

## Рецензія на книгу *У що вірити?: Дванадцять коротких уроків радикальної теології*

*What to Believe?: Twelve Brief Lessons in Radical Theology.* By John D. Caputo. New York: Columbia University Press, 2023, 190 p., ISBN 9780231210959 (trade paperback); *Kindle Price: \$15.39*

Магомед РУБАНЕНКО

Незалежний дослідник

ORCID: 0000-0002-1397-0888

Нова праця американського філософа й одного з провідних представників сучасної континентальної філософії релігії Джона Д. Капуто (1940 р.) “*У що вірити?: Дванадцять коротких уроків радикальної теології*”, безумовно, націлена на ширше коло поціновувачів, ніж його попередні, більш академічні праці, і може стати чудовим вступом у складну думку “радикальної теології” для читачів з меншим філософським та богословським багажем. Розкриваючи ті ж теми, що й у своїй попередній праці *Specters of God (Привиди Бога, 2022)*, автор упродовж дванадцяти розділів / уроків робить це в популярній та захопливій формі, розповідаючи історію переосмислення імені “Бога”. Капуто тримається осторонь дебатів між віруючими фундаменталістами (переважно “теїстичного” напрямку) та агресивними атеїстами (опозиція, що розсипається після деконструкції “теїзму”), де й ті, й інші *випускають сіль*<sup>1</sup> та не бачать очевидного – таємничого “ґрунту” буттєвої невизначеності, на якому обидві сторони хитаються та який ставить під сумнів як наївні уявлення про божественне, так і наївне заперечення значення цих уявлень<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> В обох значеннях виразу: як у вигляді негативних коментарів щодо одне одного, так і втрачаючи щось важливе. Тут і далі впродовж рецензії я час від часу використовуватиму гру слів, що співзвучно підходу самого Капуто. – *Прим. автора*

<sup>2</sup> Для Капуто “уявлення”, або краще “представлення” – не плід обмеженої уяви, а поняття, що бере початок у філософії Гегеля (*Vorstellung*). Останнє означає, що світ, або суще, постає перед нами таким, яким воно є в конкретному історичному зрізі. *Пред-*ставлення – це те, як світ відкривається нам у певну історичну епоху, на яку ми зі свого боку відповідаємо (у-явленням). Світ завжди виходить за межі нашого “погляду” (тобто він більший за його власне “представлення” нам), про що свідчать різноманітні попередні епохи з їхнім культурним устроєм, які так чи інакше “уявляли” світ і закарбовували це у своїх віруваннях, мистецтві, архітектурі, оповіданнях тощо.

Уже сама потреба відстоювати Бога або спростовувати його “існування”, обираючи щось одне або взагалі відмовляючись обирати, свідчить про те, що *історично* щось змінилося. І це симптоматично. Уявити таке в тому ж Середньовіччі, коли один тільки звук грому слугував “доказом” Творця, досить проблематично. Капуто прислухається до цього *руху історії*, який ні на чому не затримується надовго, змінюючи епохи та їхній устрій, але водночас породжуючи в кожному, хто “має вуха”, таємниче відчуття глибини, пов’язане із загадковою, *неметафізичною*, примарною “основою” цього руху. У цьому завдання автора – наблизити читача до розуміння *події*<sup>3</sup>, яка парадоксально підриває саме поняття будь-якої сталої / фіксованої “основи”. *Nihil est aeternum*<sup>4</sup>. Розуміння цього, на думку автора, породжує великі релігійні, етичні та екзистенційні наслідки.

