

## Рецензія на книгу

### *Привиди Бога: анатомія апофатичної уяви*

*Specters of God. An Anatomy of the Apophatic Imagination.* By John D. Caputo. Bloomington: Indiana University Press, 2022. 397 p., ISBN 978-0-253-06301-4 (paperback); 35,75 USD.

Магомед РУБАНЕНКО

Незалежний дослідник

ORCID: 0000-0002-1397-0888

Американський філософ, фахівець із континентальної філософії релігії та основоположник руху “слабкої теології” Джон Д. Капуто опублікував нову книгу “Привиди Бога”, в якій він продовжує розвивати свою лінію радикальної теології. На жаль, жодна з численних праць цього одного з провідних сучасних теологів, а серед них – знакові видання – *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* (1997), *The Weakness of God* (2006), *The Insistence of God* (2013), не перекладена українською.

Представлена нова книга Джона Д. Капуто насамперед знаменна тим, що в ній ревізується філософсько-богословська думка попередників – від Томи Аквінського до Жака Дериди – та сучасних постгуманістичних тенденцій через “призму” деконструкційної стратегії. Це аналіз із погляду історії філософії та радикальної герменевтики одночасно, який відбувається у два етапи: 1) інтерпретація традиції в її власному контексті, 2) демонстрація, яким чином у ній розкривається прихований потенціал до власної радикалізації. Капуто стверджує: радикальна теологія не розриває зв'язок із попередньою традицією думки (“*tradio*” походить від *trans* / *через* + *dare* / *відважитися*”), але демонструє початкову нестабільність і відкритість традиції назустріч *безумовному* (*unconditional*) (250). Йдеться про щось, що дестабілізує “ґрунт” *умовного*: тимчасові культурно-історичні умови, відкриті до чогось *зовсім іншого* (*tout autre*) через саму месіанську структуру непередбачуваного прийдешнього (авто-деконструйованість речей). Отже, завдання деконструкції зводиться до того, щоб підтримувати розрив: між безумовною відкритістю прийдешнього – подією, месіанським закликом, обіцянкою – з одного боку, та контингентними історично обумовленими іменами, структурами, законами, одкровеннями та інституціями – з іншого, таким чином не даючи останнім затримуватися надовго. Капуто називає це підтримкою “оптимальної нерівноваги” (*optimal disequilibrium*) або “хаосмосом”

(Джеймс Джойс), де будь-які імена завжди перебувають під знаком “стирання” (*sans*) через саму *темпоральність речей*. Наприклад, такі історичні імена як “корчма”, “алхімія”, “кріпосний”, або метафізичні “душа” чи “трансцендентальний суб’єкт” уже стерлися або стираються в історії, яка постійно змінюється. Традиція у цьому процесі постійно переописується (*redescribe*), оскільки така її “природа”; прикладом цього і є представлена праця, в якій здійснюється перехід від уявлення про Бога як про “основу Буття” до уявлення про Бога як про “примару”, тобто як про “заклик” без спроби визначити його місце або ідентичність того, що / хто закликає.

Критична взаємодія Капуто з традицією очевидна за змістом роботи: постаті, які автор аналізує за допомогою деконструкції Жака Деріди, – Тома Аквінський, Майстер Екгарта, Мартін Лютер, Георг В. Ф. Гегель, Фрідріх В. Й. Шеллінг і Пауль Тілліх, не кажучи вже про критичну згадку Арістотеля, Рене Декарта, Іммануїла Канта, Фрідріха Ніцше, Сьорена К’єркегора, Мартіна Гайдеггера та Платона, з ідеалізмом якого постійно ведеться боротьба. У цьому списку особливої уваги заслуговує Шеллінг – його ідеї вперше експлікуються автором.

Книга Капуто складається зі вступу, трьох частин, п’ятнадцяти розділів та висновку. Методологія автора зводиться до використання феноменологічної редукції (в два етапи): 1) онтологічної, в якій Бог описується не як “вища Істота”, а як “основа Буття”, і 2) гаонтологічної (*hauntology*), де Бог як “основа Буття” позбавляється метафізичної глибини, стаючи десубстанціалізованою “примарою”, тобто “закликом”, який збуджує апофатичну уяву, – без ідентифікації того, що / хто закликає. Ця редукція, яка відбувається за допомогою “*εποχή*” (призупинення всіх метафізичних суджень, не заснованих на реальному впливі явищ / феноменів), звільняє “заклик” (подію) від буття, тобто суджень про буття, надприродного Бога, які заважають почути сам “заклик”. Таким чином, теопетична сфера досвіду передує пропозиціям і є їхнім корелятом (*1-й розділ*).

