

С.А. Коначева

Крест и слава в постметафизической перспективе*

Светлана Александровна Коначева – доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой современных проблем философии. Российский государственный гуманитарный университет, Российская Федерация, 125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: konacheva@mail.ru

Анализируется новейшая монография Дж.Д. Капуто «Крест и космос: Теология трудной славы». Проект Капуто исследуется как одна из наиболее репрезентативных экспликаций постметафизического дискурса в современной теологии. Рассматриваются ключевые понятия теологической герменевтики Капуто – невозможное, событие, Царство Божие, как контекст для радикальной теологии креста. Акцентируется внимание на мессианском характере события, свидетельствующем о его открытости для удивительных возможностей, которые составляют даже возможность невозможного. Выделяются основные контуры теологии креста в ранних работах Капуто, где крест осмысливается как парадигматическое выражение события царства. В анализе работы «Крест и космос» обозначаются пути радикализации теологии креста и стратегия реинтерпретации понятия божественной славы. Особое внимание уделяется проблеме метода, указываются феноменологические основания теопоэтического метода, применяемого Капуто, выделяются особенности данного метода, которые становятся основанием для критики со стороны аналитической теологии. Показывается, что радикальная теология креста может быть понята как герменевтика неограниченных трансформаций в этом мире, теология божественного призыва, погруженного во временность и смертность.

Ключевые слова: невозможное, событие, теология креста, теология славы, теопоэтика

Ссылка для цитирования: Коначева С.А. Крест и слава в постметафизической перспективе // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 1. С. 161–172.

* Рецензия на книгу: *Caputo J.D. Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory.* Bloomington: Indiana University Press, 2019. 289 p.

В основании проекта преодоления метафизики в философии и теологии XX в. несомненно лежит *theologia crucis* Мартина Лютера. Молодой Хайдеггер в своем стремлении к переоткрытию истоков и освобождению от концептуальных схем в значительной степени следовал по стопам молодого Лютера, который, полагая, что изначальное христианство было замещено аристотелевской схоластикой (*theologia gloriae*), попытался возродить исходный опыт Нового Завета, сосредоточенный на фактическом и историческом событии «креста». В начале XXI в. американский теолог Джон Капуто в работе «Крест и космос: Теология трудной славы» стремится найти путь, который позволит тематизировать крест, не вычеркивая славу, а радикализируя ее, позволит помыслить другую, трудную славу, погруженную во время и воплощенную в смертную плоть, где страдание и слава неразрывно связаны. Точкой отсчета этой работы стали размышления апостола Павла о кресте как слабости и глупости, взятые из Первого Послания к Коринфянам, Капуто также обращается к теологии Мартина Лютера – от размышлений Лютера о способе существования богослова креста (*Theologis crucis*) до представления о сокрытом Боге (*Deus absconditus*). В Гейдельбергских диспутациях (1518) Лютер противопоставляет «теологии славы», которая, полагаясь на видимые вещи, созданные Богом, пытается с помощью разума и аналогии подняться до высот невидимого бытия Бога. Крест, утверждает он, разрушает все человеческие притязания на славу. Скорее, крест призывает нас смотреть на Бога, скрытого вместе с Иисусом в его страданиях, чтобы там, где, по-видимому, славы нет, правильно увидеть Божью славу. Божья слава, правильно понимаемая, согласно Лютеру, порождает нечто невозможное. Указывая на Гейдельбергские диспутации, Капуто выражает надежду, что этот революционный текст снова заговорит с нами, но его работа также творчески проникает туда, куда Лютер, возможно, и не предполагал, – к радикальной теологии креста, которая простирается, по сути, до теологии творения и рисует образ Царства Божьего, в котором «смерть присуща жизни, победа – поражению, сила – слабости, слава – кресту» (р. 5). Размышляя о сложностях примирения космологии и поэтики креста, Капуто наряду с апостолом Павлом и Мартином Лютером вступает в диалог с такими современными мыслителями, как Жак Деррида, Кэтрин Келлер, Долорес Уильямс и многими другими. Некоторые исследователи причисляют труды Капуто к так называемой «теологии смерти Бога», однако сам он в предисловии подчеркивает, что «радикальная теология креста – это не теология смерти Бога, а теология смертного Бога, живого, страдающего, уязвимого и подверженного смерти» (р. 3). В то время как Лютер бросает вызов человеческим притязаниям на славу в своей теологии Креста, его цель – преодолеть теологию или логику исполнения в истолковании славы. Капуто отстаивает теологию или логику открытой трансформации. Такая теология является полностью эсхатологическим предприятием, но это не эсхатология, которая претендует на какое-либо ясное видение конца времени. Скорее перед нами предстает эсхатология разрыва, события, когда Бог непредсказуемо открывает невозможные пространства в мире, так что Царство Божье может проявиться как победа настойчивости призыва над существованием реального и несправедливого мира, слабости Бога над силой мира.

