

## ОСОБОЕ МНЕНИЕ

УДК 14

DOI: 10.5840/dspl20181222

### ДИАЛЕКТИКА И ДЕКОНСТРУКЦИЯ КАК ОСТОВ РАДИКАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ

**Скородумов Дмитрий Анатольевич** – аспирант, Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского. Российская Федерация, 603022, г. Нижний Новгород, пр. Гагарина, д. 23; e-mail: daskorod@gmail.com.

Статья раскрывает философское содержание радикальной теологии, выявляя две основные группы принципов, задействованных теологами для построения своих «систем» – принципов диалектики и деконструкции. В статье раскрывается сущность радикальной теологии как религиозного мышления, преодолевающего и переживающего «смерть Бога», рассматривается генезис радикальной теологии в работах Ф. Ницше, выражающийся в исчезновении объективной истины и падении мира сверхчувственных идей на землю; и в работах Г. Гегеля, представившего Бога в виде диалектического процесса самоотрицания. Это противоречие развивается в работах Т. Альтицера и В. Гамильтона, которые видят сегодняшний мир в трагическом свете – конечность и обреченность становятся основными категориями в их мышлении. Бог является диалектическим процессом, который полностью воплощается в современности, ликвидируя всякую тайну и инаковость. Деконструктивистская же теология представляется на примере таких философов, как М. Тэйлор, Дж. Капуто, Дж. Ваттимо, которые строят онтологию на идеях Ж. Деррида, представляя мир в качестве бесконечной сети означающих, связанных в необъятную непознаваемую структуру.

**Ключевые слова:** радикальная теология, диалектика, деконструкция, Капуто, Ваттимо, Тэйлор, Альтицер, Деррида, конечность, игра.

## DIALECTICS AND DECONSTRUCTION AS A FRAMEWORK OF THE RADICAL THEOLOGY

**Dmitriy A. Skorodumov** – post-graduate student. National Research Loba-chevsky State University of Nizhni Novgorod. 23 Gagarin Ave., Nizhni Novgorod 603022, Russian Federation; e-mail: daskorod@gmail.com.

The article demonstrates the philosophical content of the radical theology and exposes two main groups of the principles which theologians involve to build their “systems” – the principles of dialectics and deconstruction. The article reveals the essence of the radical theology as religious thinking that attempts to experience and overcome the “death of God”. The author ponders the genesis of radical theology in Friedrich Nietzsche’s works – the genesis expressed as the disappearance of objective truth; and in the works by Hegel, who represented God as a dialectical process of self-negation. D. Bonhoeffer is conceived as a successor of the dialectical method; he implements a main feature of dialectics that is the speculative reconciliation of the opposites; it appears in the form of a combination of an attraction to the faith and cult, and at the same time with recognizing that religious practices are unnecessary. This contradiction is developed in T. Altizer’s and W. Hamilton’s works disclosing the present world in a tragic light. Finiteness and hopelessness are the main categories of their thinking. God is a dialectical process that is fully revealed in modern times, eliminating all mystery and otherness embodied in reality. Deconstruction theology is presented by M. Taylor, J. Caputo and G. Vattimo who build ontology on framework of Derrida’s philosophy, presenting the world as an infinite network of signifiers. They turn God into the uncertain idea of creativity. At the end of the article, there is an attempt to reveal contradictions between the two kinds of radical theology.

**Keywords:** radical theology, dialectic, deconstruction, Caputo, Vattimo, Taylor, Altizer, Derrida, finiteness, game.

Радикальная теология – это направление в современной западной философии, которое пытается осмыслить состояние Бога после его смерти. Смерть Бога, провозглашенная Ф. Ницше, понимается радикальными теологами по-разному, но все они пытаются переосмыслить глубинные корни христианства, чтобы приспособить его к современности и сделать его актуальным. Зерна радикальной теологии можно обнаружить и в самой сердцевине христианства –

в идее кенозиса (самоумаления Бога, воплощения его в мире в виде всецело человеческого существа) или в апофатической теологии, пытающейся говорить о Боге посредством отрицания.

Детальное изучение текстов представителей радикальной теологии приводит к пониманию того, что в качестве платформы, на которой происходит продумывание теологического содержания, выступает, как правило, или диалектика, или деконструкция. Философия становится остовом теологического опыта: можно провести аналогию с программированием – философия становится программной платформой (framework), определяющей структуру программы, над которой работает инженер, облегчающей, но и ограничивающей разработку определенной формой.

