

**СОЛОВІЙ РОМАН,**

кандидат історичних наук, докторант теології  
в *Evangelische Theologische Faculteit (Leuven, Belgium)*,  
декан магістерської програми Львівської богословської семінарії  
Церкви християн віри євангельської України

**ПОСТМЕТАФІЗИЧНЕ БОГОСЛОВ'Я ПОДІЇ ДЖОНА КАПУТО**

У статті аналізуються визначальні аспекти богослов'я події Джона Капуто, одного з головних представників сучасної континентальної філософії релігії. Його концепція "слабкості Бога" носить постметафізичний характер і спирається на деконструкцію Жака Дерріда, "слабку думку" Джанні Ваттімо та логіку смислу Жилья Дельоза. Основну роль у концепції Джона Капуто відіграє розрізнення, яке він проводить між подією - до-особистісною, трансцендентною сферою можливостей і творчих імпульсів, та ім'ям, яке не здатне вичерпати багатство події, залишаючись лише концептуальним наближенням до неї. Відповідно, Бог мислиться ним як особлива подія, "слабка сила", позбавлений онтологічного статусу месіанський заклик до любові, справедливості й незапрограмованого майбутнього. Виходячи із цієї перспективи, Джон Капуто радикально переосмислює класичні християнські доктрини суверенності Бога, створення світу та спокутної смерті Христа.

*Ключові слова:* Джон Капуто; богослов'я події; постметафізика; деконструкція; слабкість Бога.

**Постановка проблеми.** Джон Капуто є впливовим представником сучасної континентальної філософії релігії. Упродовж декількох десятиліть він намагається здійснити творче філософське, а в останніх працях і богословське прочитання спадку провідних європейських філософів минулого століття. Більшу частину своєї академічної кар'єри Дж. Капуто був католицьким філософом в американському університеті Вілланова. Траєкторія його інтелектуальних пошуків, котра розпочалася у сфері середньовічного богослов'я Томи Аквінського та містицизму Мейстера Екхарта, тепер продовжується в дослідженні постмодерністських філософських перспектив. Проте навіть у своїх останніх працях, спрямованих на осмислення творчості Гайдеггера, Дерріда і Левінаса, Дж. Капуто продовжує творчо використовувати ідеї схоластичних мислителів та їх пізніших католицьких інтерпретаторів. У книгах Дж. Капуто голови святих християнської традиції гармонійно й органічно переплітаються з роздумами постмодерністських інтелектуалів. Саме це поєднання старого і нового, модерного та постмодерного характеризує працю Дж. Капуто в її кращих проявах. Твори Дж. Капуто допомогли розвинути міф про те, що континентальна філософія - це легковажна гра слів, позбавлена належної аргументації. Вони свідчать про те, що така філософія може бути "серйозною" як за змістом, так і за тоном.

У 1994 р. Дж. Капуто виступив одним із організаторів круглого столу, на який був запрошений Жак Дерріда. Результатом цього резонансного заходу стала одна з найбільш відомих праць за редакцією Дж. Капуто "Коротко про деконструкцію. Розмова з Жаком Дерріда", а також конференції, присвячені відносинам релігії й постмодернізму, котрі відбувалися в Вілланова щодва роки. У 2004 р. Дж. Капуто перейшов з Вілланова в університет м. Сиракузи, де почав викладати на факультетах філософії та релігії, поступово спрямовуючи свою увагу з філософії релігії на власне богослов'я. У книзі "Слабкість Бога: богослов'я події" він відверто зізнається в тому, що має "слабкість до богослов'я" і не

знає, як уникнути розмови про нього [14, р. 1]. В останніх працях Дж. Капуто робить відкриту спробу розробити квазісистематичне богослов'я, що, серед іншого, включає оригінальну версію богослов'я творіння та постсекулярне богослов'я хреста. Дж. Капуто виключно й заново прочитує біблійні розповіді книги Буття про творіння, прислухається до критичних голосів старозавітних пророків у їхніх виступах за справедливість і коментує молитву "Отче наш", використовуючи її як путівник для детальної деконструктивної інтерпретації гріха й прощення, божественного провидіння й тривоги, воскресіння й спасіння, а також надмірного й універсального характеру месіанського заклик. Хоча у своїй герменевтиці теопоетики Царства Божого Дж. Капуто й намагається дистанціюватися від суто конфесійної християнської теології, він усе ж продовжує надавати перевагу імені Бога в події Христа як герменевтичному центру віри в переривчастий, руйнівний та анархічний прояв божественного.

**Аналіз досліджень і публікацій з проблеми.** Взаємозв'язок релігії та метафізики має довгу й складну історію. Хоча поняття онтології з'являється вже в Р. Декарта й І. Канта, можемо стверджувати, що саме філософські перспективи Ф. Ніцше, М. Гайдеггера і Ж. Дерріда стали основною рушійною силою, котра стоїть за дискусіями з питань метафізики в сучасних філософії та богослов'ї. М. Гайдеггер надав цим дискусіям особливу спрямованість, стверджуючи, що вся попередня метафізика є багатівковою і невдалою спробою об'єднати філософію і богослов'я, спробою, яка не віддала належного ані філософії, ані богослов'ю. Онтологічне мислення перетворює філософію, завдання якої, за словами М. Гайдеггера, мислити буття, на апологетику існування Бога і зводить богослов'я до рівня спекулятивного раціоналістичного начала, яке більше не спирається на одкровення. Наслідком такого мислення стає поява "бога метафізики", до якого не можна навіть молитися.

Критику онтології, яку започаткував М. Гайдеггер,

продовжив цілий ряд континентальних філософів і богословів. До цієї групи можна, зокрема, віднести Жака Дерріда, Марка Тейлора, Джанні Ваттімо, Жан-Люка Маріона, Кевіна Харта, Карла Рашке, Джона Капуто й Меролда Вестфала. Усі вони розробляли свої проекти, виходячи з переконання, що традиційна метафізична мова, яка визначає Бога як Вищу Істоту або найвище обґрунтування моралі, є непридатною для розмови про божественне й повинна розглядатися як форма ідопоклонства. Метафізика трактується ними як небезпечна помилка християнської теології, адже вона мислить і говорить про Бога в термінах причини, обґрунтування або джерела і, таким чином, неминуче приходить до онтології. Постметафізичні автори намагаються вийти за межі метафізичної граматики існування й сутності та розвивати нову парадигму, яка відмовляється уявляти Бога в метафізичних категоріях, пропонуючи натомість мислити про нього за допомогою семантики дару, можливості й есхатологічної надії. Наприклад, Жан-Люк Маріон ставить під сумнів доречність самого терміна "буття" в розмові про Бога, уважаючи за краще говорити про Бога "без буття" або як про дар любові. Річард Керні інтерпретує Бога в есхатологічних термінах, як Бога, який "може бути". Джон Капуто розвиває "богослов'я події" або "слабке богослов'я".

**Метою** статті є дослідження через призму проекту Дж. Капуто наслідків "завершення метафізики" та "подолання онтології" в континентальній філософії.

**Виклад основного матеріалу.** Перш ніж детальніше з'ясувати специфіку богослов'я Дж. Капуто, ми коротко зупинимося на його важливій передумові, а саме на критичному ставленні Дж. Капуто до всіх форм метафізичного мислення. Американський філософ вбачає основну проблему метафізики в тому, що вона, користуючись гайдеґґерівською термінологією, є невірною до фактичності життя, оскільки як абстрактна система перебуває в пошуках сталого фундаменту для життя й надає перевагу статичній єдності над мінливою й динамічною дійсністю [9, р. 3]. Така метафізика передбачає піднесення знань про дійсність до абсолютного рівня, наділяючи їх привілейованим доступом до реальності. Дж. Капуто розглядає це метафізичне самопіднесення та властиву йому відчужувальну об'єктивізацію як одну з основних тенденцій усієї історії філософії як такої. Метафізика невірна до життя й через те, що її претензійне самопіднесення витісняє, відсуває на другий план фактичне існування. Вимога метафізики на визнання її привілейованого доступу до основ реальності бачиться Дж. Капуто невинуватою й помилковою, адже вона не враховує категоричної скінченності нашої людської ситуації. Претензія метафізики й супутня їй невірність до життя значною мірою випливають з її абстрактності, прагнення досягти розуміння шляхом незацікавлених спекуляцій. "Велика помилка метафізики, - пише Дж. Капуто, - думати, що ми можемо мислити із чистою безкорисною раціональністю" [Там само, р. 262]. Таким чином, західна метафізична традиція від витоків до сучасності є великою "інтелектуальною ілюзією" [Там само].

