

СВЕТЛАНА КОНАЧЕВА

От *creatio ex nihilo* к *creatio ex profundis*: переосмысление доктрины творения в постметафизической теологии

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-38-60>

Svetlana Konacheva

From *creatio ex nihilo* to *creatio ex profundis*: Rethinking the Doctrine of Creation in Postmetaphysical Theology

Svetlana A. Konacheva — Russian State University for the Humanities (RSUH; Moscow). konacheva@mail.ru

The article is devoted to the rethinking of the traditional doctrine of creation in postmetaphysical theology, which is seen as an example of contextual theology. An analysis of the works of Catherine Keller (feminist theology) and John Caputo (theology of event) demonstrates that creation is reinterpreted in the context of attempts to overcome the power discourse and dissociate the idea of the divine from the idea of sovereignty. The creation, in this postmodern theo-poetics, is understood not as a move from nothing into something, but rather as a transformation of darkness and depth. The concept of creation ex nihilo is related to Greek philosophical concepts of omnipotence, which reject the primordial chaos and the feminine in favor of a powerful patriarchal deity. In this context, Keller and Caputo transform the traditional doctrine of creation ex nihilo into creation ex profundis or ex amore. In their interpretation, the biblical narrative doesn't describe a single pure force acting ex nihilo, but an ensemble of forces, one of which appears as active and formative, and the other as more open, mobile and unformed. Thus, in postmodern theology, we have an emphasis on poetic becoming and the rejection of a hypermasculine, powerful God. We argue that theological hermeneutics, in its effort to destroy divine sovereignty, also deconstructs traditional monotheism. This theology tries to show that religion in the postmodern world is a way of being-in-the-world.

Keywords: contextual theology, theo-poetics, creation, power, sovereignty, weakness, Catherine Keller, John Caputo.

В ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ мысли последних десятилетий обнаруживается новый «теологический императив», предполагающий, что теология перестает быть универсально значимым выражением «веры, ищущей понимания», но становится попыткой интерпретации христианской веры в контексте конкретного места, времени, культуры. Как отмечает Стивен Бивенс¹, если для теологии прошлого источниками выступали Писание и традиция, то современная теологическая мысль опирается еще и на третий *locus theologicus* — человеческий опыт, который воспринимается не просто как равный традиции, но даже как обладающий приоритетом. Это может быть опыт, которым отдельный человек или группа обладают в настоящее время, или опыт культуры как системы значений, ценностей, поведенческих паттернов, формирующих мир индивида. Контекст может схватываться и как меняющийся (под воздействием глобализации, миграции, секуляризации) мир, заставляющий христиан пересмотреть положения своей веры. Одним из ключевых моментов контекстуальной теологии можно считать обоюдный критический диалог между опытом прошлого и настоящего, когда каждый из этих опытов рассматривается как нормативный. В этом диалоге знание теологии может быть выстроено, только если мы позволим опыту традиции быть мерилom, интерпретацией и оправданием нашего сегодняшнего опыта, но одновременно допустим, что эти классические источники могут быть критически интерпретированы и оправданы через обстоятельства нашей жизни, ценности нашей культуры, в контексте изменений, определяющих наш мир. Вопросы, которые возникают вокруг контекстуальной теологии, связаны прежде всего с ролью контекста — по сравнению с другими теологическими источниками. Если контекст равен Писанию и традиции или даже преобладает над ними, не трансформирует ли он положения веры до неузнаваемости? Оказывается ли такой диалог действительно обоюдным или сегодняшний опыт превращается в критерий для истолкования опыта прошлого? В этой статье мы рассмотрим особенности такого контекстуального диалога на примере реинтерпретации традиционной доктрины творения *из ничего* в радикальной теологической герменевтике Кэтрин Келлер и Джона Капуто, где творение осмысливается в контексте попыток преодолеть властный дискурс и отделить идею божественного от властного суверенитета.

1. Bevans, S.B. (2018) *Essays in Contextual Theology*, p. 1. Leiden, Boston: Brill.

Кэтрин Келлер относится к кругу постмодернистских теологов, стремящихся мыслить о Боге за пределами гипермаскулинной власти. Она испытала влияние Жака Деррида и его философии деконструкции, но на нее также оказали существенное воздействие философия процесса Уайтхеда, экотеология, феминизм и философия Делеза. С самых первых своих трудов она пытается балансировать на тонкой грани между необходимостью деконструировать власть, истину и основания и не менее насущной потребностью в месте, где можно приостановить непрерывную работу по деконструкции, где фундаментальные, конститутивные отношения могут сохраняться и развиваться, где можно выстраивать возможное (или невозможное) будущее. В работе «Лик бездны»² Келлер развивает провокационное теопозитическое прочтение мироздания как становления, непрерывного сотворчества между Богом и материальными сущими. Позднее, в книге «Бог и власть»³, Келлер переходит от теопозитики творения к апокалиптической теополитике власти. И, наконец, в «Облаке невозможного»⁴, сталкивая негативную теологию Николая Кузанского и философию процесса Уайтхеда, Келлер пытается мыслить невозможное, избирая путь своеобразного реляционизма, постоянно напоминая о несказанном, стоящим за любым говорением, и одновременно не позволяя невыразимому остаться последним словом.

Мы сосредоточим внимание на интерпретации творения в «Лике бездны». Читая первые фрагменты книги Бытия, Келлер обращается к термину *tehom*, который обычно переводится как «бездна» или «глубина»: «Когда в начале Бог сотворил небо и землю, земля была *tohu va bohu*, тьма была над *tehom*, и Дух Божий носился над водой»⁵. Работа посвящена этой глубине, ее темноте, ее лику и духу. В центре внимания оказывается доктринальный топос «творения». По мнению Келлер, наука количественно определяет конечность и бесконечность творения, оставляя теологии размышления о его качестве. Как это ни парадоксально, но именно теология научила западную мысль избегать глубин творения. Благодаря христианской теологии бесспорной истиной

