о «возможности невозможного» содержится искренняя надежда на возрождение живой религиозности, исходящей из глубин сознания личности, проникнутой любовью к чему-то высшему и одновременно земному, что действительно движет нами и зажигает наши сердца. Капуто призывает снова прислушаться к апостолу Павлу, в иерархии духовных даров которого любовь, как известно, стоит на первом месте. Попытка Капуто вернуть теологическую мысль из пространства высших идеальных конструкций в пространство фактичности жизни с ее случайностью и непредсказуемостью и, тем самым возродить религиозный дух и образ жизни раннего христианства, следуя заветам апостола Павла, утопична, тем не менее, его концепция слабого Бога призывает к любви и ответственности, предлагает надежду на лучшую жизнь, противостоит тоталитарным идеологиям и всем проявлениям религиозного радикализма и фундаментализма.

Список литературы

- [1] Деррида Ж. О грамматологии. М. : Ad Marginen, 2000. EDN: SMWHKZ
- [2] Сороколетов Н.В. Радикальная теология Джона Капуто: Бог как событие // Вопросы богословия. 2021. № 1 (5). С. 133–146. DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.008 EDN: ENLXZZ
- [3] Полякова С.В. Джон Капуто: к теологии, достойной своего имени. Режим доступа: <https://istina.msu.ru/conferences/presentations/328977861/> (дата обращения: 18.07.2025).
- [4] Коначёва С.А. Бог после Бога: пути постметафизического мышления. М. : Российский государственный гуманитарный университет, 2019.
- [5] Caputo J. On Religion. London ; New York : Routledge, 2001.
- [6] Caputo J. Radical Theology as Theopoetics // Theopoetic Folds: Philosophizing Multifariousness. New York : Fordham Univ. Press, 2013. P. 125–141.
- [7] Антология мировой философии в четырех томах. Т. 1. Ч. 1 / ред.-сост. В.В. Соловьев. М. : Мысль, 1969.

- [8] Фрагменты ранних греческих философов / отв. ред. И.Д. Рожанский. Ч. 1. М. : Наука, 1989.
- [9] Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3 (82). С. 186–205. EDN: RVREXR
- [10] Ямпольская А.В. Праксис и поэзис истины: Деррида и Марион читают Августина // Вопросы философии. 2015. № 3. С. 175–185. EDN: TMWNAD
- [11] Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М. : Политиздат, 1989.
- [12] Резвых П.В. Бытие, сущность и существование в поздней онтологии Ф.-В.-Й. Шеллинга. К Шеллинговской постановке проблемы творения // Знание и традиция в истории мировой философии : сборник статей. М. : РОССПЭН, 2001.
- [13] Deleuze G. Spinoza: philosophie pratique. Paris : Editions de Minuit, 1981.
- [14] Декомб В. Современная французская философия. М. : Весь мир, 2000.
- [15] Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М. : Политиздат, 1990.
- [16] Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Биbihина. 5-е изд. М. : Ad Marginem, 2015.
- [17] Хайдеггер М. Размышления II–IV (Черные тетради 1931–1938) / под науч. ред. М. Маяцкого ; пер. с нем. А.Б. Григорьева. М. : Издательство института Гайдара, 2016.
- [18] Caputo J. Dissenting Church, Pathways for Ecumenical and Interreligious Dialogue. DOI: 10.1007/978-3-031-56019-4_3
- [19] Коначева С.А., Кырлежев А.И. Пути постметафизического мышления о Боге // Вопросы теологии. 2020. Т. 2, № 1. С. 177–198. DOI: 10.21638/spbu28.2020.111 EDN: TTGKMY
- [20] Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 53–57.
- [21] Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб. : Наука, 1994.
- [22] Lyotard J.-F. La condition postmodern: Rapport sur le savoir. Paris : Les Éditions de Minuit, 1979.
- [23] Коначёва С. Секулярный мир и новый человек в современном западном богословии // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. 2015. Т. 8. № 4. С. 19–26. EDN: UXKDRV
- [24] Caputo J. The Weakness of God. Bloomington : Indiana University Press, 2006.
- [25] Derrida J. Given Time: I. Counterfeit Money. Chicago : Univ. of Chicago Press, 1992.