Крім того, як абстрактна система, метафізика передбачає фіксований набір універсальних правил рефлексії, котрі ведуть до сприйняття реальності за допомогою матриці "сутності та необхідності". Така система необхідних та універсальних висловлювань означає для Дж. Капуто насильницьку ієрархію структур, що "вирівнюють, випрямляють, виключають, маргіналізують і заглушають" фактичність [4, р. 223], усуваючи з неї все особливе, незвичне й індивідуальне, що пронизує наше

конкретне існування. Абстрактна метафізична парадигма, зациклена на універсальності та саморефлексивній критичній раціональності, функціонує в такий спосіб, який надає перевагу статичній єдності над хаотичним потоком існування. Дж. Капуто стверджує, що філософія, як і метафізика, від самого початку прагнула досягнути інтелегібельності ціною відмови від руху й відмінності. Отже, будь-яка метафізика по суті є "метафізикою присутності", що визначає реальність в абсолютних термінах чистого, наявного буття і його заперечення. Відповідно, метафізичне мислення відкидає будь-який рух, який робить спробу поставити цю бінарну опозицію під сумнів. Нарешті, метафізика, претендуючи на тотальне знання реальності, намагається забезпечити абсолютно стабільну основу для життя. Через це Дж. Капуто звинувачує метафізику в тому, що вона фактично намагається полегшити трудність людського існування, надмірно спрощуючи та уніфікуючи його. Дж. Капуто ставить собі за мету здійснити деконструкцію всіх метафізичних стабілізаторів, вивести їх із ладу, показавши, що вони аж ніяк не є вічними, самоочевидними або раціонально необхідними, являючи собою продукт людського мислення, пронизаного вибірковістю й нестабільністю.

Релігія також схильна піддаватися спокусі метафізичної невірності життю, тому для насправді релігійної віри метафізична парадигма є небажаною й небезпечною, оскільки вона підриває віру, будучи абстрактною системою висловлювань, що надає перевагу єдності перед різноманітністю й хаотичністю фактичного життя. Метафізична релігія підносить знання про Бога чи божественне до абсолютного рівня. Вписуючи Бога в онтологічні рамки, у яких Бог діє як найвище буття й першопричина, вона забуває, що й сама є людською практикою і що всі онтологічні рамки є не більш абсолютними, ніж їхні скінченні автори [15, р. 2]. Така релігія небезпечна ще й тим, що витісняє й підміняє релігійний досвід метафізичним знанням, зосередженим на абстрактних висловлюваннях, помилково плутаючи справді релігійне життя зі згодою із певними твердженнями. Фіксованість метафізичної релігії на абстрактних положеннях приводить до розмови про Бога з точки зору систематичної універсальності та однамисності. Відбувається абсолютизація висловлювань про Бога, які насправді є умовними людськими артефактами. Релігійні системи починають претендувати на строгий і певний статус, який, по суті, перебуває за межами людських можливостей [11, р. 113].

**Капуто і Дерріда.** Критикуючи метафізику, Дж. Капуто наполегливо шукає альтернативу, яка, по-перше, включала б "смирений" спосіб мислення, що дозволяє уникнути надмірних претензій на знання про реальність і про Бога, і, по-друге, прагнула б залишатися вірною фактичності життя, уникаючи будь-якого намагання витіснити уявним знанням реальність саме життя й екзистенційний характер справжньої віри. Із цією метою він звертається до концепції Ж. Дерріда про "релігію без релігії" [17, р. 49], яка відкриває простір для позитивної стверджувальної віри завдяки своїй близькості до структури віри як "пристрасті незнання" та відмові від претензій на фундаментальне пізнання секрету буття. Таким чином, для людини відкривається можливість бути релігійною в сенсі володіння пристрастю до неможливого, не обмежуючи себе віросповіданнями й догмами певної організованої релігії.

У цілій серії як власних книг, так і редактованих ним збірників Дж. Капуто доводить помилковість протиставлення філософії Ж. Дерріда, зокрема, деконструкції та

релігії<sup>1</sup>. Деконструкція, на його погляд, за своєю суттю релігійна, адже вона постійно переймається такими структурами відносин, як очікування, майбутнє, інакшість, неможливість, гостинність, справедливість, дар, таємниця і подяка. Її імпульс не спрямований на знищення поняття істини заради нігілістичного релятивізму. Мета деконструкції - нагадати, що реальність це - нестримний потік, що традиції є результатом історичного процесу, що етичні рішення повинні прийматися без абсолютних критеріїв, що епістемологічна визначеність повинна поступитися місцем нерозв'язності й невиришуваності, що більше не існує можливості для монохромності й недвозначності [10, р. 105]. Як і релігія, деконструкція наголошує на пріоритеті віри до знань: "сенс та імпульс, стимул і бажання деконструкції є не когнітивними, але перформативними; деконструкція - це не справа знання або бачення, але віри" [12, р. 166]. Проте поняття Ж. Дерріда про деконструктивну віру не ідентичне релігійним переконанням. Французький філософ пояснює, що не має стійкого ставлення до пророків і Біблії, і не зацікавлений в релігії як такій, а радше в тому, що відбувається в релігії. У кожній релігії існує внутрішня напруженість, неоднорідність, руйнівні вулкани, тексти, які не можуть бути зведені до інституції, корпусу, системи. Ж. Дерріда прагне зберегти право читати ці тексти таким чином, щоб вони постійно пересмислювалися.

Дж. Капуто підкреслює сповнену жорстокості історію релігій, риторично запитує: "Що було більш жорстоким, ніж теократія? Що було більш патріархальним та ієрархічним? Що було більш авторитарним, інквізиційним, жіночененависницьким, колонізаторським, мілітаристським, терористичним?" [14, р. 33]. Але ця, за влучним висловом С. К'єркегора, "нарум'янена і напам'яжена" теологія сили інституційних релігій є лише людським витвором, і її не слід плутати з Богом. Царство Боже знаходить свій вияв щоразу, "коли війна й агресія зустрічаються з пропозицією миру. Царство - це спосіб життя, не у вічності, але в часі, це спосіб життя без "чому?", життя на сьогодні, як живуть польові лілеї - образ слабкої сили, протилежної до володіння часом і програмування часу, розрахунку майбутнього, стримування ризиків та управління ними" [Там само, р. 15]. Це протистояння між двома способами ставлення до майбутнього (один породжує "війну", прагнучи заволодіти часом або розрахувати час, інший приносить "мир", відмовившись від спроби програмувати те, що станеться) займає центральне місце в деконструктивній вірі Дж. Капуто. Згідно з нею, деконструкція є благом для релігії, її позитивним спасінням, оскільки вона відмовляє релігію від її найгірших інстинктів і допомагає релігії "дослідити свою свідомість, наставляючи та стримуючи релігію від тенденції змішувати віру зі знанням, що

призводить до небезпечного абсолютизуючого триумфалізму релігії" [12, р. 159]. "Релігія без релігії" - це релігія без насильства. Вона повторює "апокаліптичний заклик до неможливого, але без заклику до апокаліпсису, який пожег би своїх ворогів у вогні", і "повторює пристрасть до месіанської обітниці й месіанського очікування, без конкретних месіанізмів позитивних релігій, які ведуть нескінченну війну й проливають кров іншого" [11, р. xxі]. На переконання Дж. Капуто, Ж. Дерріда допомагає нам відійти від "кривавих месіанізмів" на користь "месіанської" обітниці царства, яка відкрита для кожного. Така постметафізична релігія є насправді вірною Богу, адже вона відмовляється від претензій на знання про Бога й заперечує значення таких знань для віри, відкриваючи шлях для пристрасної любові до Бога, що втілюється в любові до іншого. Постметафізична релігія як "більш стримана" форма релігійної віри починається зі смерті Бога метафізики й онто-тео-логії. Її сутність полягає у власне вірі, вільній від метафізики. Така "релігія без релігії" дозволяє бути глибоко й незмінно релігійним із богослов'ям або без нього, з релігією або без неї, з певними претензіями на релігійне знання або й без них [16, р. 18].