2. Keller, C. (2003) *The Face of the Deep: A Theology of Becoming*. London: Routledge.

3. Keller, C. (2005) *God and Power: Counter-Apocalyptic Journeys*. Minneapolis: Augsburg Fortress Press.

4. Keller, C. (2015) *Cloud of the Impossible*. New York: Columbia University Press.

5. Keller, C. *The Face of the Deep*, p. xv.

стал тезис о том, что все создается не из какого-то бесформенного и бездонного нечего, но из ничего: всемогущий Бог мог бы создать мир только *ex nihilo*. Это догматическое положение постепенно превратилось в суждение здравого смысла. Свою задачу Келлер видит в том, чтобы показать, как христианская теология сформировала догматику творения *ex nihilo* ценой собственной глубины, систематически и символически стирая хаос творения. Решение подобной задачи требует специфической герменевтики библейского текста. Предполагается, что автор книги Бытия, как и практически весь древний мир, убежден в том, что Вселенная была создана из первобытного хаоса: нечего несотворенное, нечего Другое, что создатель может лепить, формировать или призвать к порядку. Но христианская теология, где очень рано начал доминировать церковный дискурс, не могла принять этого ограничения Божией силой: почему Бог должен был считаться с Другим? По мнению Келлер, раннюю христианскую теологию с ее логосом господства характеризует беспрецедентный нигилизм. Классический теизм создал себя в пространстве аннигиляции хаоса. Другими словами, как только мы начинаем читать библейский текст более буквально, мы находим другую историю, отнюдь не похожую на метафизику поздней теологической ортодоксии, которую Келлер называет «властным дискурсом творения из ничего». Метафизическая теология превратила это еврейское повествование в рассказ о чистом, простом действии силы, совершаемом вневременным и сверхчувственным существом, в эллинскую историю, которая также сопровождается нисходящей сверху вниз социальной структурой имперской власти. Но подлинная история творения, при более внимательном прочтении, оказывается более сложной: не *creatio ex nihilo*, а *creatio ex profundis*, где действует не единственная чистая сила, действующая *ex nihilo*, а ансамбль сил, в котором одна — активная и созидательная, а другая — более открытая, свободная, текучая и несформированная.

Свой альтернативный проект Келлер называет конструктивной теологией. Предлагая, как и большинство теологий, рассказ о творении, этот проект позволяет самому творению выйти из топоса бездны. В подобной теологии становления осуществляется деконструкция парадигмы линейного времени, предполагающей исходную точку происхождения, прямую линию истории спасения и насильственный конец самой линии времени. Вместо этого вводится «начало» как «начало-в-процессе», бесконечный и неисчерпаемый процесс становления: генезис. Поэтому в качестве

конструктивной работы «археология глубины становится *ipso facto* техомической теологией»⁶. Келлер сама обозначает контекст такой теологии, утверждая, что в истории христианской мысли агрессивное отвержение хаотичной инаковости приняло форму обожествленной маскулинности. Она убеждена в том, что «в обозримом будущем теология будет феминистской»⁷. Но это феминизм, который не сводится к освобождению от «супрематизма» евро-американских идеалов. Первичный контекст разрабатываемой Келлер теологии включает в себя все сложности продвижения женщин через ограничения расы, экономики, деколонизации, класса, не говоря уже о религии, но в этом контексте она пытается начать не с унифицирующего порядка, а с множественных движений творчества. Такая многогранная теология готова с сожалением признать двойную маскулинность самого теоса/логоса, она остается в пределах традиции, но пытается размыть ее границы, например напомнив, что даже в пределах ортодоксии Григорий Нисский говорит о Моисее как о том, кто видел Бога во тьме. Стремясь восстановить для теологической рефлексии бездну, вписанную в само начало, Келлер не претендует на открытие глубин, но стремится разблокировать новые возможности в пределах определенного постмиллениумного контекста. Язык техомической теологии открыто и недвусмысленно пересекается с медиа, гендером, сексуальностью, экономикой, духовностью. Жизнеспособность теологического дискурса определена его способностью говорить в пограничных областях между исторической плотностью текста и порождаемыми им творческими надеждами. Для Келлер работа теолога «за пределами ностальгии по преמודернистскому величию или обреченным утопиям современного разума» — это «закливание на краю неопределенности», когда «догма служит эвристическим приемом», «теория собирает и связывает диалоги»⁸. Контекстуальность теологии понимается здесь через трактовку религиозного дискурса как духовной и социальной практики, открывающей уникальную глубину истории и будущего, но только в той мере, в какой мы сталкиваемся с нашими собственными разновидностями хаоса, балансируем на самом краю бездны, включая изначальное колебание религиозного языка между утверждением и отрицанием, изречением и тишиной.

6. Ibid., p. xvii

7. Ibid.

8. Ibid., p. xviii.

Келлер интерпретирует понятие *tehom* в свете прочтения Жаком Деррида платоновского мифа о творении из *khora*, неформленной материи, понимаемой как «третий род» — ни чувственный, ни интеллигибельный, бросающий вызов философской логике непротиворечия, логике бинарности «да» и «нет». Хора означает «открытие места “в”, в котором все в одно и то же время могло бы быть и иметь место, и быть отрефлектированным»⁹. Аналогично, *tehom* сразу открывает место, где все становится и мыслится. Келлер предполагает, что «политика хоры Деррида находит отголосок в теопозитике *tehom*. Она открывает место, в котором стертая глубина других может быть зафиксирована как духовная потребность»¹⁰. Если *tehom* подобна хоре, она функционирует как третье начало, пребывающее между творческой божественностью и созданной материей, это та «бездна», которую можно представить скорее женственной, чем мужской, она разрушает чистый суверенитет всемогущей власти Бога. В своем противостоянии традиционной теологической концепции творения из ничего Келлер использует не только деконструкцию Деррида, но и «дифференциальный плюрализм становления» Уайтхеда, его «принцип релятивности», предполагающий, что «к самой природе бытия принадлежит, что оно есть потенциал для всякого становления»¹¹. Она также обращается к размышлениям Делеза о чистом становлении, составляющем основу индивидуации. В «онтогенезисе» Делеза, по меткому замечанию Бадью, «существующее... является как таковое не творением, но творчеством»¹². Обращение к Делезу позволяет рассматривать глубину не по вертикальной оси, не как единичное измерение или внутреннее содержание субъективности, функцию души или сознания. Оно помогает понять, что понятие бездны не служит для гомогенизации и унификации беспорядочного положения дел на поверхности. Как показал Делез, изначальная глубина как гетерогенное измерение — это матрица всей экстенсивности. В его анализе виртуального как хаоса, растворяющего всякую реальность в бесконечности, жизнь

9. Derrida, J. (1995) *On the Name*, p. 89. Stanford, CA: Stanford University Press.

10. Keller, C. (2003) *The Face of the Deep*, p. 14.

11. Whitehead, A.N. (1978) *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, p. 22. New York: New Press.

12. Бадью А. Делез. «Шум бытия» / пер. с фр. Д. Скопина. М.: Логос-Альтера, 2004. С. 67.