Кожен розділ структурований так, щоб звернути увагу на “прогалини” в ідеях, які спонукають перейти від повчальної (*edifying*) апофатики до неспокійної (*anxious*). Приміром, звертаючись до апофатичної традиції Аквіната, Екгарта та Лютера (*2-й розділ*), Капуто демонструє постійний розрив між тим, що хоче сказати той чи інший автор, і між тим, про що говорять самі його тексти (“смерть автора”). У Аквіната це розрив між вченням про Бога як *ipsum esse* (чистим існуванням / актом буття) і творінням – як причетним до Бога, але відмінним від нього (*esse / ens*). Оскільки Бог як *ipsum esse* перебуває за межами буття творіння, розрив перекривається Томою за допомогою “принципу аналогії” (*analogia entis*), де Бог може бути “схопленим” у творінні подібно до того, як відображення в дзеркалі схоплює образ реальної особи, яка існує вищим способом (*eminentiore modo*). Однак, хто саме – цей Бог, якщо радикально виходити з цього принципу (у творінні є як добро з красою, так і зло, тимчасовість і невизначеність), сказати складно. У Екгарта це розрив між Богом-Творцем (*Gott*) і анонімним Божеством (*Gottheit*), де перший бере початок в останньому, тоді як останнє під час радикалізації стає

чимось невизначеним: “Навіщо говорити, що *Gottheit* – одне, чи Єдине, чи тихе та спокійне? Чому не багато (*many*), непереборна множинність (*unmasterable multiplicity*), шумний потік (*noisy flux*), Безліч (*Multitude*)? *Хора? Тоху ва-боху?* Якщо воно абсолютно невизначене і незрозуміле, то чому воно визначається як гідне похвали, а не страху та побоювань?” (63) У Лютера це розрив між “Богом одкровення” (*Deus revelatus*) і “прихованим Божеством” (*Deus absconditus*), яке проявляється через одкровення, але так само може суперечити йому – настільки, що за бажанням воно може й анулювати його. Переходячи до Гегеля, автор доводить його телеологічну ідею розвитку “абсолютного Духа” (буття, вічності, розуму як *Vernunft*), який виражений у певних історичних образах буття (*Vorstellung*) і в них себе пізнає за допомогою кінцевого суб’єкта, до визнання смертності та тлінності самого Духа (3-й розділ). У Шеллінга Капуто бере ідею “нічних сил буття”, в яких виражається анонімне Божество, і далі демонструє космічну боротьбу доброго особистісного і злого несвідомого початків у самому Бозі, які *виявляються* в його творінні; те, своєю чергою, саме закинуте в історичний час (4-й розділ). Тут Капуто переймається питанням: то хто ж переможе – безособовий непокірний початок чи особистий Бог? Оскільки в основі думки Шеллінга лежить ідея божественної свободи, вираженої через дії творіння, це питання відкрите. Той Шеллінг, який повчас, – стверджує, що Бог буде “в усьому все” (1-е Кор. 15:28) через провіденційний розсуд у “ноуменальному світі”, але радикальний Шеллінг вирішив би, що лише час покаже (120).

Насправді, все це певна, але серйозна гра з боку Капуто, крізь яку “проносяться” ідеї представлених персоналій. Іншими словами, або “поза” світом (феноменальністю) ставиться “трансцендентальне означення” (ноумен), що детермінує історію, або воно, це “означення”, розчиняється в самій історії – так, що його “слід” втрачається, а значить, історія *завжди вже* попереду, і “ноумена” ніколи не існувало, він є “ефектом” існування, зовнішнім затвердінням внутрішнього руху. Таким чином, кожен наступний розділ виявляється радикальнішим за попередній через деконструкційну стратегію, яка занурює будь-яку захоплену та впевнену метафізичну думку в неспокійну та хитку історичність з усією її невизначеністю. Ця невизначеність “носить” різні імена, які відрізняються одне від одного, але в цілому передають схожу думку: *es gibt, il y a, mysterium tremendum et fascinans, khora, différance*.