Структура книги побудована так, що з кожним новим розділом автор, демонструючи глибокі знання традиції думки, поступово деконструє різноманітні уявлення про Бога (і божественне) – чи то теїзм, чи то пантеїзм, чи то панентеїзм, чи то атеїзм, чи то радикальний атеїзм, чи то сучасний AI-їзм, чи то інші “їзми”, – щоб, віддавши данину поваги певній правді, захованій у них, звільнити місце для віри... *У що?* Проблема в тому, що якщо буде знайдено відповідь, віра як відкритість прийдешньому (*à venir*) зникне, а її місце посяде ілюзорне відчуття володіння тим, що опирається “волі до влади” (*Ніцше*). Автор не має ілюзій щодо зла, яке панує у світі. Практично кожен, хто отримує кермо правління, прагне зміцнити цю владу передусім заради власного добробуту, навіть якщо це загрожує шкодою іншим. Проте це завжди гра в одні ворота, адже піднесення одних на п’єдестал автоматично зводить до другорядної ролі інших. Звідси *культурно* сформована зверхність “білих” над “чорними”, “віруючих” над “невіруючими”, представників “традиційної” сексуальної орієнтації над “нетрадиціоналістами”, маскулінної культури над феміністичною і т. д., що, втім, за правилами ресентименту може бути й навпаки, тож жодна релігійна догма, визріваючи всередині такої культури, не уникає гри “механізмів влади” (*Фуко, Дерріда*), хоч би як вона себе виправдовувала. Бог у свідомості західної культури – як правило, велична особа чоловічої статі, переважно білого кольору, що – важливий атрибут – перебуває на троні. Чи не є цей образ утіленням вад домінуючої культури?

“Останні стануть першими, а перші – останніми” (Мк. 10:31) – цю етичну *інверсію* радикальної теології автор закликає втілювати сьогодні, щоб “надавати місце” для справедливості, яка ніколи не буде “остаточною”. Ієрархії не стільки скасовуються, скільки стають стратегічними, а не догматичними<sup>5</sup>. Це дає стимул думати

<sup>3</sup> Про поняття “подія” (*event*) у теопоетиці Капуто читати статтю: Соловій Роман, *Постметафізичне богослов’я події Джона Капуто*. Схід 4 (136). 2015. С. – 76–82.

<sup>4</sup> Лат. “ніщо не вічне”.

<sup>5</sup> Цікаво, що давньогрецьке слово *ієрархія*, яке походить від *ієрós* (“священний”) та *άρχω* (“правити”), використовувалося у неоплатонізмі для підкреслення ієрархічної структури всесвіту, починаючи від еманції Єдиного Початку (*Еіс*) та закінчуючи найнижчими ланками буття (що ж це могло бути?). Саме це метафізичне розуміння ієрархії деконструє Капуто в релігійній площині (“священна анархія”).

й відповідати на виклики, прагнучи кращого в тому, що дісталось нам у спадок, оскільки ми і є “месіанською епохою”, на яку очікували минулі покоління (*Беньямін*). Звідси головний об’єкт авторської критики впродовж книги – “будівельники мостів” (*Bridge-Builders*), які створюють потойбічне / ідеологічне “царство” за своїм образом і подобою, щоб потім перекинути до нього міст. І як тут не погодитися? Істина завжди *інтерпретується* через призму досвіду в конкретній культурі, тоді як остання є *відносною*. Тому ідеали “того боку” нагадують про недоліки “цього” (наприклад, рай мусульман – вельми незатишне місце для жінок), а уявлення про “вічність” – зупинку часу в тій чи іншій конкретній культурі на кшталт пам’ятної світліни. Звідси *радикальність* авторського проєкту: піти за “шахтарями” (*Ground-Diggers*), які копають углиб, слідуючи за часом та дослухаючись до того, що в ньому (а відтак – у конкретній культурно-історичній ситуації) народжується та кличе до справедливості, – інакше кажучи, дати місце *події*, що турбує кожного, здатися на її *заклик*.