**Ім'я і подія.** Для того щоб розглянути основні положення постметафізичного "слабкого богослов'я" Дж. Капуто, нам необхідно звернути увагу на відмінність, яку він робить між "іменами" та "подіями". При осмисленні "події" Дж. Капуто спирається на стратегію деконструкції Жака Дерріда, логіку смислу Жюльєн Дельоза та особливо "слабку філософію" Джанні Ваттімо<sup>2</sup>. Натхнений М. Гайдеггером і Ф. Ніцше, італійський філософ намагається вийти за рамки класичної "сильної" метафізики шляхом ослаблення буття від об'єктивної метафізичної структури до більш обмеженого розуміння метафізики винятково як засобу інтерпретації. Іронія полягає в тому, що ця слабка онтологія послаблює водночас і метафізичні основи атеїзму та раціоналістичного заперечення релігії. Таким чином, "слабка думка" стає філософською передумовою для постмодерністського повернення до релігії. Епоха де-секуляризації світу дозволяє істині Євангелія позбутися тиранії розуму, який породив модерну критику й атеїзм. Або, як пише Джанні Ваттімо, "завершення метафізики і смерть морального Бога зруйнували самі підстави філософського атеїзму" [24, с. 24]. Джанні Ваттімо наголошує також, що "слабка онтологія, або краще онтологія послаблення Буття, забезпечує філософські причини для надання переваги ліберальному, толерантному й демократичному суспільству, а не авторитарному й тоталітарному" [23, р. 18].

Так само як Джанні Ваттімо, Дж. Капуто має намір уникнути богословсько-метафізичного насильства та войовничого догматизму, формулюючи із цією метою "богослов'я події" - тобто свого роду герменевтику, у якій подія виконує функцію квазітрансцендентного, того, що ніколи не буде повністю пізнане, але доступне й утілене в різних релігіях. Стисло кажучи, події - це "те, що відбувається" в тому, що трапляється, має місце. Як пояснює Ж. Дельоз, "подія - не те, що відбувається (випадок), вона всередині того, що відбувається, - чисте виражене, що подає нам знаки й очікує на нас" [25,

<sup>1</sup> Див., зокрема, John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997); *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, ed. John D. Caputo (New York: Fordham University Press, 1997); *God, the Gift, and Postmodernism*, ed. John D. Caputo and Michael J. Scanlon (Bloomington: Indiana University Press, 1999); *Questioning God*, ed. John D. Caputo, Mark Dooley, and Michael J. Scanlon (Bloomington: Indiana University Press, 2001); *The Religious*, ed. John D. Caputo (Oxford: Blackwell, 2002); *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, ed. John D. Caputo and Michael J. Scanlon (Bloomington: Indiana University Press, 2005); John D. Caputo and Michael J. Scanlon, *Transcendence and Beyond: A Postmodern Inquiry* (Bloomington: Indiana University Press, 2007).

<sup>2</sup> Для більш детального вивчення впливу концепції «слабкої думки» Джанні Ваттімо на «теологію події» Дж. Капуто, а також специфіки позицій цих мислителів у ситуації після «смерті Бога» див. John D. Caputo, Jeffrey W. Robbins, and Vattimo, *After the Death of God* (New York: Columbia University Press, 2007).

с. 196]. Поняття події в Дж. Капуто носить амбівалентний характер. З одного боку, під впливом Ж. Дельоза Дж. Капуто бачить події як своєрідну доособистісну, анонімну трансцендентну сферу, арену можливостей і творчих імпульсів, які вільно переміщуються через кордон, що відокремлює слова й речі, сутність та існування [6, р. 30]. Події утворюють безпідставну підставу, безначальне начало, квазіархе, становлення, яке закликає творіння до його творчих джерел. Вони являють й актуалізують собою те, що відбувається "всередині" речей. З іншого боку, уже в руслі мислення Ж. Дерріда, Дж. Капуто наголошує, що події є ареною обітниць, настання, заклик до теперішнього вийти за межі себе, до майбутнього. Зокрема, коли Ж. Дерріда говорить про прийнятну демократію, він має на увазі щось принципово інше, те, що ще має настати, щось, що розриває з усім раніше відомим, відкритість до того, що гряде, тобто до події, яку ми не можемо передбачити, "месіанське без месіанізму" [26, с. 97]. Таким чином, подія набуває релігійного сенсу - як обітниця завіту вона закликає нас до майбутнього; подія завжди попереду нас, вона постійно провокує й закликає, спокушуючи своєю обітницею того, що завжди все ще має настати, ніколи не отримуючи онтичного втілення чи повної актуалізації.

Подія не має постійного власного імені, вона не належить до якоїсь визначеної традиції, не набуває однієї форми, як це трапляється з творами мистецтва, політичними інститутами, релігійними спільнотами або науковим знанням. Подія не є нічим із вищеперерахованого й водночас у певному сенсі кожним із них. Ми використовуємо імена для позначення "подій", тільки для того, щоб зрозуміти, що в них відбувається, щоб "перетягнути" події в наші концептуалізовані системи розуміння. Проблема в тому, однак, що імена ніколи не перебувають нарівні з подіями, вони за жодних умов не можуть повністю вичерпати сутність і потенційність подій. "Імена містять події і надають їм своєрідний тимчасовий притулок, розміщуючи їх у відносно стабільній номінальній єдності", - пояснює Дж. Капуто, але "події є нестримними, вони не дають спокою іменам через обітницю й майбутнє, через пам'ять й минуле" [14, р. 2]. Подія завжди більша, ніж ім'я, яке намагається вмістити її. Саме тому Дж. Капуто наполягає на безкінечній перекладності (*translatibility*) імен, які посиляються на події. Імена можуть перекладатися нескінченно, тоді події - це те, що імена намагаються перекласти. Тому одна й та сама подія може носити багато імен. Хоча одні з них можуть бути кращими за інших, жодне з імен не здатне повністю досягти своєї мети, тобто вичерпати багатство події, якої воно стосується. Імена не можуть контролювати те, що насправді відбувається, вони назавжди приречені бути не більше, ніж концептуальним наближенням до подій. "Ім'я ніколи не може сприйматися з буквальною силою, так, начебто воно щільно тримає подію в своїх руках..., начебто поняття (*Begriff*) є чимось більшим, ніж тимчасова зупинка" [Там само]. Таким чином, ім'я - це свого роду попереднє й лише відносно стабільне формулювання події, тоді як подія завжди неспокійна, вона постійно у віднаходженні нових форм і способів самовираження.

Дж. Капуто говорить про надлишковий, надмірний характер подій, які перевершують нас, нашу мову, наш горизонт сподівань і можливості контролю. Вони спадають на нас, ставлячи нас перед необхідністю мати із собою справу, подобається нам це чи ні. Іншими словами, імена "сильні" - вони користуються культурною, лінгвістичною, організаційною та релігійною потужністю, у той час як події наділені тільки "слабкою силою", яка

випливає з їхньої безумовної привабливості, через яку ми не можемо ігнорувати їх, але вони не мають засобів, щоб змусити нас до будь-якої конкретної відповіді. Надмірність події може мати різні наслідки, адже вона не володіє якоюсь внутрішньою сутністю, існує безкінечно кількість можливих варіантів її зв'язку з іменем. Подія може призвести до розпаду й дестабілізації, так само як відкрити шлях у майбутнє [Там само, р. 5]. Ці нескінченні й непередбачувані можливості появи події під іншим ім'ям, протиставлення себе іменам, які використовувалися раніше, не гарантують жодної безпеки й не дають упевненості щодо майбутнього. Кожна обітниця є також і загрозою, а події, що грядуть, можуть бути як на краще, так і на гірше. Обітниця події не містить жодних гарантій того, що щось відбудеться, вона не має можливості перетворити обіцяне в дійсність, адже подія - це "не сутність, що розгортається, але обіцянка, якої треба дотримуватися, виклик або запрошення, на які треба відповісти, молитва, на яку треба дати відповідь, надія, що повинна збутися" [Там само]. Подія не в змозі здійснити щось. За словами Славоя Жижека, вона "крихкий абсолютизм", залежний від усіх можливих випадковостей часу, історії, влади, які намагаються запобігти події, зірвати її, утримати її під контролем.