За цим досить цікаво спостерігати. Кожен розділ закінчується *апорією* і відчуттям *безпритульності*. Капуто вказує на неможливість вираження єдиного та стабільного “сенсу” (наприклад, у поданні різних “завершених” картин світу) у вимірі самого тексту, сенси якого полісемантичні, залежать від контексту та історичної ситуації, завжди нестабільної й мінливої, а також на значення самих слів, зрозумілих тільки на підставі їхніх фонічних та графічних відмінностей (*ring/king/sing, moi/roi/loi, der/die/das*) (12-й розділ). Текст як закодована певним контекстом система знаків схильний до авто-деконструкції та смислового поширення так само, як самі речі з їхньою відкритою темпоральною структурою (268). “Смисл”

(у функціональному значенні) буття, а з ним і тексту – це час, який усе розпорошує. У такій картині людина перестає бути автономним господарем свого життя, оскільки підвладна непередбачуваним гетерономним подіям майбутнього, за які, однак, вона несе відповідальність, а також є результатом тієї культури та її актуального та ситуативного смислового поля (символічного простору), всередині яких вона перебуває. Зрештою автор відверто зізнається: “Моя ідея полягає в тому, щоб замінити метафізику глибинного поетикою глибинного, а це означає, що я в будь-якому глибокому сенсі не знаю, хто я і що таке буття, хоча я вклав у ці пошуки ціле життя” (273). Тобто, якщо скористатися поняттям Дунса Скота, людина – *homo viator*. Різниця лише в тому, що Капуто не знає, куди він прямує навіть при конкретному “одкровенні” (*Offenbarung*), оскільки воно саме вписане в більш ширшу “відкритість” (*Offenbarkeit*) буття-у-свімі.

Автором також проводиться детальний опис етико-політичних наслідків радикальної теології. Стратегія, яка тут використовується Джоном Капуто, стосується деконструкційної *спектралізації* гайдеггерівської різниці між “онтичними” (конкретно зумовленими) й “онтологічними” (безумовними) компонентами культури, де перші мають переглядатися на підставі “онтологічної” відкритості прийдешнього заради постійного прагнення встановити неможливу *справедливість*, тобто створювати більш справедливі умови життя, які ніколи не будуть остаточними. Це спонукає автора не тільки до намагання примирити світську та релігійну соціальні опозиції в єдиній для обох турботі (*Sorge*) за своє буття, але й до постійної критики фундаменталізму (221 – 228), який, по-перше, реакційно прагне повернутися до міфів досучасного світу (що є неможливим і насильницьким щодо сучасності), а по-друге, сприймає Біблію як єдине несуперечливе й завершене ціле, що суперечить фактичній відкритості речей (*10-й розділ*).

У *третьій частині*, після невеликого футурологічного і сцієнтистського опису можливостей постгуманістичного майбутнього з його кібер-людьми або людьми-ангелами (*13-й розділ*), автор переходить до реалістичного опису загальної анігіляції через наступальну всесвітню ентропію (*14-й розділ*). Останній *п’ятнадцятий розділ* присвячений опису “смертного Бога”, який виражається в грі священного життя / смерті світу, а також прийняттю цього життя / смерті без “чому?”, яке намагається розгадати його таємницю. Це перехід до теопоетики – як космопоетики, оспівування життя – як великої поеми. Через свою смертність, неповторність і тимчасовість буття набуває абсолютної цінності. Світ – це “троянда” Ангелуса Сілезіуса, яка цвіте без “чому?” (323). Капуто пише: “Поет-містик закликає нас моделювати своє життя за зразком троянди, жити «без чому». Це означає сказати «так» циклічним ритмам життя, життя / смерті, смертного життя, прийняти як його випробування, так і його радості. Відчутти справжній вплив світу так, як подих вітру в обличчя – разом з холодним диханням смерті, прийняти потік життя на себе” (324). Тому для Капуто “радикальна теологія” – не просто академічне заняття, а релігійне ставлення до життя на межі цієї релігійності. Зрештою, він закликає не боятися “ночі” (смертності, невідомості), а цінувати

життя в її присутності: “Темна глибина землі посилює яскравість світла. Це закон апофатичної уяви. Космічна ніч посилює пишність космосу, подібно до блискучого дощу метеорів на чорному небі” (334), що нагадує гайдеггерівську формулу *суцього, яке стає більш суцим на тлі ніщо*.

*Висновок:* Ім'я “Бог”/а підсумовує роботу визнанням і звеличенням великої таємниці життя, випадковими учасниками / глядачами якої ми всі стали.