Таким чином, методологічний *підхід* Капуто, який здійснює своєрідний *вихід* із усіх “ізмів” до свободи, можна порівняти з вибором Авраама, який почув невідомого Бога “і пішов, не знаючи, куди йде” (Євр. 11:8). Іноді бути християнином – означає виступити проти панівного / класичного християнства (*К’еркегор*), яке для тих, хто виріс або утвердився в ньому, подібне до улюбленого сина Авраама Ісака, що його потрібно було принести в жертву в ім’я чогось більшого. Але чого саме? Упродовж книги Капуто демонструє: те, що *турбує* нас в імені “Бога”, є глибшим за уявлення про надособистість або безособистісне “Воно”. Радше йдеться про *доособистісну* “основу” (*ground*) кожної особистості, яка *дає* останній її *змінне* буття, і водночас залишається глибоко прихованою (*Шеллінг, Гайдеггер, Тілліх*). Однак це також “основа” всього незліченного розмаїття життя – від комах та ранкового туману до далеких галактик. Інтуїцію автора зрозуміти не складно. Світ великий, місто мале. Вірші Георга Тракля або Пауля Целана, картини Пауля Клее, симфонії Моцарта чи композиції Тоні Андерсона, що ближчі до сучасності, нарешті промови на кшталт легендарної “*I Have a Dream*” Мартіна Лютера-Кінга – усе це підриває буденне сприйняття, народжуючи *щось* глибинне. Щоб побачити, наскільки ця “основа” жива, достатньо перечитати праці Мірча Еліаде з історії релігії. Відмінність сучасності тільки в тому, що одні міфи були замінені іншими. Ми не від себе отримуємо буття, виникаючи і зникаючи, і те, що з нами відбувається, – саме *відбувається*. Ми можемо сказати цьому *буттю*, що нам *передуює*, що нас *закликає*, лише “так” або “ні” у відповідь залежно від ситуації, таким чином або “надаючи місце” для *події*, яка завжди трансформує життєвий простір, або виступаючи проти того, що може перекрити їй шлях – наприклад, проти насилля в його різноманітних проявах щодо життя інших (у цьому виявляється активна етика відповідальності щодо конкретних ситуацій, етика *без* етики, тобто етика, для якої не існує універсальних / абстрактних схем). Усвідомлення *захопленості* цією

прихованою “основою”, незбагненним (*unprethinkable*) або безумовним (*unconditional*) і є молитвою.

Проте усвідомити таку *основу* – означає парадоксально осмислити, що немає ніякої фіксованої “основи”, відомої тій чи іншій групі “Таємниці” з великої літери, точки опори ззовні (“на висоті”) або всередині (“у глибині”), немає нічого, що не перебувало б у тенетах обмеженої культури та її *поточних* уявлень про всесвіт, нічого, цілком позбавленого “владної метафізики”. Автор враховує всі ці пастки. Тому, запозичуючи у К’еркегора іронічну критику спроб охопити кінцевим розумом нескінченне (*Uendelighed*), Капуто *водночас* відкидає К’еркегоровий стійкий / сталий образ “трансцендентного”, що живиться класичним (ортодоксальним) християнством. Погоджуючись із Гегелем щодо історичного руху *Vorstellungen* (“уявлень”), він *водночас* відкидає його *Weltgeist* (“Світовий Дух”), який веде уявлення до відомої останньому “благі мети” (*τέλος*), роблячи сам *світовий Дух* частиною / проявом руху *уявлень*. Погоджуючись із Гайдеггером і його *онтико-онтологічною диференціацією*, автор *водночас* критикує Гайдеггерове розуміння *Буття*, яке начебто має за мету виявити свій “новий початок” (імовірно, серед німців), який затьмарився ще за епохи “першого початку” (десь серед ранніх греків), і вказує на *рівно-початковість Буття* щодо будь-якої епохи<sup>6</sup>, і т. ін. Справді, спробуйте сказати дитині, що в якийсь період ви любили її менше. Однак принцип, яким автор зобов’язаний перш за все Гайдеггеру в його радикальній іпостасі, зрозумілий: усе, що підносить свою голову “над” (*ὑπέρ*) часом або заглядає “після” (*μετά*) нього, не розуміє механізмів пізнання, які формуються саме часом. Темпоральність (*Temporalität*) як структура існування та історичність (*Geschichtlichkeit*) як знаходження себе в унікальному часовому контексті *вже завжди* передує нашому пізнанню будь-чого<sup>7</sup>. Це подібно до того, як у знаменитому романі Кафки “Замок” (*Das Schloss*) головний герой, намагаючись підібратися до Замку, чує від одного з мешканців Села, що Замок нагадує саме Село, й обидва вони взаємопов’язані, тож не в похмурому Замку криється порятунок. Тоді де, якщо є тільки Замок і Село? Чи не тільки? Якщо є запитання, значить *прийдешнє відкрито*. З цієї точки протоптується шлях до чогось, чого ніхто не знає, що має глибоко етичне та екзистенційне значення, що просить нашої смиренності, благає нашої поваги до себе та до інших і закликає спільно бути відкритими до таємниці *життя / смерті*, в яку всі ми закинуті (*Geworfenheit*), залишаючи після кожного нового “останнього слова” багато-значні три крапки...