Разрабатываемая Капуто теология креста суммирует и усиливает многие темы из ранних работ («Слабость Бога» (2006), «Настоятельность Бога» (2013), «Глупость Бога» (2018), поэтому, прежде чем перейти к более детальному анализу «Креста и космоса», напомним ключевые понятия его радикальной герменевтики. Начнем с понятия невозможного, присутствующего также и в текстах Лютера. Для Лютера его собственное оправдание перед Богом казалось невозможным; для Капуто кажется невозможным проявления истинной справедливости в мире. Как уже отмечалось, рассуждения Капуто о «невозможном» проистекают из его взаимодействия с философией Деррида [Caputo, 2007, p. 53]. Капуто отмечает, что для Деррида «Невозможное есть <...> то, что превосходит или превышает эту будущую возможность», оно превосходит горизонтальную возможность более радикальной вертикальностью и трансцендентностью приходящего [Ibid., p. 47]. Таким образом, невозможное – это изменение игрового поля. Ожидание невозможного – это движение в царство предвосхищающего пришествия, а не в предсказуемое будущее. По мнению Деррида, мессианское ожидание влечет за собой как острое ощущение отсутствия справедливости в текущей реальности, так и призыв действовать во имя справедливости в ожидании ее мессианского прихода. Капуто также стремится выйти за пределы любой бинарной оппозиции между возможным и невозможным, показывая вместо этого их взаимопринадлежность и характеризует невозможное как выходящее за рамки предсказуемого и предвидимого: «Мы должны говорить <...> о невозможном событии, невозможном, которое не просто невозможно, которое не является просто противоположностью возможного, это также условие или шанс возможного. Невозможное – это сам опыт возможного» [Caputo, 2006, p. 2].

Наряду с невозможным еще одной важной категорией мысли Капуто, указывающей на мессианские ожидания, является «событие». Событие, по его словам, – это «то, что выражается, реализуется или приобретает форму в том, что происходит» [Ibid., p. 8]. События хрупкие и все же провокационные, они всегда проявляются в осязаемых манифестациях, но никогда не сводятся к ним. Таким образом, имена связаны с событиями, но не должны быть смешаны с ними. Капуто утверждает: «Хотя имя содержит событие, событие в принципе не может содержаться в имени, собственном или общем» [Caputo, 1997, p. 78]. Лучшее, что может сделать имя, – указывать на события или, как говорит Капуто, «укрывать» их. Имена – это попытки определить событие, но события всегда выходят за пределы имени, так что имена никогда нельзя воспринимать как буквально соответствующие событию. Приходящий характер события сигнализирует о его открытости для удивительных возможностей, которые составляют даже возможность невозможного. В обсуждении события мы можем различить стремление Капуто выйти за пределы телеологических положений. События несут что-то новое и неожиданное, но невозможно знать, будет ли грядущее благим. Обращаясь к имени «Бог», Капуто утверждает, что его следует понимать как «гавань для событий». Другими словами, произнесение имени Бога предстает как мессианская мольба о справедливости, стремление подтвердить приход царства невозможного. У Бога нет онтологического веса или силы присутствия. Скорее, Бог – это вечное обетование царства.