Таким чином, указуючи на нашу відповідальність реагувати на заклик події, Дж. Капуто бажає розчистити шлях для її звільнення за допомогою деконструкції й деонтологізації. Істина події є непередбачуваною й нестримною, оскільки сама подія завжди попереду. Події структурно ніколи немає, вона завжди ще має настати, прийти до нас із майбутнього або, за словами католицького богослова Йоганна Баптиста Меца, із "небезпечних спогадів" про несправедливість, яких люди зазнали. І як заклик, і як прохання подія завжди прив'язана до пам'яті, зворотного дзвінка в минуле, що дало нам це ім'я. Таким чином, подія пов'язана із часом і темпоральністю, яка, однак, носить відверто екзистенціальний характер. Дж. Капуто зазначає, що динаміка події не може бути хронометрована за цоканням звичайного часу, вона стосується "миті перетворення, котра звільняє нас від влади теперішнього й відкриває майбутнє таким чином, що робить можливим нове народження, новий початок, новий винахід самих себе, навіть якщо це пробуджує небезпечні спогади" [Там само, р. 6].

**Бог як подія.** Яким чином розмежування події та імені пов'язане з постметафізичним розумінням Бога? У "Слабкості Бога" Дж. Капуто розкриває, як він пише, "нечестивий зв'язок" між розрізненням (*difference*) і Богом, наголошуючи, що Бог - це не істота або об'єкт, але саме подія, ім'я якої дає притулок для слабкої сили любові й справедливості. Він закликає припустити, що подія, яка міститься в імені Бога, стоїть "не на боці архе і начала, позачасового буття й незмінної присутності, істинного, доброго і красивого, але на боці ан-архічного і підривного, як рушійна сила божественного повалення..., що ім'я "Бог" таїть у собі подію заклику, що воно звертається до нас, перебуваючи не всередині церков на високих вівтарях, але перебуваючи з жебраками, котрі стоять з простягнутою рукою на сходинах церкви" [Там само, р. 34]. Посилаючись на ідею Ж. Дерріда про Бога, позбавленого суверенності й трансцендентності, висловлену ним у "Дарі смерті" [17, р. 108], Дж. Капуто мислить Бога не як усемогутнє онто-тео-космо-логічне джерело енергії Всесвіту, а як безумовний заклик до милосердя й доброти, що приголомшує світ, як про серце безсердечного світу. Як зазначає Дж. Капуто, він думає про світ, до якого звернений заклик, а

не про світ, створений з певної причини, про світ-адресат, а не світ-наслідок. У його парадигмі Бог - це наполегливе запрошення до справедливості, прощення й гостинності, а не космічна першопричина або верховна влада [14, р. 39]. Ім'я Бога трактується Дж. Капуто в рамках давньоєврейської перспективи заклику, звіту, споконвічної обітниці, а не елліністичної моделі причинності, вічного буття чи первинного рухача. Значення події Бога знаходить свій вияв у рухах любові й справедливості, але ці рухи надто численні, поліваріантні й нестримні, щоб за їх допомогою ми могли дати визначення Бога.

За такої траєкторії мислення неминуче постає питання, чи не є Бог, про якого пише Дж. Капуто, просто людським творінням, вигадкою, іменем, котре видає бажане за дійсне? Дж. Капуто стверджує, що це не так. Він не пропонує ні антиреалізм (Бог як проекція людських бажань), ані реалізм, який перетворює Бога на предмет пізнання, а "гіперреалізм", у якому те, що іменується Богом, закликає нас вийти за межі себе й за межі того, що дане нам, до Іншого заради того, щоб могли настати майбутнє й справедливість. Ми закликає чинити справедливість - це, за словами Дж. Капуто, щось на зразок первинного людського досвіду. Проте витики цього заклику не можуть бути простежені до якоїсь форми буття чи надбуття, яка піддається визначенню. Усе, що ми можемо сказати про цей заклик, це те, що він є подією. Й оскільки всі події нез'ясовні, Дж. Капуто вважає, що спроби говорити про онтичну або онтологічну ідентичність заклику приречені на невдачу: "Чи це насправді Бог, хто кличе? - запитує Дж. Капуто. - Чи це якась прихована сила в моєму власному розумі? Це заклик совісті, якийсь сократичний даймон або космічний дух? Як я можу сказати? Хто уповноважив мене головувати на цій дискусії, щоб вирішити нерозв'язне? Ім'я Бога є іменем події, чогось, чого я не знаю, незбагненого заклику, як ім'я любові або справедливості, і я не в тому становищі, щоб зупинити нескінченний ланцюг заміни, у який воно потрапило" [Там само, р. 114-115]. Слідом за Ж. Дельозом, який стверджував, що не можна сказати, що події існують, вони лише володіють тим мінімумом буття, який волає до неіснуючої сутності, Дж. Капуто характеризує процеси, які відбуваються в імені Бога, як "наполягання" Бога. В імені Бога подія наполягає або закликає нас. Як таке наполягання онтологічно не існує, поняття існування може стосуватися лише нашої відповіді на вимогу заклику, відповіді, якою ми вводимо наполегливе звернення події у сферу фактичності. Тому, як підкреслює Дж. Капуто, "наполягання потребує існування", тобто нашої відповідальності. Ім'я ж Бога є іменем події, яка перевершує все існуюче, тому якщо щось існує, то це не може бути назване іменем Бога або події, яка міститься в цьому імені, адже існувати - значить вичерпати подію. Таким чином, подія, що приховується під іменем Бога, ніколи не може набути остаточного статичного вигляду або перейти в онтичну площину.

Дж. Капуто вважає легковажним і безвідповідальним кроком намагання дати відповідь на заклик події, продовжуючи говорити про Бога концептуальним чином, шляхом ідентифікації Бога як Бога. Перейматися питанням про ідентичність джерела заклику - значить замінити предмет розмови. Саме таким чином, уважає Дж. Капуто, діють конфесійні вірування й сильні теології, тоді як слабке богослов'я діє шляхом редукції імені Бога до події заклику. Слабке богослов'я є богослов'ям події, а не імені - у певному сенсі це богослов'я взагалі не зацікавлене в Бозі як *Deus omnipotens* кла-

сичного християнського богослов'я. У розлогіій статті "Повернення анти-релігії: від радикального атеїзму до радикальної теології" Дж. Капуто пояснює, що не вважає можливим говорити про існування такого буття як Бог, який здатний або не здатний робити неможливе. На його переконання, "сила Бога - це не язичницьке насильство, груба сила або вульгарна магія; це сила безсилля, сила заклику, сила протесту, яка піднімається через страждання невинних і закликає проти нього, сила, яка каже ні несправедливому стражданню, і, нарешті, сила страждати-з (*sym-pathos*) невинністю, що є, мабуть, центральним християнським символом" [5, р. 43].

Розрізнення, яке Дж. Капуто робить між іменем Бога й подією, що криється у цьому імені, приводить до цілого ряду важливих наслідків. Насамперед, структура заклику, яку Дж. Капуто описує з іудаїстсько-християнської точки зору, має бути істинною для всіх релігійних традицій, адже жодна з них не може претендувати на те, щоби повністю й без залишку концептуально освоїти подію, яке міститься в імені Бога. Подія не може перебувати в полоні конфесійного богослов'я, зафіксованого у формулах символів віри. Вона перетинає відмінності між конфесіями й навіть долає кордон між конфесійними релігіями й секулярним невір'ям. Проте це не означає, що Дж. Капуто взагалі утримується від звернення до християнських сакральних текстів. Навпаки, він досить часто звертається до Писання, однак прочитує його "поетично", так, як ми зазвичай читаємо художню літературу, з однією важливою відмінністю, котра полягає в тому, що слабка теологія утримується від спроби відповіді на питання про те, чи є Писання повністю людським творінням.