Насамперед, цікаво відзначити структуру цієї книги, яка поділена на три частини, назви яких пов'язані з регістром “Уявного” (*Imaginary*). Капуто відсилає читача до лаканівської тріади *Уявне – Символічне – Реальне* (*Imaginaire, Symbolique, Réel*), звертаючи увагу на перше поняття – екстрапольовану “ілюзію” або проєкцію “перекресленого суб'єкта” на певну цілісність (стадія дзеркала), в результаті чого формується образ власного “я” на підставі уяви. Іншими словами, Капуто намагається простежити порядок зміни “теологічного” уявлення (*Уявного* або того ж гегелівського *Vorstellung*) від онтологічного (*Аквінат – Шеллінг*) через примарне (*Тілліх – Деріда*) до постлюдського (*трансгуманізм – хора*). Така градація, починаючи від *Уявного*, демонструє універсальну й нейтральну структуру “знаків” або “означуваних” (*Символічне*), в якій перебуває уявне “я” або “означення” як певний образ, і ту “істину” (*Реальне*), яка прихована за цим знаковим фасадом: онтологічну лауну, прогалину чи нестачу; *неможливе*, що не дає системі символічного замкнутися. Саме “неможливе”, “немислиме”, “Реальне” дає змогу Капуто говорити про *неможливу можливість* в інших своїх працях як про саму структуру події, оскільки конструкція ніколи не закривається через власну неповноту, що спонукає її до постійного доповнення (*supplement*). Система існування не може бути побудована через *екстатичність* і *пустотність* існування, які підривають систему (відому реальність), роблячи її відкритою та змінною (*Reality+*). Капуто посилається на “теорему неповноти” Курта Геделя, за якою несуперечлива система не може бути повною, тоді як повна система завжди суперечлива. Будь-які уявлення про Бога в такій картині є неминуче неповними, оскільки вони провалюються разом зі світом *Уявного / Символічного*. Тому Капуто свідомо уникає усіляких розмов про трансцендентного Бога (оскільки вони завжди будуть у сфері *Уявного*).

*Це видно як мінімум за трьома напрямками:*

(1) Капуто, здається, більш відповідає грецькому (опис краси і таємниці всесвіту), ніж єврейському (очікування нового есхатологічного світу, дарованого Богом) способу мислення.

(2) Відповідно, його теопоетика фактично применшує сподівання Павла на воскресіння, віддаючи перевагу цілком очікуваному кінцю в смерті (гайдеггерівське *буття-до-смерті*) без виникнення “нового життя” (*есхатологія без есхатології*). При такому підході, який не може наперед визначати конкретні есхатологічні результати, практикується *мужність бути* в темряві невідомості (*Тілліх*).

(3) У відомій структурі “Одкровення/Відкритість” (*Offenbarung/Offenbarkeit*) Капуто віддає перевагу другій частині, через яку він розглядає досвід “одкровенень” різних релігій, жодна з яких не має привілею.

*З іншого боку, стратегія автора виправдана з трьох наступних причин:*

(1) Радикальні “Теологія хреста” і “Теологія втілення”, доведені до апогею, справді дозволяють зробити висновки, до яких приходить автор: до концепції “смертного Бога”, а також “життя без «чому?»”, де Бог нерозривно пов’язаний зі смертю, тоді як життя (або “життя / смерть”), з яким Бог повністю отожднився, позбавляється усіляких метафізичних притулків або котвиць, що тримаються за “потойбіччя”.

(2) Якщо Бог є любов (1 Ів. 4:8) в абсолютній самовіддачі, то любов уже сама в собі самоцінна, для неї не потрібно ніяких нагород, включно з потойбічними. “Царство Боже не є нагородою за справи милосердя; справи милосердя є Царством Божим” (328). Усе це – практичне втілення Нагірної проповіді (*нагорода без нагороди*).

(3) Нарешті, для Капуто не так важливо, що станеться наприкінці шляху, як сам шлях, який і є найбільшою таємницею. Сама динаміка буття, його виникнення і неможливість його схоплення є тим, що заслуговує на повагу. Трансцендентний Бог перекривається трансцендентним фактом явища *буття-у-світі* з усією його невизначеністю (*трансцендентне без трансцендентного*).

Отже, з одного боку, Капуто не вірить в адекватність метафізичних систем через *подію*, яка не дасть системі понять замкнутися. З іншого боку, “вічне повернення” (*Ніцше*), “повтор” (*К’єркегор*), попередня “відкритість” (*Гайдеггер*) події організують певну квазі-систему, нехай і відкриту, але все ж таки без приходу реальної новизни. Ця апорія нагадає щось на кшталт “квадратного кола” і близька до літературного світу «*Поминок за Фіннеганом*» (*Finnegans Wake*) Джеймса Джойса.