В настоящее время Бог – всего лишь слабое нарушение статус-кво, скрытое течение, предлагающее альтернативный идеал тем, кто принимает царство. Для Капуто деконструкция становится призывом к неопределенной вере и безграничной надежде на грядущее событие, на появление *tout autre*. Надежда на пришествие Другого указывает на глубокую мессианскую структуру деконструкции. Действительно, Капуто видит в этой надежде на приход Другого, в этом союзе с невозможным, близкую параллель между Деррида и ветхозаветными пророками. При этом дерридианский поворот к мессианской структуре сохраняет принципиальную открытость: то, что грядет, на самом деле никогда не может прийти. В самом деле, если бы Другой появился, он был бы аннулирован как *tout autre*; такова невозможность появления Другого. Сама функция Мессии – не приходить, а «пробуждать или провоцировать приход», – говорит Капуто. Мессианская идея включает в себя определенную структурную открытость, неразрешимость, которая следит за тем, чтобы последнее слово никогда не произносилось. По этой причине Капуто, как и Деррида, ссылается на еврейскую историю, рассказанную Морисом Бланшо, о Мессии, однажды появившемся у ворот Рима в одежде нищего. Когда человек признает Мессию, его единственный вопрос: «Когда ты придешь?» Даже когда Мессия прибыл в настоящее время, человек живет в ожидании пришествия Мессии в будущем. Мессия всегда грядет. Эта мессианская чувствительность противостоит традиционной христианской теологии, которая рассматривает Иисуса как пришествие Мессии. Тем не менее эта невозможность прибытия грядущего не только не является негативной для Капуто, но и защищает неопределенность и неуловимость пришествия. В этом можно увидеть действующую логику открытости. Для Капуто именно невозможность наступления пришествия превращает его в апорию, переживание невозможного. Невозможное ожидание Мессии – это начало, отправная точка, молитва о том, чтобы Бог пришел к богом забытому миру.

Третий ключевой образ – «Царство Божие», также понимается через отсылку к невозможному. Роль царства заключается не в том, чтобы описывать то, что есть, а в том, чтобы вызвать «желание по ту сторону желания, жажду трансформации, обновления, возрождения, о котором мы молимся и плачем» [Caputo, 2006, p. 277]. Царство – это то, что призывает или призывается. Капуто рассматривает Царство как «желание *дара*, выходящего за рамки экономии, *справедливости* за пределами закона, *гостеприимства* за пределами права собственности, *прощения*, не имеющего границ, для появления *tout autre* за пределами присутствия того же самого» [Ibid., p. 141]. Даже именование «Царство» становится ироничным переворотом, поскольку это царство является скорее антиавторитарным событием, чем иерархическим правоприменительным режимом. Капуто описывает Царство как священную анархию, когда больные исцеляются, мертвые воскресают, а вода превращается в вино. Таким образом, жить в царстве значит горячо молиться о грядущем событии, искать справедливость в конкретном пространстве единичного. При этом призыв к справедливости всегда должен быть контекстуализирован, а не изложен в общих принципах. Для Капуто Царство – это пространство перемен во имя справедливости, которое появляется в мире, но никогда не может быть очерчено с точностью.

В ранних работах крест выступает как парадигматическое выражение события Царства. Капуто сосредоточен на павловском *logos tou staurou* из 1 Кор 1:18, где апостол Павел указывает на то, что Бог выбирает слабых и смиренных для царства, населенного изгнанными мирской властью. В конкретном образе Иисуса Капуто акцентирует оправдание повседневности. Он утверждает: «Иисус считал повседневность не сферой отпадения от Бога, не тем, что Лютер называл богооставленностью, но ритмом Бога во времени, тем, как Бог дает время изо дня в день» [Caputo, 2007, p. 63]. Иисус советует не поддаваться тревоге, а, скорее, позволять Царству Божьему приходить к нам каждый день. Невозможная ситуация, в которой мы находимся, предполагает Капуто, заключается в том, что, хотя мы должны планировать и работать на будущее, Царство подрывает любую уверенность в том, что произойдет. И на кресте Иисус верен своему посланию о Царстве. Слабая сила Бога, явленная на кресте, проявляется в решении Иисуса выбрать прощение вместо ненависти и протест против несправедливости. По мнению Капуто, в текстах апостола Павла крест является манифестацией события слабой силы, сокрытой в имени Бога. Имя Бога проявляется в Иисусе на кресте, утверждает Капуто, через акт прощения перед лицом насилия. Как деяние Царства крест предъявляет нам требования во имя Бога. Он подчеркивает, что требования, которые действительно являются событиями, зависят от нас, ждут, чтобы мы откликнулись, осознали или актуализировали их, что означает сделать Бога реальностью, дать Богу тело и воплощение, силу и действительность. Теология креста, таким образом, становится призывом к нам возгласить мессианскую мольбу о том, чтобы Царство пришло перед лицом угнетения, и требованием, чтобы мы участвовали в его пришествии. Капуто связывает призыв против несправедливости непосредственно с крестом, не поддаваясь теологии свершения истории, характерной для немецкой протестантской традиции от Лютера до Гегеля. Бездна неразрешимости, акцентированная Капуто, держит будущее открытым, так что в конце истории нет окончательного деяния Бога, которое могло бы очистить мир от беспорядка и несправедливости. Крест – это призыв к справедливости и возможность ответить, но без каких бы то ни было гарантий.