оказывается чистым становлением, саморазличением, «жизнь предстает матрицей бесконечной десубъективации»¹³. Подобным образом глубина у Келлер подразумевает не недифференцированный хаос, а хаос, из различия которого разворачивается космос. Многомерные поверхности небес и земли — вода, земля и воздух — распространяют бездну. Так поэтика творения складывается из изначальных, неуправляемых, текучих элементов, которые имеют тенденцию сопротивляться любому фиксированному порядку.

Кэтрин Келлер также акцентирует внимание на том, что *tehom* — существительное женского рода, используемое без прилагательного, как собственное имя, означающее «бездну» или «глубину» — имеет этимологическую связь с Тиамат, женской богиней в вавилонской теогонии. Тиамат изображается как свирепая женщина-дракон, но Келлер предполагает, что серия редакций превратила мать или бабушку в великого монстра, очернив ее имя; по крайней мере, в начале или в более ранних редакциях у нее была более добрая, мягкая сторона, демонстрирующая лишь желание защитить своих внуков от плана Апсу убить их за то, что они нарушили его покой. Интерпретируя историю убийства Тиамат ее внуком Мардуком, Келлер делает вывод о том, что вавилонская теогония представляет собой что-то подобное «техомофобии», это история о матрициде, возникающем в результате демонизации глубин, из страха перед влажным материнским началом, из ужаса, который превращает мать в монстра¹⁴. В своем стремлении противостоять «техомофобии» — страху перед глубинами, страху перед потоком во всех его формах, проявившемся не только в вавилонской мифологии, но и в Ветхом Завете, и в христианской теологии, кульминацией которой становится буквальное уничтожение глубины в доктрине *creatio ex nihilo*, — Келлер практически объявляет бездну благом, неким протоблагом, предшествующим творению вещей мира, о которых Бог говорит: «Хорошо весьма». Она утверждает, что мы должны не только не бояться лика бездны, но суметь полюбить ее; не только избегать техомофобии, но расположиться к техомофии — любовному принятию глубины. Причиной онто-

13. Agamben, G. (2000) "Absolute Immanence", in Agamben G. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, p. 233. Stanford: Stanford University Press.

14. Keller, C. (2003) *The Face of the Deep*, p. 31.

теологического подавления *tohu va bohu* и *tehom* объявляется глубокий фаллический страх перед нашими океаническими утробными началами, мужское беспокойство перед космическим чревом. *Tohu va bohu* и *tehom* были сведены к небытию или полунебытию в маскулинизированной онто-фалло-теологической традиции, а на их место поставлен всемогущий Творец-Отец, который производит все вещи из чистого и абсолютного небытия исключительно силой своего слова, без следа пустоты или глубины, без участия женского начала. Сильная теология издавна работала с моделью отцов, порождающих сыновей; мать в таких моделях либо отсутствует, либо играет весьма незначительную роль; поэтому фрагменты книги Бытия, говорящие о чем-то неоформленном или глубоком, онто-фалло-теология интерпретирует как «ничто», акцентируя всеобъемлющую возвышенную мужскую волю, созидающую все самостоятельно. Келлер стремится вернуть исходный смысл этим повествованиям, характеризуя *tohu va bohu* и *tehom* как равных партнеров в игре творения. Она показывает, что пустота и глубина означают матрицу или матку, из которой мы все образовались, положительный источник жизни, а не просто зловещий и угрожающий хаос. Поэтому бездну нужно не бояться, а любить, как мы любим мать.

Тем самым в своем стремлении теологически выразить глубину творения Келлер инкорпорирует в концепцию творения размышления Деррида, Уайтхеда и Делеза, концентрирующиеся вокруг возможности и становления. В результате Элохим становится децентрированным, в лучшем случае полюсом или «странным аттрактором творения», а не единственным создателем. Для понимания трактовки божественного суверенитета важно, что Элохим не может быть единым и единственным Богом в традиционном смысле, но и *tehom* тоже не является Богом, поскольку божественность сама по себе распределена по разным принципам. Демонстрируя несводимость техомической теологии ни к традиционному теизму, ни к пантеизму, Келлер пишет:

В ходе этой медитации *tehom* взяла на себя имена и ауру блага. Но она никогда не отождествлялась ни с «Богом», ни со всем; она не «есть» ни «пан» и ни «теос». Она означает их отношение: топос творения, где мир вспыхивает в своей виртуальности, в *complicatio*, или в «свертывании»; матрица всех отношений. Отношения, волны нашей возможности, составляют реальную потенциальность,

из которой мы выходим. Итак, это метоним божественного, утроба, которая не является ни Богом, ни не-Богом, но глубиной Бога: мы не в состоянии познать эту бесконечность¹⁵.

Тем самым, хотя Келлер и не подвергает непосредственному критическому анализу монотеизм, с одобрением упоминая при этом термин Ницше «монототеизм», в «Лике бездны» она столь радикально переосмысляет суверенную власть, что монотеизм ставится под вопрос.