Таким чином, Дж. Капуто пропонує герменевтично-феноменологічний підхід до читання Писання, який забезпечує його "методологічне перетворення" на подію. У процесі такого читання Писання відбувається "одкровення", тобто саморозкриття події, що звертається до читача через текст, у якому залишився "слід" події. У когнітивному вимірі істина Писання є символічною й не повинна розглядатися як істина, котра стосується відповідності реальності або правильності тверджень. Наприклад, розп'яття й воскресіння Христа виступають у ролі глибоких і всеосяжних символів ритмічності народження, смерті й відродження, які ми називаємо життям. Мета Дж. Капуто у використанні священних текстів - спробувати почути, до якого способу буття у світі вони закликають, відчути пульс події, про яку вони свідчать. Іншими словами, Писання є істинними, але ця істина носить теопоетичний, а не пропозиційний характер<sup>3</sup>. Спираючись на Ж. Дерріда, Дж. Капуто підкреслює, що в нас немає доступу до жодних "архе", у нашому розпорядженні тільки "архіви". Навіть якби в нас була можливість повернутися до первозданного тексту Писання, все одно це не відкрило б нам доступу до якихось первоначал, адже єдиним архе є подія, яка не може бути "схоплена" й концептуалізована засобами лінгвістики. Тому в прочитанні Писання Дж. Капуто цікавить не авторський задум або початкове зна-

<sup>3</sup> Теопоетиці присвячена одна з останніх книг Дж. Капуто "Наполегливість Бога". У ній він намагається замінити поетикою логос теології, тому що останній передбачає мислення, котре керується поділом між Богом і людьми, Богом і світом. Логос не здатний почути наполягання в імені Бога і відповісти на нього. Поетика ж є творчим, описовим дискурсом про перехрещення (хізм), яке має місце між Божою наполегливістю і нашим існуванням.

чення, а саме подія заклику. Він редукує Новий Завіт до сховища спогадів, яке представляє не стільки етику чи церковну догматику, скільки певний вид буття, "поетику Царства", що закликає до трансформації життя [3, р. 33].

При цьому Дж. Капуто вважає, що така онтологічна редукція Писання насправді може розглядатися як "екзистенціальне збільшення". У його парадигмі Бог не зводиться до рівня людської проекції або метафори, швидше, Бог підіймається від рівня буття й сутності до того, що Дж. Капуто називає гіперподією, внутрішньою серцевиною і рушійною силою речей. Свій підхід Дж. Капуто застосовує не тільки до Писання, а й до всієї релігійної традиції, розглядаючи її як одну з опор "сильного богослов'я". За Дж. Капуто, ідея однієї істинної релігії чи релігійного дискурсу або набору релігійних нарративів має не більше сенсу, ніж ідея єдиної істинної поєми, єдиної істинної мови або однієї істинної культури. Релігійні дискурси не піддаються верифікації, як це можна зробити з висловлюваннями, а подія, яку вони криють у собі, перевіряється тільки досвідом. Одна й та сама подія може бути пережитою поза історичними конфесійними традиціями в досвіді недогматичної "релігії без релігії", яка не висуває сильних тверджень про реальний стан речей або про Бога.

На переконання Дж. Капуто, християнство може втілювати богослов'я слабкості завдяки вченню про Ісуса як найповніше одкровення Бога. Унікальність історії Ісуса в порівнянні з іншими стародавніми розповідями про божественних істот, що народилися від богів, полягає в тому, що він не завдавав поразки своїм ворогам за допомогою божественної сили й не приводив до перемоги могутню армію. Замість того, він зазнав арешту, катувань, а також принизливої й особливо жорстокої публічної страти. Спираючись на слова ап. Павла про Христа як про образ Бога, завдяки якому невидимий Бог став для нас видимим, Дж. Капуто говорить про Ісуса як про християнське вираження події, яка таїться в імені Бога. На відміну від домінуючої традиції християнського "суверенного й імперіалістичного богослов'я", Бог відкривається в Ісусі як слабка сила. Зіткнувшись з озброєним противником, він наказує апостолам скласти зброю. Тих, хто зустрічається з ненавистю й образою, він закликає до любові й прощення. Наратив і кериґма Ісуса - це сукупний образ Бога, спосіб, яким здійснюється подія, що таїться в його імені. Бог не володіє якоюсь надзвичайною потугою, яка давала б йому можливість втручатися у події світу та впливати на них. Його сила - це слабка подія обітничі й заклику - обітничі фундаментальної доброти творіння й заклику до радикальної справедливості. Як указує Пітер Хелцел, одна з переваг концепції Дж. Капуто про слабку силу Бога полягає в тому, що "вона здатна дати відповідь на проблеми природного та людського зла. Бог, на думку Дж. Капуто, просто не в змозі втрутитися в справи людей" [20, р. 99]. На відміну від представників "відкритого теїзму", Дж. Капуто не підтримує кенотичного погляду на Бога, який добровільно відмовився від використання своєї божественної сили, адже такий підхід повертає нас до питання про Божу відповідальність за природне зло. Він підкреслює, що "всемогутність не може вмити руки від зла просто на тій підставі, що вона вирішила не втручатися" [3, р. 303]. Якщо розглядати Ісуса як безумовний образ Бога, то Його страждання й смерть означають, що Бог дійсно є слабким і вразливим, він не просто на якийсь час відмовився від всемогутності задля того, щоб пізніше знову її собі повернути.

Дж. Капуто категорично відмовляється від тради-

ційної доктрини про смерть Христа як жертву відкуплення для спасіння людей. Спираючись на ідеї "нової перспективи Павла", згідно з якою жертвна інтерпретація смерті Христа не була визначальною для апостола Павла, він наголошує на важливості нашої смерті з Христом для гріха й нарцисизму, на нашому воскресінні до нового життя у свободі Божих дітей. Таким чином, смерть Христа розглядається не як виплата боргу (Богу чи дияволу), а як відкриття доступу до нового життя. На думку Дж. Капуто, замісницькі теорії смерті Христа суперечать синоптичній євангельській традиції, яка підкреслює, що істотною рисою Царства Божого є радикальне прощення, а не страждання, а взаємодієсини Бога з людьми будуються на основі дару, а не структури обміну чи відплати. Чим же в такому разі зумовлена смерть Христа? Дж. Капуто зазначає, що ще в ранній церкві існувала думка про смерть Христа як пророчу смерть того, хто наважився говорити парадоксальне слово про безумовну любов Бога-Отця, котре суперечить світським цінностям і нормам. Христос став жертвою гріховності й жорстокості світу, а не жертвою, яку приніс Бог за гріхи людей. Завдяки своїй принизливій і сповненій страждань смерті він наочно відкрив вічну солідарність Бога з несправедливими стражданнями людей, з усіма жертвами зла й несправедливості. Образ Бога, який Христос явив на хресті, побитий, скривавлений та зболений, загрожує царству цього світу, скидає його, позбавляє легітимності. Світ стоїть на захисті інтересів сильних і привілейованих, репресивного ладу присутності й наявності, який будує багатство на спинах бідних та зневажених. На хресті ж Бог відкриває себе не в сильній теології надбуття або чистої сутності, а ототожнюючи себе з незначністю, станом небуття, із нічим цього світу.

Таким чином, Дж. Капуто фактично перекреслює традиційне розуміння трансцендентності Бога, пропонуючи натомість у стилі Ж. Дерріда "трансцендентність без трансцендентності", яка припиняє мислити про Бога в термінах першопричини або вищої істоти, наділеної атрибутами всезнання й всемогутності. Виплека на віками висхідна ідея про всемогутність Бога розглядається ним як породження людського розуміння сили, однак хрест як образ Божий приводить нас до мислення про Бога в категоріях безсилля, а не сили або щонайбільше у термінах сили безсилля [7, р. 27]. Ім'я Бога - це не метафізична категорія, а ім'я чогось, що звертається до нас із безумовним закликом, однак без суверенної влади. Божа сила полягає не в язичницькій жорстокості, брутальній могутності чи здатності творити чудеса, а в безсиллі, у силі зустріти насильство, образу й зраду з любов'ю та прощенням.

Христологічні конструкції Дж. Капуто часто зазнавали критики за властиву їм тенденцію "деміфологізації", характерну для модерністських пошуків історичного Ісуса. Ще в 1997 році, задовго до публікації "Слабкості Бога", американський богослов Кейт Патт указав на слабкість концепції Дж. Капуто, котра полягає в його прихильності до структури вихідних передумов, що витісняє будь-яку можливість емпіричних проявів божественної дії в потоці історії, та тому, що той відкидає як непослідовні й незв'язні будь-які твердження про надприродне, які не відповідають вимогам науки [22, р. 457]. Проте із того часу Дж. Капуто не змінив своїх поглядів, він і далі переконаний, що невпевненість слабкої теології щодо джерела заклику не є її тимчасовим дефектом, який слід доопрацювати, адже "прихованість джерела насправді, є невід'ємною частиною заклику" [14, р. 114]. Очевидно, це означає, що Дж. Капуто не

може визнати, принаймні в традиційному розумінні, Ісуса як дійсного Сина Божого, бо реальна, помітна присутність Бога на Землі здатна поставити під загрозу прихованість джерела закликів. Це, у свою чергу, призводить до щонайменше двох важливих наслідків: по-перше, "деміфологізації" Ісуса, котра підтримує поетичне прочитання Писання; і, по-друге, втрачаються особливі християнські доктрини Втілення й Трійці.