В «Кресте и космосе» Капуто продолжает и радикализирует указанные ходы мышления. Сопрягая Лютера и Деррида, он описывает теологию креста не как самонадеянное человеческое восхождение к Богу (теология славы), но как божественное нисхождение к смирению человеческого состояния: «вместо теологии сверху, теология снизу; <...> вместо обожествления человечества – очеловеченный Бог; вместо Бога, который убивает своих врагов, – страдающий и побежденный Бог, арестованный, замученный и казненный» (p. 2). Что же в данном случае понимается под радикализацией? Для Капуто важно избежать сопряжения креста с икономией вечной славы. Он предлагает отказаться от редуцирования послания о кресте к трем ложным способам понимания:

- стратегия, которую мы преподносим сильным, чтобы заставить их врасплох;
- хорошая инвестиция с долгосрочным вознаграждением;
- докетизм, превращающий страдание и слабость в видимость, за которой скрывается реальное действие и сила (p. 4).

Логос креста должен быть принят без компромисса, без условий, без страсти, без причины. В противном случае глупость была бы чистой хитростью, смерть – просто кажущейся смертью, и теология креста была бы маскировкой, за которой скрывается теология славы. На всем протяжении своей работы Капуто снова и снова будет повторять, что трудность – это не средство достижения славы, напротив, слава заложена в трудности. Смерть, поражение и слабость не должны пониматься как те ступени на лестнице восхождения к славе, которые в финале преодолеваются и отбрасываются. Распятие было не мирской победой, а сокрушительным поражением, которое показывает нам, что Царство Божие не является силой и победой в их мирском понимании. В кресте и воскресении явлена победа призыва к справедливости над жестокостью мира, победа слабости Бога над силой мира: «Царство Божие восходит из руин мира во славу, которую мир не постигает. Крестный путь – это не путь к славе, но слава пути» (р. 5).

Избегать компромиссов в истолковании креста помогает Капуто обращение к размышлениям Лютера о *Deus absconditus*. Это понятие относится к одному из самых дискуссионных в наследии Лютера. Большинство исследователей указывают, что Лютер говорит о сокрытии Бога двумя разными способами. Первое, более известное, заключается в том, что Бог сокрыт в своем Откровении. Люди неправильно познавали Бога через дела, поэтому необходимо познавать Его как сокрытого в страданиях. Именно это переживание сокрытости улавливает Кьеркегор в своей концепции Бога как «инкогнито», т.е. Бога, принимающего неузнаваемую форму слуги. Однако второе переживание сокрытия Бога у Лютера более радикально. Это Бог сокрытый и за своим Откровением. Второй смысл указывает на «нагого» Бога, не явленного через Христа; здесь *Deus absconditus* знаменует собой ужасающую и хаотическую встречу с божественным. Эту божественную бездну, очевидно, нельзя назвать «благой» или даже «любящей». Божественная бездна хаотична и неоднозначна, и поэтому, по Лютеру, мы должны бежать к надежности креста, оставить в покое невыносимую двусмысленность «нагого» Бога и прилепиться к милосердному Богу, известному во Христе. Капуто видит в понятии *Deus absconditus* точку радикализации лютеровской теологии креста. Сокрытый Бог скрыт одновременно от философов и теологов, от разума и откровения. Капуто полагает, что Лютер рискнул поставить под сомнение само Откровение, увидел, что за Богом, открывшимся в Откровении, «уже ускользнул действительно реальный Бог <...>, скрылся, удалился, укрывшись от Откровения, снова спрятался, на этот раз глубже, темнее» (р. 6). В переживании сокрытости сама теология креста распята, деконструирована и самодеконструирована. По мнению Капуто, Лютер, показывая, что Бог как он есть, находится за пределами разума и откровения, превращает теологию в поэтику невозможного.