К первой, диалектической линии можно отнести Д. Бонхеффера, Т. Альтицера, В. Гамильтона, Х. Кокса, С. Жижика (общими для всех них оказываются идеи Г. Гегеля); ко второй – М.С. Тэйлора, Дж. Капуто, Дж. Ваттимо, К. Харта (эта группа в том или ином виде прибегает к идеям Ж. Деррида). Хотя каждый из этих мыслителей уникален, и подогнать под какую-то классификацию можно только абстракцию рассудка, а не живую противоречивую вещь, однако в работах представителей этих двух крыльев радикальной теологии прослеживаются яркие различия: это происходит от разных онтологических ставок – на негативность (конечность) в диалектике и на игру в деконструкции.

### *Истоки радикальной теологии*

XIX век заложил мощный фундамент для радикальной теологии: жизнью и деятельностью Ф. Ницше, обнаружившего, что больше невозможно верить в Бога, прочувствовавшего и провозгласившего весть о падении сверхчувственного мира, о том, что более невозможен объективный взгляд на действительность, в свете которого все вещи оказались бы представленными ясно и отчетливо, нет истины, которая однозначно определила бы сущее, есть лишь та истина, которая является разновидностью заблуждений; психоаналитической практикой и теорией З. Фрейда, объяснившего происхождение ряда культурных феноменов на основе психических процессов, представившего религию в виде «коллективного невроза», от которого человечество постепенно будет избавлено; переводом абсолюта в плоскость человеческого, осуществленным Л. Фейербахом, который утверждал, что религия является экстериоризацией, проекцией и объективацией лучших черт человеческой личности, объяснившего, что секрет теологии заключается в том, что она является антропологией; К. Маркса, сделавшего религию безразличной и неинтересной, в силу того, что она неспособна менять окружающий мир, являясь басней, парализующей человеческую деятельность, считавшего, что критика небес зашла уже настолько далеко, насколько она могла зайти – дальше делать что-то в этой области бесполезно, необходимо оставить ее и заняться критикой мира насущного – политэкономией. Все эти люди так

или иначе боролись с идеей метафизического абсолюта, с которым был отождествлен и в виде которого был представлен христианский Бог.

В это же время произнес свои известные слова и безумец из «Веселой науки» Ф. Ницше, – слова о том, что «Бог умер». Мыслители же XX и XXI века – те, кто не захотел закрывать глаза на случившееся и просто от него открещиваться, – были вынуждены продумывать, как теология может выглядеть после всей этой критики и может ли она существовать вообще. Как заявляет Т. Альтицер: «Сегодня вера, если она хочет сохранить себя в качестве веры, должна искать постхристианский язык» [Альтицер, 2010; с. 5]. Если и существует прямой путь в XX век, то этот путь лежит через осмысление смерти Бога. Но что означает «смерть Бога», как можно помыслить это событие и как можно его преодолеть?

Для Ницше смерть Бога крепко-накрепко связана с его теорией воли к власти и морали. Отдельные личности и общество в целом вынуждены расширять свое влияние, расти, выплескивать наружу свои взгляды, свои привычки и мысли, навязывать свою точку зрения окружающим (тем или иными способом), так как все они – живые организмы, а «жизнь есть воля к власти» [Ницше, 2005; с. 57]. Воля к власти воплощается в разнообразных обычаях и моральных системах, в различных традициях, которые есть не что иное, как желание господства, проявленное таким образом (в виде морали). Следовательно, нет единой морали, нет такой перспективы, откуда можно было бы судить о том, что есть истина, а что есть ложь (так как сама истина – это форма заблуждения, принимаемая за истину, из-за того, что кто-то инвестировал в нее достаточное количество воли к власти). В этом ракурсе провозглашение смерти Бога – это подчеркивание того, что Бог функционировал всего лишь как необходимая идея для того, чтобы утвердить человеческую волю к власти в своих претензиях на универсальность, на обладание непоколебимой истиной. В этой перспективе Бог становится ничем большим, кроме как идеей – необходимым фундаментом и гарантом Абсолютной Истины. Этот метафизический Бог умер уже давно, но весть об этом, как пишет Ф. Ницше, еще в пути. Более того, эта весть слишком велика, чтобы человек мог ее сразу усвоить, так как смерть Бога – это смерть любой системы, предъявляющей свои претензии на абсолютное: на абсолютное знание, ценности или цели. Будучи пророком грядущего, безумец Ницше вещает об отсутствии божественного взгляда – взгляда объективности, взгляда, исходящего из некоей трансцендентной точки, способного объять все, взвесить и измерить. Впрочем, если провозглашение «смерти Бога» более связано с Ф. Ницше, в большей степени фундаментально-философски проработал это понятие Г. Гегель [Human, 2010; p. 157].