Критика божественного суверенитета еще более радикализируется в работе «Бог и власть». Здесь Келлер критически анализирует апокалиптические темы в современном христианстве и в американской политической культуре и обосновывает «контрапокалипсис», который релевантен новозаветному апокалипсическому нарративу, «будучи при этом гораздо менее жестоким и буквалистским»¹⁶. Келлер выступает против божественного суверенитета, утверждая, что «теополитическая проблема заключается не только в том, что нация притворяется богоподобной односторонней властью, но и в том, что эта односторонняя власть все еще кажется целиком богоподобной»¹⁷. По ее мнению, простая антиапокалиптическая перспектива не в состоянии адекватно справиться с масштабами и значимостью апокалиптики и ее привлекательностью, особенно для бедных, маргинализированных и обездоленных людей. Контрапокалипсический способ мышления не просто противопоставляет божественную слабость силе и власти, но развивает альтернативный подход, который она называет теопозитическим. Келлер «не отвергает политику теологии или теологию политики», но хочет «двигаться к теополитике становления»¹⁸. Эта теополитика становления переплетается с теопозитическим прочтением творения, разработанным в «Лике бездны». Общая нить, какой бы сложной она ни была, сплетается вокруг любви, «физики любви», которая противостоит закланию жадности и власти. Келлер приходит к выводу о том, что «конструктивная теология становления поддерживает политическую теологию любви»¹⁹; она мыслит

15. Ibid., p. 227.

16. Keller, C. *God and Power*, p. xi.

17. Ibid., p. 50–51.

18. Ibid., p. 30.

19. Ibid., p. 151.

Бога как поэтический призыв, а не как высшее сущее, контролирующее политический контекст, — Бога любви, а не идола всемогущества.

Американский теолог Джон Капуто развивает сходные интуиции в работе «Слабость Бога. Теология события»²⁰, где одна из глав написана в диалоге с Келлер. Его попытки дать новое прочтение библейского рассказа о творении возникают в контексте вопрошания о возможности мыслить Бога, отказавшись от понятия божественной силы. Продолжая размышления Деррида о демократии и суверенитете, Капуто предлагает вариант слабого мышления о Боге. В эссе под названием «Без суверенитета, без бытия» Капуто указывает: «То, что Деррида имеет в виду под безусловным, не является ни сверхсилой, ни сверхбытием, ни формой блага или Всемогущего Бога Отца, но силой бессилия, силой бессильного ходатайства или обещания или провокации»²¹. В «Слабости Бога» он утверждает, что суверенная власть Бога связана с божественным бытием, и важно продумать имя Божие как событие, несводимое к бытию или сверхбытию, пребывающему над миром как его причина или властная сила, подобная промыслу. Слабая сила Бога — это сила Божьего бессилия, которая является «обещанием, данным без армии, чтобы склонить к нему, без суверенной власти, чтобы принудить к нему»²². Божественная власть — это радикальное обещание, надежда на предстоящее событие, событие абсолютно непредвиденное и безусловное. Слабая сила возможности противопоставляется сильной силе сегодняшней власти, и следы этого альтернативного способа мышления о Боге Капуто пытается проследить в повествовании о творении в книге Бытия, посланиях апостола Павла и других топосах христианской традиции. Ослабление Бога нарушает силу традиции и позволяет христианам воссоединиться с обещанной в библейских текстах надеждой и любовью. Капуто стремится освободить Бога из бытия, из бытия Бога: имя «Бог» не является именем Высшего Бытия, или основы бытия, или мистического сверхбытия; «оно есть имя возможного, “быть может”, события того, что

20. Caputo J. (2006) *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press.

21. Caputo, J. D. (2006) “Without Sovereignty, Without Being: Conditionality, the Coming God, and Derrida’s Democracy to Come”, in Cl. Crockett (ed.) *Religion and Violence in a Secular World*, p. 143. Charlottesville: University of Virginia Press.

22. Caputo J. *The Weakness of God*, p. 90.

зовет и призвано, имя возможности невозможного»²³. Хотя Капуто критикует многочисленные провозглашения смерти Бога, он действительно утверждает, что «необходимо избавиться от Бога, чтобы свидетельствовать о Боге»²⁴. И более того, подлинное избавление не должно быть упрощенной диалектикой ниспровержения и возвращения силы Божьей после смерти Бога, что стало бы конструированием нового идола. Для Капуто важно не превратить слабость в уловку, поддерживающую унитарное циркулирующее движение, которое учреждает и распределяет суверенную власть, в притворство слабости, на деле сохраняющее силу. Если Бог сохраняет суверенитет, то эта слабость — лишь видимость. Радикальность события не предполагает реставрации или восстановления. Для слабой теологии само слово «теология» представляется слишком сильным. Поэтому Капуто настаивает на том, что голос теологии должен быть смягчен, что необходимо ослабление от *логоса* Бога, логики Высшего Бытия, и движение в *теопоэтику* события, происходящего во имя Бога. Теопоэтика — это дискурс, приспособленный к безусловному, ослабленный, чтобы соответствовать событию, которое не сводимо к разнообразным логосам. Как отмечает Капуто, событие — «это не существо, существование которого должно быть установлено, или сущность, свойства которой должны быть определены; событие является не *ens necessarium*, необходимым сущим, а возможностью невозможного; событие — это не *ens superem*, суверенное сущее, которое управляет всем с бесконечной властью»²⁵. Событие мыслится как призыв, звучащий безусловно, но без силы и власти, как обещание будущего; не финальное «Почему» на небесах, а скорее «Почему бы и нет». Если для Ницше смерть Бога как Сверхбытия, Божественного провидения означала рождение человеческого творчества (без Бога все возможно), то для Капуто «имя Бога есть имя всего, что возможно, включая невозможное»²⁶. Он уверен, что Бога новой теологии, мыслимого как ультимативное «быть может», вписанное в мир вещей, мог бы полюбить даже Ницше²⁷.

23. Caputo J.D. (2015) *The Folly of God: A Theology of the Unconditional*, p. 75. Polebridge Press.

24. Caputo J. *The Weakness of God*, p. 272.

25. Caputo J.D. *The Folly of God*, p. 88.

26. Caputo, J.D. (2018) *Hermeneutics. Facts and Interpretation in the Age of Information*, p. 318. A Pelican Book.

27. *Ibid.*, p. 319.