Для самого Капуто существенной задачей оказывается поиск герменевтического ключа, метода, соответствующего безумию Креста, позволяющего рассказать совершенно иную историю о смертном Боге, несуществующем, страдающем и деконструирующем себя в своем самобытии. Теологическому методу, понимаемому не в картезианском смысле, а скорее как следование по (*meta*) пути (*hodos*) креста посвящен шестой раздел работы «От теологии

к теопозитике» (р. 106–112). В нем, во многом следуя хайдеггеровским интуициям, Капуто описывает до-концептуальный, до-логический, архи-теологический дискурс, который приходит к словам в многообразии повествований и гимнов, молитв и притч, песен и стихов, и радикально отличается от логоса научных исследований, логики, технического дискурса академической теологии. Он напоминает, что само слово «теология» – это «языческое» слово, которое нигде не встречается в Писании и восходит к Аристотелю, в чьих трудах теология предстает как высшая форма эпистемы, означающая дисциплинированный, рационализированный дискурс, организованный в понятиях, пропозициях и аргументах. Различая «сильную» и «слабую» теологию, под первой Капуто подразумевает дискурсивную форму, которая имеет место в активной модальности утверждений, вторая же представляет собой рецептивный дискурс, имеющий ответный характер, такое мышление всегда уже захвачено. Он напоминает, что для Лютера, истинный теолог креста работает в пассивном или рецептивном режиме. Теология славы мыслит в классическом греко-философском дискурсивном режиме, активно выдвигая пропозициональные утверждения, в соответствии с историческим развитием греческого понятия логоса, что было обозначено Хайдеггером как «онто-тео-логика». Капуто обнаруживает резко критический настрой по отношению к теологической метафизике и в ее классическом, и в современном аналитическом варианте (хотя и не называет его напрямую): «Сильная теология выдвигает предикативные утверждения, говоря что-то о Боге, приближаясь к Богу как к конституированному объекту дискурса, как к субъекту набора предикатов, как к носителю определенных концептуальных свойств, которые выражаются в пропозициях, претендующих на определение божественных атрибутов. Там понятия складываются в пропозиции, а пропозиции складываются в доказательства или аргументы, которые представляют собой цепочки пропозиций, составляющих совокупность знаний, комплекс истинных утверждений о существовании и природе Бога» (р. 107). Такая теология насыщена технической терминологией, ей свойственна формальность аргументации, в современном университете она представляет собой такой же технический дискурс, как и другие гуманитарные или социальные науки, и, как и они, должна доказать свою респектабельность перед лицом математических наук. Слабая теология, напротив, пытается приблизиться к нашему изначальному доконцептуальному контакту с миром. Под миром понимается форма жизни, которая в Писании названа Царством Божьим. Как подчеркивает Капуто, Священное Писание не описывает Царство Божие как внешний объект дискурса, оно говорит из опыта Царства, которое не снаружи, а внутри. Библейский текст говорит с читателем в необъяснимых терминах притчи и парадокса, чтобы привлечь нас к форме жизни, определенной божественным призывом. Проповедь Иисуса в синоптических Евангелиях представляется Капуто лучшим примером такой слабой модальности: «Иисус говорит не о себе, но о своем Отце; и он говорит не о своем Отце, но о Царстве своего Отца; и он говорит не о Царстве своего Отца, а о горчичных зернах, закваске, зарытых сокровищах, маленьких детях и пиршествах, на которые приглашенные гости не приходят. Он говорит не в логическом, а в паралогическом ключе, который наиболее строго придерживается динамики Царства, его

шокирующих поворотов и неожиданных требований» (р. 109). Тем самым, в слабой теологии логическое ослабляется до паралогического, или, точнее, логическое в теологическом вытесняется поэтическим. Под поэтическим здесь понимается совокупность недискурсивных, метафорических и метонимических ресурсов, направленных на то, чтобы вызвать провокацию Царства Божьего, чтобы позволить призыву, который происходит во имя Бога, прийти к словам. Теопоэтика стремится дать слово чему-то поразительному, чему-то сокрушительному, что врывается в обычное дело мира и призывает нас представить мир иначе.