Постметафізична перспектива Дж. Капуто має також важливі теополітичні наслідки. Апостол Павло підкреслює, що, аби засоромити мудрість світу, Бог для сповіщення Царства, яке має настати, обирає людей, позбавлених влади, сили, освіти й багатства (1 Кор. 1:28). Дж. Капуто особливо зупиняється на словах апостола про те, що Бог обирає "незначних" (*ta me onta*). Як відомо, поняття буття (*to on*) є центральним концептом всієї грецької філософії, воно вказує на те, що насправді існує, що є дійсно й постійно присутнім, що заслуговує на увагу мудреця, на відміну від всього швидкоплинного, уявного, поверхневого. Однак, обираючи *ta me onta*, Бог перекреслює відмінність, яку греки робили між буттям і небуттям, між мудрістю і глупотою. Слово про хрест відкидає теологію слави (*theologia gloriae*) і менталітет "тріумфуючої церкви", перестаючи обмежувати Бога типовими філософськими категоріями й традиційними визначеннями престижу й контролю. Замість цього, слово про хрест говорить про страждуючого Бога, явленого в події розп'яття Ісуса. Узявши на озброєння висловлювання ап. Павла, Дж. Капуто розвиває свою власну постсекулярну *theologia crucis*, ставрологічну поетику події, яка символізує безумовну божественну трансцендентність, не заграючи з онтологічними критеріями суверенітету, такими як усемогутність, безпристрасність і незмінність. Хрест нагадує, що Бог надає перевагу зневаженим, чужинцям, безсилим, нікчемним в очах світу, саме їх він закликає до Царства. Зміст цього закликів - справедливість, скинення панування принципів сили й привілею. Царство Боже не спирається на стандарти світської мудрості, які живляться жадібністю чи егоїзмом, воно перебуває у постійній і структурній опозиції до світу. На жаль, як зазначає Дж. Капуто, християнство піддається спокусі йти в ногу зі світом, забуваючи, що ідея "сильного" Бога часто використовувалася для виправдання насильства й дискримінації. Сильний Бог, здатний тримати все під своїм контролем, не може бути на боці слабких зневажених людей. Якщо Бог солідарний із безправними, як про це свідчать старозавітні пророки, то Він теж має бути "пригнобленим", інакше йому будуть незнайомі переживання пригноблених. Більше того, якщо Бог не є слабким і володіє необмеженою владою, то в якомусь сенсі Він також є гнобителем, легітимізуючи утискувачів в усьому світі й несучи відповідальність за усі прояви зла й насильства.

Дж. Капуто приходять до висновку, що Бог також є слабким в аспекті творіння і своїх відносин зі світом. Зауважимо, що впродовж останніх десятиліть учення про *creatio ex nihilo* зазнає гострої критики з боку тих мислителів, які бачать у ньому нав'язування біблійній теології творіння ідей чужорідної грецької метафізики. Відзначаючи, що формальний розвиток доктрини відбувається в руслі біблійної традиції, критики стверджують, що концепція створення світу з нічого була покликана підтвердити суверенітет Бога й доброту матерії в дискусіях християнських богословів середини другого століття з платонізмом і гностицизмом, у результаті зумовивши капітуляцію біблійного богослов'я перед метафізичним розумінням Бога, у якому його основним предикатом

служить усемогутність. Дж. Капуто погоджується з критичною оцінкою доктрини *Deus omnipotens*, відзначаючи численні катастрофічні наслідки цього "метафізичного повороту" для християнського богослов'я і практики. Розвиваючи ідеї Кетрін Келлер [Keller, 2003], Дж. Капуто вважає, що *creatio ex nihilo* є "мрією метафізичної теології", що перебуває в полоні ідеї Бога, який має абсолютну владу над творінням і небуттям, і, таким чином, Бога, який виключає всі прояви двозначності й процесу, тобто "хаосу" глибини. За допомогою стратегії деконструкції Дж. Капуто переосмислює біблійні розповіді з метою реабілітувати руйнівальні відтінки й творчі можливості, котрі були придушені в класичній богословській традиції.

"Теопоетичний" підхід заперечує "метафізику сили", згідно з якою Бог дав початок усьому існуючому, створивши його буквально з нічого, обґрунтовуючи розуміння Бога як "слабкої сили". Дж. Капуто вважає, що книга Буття не починається з абсолютного початку. Бог здійснює творіння, користуючись уже існуючими засобами - глибиною вод (*tehom*), незмірною потенцією порожнечі (*tohu wa-bohu*) і вітром (*ruach*). Отже, хоча Бог і здатний направляти всесвіт до певної мети слабою силою закликів й обітниць, Він не створив фізичний світ, принаймні, у сенсі "творіння з нічого". У той час як доктрина *creatio ex nihilo* усуває й придушує невизначеність і випадковість заради утвердження кінцевого й простого походження світу, розглядаючи Бога як силу, котра встановлює кордони для творіння, біблійний наратив *creatio ex profundis* робить наголос на безладі й "чудовому ризику" творіння [Там само, р. 64]. Результатом метафізичної картини творіння стає перевага статичної рівноваги над динамізмом, замикання над відкритістю, сили над запрошенням, однак Дж. Капуто, як і богослов'я процесу, прагне повернути акцент у прочитанні біблійного наративу з могутності до доброти, від буття до життя, від казуальної сили, яка грає м'язами, до слова, яке дарує життя, формуючи його з безодні й пустелі.

Зауважимо, що Дж. Капуто спрямовує основну увагу на етико-політичний аспект *creatio ex nihilo*, пов'язаний із владою й усемогутністю Бога. Однак у християнському богослов'ї також має місце традиція розглядати цю доктрину швидше як вчення про надію для творіння, ніж як спробу пояснення світу. Вона несе в собі сотеріологічну мотивацію, проголошуючи скінченність зла, гріха й несправедливих страждань, їм не належить останнє слово, вони не вважаються попередніми до творіння. Таким чином, ставиться під сумнів не їхня сьогодення реальність, а їх онтологічна первинність. Тому класичне християнське богослов'я не може погодитися зі словами Дж. Капуто про те, що "час і потрясіння є споконвічними, як Бог, як нездоланна опірність, невизначеність та випадковість у речах, з якими Бог повинен упоратися", а Бог "може зробити стільки із сировиною, з якою він працює, скільки може зробити гончар, обмежений глиною" [Там само, р. 27].

### Висновок

Богослов'я події Дж. Капуто заслуговує на увагу передусім через його намагання віддати належну повагу різноманітності й особливостям релігійних традицій. Кожна релігія розглядається тут як утілення події Бога, а тому заслуговує на повагу, а також і сама повинна шанувати інші втілення. Отже, політико-теологічний аспект мислення Дж. Капуто носить шляхетну інтенцію, адже спрямований на те, щоб обмежити можливість

будь-якого релігійно-богословського та політичного насильства. Зауважимо, однак, що висунута Ж. Дерріда і Дж. Капуто ідея "релігії без релігії" хоча іноді й неявним чином, але все ж причетна до просвітницької реконструкції християнства й може бути простежена до Кантової "Релігії в межах тільки розуму". Як доречно відзначає Кевін Харт, у рамках цієї концепції Бог - це просто ще один варіант Бога філософів, а не явлений Бог Нового Завіту. Такій філософії релігії не вистачає взаємодії зі специфікою одкровення й реальної практики спільноти віруючих, тому, як спроба феноменологічного підходу до християнства, вона недостатня. Крістоф Брабант і Лівен Буве підкреслюють, що пропозоване в останніх працях Дж. Капуто богослов'я події не позбавлене цього ж недоліку: квазітрансцендентне за формою, воно спрямоване на опис умов, за яких існує не тільки християнство, а й будь-яка релігія [1, р. 219]. Тобто Дж. Капуто здійснює деконструкцію особливостей християнства, посилюючись при цьому не на Бога, а на подію, яка є більш загальним поняттям, ніж "Бог". За допомогою деконструкції та феноменології Дж. Капуто намагається зайняти місце точки зору з нізвідки, з-поза меж самої реальності релігії. Таким чином, ігнорується специфіка й багатство християнської традиції, до якої він, безсумнівно, імпліцитно причетний.