Можливою альтернативою теопоетиці, на мою думку, є позиція Карла Барта, який визнає “наявність” абсолютної трансцендентності Бога, не пов’язаної зі світом інакше, як через *одкровення Ісуса Христа*. Позиція Барта далека від платонізму, оскільки тут немає місця опосередкуванню між іманентним *буттям-у-світі* (позиція постмодерністів) і *трансцендентним одкровенням* (бартіанство), подібно до тіні та сонця або недосконалого відображення досконалого потойбічного світу. Розрив Барта радикальніший. Одкровення (*Offenbarung*) не пов’язане з відкритістю (*Offenbarkeit*) і ніколи не буде пов’язане. *Досвід абсолютної відсутності Бога в світі “відкритого” стає парадоксальною точкою доторку до Нього і єдиним натяком на “одкровення”, яке підтверджує ту саму думку*. Очевидно, що бартіанська діалектична “теологія одкровення” відкидається Капуто, оскільки наявність *тільки* одного унікального та, водночас, універсального “христоцен-

тричного” одкровення асоціюється з насильством<sup>1</sup>, яке, однак, можна відчутти і в текстах самого Капуто: тимчасовий світ *тільки* порожньої множинності різних “одкровенень” (що не мають “сили”), в якій “можливе” не виходить за межі невідзначеності “хори”, також може асоціюватися з насильством. “Слабка сила” буває дуже задушливою, а бажання в усьому слідувати деконструкції обмеженням, за яким мала би йти репліка Барта: “У богослов’ї, принаймні, ми повинні бути більш далекоглядними, ніж намагатися свідомо координувати наші дії з тимчасово переважаючими філософськими течіями, в які ми можемо потрапити, або дозволяти їм диктувати або виправляти наші концепції. З іншого боку, є всі підстави для того, щоб розглядати і, наскільки це можливо, вчитися у типового філософського мислення сучасності”<sup>2</sup>.

Звісно, тут також існує своє “але” з боку Капуто, який, здається, відповів би тим, що Барт не до кінця послідовний: якщо Бог *радикально трансцендентний*, говорити про нього неможливо, оскільки *історична мова* постійно зраджує цю трансцендентність, утворюючи *нерозв’язну (undecidable) апорію*, яка залишається за людиною (*Деррида*)<sup>3</sup>. Таким чином, мовчання про трансцендентного Бога (а слабка теологія про це мовчить) буде тією лінією в душі Вітгенштайна, яка відокремлює фактичний досвідний стан речей від того, про що неможливо говорити (трансцендентність). Є лише “заклик” без того, що / хто закликає (тут – істинна межа трансцендентного). Можливо, парадокс трансцендентного й іманентного Бога, що вирішується “зверху” Бартом у *Посланні до Римлян (Der Römerbrief)*, найбільш послідовно врівноважується саме теопоетикою Капуто “знизу” (без “верху”). Наразі це полемічне й відкрите питання.

Представлена праця безумовно вчить благоговіти перед життям, сприймати його як благословіння, яке поділяють усі – через глибоку таємницю і тимчасовість життя, а також кидає виклик класичним уявленням про Бога, що вимагає більш глибокого погляду як на теологічні, так і на не теологічні реалії. Книга буде цікава всім, хто займається континентальною філософією релігії, а також прагне глибше усвідомити проблематику сучасного богослов’я.

Mahomed RUBANENKO

Independent researcher

ORCID: 0000-0002-1397-0888

Надійшла до редакції / Received 15.09.2023

Прийнята до публікації / Accepted 11.10.2023

<sup>1</sup> Капуто називає Барта “воїном-реалістом” (*warrior realists*). Див. John D. Caputo, *The insistence of God: a theology of perhaps* (Indiana University Press, 201), 347.

<sup>2</sup> Karl Barth, *The Doctrine of Creation (Church Dogmatics, vol. 3.3, Sections 50-51)* (T&T Clark, 2009), 44.

<sup>3</sup> Про концепт апорії в рамках деконструкційної стратегії див. чудову статтю української філософині Анни Ільїни: *Деррида як об’єкт історії філософії: концепт апорії в ракурсі проблеми універсальності / Sententiae, Volume XXXVIII, Issue 1, 2019.*