Методический раздел «Креста и космоса» с его критикой объективирующего дискурса сильной теологии и рецензии на эту работу, вышедшие из-под пера представителей аналитической теологии, демонстрируют удивительную неспособность к диалогу континентальных и аналитических богословов. Для Капуто метафизика (в том числе в ее аналитическом изводе) не более чем предикативный дискурс, мыслящий Бога как сверхсущее, озабоченный контролем за вероучительными формулами и подавлением инакомыслия и различия, в ней властвует тематизация, математизация и объективация. Для Дугласа Гротуиса, автора рецензии на «Крест и космос», опубликованной в журнале университета Нотр-Дам, радикальная герменевтика Капуто (как, впрочем, и вся деконструктивистская теология) с ее «эффектной игрой слов, длинными и запутанными предложениями и показными неологизмами», учитывая ее деконструктивные и некогнитивные утверждения о Боге и призыве, остается совершенно необоснованной [Groothuis, 2020]. Гротуиса особенно раздражает крайний апофатизм Капуто, его утверждение непознаваемости Бога в терминах пропозиционального согласия, нежелание наполнить божественный призыв каким-либо внятным когнитивным содержанием, отказ мыслить Бога с помощью категорий существования и несуществования. Приведем характерный пример критической аргументации рецензента. Для Капуто смысл и послание креста – это «призыв Божий» в нашей жизни встать на сторону слабых и бессильных. Для того чтобы Бог произнес призыв, который мог бы быть услышан, необходимы две вещи, ни одну из которых Капуто не готов признать. Во-первых, Бог должен существовать таким образом, чтобы произнести призыв, поскольку безличный и, следовательно, некоммуникабельный Бог не мог бы этого сделать, и во-вторых, призыв должен быть понятен слушателю. Но Капуто говорит, что Бога не существует (в любом нормальном смысле этого слова) и что призыв не имеет когнитивного содержания. Следовательно, «крест не может ничего значить для Капуто ни в отношении бытия, ни в отношении знания» [Ibid.]. Отметим, что подобную критику можно применить ко всей традиции апофатической теологии, мыслящей Бога как изъятото из сущего, «ничто из существующего, ничто из несуществующего», но автор совершенно не готов увидеть, что возможен иной тип мышления, мышление, понимаемое как трансформативная практика, когда «мы затронуты, ранены <...>, приведены в движение невозможным» [Caputo, 2001, р. 14], что Капуто стремится перейти от когнитивных или констатирующих стратегий к перформативному мышлению.

Но аналитический диагноз предельно суров: перед нами «своего рода торговец тайнами, пытающийся наложить свои чары на повторяющиеся отрицания

понятий и отношений, которые необходимы для смысла и знания» [Groothuis, 2020]. Как постмодерная герменевтика видит в аналитической метафизике только объективацию и не замечает стремления к строгости мышления и понятности, так и аналитическая теология не готова признать, что возможна иная более глубокая строгость, которую не следует путать с концептуальной или математической точностью. Ее сила состоит в том, чтобы строго придерживаться не объекта, образованного пропозицией, а самих вещей, *die Sache selbst*, которые предшествуют пропозициям. Как говорит сам Капуто, «строгость, свойственная этому дискурсу, состоит в том, чтобы поддерживать себя в косвенном, дискретном и сдержанном модусе мышления, призывном и провокационном, аналогическом и паралогическом, параболическом и гиперболическом, метафорическом и метонимическом, соответствовать модальности, присущей призыву, с которым к нам обращаются, подогнать себя под контуры предмета озабоченности, события, которое нас настигает» (р. 109). Подводя итоги первой части книги, отметим, что Капуто стремится уйти от традиционной доктрины примирения в теологии креста, для него страсти Христовы – это образ сострадания, Божьей солидарности с гонимыми, а не способ умиловить честь оскорбленного Господа. В радикальном богословии креста «призыв, который скрывается в имени Бога, лишен всякой мирской славы, его власть и престиж высмеиваются и унижаются, и он принужден вернуться к самому себе, к своей наготе, отсутствию бытия, к уязвимости и богооставленности» (р. 42).