*Диалектика в радикальной теологии*

Для Г. Гегеля христианский Бог – это представление, фигура интеллекта, изображающая Абсолютного Духа, которая может быть концептуализирована и очищена от случайного и наносного, ясно схвачена только с помощью его философской системы. Мир может существовать только через самоотрицание Духа – Духа, который полагает себя вовне, подвергается процессу самоотрицания и овеществления, для того, чтобы прийти к полному самопознанию. Мир – это Дух, воспринятый как иное. Эта философская истина метафорически воспроизводится в христианской религии, которая в силу этого становится высшей религией. Для Гегеля Бог мертв [Гегель, 2006; с. 419], как в силу того, что он бесконечно удален от мира, непознаваем, а следовательно, безжизнен, так и в силу своего воплощения в Сына, порывающего с этой удаленностью, для того чтобы стать имманентным миру. Однако эта негативность, которая сопровождает каждый шаг развития Бога, выражающаяся на этапе Сына в том, что он, воплощаясь, отрицает себя как трансценденцию, должна повториться вновь. Согласно диалектической логике, должно произойти отрицание отрицания – кенозис должен продолжиться. Распятие Бога-Сына и воскрешение, понятое как рождение Духа Святого, представляющего сообщество верующих (церковь), воплощает в себе идею двойного отрицания [Гегель, 2006, 1977]. Таким образом, происходит воссоединение Сына и Отца. Говоря о воссоединении, Г. Гегель, однако, оказывается недостаточно радикален. Он полагает главенство синтеза, который в конечном счете снимает противоречия.

Углубляясь в изучение Г. Гегеля, можно согласиться с Марком С. Тэйлором, отмечающим, что радикальная теология – это не просто «басня, рожденная вне связи с западной религиозной традицией», но, напротив, «переработка наиболее фундаментальных взглядов Гегеля», касающихся божественного и смерти [Taylor, 1992; p. 155]. Таким образом, термин «радикальная теология» охватывает широкое течение внутри западной философии, пытающееся так или иначе осмыслить «смерть Бога». На отдельных представителей этого течения больше повлиял Г. Гегель, на других – Ф. Ницше. Сейчас же оно представлено слабо связанными друг с другом мыслителями, имеющими свои представления о том, как им подступиться к «смерти Бога»: это такие фигуры, как Д. Капуто, С. Жижек, Т. Альтицер, М.С. Тэйлор, Дж. Ваттимо и др. Оно выразилось в творчестве прежде всего американских мыслителей из протестантской среды – приняло облик «теологии смерти Бога», наследующей безрелигиозному христианству Д. Бонхеффера [Боков, 2013].

Д. Бонхеффер, будучи последователем К. Барта, являлся человеком, сочетающим в себе противоположности – человеческий рационализм и веру в трансцендентного Бога, которые он пытался примирить в своей жизни и деятельности, являя собой пример диалектики, воплощенной не только идеально (в теории и пропове-

дах), но и реально (в своей социальной деятельности – он был борцом с режимом германского национал-социализма, за что в конечном счете был казнен в нацистских застенках).