References

- [1] Derrida J. *De la grammatologie*. Paris: Ed. de Minuit; 1967. EDN: SMWHKZ
- [2] Sorokoletov NV. John Caputo's Radical Theology: God as an Event. *Theological Questions*. 2021;(1):133–146. (In Russian). DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.008 EDN: ENLXZZ
- [3] Polyakova SV. John Caputo: Towards a Theology Worthy of Its Name. Available from: <https://istina.msu.ru/conferences/presentations/328977861> (accessed: 18.07.2025). (In Russian).
- [4] Konacheva SA. *God after God: The Paths of Postmetaphysical Thinking*. Moscow: Rossiiskii gosudarstvennyi humanitarnyi universitet publ.; 2019. (In Russian).
- [5] Caputo J. *On Religion*. London, New York: Routledge; 2001.
- [6] Caputo J. Radical Theology as Theopoetics. In: *Theopoetic Folds: Philosophizing Multifariousness*. New York: Fordham Univ. Press; 2013. P. 125–141.
- [7] Solov'ev VV, editor. *Anthology of World Philosophy in Four Volumes*. Vol. 1. Pt. 1. Moscow: Mysl' publ.; 1969. (In Russian).

- [8] Rozhanskii ID, editor. *Fragments of Early Greek Philosophers*. Pt. 1. Moscow: Nauka publ.; 1989. (In Russian).
- [9] Caputo J. How the secular world became post-secular. *Logos*. 2011;(3):186–205. (In Russian). EDN: RVREXR
- [10] Yampolskaya AV. Praxis and Poetics of Truth: Derrida and Marion Reading Augustine. *Problems of Philosophy*. 2015;(3):175–185. (In Russian). EDN: TMWNAD
- [11] Sartre J-P. Existentialism is a Humanism. In: *Twilight of the Gods*. Moscow: Politizdat publ.; 1989. (In Russian).
- [12] Rezyvkh PV. Being, Essence, and Existence in the Late Ontology of F.-W.-J. Schelling. On Schelling's Approach to the Problem of Creation. In: *Knowledge and Tradition in the History of World Philosophy. Collection of Articles*. Moscow: ROSSPEN publ.; 2001. (In Russian).
- [13] Deleuze G. *Spinoza: philosophie pratique*. Paris: Editions de Minuit; 1981.
- [14] Decomb V. *Modern French Philosophy*. Moscow: Ves' mir publ.; 2000. (In Russian).
- [15] Camus A. *The Rebel. Philosophy*. Moscow: Politizdat publ.; 1990. (In Russian).
- [16] Heidegger M. *Being and Time*. Moscow: Ad Marginem; 2015. (In Russian).
- [17] Heidegger M. *Reflections II–IV (Black Notebooks 1931–1938)*. Moscow: Izdatel'stvo instituta Gaidara publ.; 2016. (In Russian).
- [18] Caputo J. *Dissenting Church, Pathways for Ecumenical and Interreligious Dialogue*. DOI: 10.1007/978-3-031-56019-4_3
- [19] Konacheva SA, Kyrlezhev AI. Ways of Postmetaphysical Thinking about God. *Theological Questions*. 2020;2(1):177–198. (In Russian). DOI: 10.21638/spbu28.2020.111 EDN: TTGKMY
- [20] Derrida J. Letter to a Japanese Friend. *Voprosy filosofii*. 1992;(4):53–57. (In Russian).
- [21] Hegel GWF. *Lectures on the History of Philosophy*. Book 2. Saint Petersburg: Nauka publ.; 1994. (In Russian).
- [22] Lyotard J-F. *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit; 1979.
- [23] Konacheva S. The Secular World and the New Man in Contemporary Western Theology. *Outlines of Global Transformations: Politics, Economics, and Law*. 2015;8(4):19–26. (In Russian). EDN: UXKDRV
- [24] Caputo J. *The Weakness of God*. Bloomington: Indiana University Press; 2006.
- [25] Derrida J. *Given Time: I. Counterfeit Money*. Chicago: Univ. of Chicago Press; 1992.

Сведения об авторе:

Торбург Марина Робертовна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0003-0131-9526. SPIN-код: 3014-1148. E-mail: torburg_mr@pfur.ru

About the author:

Torburg Marina R. – PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor at the Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-0131-9526. SPIN-code: 3014-1148. E-mail: torburg_mr@pfur.ru