Во второй части книги Капуто пытается соединить теологию креста с апофатической космологией. Он задает вопрос о возможности одновременно мыслить крест без всяких компромиссов и космическое примирение. Здесь теопэтика расширяется до космопэтики. Продолжая обсуждать методические проблемы, во второй части Капуто уточняет свое понимание апофазиса. Он стремится избежать неоплатонических коннотаций классической негативной теологии, которая зачастую оказывается способом восхваления сверхличности Бога за пределами любого имени, созерцанием сияния божественной славы. Радикальный апофатизм осмысляется через метафору «облака анонимности», под которым понимается безымянность, подобная дерридианской хоре, где незнание означает, что мы не знаем, является ли эта безымянность чем-то, что нужно восхвалять, чем-то ищущим укрытия от разума и откровения, или чем-то, от чего мы сами должны укрыться.

Последующие главы реинтерпретируют образ Христа-победителя и слова апостола Павла о Боге, примирившем с собой во Христе не только человечество, но и все творение. Если классическая теология креста, по мнению Капуто, оставалась в рамках традиционного теизма и сопутствующего ему теоантропоцентризма, то посттеистический подход скорее подобен панентеизму, что дает больше возможностей для всеохватывающего примирения мира с Богом. В разработке логики примирения, которая должна объяснить реальную и преходящую интенсивность подлинной славы, поднимающейся от креста, Капуто обращается к работе Кэтрин Келлер «Облако невозможного» [Keller, 2015], где представлена панентеистическая восходящая модель творения и примирения. Подзаголовок книги «Негативная теология и планетарная запутанность» напоминает о том, что подлинный образ примирения – это запутанность,

переплетение каждого во всем и всего в каждом. Слово «запутанность» взято из квантовой физики, которую Келлер связывает с теологией Николая Кузанского и его понятием *coincidentia oppositorum*. Капуто называет работу Келлер «*summa theologica postmoderna*» (р. 193), здесь осуществлен синтез теологии процесса и постмодернизма, современной спекулятивной космологии и теологии, катафатической и апофатической теологии, политики и экологии, феминизма и деконструкции. В результате, Келлер преодолевает классическую метафизическую теологию божественного всемогущества, в которой совершенство вечного присутствия стоит на вершине, а все остальное представляет собой падение с высоты, несовершенную, изменяющуюся копию абсолютно-го, простого и неизменного божественного совершенства. Она разворачивает альтернативную схему, восходящую снизу вверх. Все, что в нисходящей модели разворачивалось как действие божественного всемогущества сверху-вниз, теперь осуществляется как функция всемогущего потока снизу-вверх. Теперь «возможность невозможного» подразумевает не всемогущее сверхсущее, а «все-возможное» основание сущего. В нисходящей модели Бог мыслится как чистый акт (*actus*), в восходящей – как действие (*actio*), деятельность или эмерджентный процесс. Здесь виртуальный квантовый порядок, квантовое поле виртуальности, глубинным образом предвосхищает высшее. Такое понимание космоса означает творение *ex profundis*, а не *ex nihilo*. По мнению Капуто, классическая теистическая нисходящая модель соответствует *theologia gloriae*, восходящая модель Келлер – *theologia crucis*. Однако, отмечая очевидные преимущества подобного варианта панентеизма, Капуто считает необходимым прояснить (ослабить) его дискурсивный статус. Панентеизм оказывается прекрасным способом думать о мирском бытии Бога и божественном бытии мира, если он не претендует на статус космологии. Виртуальный порядок тоже должен быть ослаблен, чтобы виртуальное не полностью определяло актуальное; модель «снизу-вверх» должна быть непредсказуемой и даже случайной. Тогда, по мнению Капуто, невозможное не окажется проявлением силы, и примирение будет означать возникновение новизны, создание нового, а не восстановление изначального единства. Таким образом, возрожденное в рамках космопоэтики имя Бога «становится именем того, что апостол Павел называет “новым творением”, где “все стало новым” <...>, где примирение означает открытое воздействие на то, что возможно, вплоть до невозможного, что может быть рискованным делом» (р. 205).