Зокрема, при більш уважному прочитанні стає зрозумілим, що в проекті Дж. Капуто не залишається місця для "реалізованої" есхатології, котра пов'язана з утіленням Христа і його наслідками. Наполягаючи на тому, що подія стосується завжди й тільки того, що настає, прийдешнього, Дж. Капуто релятивізує конкретно-історичну, нарративно-структуровану християнську традицію. Отож, як бачимо, послаблення зв'язку зі специфікою християнської традиції призводить до появи секуляризованої й невиразної есхатології. Її розімкнутість, неоднозначність і нерозв'язність суперечать надії християн, які сподіваються на виконання Божої обітницї, що вже на шляху в історії, але не співпадає з нею, адже має остаточно здійснитися під час другого приходу Христа.

Відмовляючись мислити Бога як носія верховної влади або метафізичної сили та висуваючи уявлення про Бога як про "слабку силу", яка ставить перед нами беззаперечні вимоги, Капуто сподівається похитнути владні та егоїстичні претензії держав, глобальної економічної системи й релігій, які часто легітимізують свої проекти "в ім'я Бога". Його аргументація спирається на припущення, що "сильний" богословський зміст неминуче призводить до войовничості й насильства у світі. Відповідь Дж. Капуто на страждання полягає в спробі побудувати слабе богослов'я, яке краще пристосоване для сприяння миру й справедливості. На жаль, Дж. Капуто не розглядає можливості того, що притаманний класичному богословському дискурсу Бог трансцендентної любові й справедливості, який відкрито протистоїть гріху і стражданням, забезпечує кращу богословську основу для боротьби за справедливість, ніж Бог, сприйнятий як подія заклик.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Boeve L. *Between Philosophy and Theology: Contemporary Interpretations of Christianity* / L. Boeve, C. Brabant, eds. - Burlington, VT : Ashgate Pub, 2010. - 252 p.
2. Caputo J. *After the Death of God* / J. Caputo, J. Robbins, J. Vattimo. - New York : Columbia University Press, 2007. - 216 p.
3. Caputo J. *What Would Jesus Deconstruct?: The Good News of Postmodernism for the Church. The Church and Postmodern Culture* / J. Caputo. - Grand Rapids : Baker Academic, 2007. - 153 p.

4. Caputo J. *Metanoetics: Elements of a Postmodern Christian Philosophy* / J. Caputo // *Christian Philosophy Today*. - New York : Fordham University Press, 1999. - P. 189-223.

5. Caputo J. *The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology* / J. Caputo // *Journal of Cultural and Religious Theory*. - 2011. - Vol. 11, №. 2. - P. 31-125.

6. Caputo J. *The Sense of God: A Theology of the Event with Special Reference to Christianity* / J. Caputo // *Between Philosophy and Theology: Contemporary Interpretations of Christianity* / [edited by L. Boeve and Christophe Brabant]. - Burlington, VT : Ashgate Pub, 2010. - P. 27-42.

7. Caputo J. *The Weakness of God and the Iconic Logic of the Cross* / J. Caputo // *Cross and Chora: Deconstruction and Christianity in the Work of John D. Caputo* / [edited by Neal Deroo and Marko Zlomislic]. - Eugene, OR : Pickwick Publications, Wipf and Stock Publishers, 2010. - P. 15-36.

8. Caputo J. *Without Sovereignty, without Being: Unconditionality, the Coming of God and Derrida's Democracy to Come* / J. Caputo // *Journal for Cultural and Religious Theory*. - 2003. - Vol. 4, №. 3. - P. 9-26.

9. Caputo J. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project* / J. Caputo. - Bloomington : Indiana University Press, 1987. - 314 p.

10. Caputo J. *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction* / J. Caputo. - Bloomington : Indiana University Press, 1993.

11. Caputo J. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* / J. Caputo. - Bloomington : Indiana University Press, 1997. - 416 p.

12. Caputo J. *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida* / J. Caputo. - New York : Fordham University Press, 1997. - 215 p.

13. Caputo J. *The Insistence of God: A Theology of Perhaps* / J. Caputo. - Bloomington : Indiana University Press, 2013. - 320 p.

14. Caputo J. *The Weakness of God: A Theology of the Event* / J. Caputo. - Bloomington : Indiana University Press, 2006. - 340 p.

15. Caputo J., ed. *The Religious. Blackwell Readings in Continental Philosophy* / J. Caputo. - Malden, Mass. : Blackwell, 2002. - 336 p.

16. Caputo J. *On Religion. Thinking in Action* / J. Caputo. - London; New York : Routledge, 2001. - 147 p.

17. Derrida J. *The Gift of Death* / J. Derrida. - Chicago : University of Chicago Press, 1996. - 124 p.

18. Dooley M. *Making the Impossible Possible: An Interview with Jacques Derrida* / M. Dooley // *A Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus* / [edited by Mark Dooley]. - Albany : State University of New York Press, 2003. - P. 21-33.

19. Hart K. *Without / K. Hart // Cross and Khora: Deconstruction and Christianity in the Work of John D. Caputo* / [edited by Marko Zlomislic and Neal DeRoos]. - Eugene, Oregon : Pickwick Publications, 2010. - P. 80-108.

20. Heltzel P. *The Weakness of God* / P. Heltzel // *Journal for Cultural and Religious Theory*. - 2005. - Vol. 6, №. 3. - P. 96-101.

21. Keller C. *Face of the Deep: A Theology of Becoming* / C. Keller. - London; New York : Routledge, 2003. - 336 p.

22. Putt K. *The Im/Possibility of a Passionate God: A Postconservative Mani(n)festation of Caputo's Kingdom Christology* / K. Putt // *Perspectives in Religious Studies*. - 1997. - № 24. - P. 447-467.

23. *Nihilism & Emancipation Ethics, Politics, & Law* / Zabala S., [ed.]. - Columbia Univ Pr, 2007. - 160 p.

24. Ваттимо Дж. *После християнства* / Дж. Ваттимо ; [пер. с італ.: Дм. В. Новиков]. - М. : Три квадрата, 2007. - 160 с.

25. Делёз Ж. *Логика смысла* / Ж. Делёз ; [пер. с фр. Я. И. Свирского]. - М. : Академический Проект, 2011. - 427 с.

26. Дерріда Ж. *Призраки Маркса* / Ж. Дерріда. - М. : Logos Altera, 2006. - 254 с.



**Соловий Роман,**

кандидат исторических наук, докторант теологии  
в *Evangelische Theologische Faculteit (Leuven, Belgium)*, декан магистерской программы  
Львовской богословской семинарии Церкви христиан веры евангельской Украины

### **ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ СОБЫТИЯ ДЖОНА КАПУТО**

В статье анализируются определяющие аспекты богословия события Джона Капуто, одного из главных представителей современной континентальной философии религии. Его концепция "слабости Бога" носит постметафизический характер и основывается на деконструкции Жака Деррида, "слабой мысли" Джанни Ваттимо и логике смысла Жюлья Делеза. Основную роль в концепции Джона Капуто играет различие, которое он проводит между событием - до-личностной, трансцендентной сферой возможностей и творческих импульсов, и именем, ни одно из которых не способно исчерпать богатство события, оставаясь концептуальным приближением к нему. Соответственно, Бог мыслится им как особое событие, "слабая сила", лишенный онтологического статуса мессианский призыв к любви, справедливости и незапрограммированному будущему. Исходя из этой перспективы, Джон Капуто радикально переосмысливает классические христианские доктрины суверенности Бога, сотворения мира и искупительной смерти Христа.

*Ключевые слова:* Джон Капуто; богословие события; постметафизика; деконструкция; слабость Бога.