<sup>6</sup> Відзначену диференціацію, що відбувається у кілька етапів (*Sein / Seiende*, а також *Seyn / Sein*), буде легше усвідомити, якщо уявити, що та чи інша історична епоха (Середньовіччя, Відродження) може бути описана “як така” завдяки її відмінностям, що самі по собі сформувалися унікальним ставленням цієї епохи до Буття (тобто її “розумінням” світу, яке виражалося в культурі), де, за Гайдеггером, це ставлення на глибинному рівні формувалося даруванням самого Буття (*Seyn*) цій епосі в той чи інший спосіб (*Sein*).

<sup>7</sup> Гайдеггер, “Буття та час” (*Sein und Zeit*), див. §§ 67–77, особливо § 68.

У цьому *евангеліє* радикальної теології, яка переймається не метафізикою, а її деконструкцією в ім'я етики, не остаточними відповідями, а демонстрацією їхньої ненадійності, не бажанням влади, а свободою (*Gelassenheit*) від неї, не нагородою, а тим, за що вона передбачена, не “Богом” як “надістотою” (*Supreme Being*) або визнанням її абсолютної відсутності, а тим, що відбувається в цьому імені й відповіддю на що *в нас* воно є. Адже головне завдання – бути *враженими* не тим, що відбувається (світанком в Японії, знижками в супермаркеті або смертю близької людини), а тим, *що відбувається в тому*, що відбувається, – перериванням / зміною наших горизонтів значення (Уроки з восьмого по десятий). Це і є складний для досягнення шлях – утім, як і хода самого життя – радикальної теології.

Позиція автора, що виховувався в католицькій традиції, яку він згодом переосмислив, далека від “романтизації життя” чи легковажності, що були би безглузді для тих, хто, наприклад, сидить в окопах. Радикальна теологія – це “серце безсердечного світу” (134), яке не повертає віруючим їхні уявлення про Бога як “вищу істоту” у фундаменталістському розумінні. Вона натомість спонукає шукати глибше й надихає замислитися навіть тих, хто зовсім не вважає себе релігійним. У цьому сенсі радикальні пошуки автора мають *універсальне* значення. І навіть якщо, як підозрюють фізики, все закінчиться ентропією (Урок дванадцятий), *подія* знаменна тим, що вона викликає запитання на підставі кінцевості життя, що вже саме по собі спонукає споглядати не песимістично, а з *надією* та, що не менш важливо, *дією* у відповідь. Звідки ми з'явилися і куди йдемо? *Quo vadis?*<sup>8</sup>

Недоліком праці може бути враження, ніби автор приховує свій атеїзм за *хиткою* та *примарною* тінню релігійності, що не задовольнить глибоко віруючого читача, який уклав “парі Паскаля” стосовно догм своєї релігії, і водночас ця праця може видатися *темним склом* для читача, який перебуває поза релігійними колами. Справді: навіщо, виплескуючи немовля, залишати трохи води? «Його (Джона Капуто – М. Р.) “релігія без релігії” здається занадто стерильною, безжиттєвою, безкровною, позбавленою власне релігійної пристрасності»<sup>9</sup>, – вважає Жижек. Коментар не позбавлений власне часткової істини. І все ж для декого, хто глибше познайомиться як із проблематикою цієї праці, так і з деконструктивістською думкою, всередині якої перебуває автор і яка завжди потребує неабиякої ерудиції, герменевтичної тонкості та відповідальності щодо потреб сучасності, ці враження зможуть поступово розвіятися – через розуміння певної авторської стратегії, адже намагання автора йти шляхом (беручи по дорозі найкраще) *через* конфліктні опозиції (або / або), які, кидаючи жереб, завжди втрачають головне: *аксіологічний* вимір самого життя.

У зазначеному вище сенсі “атеїзм”, якому автор все ж віддає перевагу перед “теїзмом” (але не зупиняється на ньому), не є ні традиційним, ні радикальним. Це спроба побачити *містерію* життя, його *самоцінність* не тільки поза владою

<sup>8</sup> Лат. “куди прямуєш?”