Последние главы представляют концепцию славы, названную «трудной». В них преодолевается классическая *theologia gloriae*, которую Капуто считает синтезом константинианства (имперского христианства) и неоплатонизма, приведшему к тому, что крест, на котором был распят Иисус, был деформирован в славный крест, с которым победило мирское царство, а безумие креста была вытеснено метафизикой бытия во всем его славном великолепии. Трудная слава предполагает тематизацию смертности и темпоральности, включение небытия в бытие, смерти в жизнь. Речь идет не о вечной славе, ожидающей в вечности, но о трудной славе жизни во времени.

Подводя итоги, отметим, что радикальная теология креста акцентирует отсутствие бытия, уязвимость и богооставленность. Как показывает Капуто,

слава может быть найдена только в пришествии невозможного. Такое пришествие станет моментом трансформации в мире, когда приходит справедливость и царит гостеприимство. Однако для Капуто такие моменты всегда открыты и фрагментарны. Божественный призыв сводится к мягкому и тихому голосу, без авторитета, заверений или гарантий, рискованному и неопределенному. Для Капуто нет возможности славы вне времени. Слава явлена только в моменты неограниченных трансформаций в этом мире, когда случается невозможное.

Cross and Glory in Post-Metaphysical Perspective

Svetlana A. Konacheva

Russian State University for the Humanities (RSUH), Miusskaya sq. 6, Moscow, GSP-3, 125993, Russian Federation; e-mail: konacheva@mail.ru

The paper is devoted to the recent book of John D. Caputo “Cross and the Cosmos: A Theology of Difficult Glory”. Caputo’s project is examined as one of the most representative explications of postmetaphysical discourse in contemporary theology. We consider the key concepts of Caputo’s theological hermeneutics – the impossible, the event, and the kingdom of God as a context for a radical theology of the cross. The paper emphasizes on the coming nature of the event that signals its openness to surprising possibilities that constitute even the possibility of the impossible. The author highlights the main features of the theology of the cross in Caputo’s early works, where the cross is conceptualized as a paradigmatic expression of the event of the kingdom. The analysis of the work “Cross and the Cosmos” outlines the ways of radicalization of theology of the cross and the strategy of reinterpretation of the concept of divine glory. The article highlights the problem of Caputo’s theo poetic method and considers its critique in analytical theology. We argue that a radical theology of the cross is hermeneutics of open-ended transformations in this world, a theology of the divine call embedded in temporality and mortality.

Keywords: impossible, event, theology of the cross, theology of glory, theo poetics

Citation: Konacheva S.A. “Cross and Glory in Post-Metaphysical Perspective”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 1, pp. 161–172.

References

Derrida, J. “How to Avoid Speaking in Denials”, in: *Languages of the Unsayable*, eds. Sanford Budick and Wolfgang Iser. N.Y.: Columbia University Press, 1989, pp. 3–70.

Derrida, J. “On an apocalyptic tone newly adopted in philosophy”, in: *Derrida and Negative Theology*, ed. Howard Coward and Toby Foshay, trans. Ken Freiden. Albany: State University of New York Press, 1992, pp. 25–72.

Caputo, J.D. *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*. Bloomington: Indiana University Press, 2019. 289 p.

Caputo, J.D. *On Religion*. L., N.Y.: Routledge, 2001. 147 p.

Caputo, J.D., "Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event," in: *After the Death of God*, ed. Jeffery W. Robbins. N.Y.: Columbia University Press, 2007, pp. 47–88.

Caputo, J.D. *The Folly of God: A Theology of the Unconditional*. Polebridge Press, 2015. 304 p.

Caputo, J.D. *The insistence of God: a theology of perhaps*. Bloomington: Indiana University Press, 2013. 307 p.

Caputo, J.D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 1997. 379 p.

Caputo, J.D. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press, 2006. 356 p.

Groothuis, D. Review: Caputo, J.D. *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*. Notre Dame Philosophical Reviews [<https://ndpr.nd.edu/news/cross-and-cosmos-a-theology-of-difficult-glory/>, accessed on 03.05.2020].

Keller, C. *Cloud of the Impossible: Negative Theology and Planetary Entanglement*. N.Y.: Columbia University Press, 2015. 395 p.