Обращаясь к традиционной концепции творения, Капуто — так же как и Келлер — пытается перечитать библейский рассказ о творении через призму размышлений Деррида о хоре. Напомнив фрагмент из работы Деррида «Разбойники», где хора выступает «до “мира”, до сотворения, до дара и бытия»²⁸, Капуто предполагает, что в его теопозитической интерпретации хора получит библейские или квазибиблейские черты, а Бытие обретет оттенки хоры. Он признает, что доминирующее событие в имени Божьем является событием власти. Однако радикализирующая герменевтика книги Бытия может показать, что даже в повествовании о творении, где избыточны сила и власть, есть место для гипотезы о слабой силе Бога, которая предстает одним из центральных элементов теологии события.

В трактовке первых стихов книги Бытия акцентируется внимание на том, что бытие не начинается с абсолютного начала: «Элохим начинает там, где он находится, со своими со-вечными, но немymi спутниками: бесплодной землей, безжизненными водами и пронсящимся ветром. Элохиму приходится разыгрывать карты, которые ему даны, работать с имеющимися под рукой материалами, после чего выясняется, что он даже нуждается в отдыхе»²⁹. Бог работает с этими стихиями, сначала разделяет, а затем заселяет их, наполняя живыми существами. Капуто полагает, что время тоже уже было, не как время дня и ночи, а как начальное управление стихиями. Тем самым начало всегда уже началось, оно начинается там, где оно есть, в сердцевине контекста, *in medias res*. Чистое начало, абсолютный исток — «это вечно удаляющийся горизонт; *arche* неизбежно преследует нередуцируемое *an-arche*»³⁰. Если Келлер в своем анализе сосредоточена на понятии *tehom*, то Капуто обращается к *tohu va bohu*, говоря о бесплодной и пустой земле как о пустыне, дикой и необитаемой. Первоначальные элементы — земля, воды, ветер — интерпретируются как спящие и безжизненные. Бог не приводит их от небытия к бытию, потому что они были там все это время, погруженные в сон без сновидений, но обращается к ним и пробуждает к жизни. Поэтому, по мнению Капуто, книга Бытия повествует не о бытии, а о жизни. Пустое бесплодное бытие уже было. Подчеркивается, что чудо жизни, которую Бог вдыхает в стихии, выходит

28. Derrida, J. (2003) *Voyous*, p. 14. Paris: Galilée.

29. Caputo J. *The Weakness of God*, p. 57.

30. Ibid., p. 58.

за рамки бытия. Неметафизическое прочтение библейского повествования обнаруживает, что имеется элементарный материал мира, самым своим существованием ограничивающий суверенную власть Бога. Элементы выступают как его вечные, изначальные спутники, молчаливые партнеры, бессловесно предданные. Бог не несет ответственности за то, что элементы есть, скорее Он приводит их в беспокойство, заставляет их жить, наполняет живыми существами. По мнению Капуто, «творение — это не движение от небытия к бытию... но движение от бытия к полноте по ту сторону бытия, от немого пространства бытия к суете живых существ, от бесплодия к расцвету жизни, от молчания к слову, которое делает пустоту полной»³¹. Там, где когда-то была немая фактичность, появляется смысл, значение, интерпретация, оценка, различие и, прежде всего, жизнь.

Как и Келлер, Капуто критично настроен по отношению к классической теологии творения — традиции, которая возникла только во второй половине II века на основании неоплатонического толкования библейского текста. Сильная теология, имеющая непреодолимую тягу к власти и суверенитету, вычеркнула из официальной истории творения *tehom* и *tohu va bohu*, превратив их в ничто, в *ta me onta*, тем самым лишив творение всех признаков рискованности, отвергнув все элементы непредвиденных возможностей и случайностей. Капуто предполагает, что одной из причин подобного вытеснения стала неготовность официальной теологии признать, что мы, люди, не просто созданы по образу Божьему, но также сотворены из неуправляемого и нестабильного материала, который отнюдь не является демоническим. Тем самым переосмысление творения означает и радикальную трансформацию антропологии, в рамках которой человек вмещает в себя не только образ Божий, но и невообразимую телесную реальность хоры. Новая теологическая антропология предполагает, что наше телесное бытие тесно переплетено с этими изначальными неоформленными элементами. В ней поток рассматривается как укорененный в Библии, а не изобретенный в ницшеанском или постструктуралистском нигилизме. Здесь Капуто спорит не только с метафизической теологией, но и с Карлом Бартом, и с представителями радикальной ортодоксии, видящими в потоке одно только зло. Напротив, в теопоэтической версии теологии творения и в следующей из нее антропологии поток

31. Ibid., p. 59.

выступает как момент «радикальной неопределенности», превращающий творение в прекрасное, но рискованное предприятие.

Капуто, как и Келлер, обращает внимание на уникальность библейского повествования о творении, указывая на царящие в нем безмятежность и ненасилие. В отличие от мифологических теогоний, книга Бытия не рассказывает о битве с хаосом: «Элохим — не воин; *tehom* — не дракон и не страшное чудовище, она только вода, над которой носился Дух Божий»³². Для Капуто также важен вопрос о том, можно ли считать *tehom* и *tohu va bohu* добром. По его мнению, бездна — не злая, она просто в своем необработанном состоянии, еще не добрая. Элементы — не враги Бога, а мутирующее и преобразующееся вещество, подобно глине для гончара. *Tehom* направляют или отделяют, а не убивают. Книга Бытия представляет собой космогонию, а не теогонию, поэтому первоэлементы там нейтральны или «двусмысленны»; они потенциально хороши, хотя еще и не хороши, они представляют собой материал, предвещающий творение: тела без членов, пространства, которые готовятся к обитанию. Можно сказать, что эти первоначальные элементы находятся на грани добра, могут быть доведены до добра и никоим образом не могут считаться злом, поскольку именно акт творения Элохима вводит категорию «добра» и, следовательно, различие между добром и злом. Изначальная бездна и пустота не противостоят Богу, они совершенно ненасильственны.