<sup>9</sup> *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* by Slavoj Žižek and John Milbank, edited by Creston Davis (2009). – P. 260

“великого Іншого”, але якраз завдяки відсутності цієї влади. Автор акцентує виключно на *цьому* житті, яке існує у своїй містерії завдяки екзистенційному факту *буття-до-смерті* (*Sein-zum-Tode*), за межі якого, проте, вийти неможливо, оскільки саме поняття “межі” під час вмирання руйнується разом із життям. Смерть – єдина “неможлива можливість” (*l'impossible possibilité*), своєрідна єдина “трансцендентність”, яка залишається як відомою, так і водночас невідомою людині (*Бланшо*). Саме вона надає життю його *терміновість*. Мовиться про погляд “знизу”, який формується на основі кінцевості та історичності й залишається таким до самого кінця. З іншого боку, саме він демонструє, що людина завжди залишається *людиною*, і єдиний абсолют, до якого вона може дійти, – абсолютизація власної кінцевості.

Проте, як і будь-що у світі, стратегія автора не є ідеальною, оскільки вона недостатньо заглиблюється в певні екзистенційні питання, що залишаються без відповіді; питання, які самі по собі стають проблемою через *неможливість* будь-якої відповіді. Історія знає багато прикладів життя окремих людей, сповнених не тільки тяжких, але й невимовних страждань. Один з таких прикладів – німецький поет Пауль Целан, єврейська сім'я якого була жорстоко вбита в нацистському концтаборі, а сам він під тягарем пам'яті про ці травматичні та беззмістовні події покінчив життя самогубством. Такі приклади доводять, що життя не завжди варте того, щоб його проживати. Відповідь “радикальної теології” полягає в тому, що цим людям глибоко не пощастило, тому наша відповідальність – не допустити цього знову, що безумовно має сенс. І все ж існує певний *бунт*, *туга* чи щось, *чого ми не знаємо*, але що має іншу екзистенційну вагу, ніж просто бажання добре “прожити життя”. Йдеться про те, що дещо віддалено нагадує міркування Ясперса, для якого “граничні ситуації” (*Grenzsituationen*) переживання жаків “скінченності” – під час страждань, боротьби, провини або усвідомлення власної смертності – виводили на “світло” (або “темряву”) таємничість / проблематичність *життя* / *смерті* в принципі... Це, звісно, відкритий шлях *без* конкретного знання шляху, який лише демонструє, що жодна відповідь не відповідає на ті глибинні запитання, на які, здається, немає остаточних відповідей. Але *всупереч* цьому (і в цьому сенсі *всупереч* самому Капуто, який все ж зупиняється на кінцевості без проблематизації останньої) такий стан речей *закликає* продовжувати залишатися на шляху радикального пошуку...

Варто також коротко відзначити, що в контексті теології, релігієзнавства та філософії релігії радикальний підхід Капуто може бути використаний як *допоміжний*, а саме як імпліцитне врахування неможливості теологічних систем / вичерпних наративів, яке робить нас смиренними перед обличчям *радикальної невизначеності*. Але сама наявність такої *невизначеності* як відкритого простору питань, на які немає остаточної відповіді, *водночас* стимулює нас до пошуку складніших конструктивних теорій / практик, які втілюватимуть можливості прийдешнього в реальність – як, наприклад, нейропластичний підхід Кетрін Малабу, який



може бути застосований для поглибленого розуміння *взаємозв'язку* між мозком та різноманітним релігійним досвідом, де сама опозиція духовного / фізичного втрачає сенс, або критичний аналіз культури Славоєм Жижеком, який використовує марксистський, діалектичний та психоаналітичний підходи для демонстрації суперечностей всередині суспільства тощо.

Книга буде цікава всім, хто бажав би познайомитися з напрямком “радикальної теології”, який описаний тут досить доступною, виваженою мовою, а також усім тим, хто небайдужий до змістовних питань, що торкаються сфер екзистенціалізму, філософії історії, герменевтики, релігії та етики в епоху постмодерну.

Mahomed RUBANENKO

Independent researcher

ORCID: 0000-0002-1397-0888

Надійшла до редакції / Received 09.09.2024

Прийнята до публікації / Accepted 04.10.2024