**Solovii Roman,**

Candidate of Historical Sciences, Doctoral Candidate of Theology  
at *Evangelische Theologische Faculteit (Leuven, Belgium)*, Dean of the Mastership Program  
of Lviv Divinity School of the Church of Christians of Evangelical Faith of Ukraine

### **JOHN CAPUTO'S POST-METAPHYSICAL THEOLOGY OF THE EVENT**

The paper reviews the primary aspects of the theology of the event, developed by John Caputo, a key representative of modern continental philosophy of religion. His concept 'weakness of God' is of post-metaphysical nature and is underpinned by Jacques Derrida's deconstruction, Gianni Vattimo's 'weak thought' and Gilles Deleuze's logic of sense. Distinction drawn by the author between the event, as a pre-personal, transcendent sphere of possibilities and creative impulses, and the name which is unable to exhaust the wealth of the event and remains a mere conceptual approach to it, plays the key role in John Caputo's concept. Accordingly, Caputo perceives God as a special event, a 'weak force', a messianic call to love, justice and non-programmed future, which is devoid of any ontological status. Proceeding from this view, Caputo radically revises the classical Christian doctrines of God sovereignty, creation of the world and the atoning death of Christ.

*Key words:* John Caputo; theology of the event; post-metaphysics; deconstruction; weakness of God.

#### **REFERENCES**

1. Boeve L. Brabant C., eds. (2010), *Between Philosophy and Theology: Contemporary Interpretations of Christianity*, VT: Ashgate Pub, Burlington, 252 p. (engl).
2. Caputo J., Robbins J., Vattimo J. (2007), *After the Death of God*, Columbia University Press, New York, 216 p. (engl).
3. Caputo J. (2007), *What Would Jesus Deconstruct?: The Good News of Postmodernism for the Church. The Church and Postmodern Culture*, Baker Academic, Grand Rapids, 153 p. (engl).
4. Caputo J. (1999), *Metanoetics: Elements of a Postmodern Christian Philosophy*, *Christian Philosophy Today*, Fordham University Press, New York, p. 189-223 (engl).
5. Caputo J. (2011), *Journal of Cultural and Religious Theory*, Vol. 11, №. 2, p. 31-125 (engl).
6. Caputo J. (2010), *Between Philosophy and Theology: Contemporary Interpretations of Christianity*, VT: Ashgate Pub, Burlington, p. 27-42 (engl).
7. Caputo J. (2010), *The Weakness of God and the Iconic Logic of the Cross*, *Pickwick Publications, Wipf and Stock Publishers*, Eugene, OR, p. 15-36 (engl).
8. Caputo J. (2003), *Without Sovereignty, without Being: Unconditionality, the Coming of God and Derrida's Democracy to Come*, *Journal for Cultural and Religious Theory*, Vol. 4, №. 36 p. 9-26 (engl).
9. Caputo J. (1987) *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, *Indiana University Press*, Bloomington, Ind., 314 p. (engl).
10. Caputo J. (1993), *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, *Indiana University Press*, Bloomington, Ind. (engl).
11. Caputo J. (1997), *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, *Indiana University Press*, Bloomington Ind, 416 p. (engl).
12. Caputo J. (1997), *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, *Fordham University Press*, New York, 215 p. (engl).
13. Caputo J. (2013), *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*, *Indiana University Press*, Bloomington Ind, 320 p. (engl).
14. Caputo J. (2006), *The Weakness of God: A Theology of the Event*, *Indiana University Press*, Bloomington Ind, 340 p. (engl).
15. Caputo J., ed. (2002), *The Religious. Blackwell Readings in Continental Philosophy*, *Blackwell*, Malden, Mass, 336 p. (engl).
16. Caputo J. (2001), *On Religion. Thinking in Action*, *Routledge*, London; New York, 147 p. (engl).

17. Derrida J. (1996), *The Gift of Death*, *University of Chicago Press*, Chicago, 124 p.
18. Dooley M. (2003), *Making the Impossible Possible: An Interview with Jacques Derrida*, *A Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus*, State University of New York Press, Albany, p. 21-33.
19. Hart K. (2010), *Without, Cross and Khora: Deconstruction and Christianity in the Work of John D. Caputo*, Oregon: Pickwick Publications, Eugene, p. 80-108.
20. Heltzel P. (2005), *The Weakness of God*, *Journal for Cultural and Religious Theory*, Vol. 6, №. 3, p. 96-101.
21. Keller C. (2003), *Face of the Deep: A Theology of Becoming*, *Routledge*, London; New York, 336 p.
22. Putt K. (1997), *The Im/Possibility of a Passionate God: A Postconservative Mani(n)festation of Caputo's Kingdom Christology*, *Perspectives in Religious Studies*, no. 24, p. 447-467.
23. Zabala S., ed. (2007), *Nihilism & Emancipation Ethics, Politics, & Law* *Columbia Univ Pr.*, 160 p.
24. Vattimo J. (2007), *After Christianity*, *Tri kvadrata*, Moskow, 160 p.
25. Deleuze Gilles (2011), *Logic of Sense*, *Akademicheskii Proekt*, Moskow, 427 p.
26. Derrida J. (2006), *Phantoms of Marx*, *Logos Altera*, Moskow, 254 p.

© Соловій Роман

Надійшла до редакції 07.05.2015

УДК 141.3

**СТЕПАНОВ ВЯЧЕСЛАВ,**

*кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук  
Донбаського державного педагогічного університету, м. Слов'янськ*

**ЛУЧИНСЬКА ІРИНА,**

*Донбаський державний педагогічний університет, м. Слов'янськ*

## **К'ЕРКЕГОРІВСЬКІ МОТИВИ ФІЛОСОФУВАННЯ М. ГАЙДЕГҒЕРА**

**Відношення М. ГайдегҒера до екзистенціальної філософії є одним із питань, що глибоко контаміновані амбівалентними тлумаченнями самого філософа, які викривляють траєкторію об'єктивного історико-філософського дослідження дійсних зв'язків між ГайдегҒеровим дискурсом і спадщиною мислителів-екзистенціалістів. Аналіз рефлексивної літератури з проблеми ідентифікації характеру інтерференцій між філософськими дискурсами М. ГайдегҒера і С. К'еркегора дозволив виявити критичні лінії доксографії та історіографії. Установлено, що саме історіографічний підхід забезпечує об'єктивне дослідження генетичного зв'язку категорій ГайдегҒерової парадигми з омонімічним поняттям С. К'еркегора.**

**Ключові слова:** *категорія; Augenblick; Existenz; парадигма; історіографія; доксографія.*

**Постановка й обґрунтування актуальності проблеми.** Сучасна українська культура демонструє всі ознаки "пришестя цинічного розуму" як конститутивної основи ідентифікації агентів соціокультурних практик. Як наслідок, філософська думка відволікається від "вертикальних", "глибинних" проблематизацій класичної думки й задовольняється пошуком ефективних "дескриптивних інструментів" для здійснення "горизонтальних" проблематизацій. Захоплення екзистенціалізмом та феноменологією змінюють студії з аналітичного дескриптивізму на ігрові імпровізації постструктуралістського стибу. Позірне розмаїття філософських "уподобань" ледве прикриває безодню кризи української філософії як науки. На межі цієї безодні або "завжди-уже-з" неї філософія має віднайти у власній іманенції ресурс і форми оновлення самої себе. Таку форму ми вбачаємо в історико-філософській науці, яка має конституювати себе в якості гаранта мови сучасного українського філософського дискурсу.

Із такого загального контексту ми відкриваємо проблематизацію історичного відношення між двома "континентами" думки: творчістю Сьорена К'еркегора та дискурсом Мартіна ГайдегҒера. Точка перетину вказаних дискурсів - розрізнення екзистенціалістських тем та омонімічних категоріальних дублів *Existenz* і *Augenblick* у загальному контурі еволюції розуміння буття людини.

**Аналіз наукових досліджень.** У загальному масиві гайдегҒерознавства вирізняються дві лінії експлікації к'еркегорівського сюжету: текстологічно-історіографічна та доксографічно-критична. Перша лінія сформована констатаціями прямих запозичень М. ГайдегҒером категорій данського філософа. Друга - різною мірою тенденційними оцінками змістових і термінологічних контамінацій К'еркегорових думок у філософстві М. ГайдегҒера. Лінія експлікації історіографічного матеріалу сформована працями Т. Кісієла [9], І. Михайлова [5], О. ПьогҒелера [10]. Лінія доксографічного зістав-