Таким образом, первые стихи книги Бытия интерпретируются как повествование о животворящих трансформациях, которые Элохим производил с элементами; это не метафизический переход от ничто к чему-то, но поэтическое движение от бесплодия бытия к бурлящей жизни. Подобная трактовка позволяет охарактеризовать эти трансформации и метаморфозы через категорию события. Капуто настаивает на том, что в библейском рассказе нет ничего от метафизического различия между вечным, бесконечным и сверхчувственным сущим, создающим конечное, временное бытие, различия, немислимого вне схемы двух миров, унаследованной христианством от эллинистической метафизики. Вместо этого повествуется «о серии чувственных трансформаций внутри и между элементами: пустое/заполненное, смешанное/разделенное, бесплодное/живое, тьма/свет»³³. Тем самым

32. Ibid., p. 61.

33. Ibid., p. 62.

появляется возможность теопозитического понимания трансцендентности Бога: это не трансцендентность всемогущего сверхъестественного существа, а трансцендентность художника, оформляющего материалы.

Следуя принципам, разработанным в «Радикальной герменевтике»³⁴, Капуто стремится показать, что даже в книге Бытия одним из моментов творения становится признание потока, хоры и различия, что сохраняет место для случайности и неопределенности. Элемент нередуцируемой изменчивости, встроенный прямо в творение, позволяет говорить о творении как рискованном и незавершенном действии. То, что Бог сформировал, может вновь оказаться бесформенным, сломаться или стать неуправляемым (Капуто называет это обратной стороной риска), но вещи также могут быть реформированы, переконфигурированы и заново изобретены, что свидетельствует о творческой и активной стороне самих вещей. Библейский рассказ вписывает в вещи принципиальную структурную изменчивость и преобразующую способность, которая держит будущее открытым. Для Капуто герменевтика книги Бытия становится своеобразным обоснованием теории деконструкции: вещи деконструируются только потому, что они созданы из изменчивого материала.

Если Келлер в своем анализе затрагивает только первые стихи книги Бытия, то Капуто обращает внимание на то, что там присутствуют два рассказа о творении, в «документальной гипотезе» приписываемые разным авторам — Элохисту и Яхвисту. В первом рассказе творческие действия Элохима изображены как величественное, безмятежное, благое деяние, совершаемое почти без усилий. Неслучайно рефреном повествования становятся слова «И увидел Бог, что это хорошо» (Быт 1:12). Элохим изображен как мастер-ремесленник, формирующий необъятный и прекрасный мир. Для Капуто божественное «хорошо» означает «да» земному миру, предполагающее, что «смерть и секс, работа и игры — все это часть жизни на Божьей зеленой земле»³⁵. Величие Элохима — это величие художника, который спроектировал и создал потрясающий пейзаж из диких и хаотичных материалов. В первом повествовании акцент сделан на благости творения. Указывая на то, что в первом рассказе Элохим творит словом, а элементы бессло-

34. См.: Caputo, J.D. (1987) *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press.

35. Caputo J. *The Weakness of God*, p. 66.

весны, Капуто утверждает, что повествование Элохиста описывает творение как движение не от небытия к бытию, но скорее — от бытия к благу, от немного бытия — к речи и категориям. Тем самым длящийся завет Элохима с творением заключается в том, что творение есть благо.

Яхвист предлагает нам иную историю — «более мрачную и недоверчивую, более земную и сложную, более соблазнительную и с более ярко выраженным сексуальным подтекстом»³⁶. Если Элохим спокоен и безмятежен, творит человека по образу и подобию Бога и дает ему единственное повеление — плодиться и размножаться, то Яхве спускается на землю вместе с человечеством, разговаривает, спорит, заботится о нем, и его гнев на человечество все более возрастает на всем протяжении рассказа. Создав человека из праха земного, Яхве требует от него избегать гордыни, отказаться от желания возвысить свой собственный смертный статус. Даже Эдемский сад предстает как замкнутое пространство для искушений, как будто Яхве опасается того, что эти ненадежные люди могут не подчиниться, что божественному призыву может быть противопоставлено человеческое «нет». В повествовании Яхвиста Бог кажется непомерно подозрительным к своему собственному творению. В определенный момент Яхве решает, что совершил ошибку, и практически стирает творение с лица земли (история потопа). Сравнивая два рассказа о творении человека, Капуто приходит к выводу, что в первой истории Элохим создает взрослых существ, по своему образу и подобию, в то время как Яхвист творит вечных детей, стремится обуздать их гордыню, пытается свести к минимуму риск, у него нет терпимости к неудачам. В первом повествовании Элохим хочет произвести *эйкон* и не беспокоится о *хюбрис*, Яхвист же показывает, как творение выходит из-под контроля. Капуто пытается не просто противопоставлять эти две истории, но увидеть в них последовательность хороших и плохих новостей: «В первом повествовании объявляется о первоначальном завете, который заключил Элохим с творением, — то, что он совершил, является благом; а во втором повествовании это суждение подвергается испытанию, показывая нам, насколько все идет не так, как надо»³⁷. Но второе повествование обрамлено первым, и, возможно, намерение редактора состояло в том, чтобы призвать нас сохранить веру в то, что творение «хо-

36. Ibid., p. 67.

37. Ibid., p. 71.

рошо весьма», независимо от всех провалов исторического человечества. В результате «добро» становится отчасти дескриптивным и отчасти прескриптивным — отчасти суждением о том, что сделал Элохим, и отчасти обещанием того, что возможно. Возвращаясь к *tehom* и *tohu va bohu*, Капуто называет их герменевтическими ключами, позволяющими совместить две истории творения; акцент на первоначальных элементах показывает, что эти истории рассказывают не о всемогущем создателе, творящем *ex nihilo*, но о мастере, создающем мир из нестабильных элементов, мир, над которым у него есть лишь ограниченный контроль.

Итогом герменевтического толкования становится предположение о том, что событие, которое суммирует истории о творении, — «это объявление своего рода завета с жизнью, под которым нас просят поставить подпись»³⁸. Человека тоже просят сказать «да» жизни, добавив свое согласие к божественному «да», и это означает полноту принятия того, что Бог создал, в том числе и той изначальной неразрешимости и нестабильности, которую Бог вписал в это «да». Капуто говорит даже о «феноменологической пронизательности» авторов повествований о творении, которая заключается в акцентировании неопределенности и непредсказуемости мировой и человеческой драмы. Благодаря этому теопозитическая интерпретация библейского рассказа о творении в дальнейшем — когда Капуто, подобно Келлер, перейдет к эсхатологической проблематике — будет фундировать концепцию «священной анархии» в понимании Царства Божьего. В парадоксальной поэтике Царства Божьего также акцентируется прежде всего слабость Бога. Правление Бога — это правление слабой силы, а не *imperium* или *basileia* в обычном смысле. Слабость Бога трактуется как правление безусловного призыва, подобного прощению, гостеприимству и чистому дару. Бог, *ens supremum*, высшее небесное существо ослабевает в Царстве Божиим, как и Царство Божие слабеет в мире, переходя в форму бытия-в-мире, в форму жизни. Капуто называет Царство Божье ироническим царством: «единственная логика в царстве — это безумная логика креста, и единственная сила — это бессильная сила милосердия и прощения»³⁹. Он пытается выстроить паралогический способ говорения о Боге и Царстве, в терминах безусловного без суверенитета, как рассказ о царстве без царя в мирском понимании,

38. Ibid., p. 74.

39. Caputo J.D. *The Folly of God*, p. 100.

в котором мир не подчиняется могущественной руке Всемогущего Царя, но подвержен мягкому влиянию чего-то безусловного без власти, как ее понимает мир. Такой нарратив не говорит о победе и не использует слабость как стратегию в игре, в которой Бог, наконец, делает выигрышный ход. Безумие Царства состоит в том, что оно призывает безусловно, но без силы принуждать к исполнению своего призыва. Правление Бога осуществляется изнутри мира, а не нисходит на нас свыше. Оно всегда приходит, но это не будущее положение дел, а форма жизни, которая уже началась, уже здесь, уже призывает нас. В конечном итоге, Капуто трактует безумие Царства Божьего через феноменологическое понятие жизненного мира как формы жизни со своей собственной практической логикой; через то, что поздний Хайдеггер называл «мировостью мира», когда мир разворачивается как мир небес и земли, божеств и смертных; оно оказывается «таинством мира», где видимый мир обретает форму под слабым, но настойчивым давлением события, невидимого, но безусловного призыва.

Перепрочтение повествования о творении также позволяет Капуто не только включить в круг своих размышлений перекрестное сплетение человеческого бытия и Бога, но и помыслить Бога как нуждающегося в отношениях с нечеловекообразными животными и неодушевленными предметами⁴⁰. Преодолевая оппозицию «материализма» и «идеализма», выходя за пределы антропоцентризма и гуманизма, теопэтика перерастает в космотеопэтику, «религиозный материализм», распространяющий гостеприимство Марфы на всю космическую игру. По мнению Капуто, континентальная теология, вслед за континентальной философией, слишком долго оставляла за скобками естественнонаучную проблематику. Сегодня теологи должны отважиться увидеть более широкий мир, открыть перспективу божественного «быть может» для привлечения «мира» в целом — того поистине огромного космоса, который простирается далеко за нашими пределами и существует без нас. И если в ранних работах Капуто контекстом теологического мышления выступали герменевтика Хайдеггера и теория деконструкции Деррида, то поздние тексты, в которых разрабатывается герменевтика в «эпоху информации», включают в диалог Мишеля Серра, Бруно Латура и экофеминизм. Космопэтика требует двух шагов:

40. Caputo, J.D. (2013) *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*, p. 167. Bloomington: Indiana University Press.

(1) от теизма к панентеизму: вслед за немецким идеализмом и Тиллихом высшее существо теизма должно быть низведено до основания бытия, результатом чего является традиционный (сильный) метафизический панентеизм; (2) от космологии к космопоэтике: после постмодернистской деконструкции (сильной) метафизики космологическая основа бытия должна быть ослаблена/затемнена в космопоэтическое имя⁴¹.

Сравнивая свой вариант космопоэтики с панентеизмом Келлер, объединяющим историю сотворения мира в Книге Бытия, Николая Кузанского, квантовую физику, Уайтхеда и Делеза, Капуто считает ее посттеистическую теологию творчества деконструкцией классической нисходящей модели божественного всемогущества (*omnipotence*) и полаганием восходящей схемы «снизу — вверх». Теперь «возможность невозможного» подразумевает не всемогущее сверхсущее, а всевозможное (*omnipotential*) основание сущего. В восходящей модели виртуальное нуждается в актуализации чем-либо — человеческим агентом, либо наблюдателем, либо тем, что Латур называет нечеловеческим «актантом», — так что актуализации находятся выше виртуальной основы. В нисходящей модели «конечные реальности являются низшими образами архетипичной власти; в восходящей модели они являются высшими реализациями виртуальной власти»⁴². В метафизическом порядке нисхождения Бог предстает парадигмальной, Небесной, отеческой причиной, образами и следствиями которой являются творения. В панентеистическом восхождении Бог берет на себя более земную роль в виртуальном порядке; будучи основанием или матрицей, он может представлять в женских образах. Классический христианский теизм использует метафизику причины и следствия и логику аналогического предсказания, а в посттеистическом проекте Келлер преобладает метафизика выражения или актуализации и логика имплицитного и эксплицитного, где имена Бога являются символами основания. В модели «сверху — вниз» Бог является несотворенным Творцом; в восходящей модели Бог одновременно созидателен и созидаем. Однако при всех симпатиях к подобному варианту панентеизма, Капуто считает его слишком силь-

41. Caputo, J.D. (2019) *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*, p. 205. Bloomington: Indiana University Press.

42. Ibid., p. 201.

ным (сходным образом в диалоге с Джанни Ваттимо он назовет его *pensiero debole*, недостаточно слабым мышлением, чрезмерно сосредоточенным вокруг таких «сильных» имен, как христианство и Воплощение). Ослабление восходящей модели предполагает акцент не на глубинной сущности, а на случайности, неожиданности, непредвиденном событии, когда единство — это не *coincidentia oppositorum*, а относительно неустойчивый эффект множественности, дифференциальной игры и взаимодействия множества элементов. Космопоэтика как слабая теология не претендует на статус космологии или космологии; это учение не о причинах, а о зове, о слабой силе призыва. В конечном итоге она предстает как «способ сказать “да” обещанию мира, тому, как мир вторгается в наши сердца, как он призывает нас и заставляет нас искать слова»⁴³. Квинтэссенцией космопоэтики становится наше примирение с миром.

Сопоставляя интуиции Капуто и Келлер, мы можем сделать вывод, что для них характерно акцентирование поэтического становления и стремление подорвать гипермаскулинность: слабый Бог противопоставит божественному суверенитету; и более того, такая слабость не является буквальной противоположностью силы в регистре бытия. Как признают оба мыслителя, «культуральный» и «этико-политический» контекст подобных теологических стратегий — характерное для постмодерного мира «деколониальное и демократизирующее движение от мужчин к женщинам и детям, от Запада к Востоку, от Севера к Югу, от сильных к слабым»⁴⁴. Келлер и Капуто творчески развивают языки потенциальности, и эта потенциальность, или виртуальность в широком смысле, является попыткой реконфигурации несuverенного суверенитета или попыткой представить мощь, которая превышает фактическую власть или грубую силу. Однако чтобы избежать суверенитета или его разрушить, необходимо также найти способ обойти того Единого, который накапливает суверенную власть. Мыслить за пределами суверенитета, по сути дела, означает развивать теологию, выходящую за рамки монотеизма, как это делает, например, Лорел Шнайдер в своей провокационной работе «За пределами монотеизма», где присутствуют многочисленные отсылки к теологическим работкам Келлер и Капуто. Для Шнайдер божественная множе-

43. Ibid., p. 204.

44. Caputo J.D. *The Insistence of God: a Theology of Perhaps*, p. 173.

ственность превышает «логику Единого» и воплощается в телах, которые «становятся различием и таким образом создают мир»⁴⁵. Уязвимость Бога предполагает ослабление суверенного Единого, которое возможно лишь после смерти Бога; то есть Бог без суверенитета может быть помыслен только после того, как будет разорвана связь с субстанциальной верой во всемогущую божественную силу. В то же время Капуто и Келлер понимают, что недостаточно изгнать единого и всемогущего Бога, чтобы преодолеть проблему влияния суверенной тео-политической власти. Они предлагают иной путь: Единый должен быть осторожно децентрирован или деконструирован. Тем самым предлагаемый путь деконструкции христианской теологии предстает как история редукции — онтологической, феноменологической, герменевтической, которая «перезагружает» метафизическую теологию, придавая ей форму, соответствующую жизни. Такая редуцированная теология после серии утрат (потери высшего, необходимого, всемогущего, единого сущего) открывает новую витальность, неразрешимость колеблющегося опыта. Это теология пытается показать, чем могла бы быть религия или пострелигия в постмодерном мире: религией безусловного, способом бытия-в-мире. Теологическая герменевтика в «эпоху информации» деконструирует тем самым и традиционный монотеизм, и традиционное понимание Откровения.

Возвращаясь к обозначенным в начале нашей статьи проблематичным моментам контекстуальной теологии, связанным с соотношением контекста и Писания, отметим, что труды Келлер и Капуто обнаруживают очевидное превалирование контекста. Хотя декларируется освобождение библейского нарратива от эллинизированной метафизики, подобное освобождение нередко оборачивается не менее предпосылочным встраиванием библейского текста в экофеминизм (в случае Келлер) или в теорию деконструкции (в варианте Капуто). Божественный призыв для Капуто и Келлер не означает нечто, приходящее из другого мира, поверх пространства и времени, не предполагает активного и идентифицируемого зовущего: «Событие — это то, что зовет, но вызывающий зов конститутивно недоступен... Это Бог зовет? А быть может, мир? Это Бог зовет из-за пределов мира — или это мир зовет под именем Бога? Является ли Бог “ветхим

45. Schneider, L. (2007) *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*, p. 167. London: Routledge.

днями”, или есть что-то более древнее, чем Бог?»⁴⁶ И точно так же Откровение не является сверхъестественным вторжением высшего; оно открывает не другой мир сверхприродного бытия, но специфическую форму бытия-в-мире, одну из многих. Специфика христианского Откровения в подобном контексте мыслится как призыв к способу существования в перевернутом мире, где последние станут первыми, где прощают и любят врагов. Поскольку Откровение понимается как поэтическое раскрытие способа бытия-в-мире, формируемая им религия «имеет мало общего с догмами и доктринами, ортодоксией и ересями, клириками и свечами»⁴⁷. Новая религиозность, таким образом, действительно становится «спектральной», она обнаруживается везде — в искусстве и науке, политике и этике, и менее всего в том, что зовется собственно религией, объявленной симулякром реальных вещей.

Библиография / References

- Бадью А. Делез. «Шум бытия» / пер. с фр. Д. Скопина. М.: Логос-Альтера, 2004.
- Agamben, G. (2000) “Absolute Immanence”, in Agamben G. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press.
- Badiou, A. (2004) *Deleuze. «Shum bytiia»* [Deleuze: The Clamor of Being]. М.: Logos-Al'tera.
- Bevans, S.B. (2018) *Essays in Contextual Theology*. Leiden, Boston: Brill.
- Caputo, J.D. (2019) *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, J.D. (2018) *Hermeneutics. Facts and Interpretation in the Age of Information*. A Pelican Book.
- Caputo, J.D. (1987) *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo J.D. (2015) *The Folly of God: A Theology of the Unconditional*. Polebridge Press.
- Caputo J.D. (2013) *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, J.D. (2006) *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, J.D. (2006) “Without Sovereignty, Without Being: Conditionality, the Coming God, and Derrida’s Democracy to Come”, in Cl. Crockett (ed.) *Religion and Violence in a Secular World*, pp. 137–156. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Derrida, J. (1995) *On the Name*. Stanford, CA: Stanford University Press.

46. Caputo J.D. *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*, p. 174.

47. Caputo, J.D. *Hermeneutics. Facts and Interpretation in the Age of Information*, p. 302.

Derrida, J. (2003) *Voyous*. Paris: Galilée.

Keller, C. (2015) *Cloud of the Impossible*. New York: Columbia University Press.

Keller, C. (2005) *God and Power: Counter-Apocalyptic Journeys*. Minneapolis: Augsburg Fortress Press.

Keller, C. (2003) *The Face of the Deep: A Theology of Becoming*. London: Routledge.

Schneider, L. (2007) *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*. London: Routledge.

Whitehead, A.N. (1978) *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: New Press.