Теология Д. Бонхеффера была диалектической в том плане, что она находилась в русле гегелевского понимания истины – истины как войны идей друг с другом, как постоянного процесса становления, выраженного, впрочем, ясно и отчетливо на каждом из его этапов [Скородумов, 2014]. Согласно Г. Гегелю, всякое познание опирается на рассудок, который желает ясно и отчетливо представить устройство той или иной вещи, ее отношения с другими вещами. Но отличие диалектического метода состоит в том, что он не успокаивается на этом, а обнаруживает, что для каждого установленного рассудком положения можно найти положение, ему противоречащее, иными словами, мир, сконструированный рассудком, всегда готов обернуться «перевернутым миром» (*die verkehrte Welt*). Учитывать этот перевернутый мир, уметь переворачивать понятия, уживаться в противоречиях и переходить от одного из них, не останавливаясь, а постоянно находясь в движении и становлении, – этому учит Г. Гегель – первый крупный теоретик становления: теоретик субъекта (понимаемого как активность и движение), а не только субстанции. Таким было и «безрелигиозное христианство», которое переносило противоречие в сердцевину самого христианства, которое пыталось соединить два противоречащих полюса – с одной стороны, полную атеистичность мира, машинерию (*Machenschaft*), достигшую во времена господства нацизма в Германии своего пика, превратившую всех людей в подконтрольные государству тела, и веру, которую он чувствовал в себе, с которой не мог расстаться. С одной стороны, Бонхеффер признавал, что сейчас главное для церкви – это деятельность и социальная активность, он признает тотальную безрелигиозность мира: тот факт, что религиозный культ стал не нужен большинству общества – мир прекрасно обходится и работает без молитвы и литургии, но с другой стороны, он не порывает с культом, как это мог бы сделать позитивист, – Бонхеффер говорит о «подлинном культе» [Бонхеффер, 1994; с. 242], который присутствует в Исповедующей церкви. Он упрекает Карла Барта в «нерелигиозной интерпретации теологических понятий» [Бонхеффер, 1994; с. 242]; говорит о пользе таинства крещения: «Я, как и прежде, считаю желательным и, например, для общины, правильным – особенно для приходского пастора, – если его чадо быстро примет крещение, в том случае, разумеется, если все делается с подлинной верой в действие таинства» [Бонхеффер, 1994; с. 185]; рекомендует посещать богослужения: «Если у тебя будет возможность съездить на Страстную Пятницу в Рим, я бы тебе посоветовал принять участие в дневной службе Великого Четверга (примерно от 2 до 6) в соборе Св. Петра» [Бонхеффер, 1994; с. 173]; много пишет о различных религиозных праздниках, отмечает их и даже сам участвует в процессе бракосочетания в тюремной камере [Бонхеффер, 1994; с. 57].

Эта живая противоречивость была подхвачена американскими теологами движения «смерти Бога». В «Радикальной теологии и смерти Бога» Т. Альтицер и В. Гамильтон ставят вопрос о природе события, провозглашаемого безумцем из «Веселой науки», так как сам Ницше в этом фрагменте, как и в большинстве своих работ, крайне нечеток, поэтичен и неясен. Что такое смерть Бога, когда она произошла и почему? Что это за Бог, в конечном счете? Они отвечают, что это событие, понимание которого подступило к людям только в XIX веке, совершилось уже давно, и оно «неотделимо от Иисуса» [Hamilton, Altizer, 1966]. То есть смерть Бога – это смерть Иисуса на кресте. Для Т. Альтицера, с полной серьезностью подступающего к провозглашению Ницше (а то, что сделал Ф. Ницше, – это по сути именно чистое провозглашение, декларация без всяких доказательств – вот почему А. Бадью [Бадью, 1999; с. 35] сравнивает его с апостолом Павлом и его «юродством проповеди»), смерть Бога означает полный коллапс всей трансцендентной реальности, лежащей за пределами наличного мира – за пределами вновь открытой радикальной имманентности современного человека, порывающей даже с любой тенью или памятью о трансценденции [Альтицер, 2010; с. 120].

Т. Альтицер использует диалектику Г. Гегеля – он представляет Бога в виде единого диалектического процесса. Отец и Сын – это один и тот же Бог, который проходит путь своего диалектического развития, воплощаясь в теле и становясь имманентным. Но Т. Альтицер смещает диалектический баланс в пользу отрицания – его идея о полном отказе от трансценденции означает разрыв с «синтезом», лежащим в основе божественной диалектики Гегеля, – не было воскресения, не было воссоединения Отца и Сына – все, что нам осталось, – это бесконечная пустота на месте божественного, богооставленность, которая стала сущностью современности, и ужас, который призвано проповедовать евангелие христианского атеизма. Бог, который умер, – это трансцендентный, сверхъестественный, метафизически-интеллигибельный Бог, сущность за пределами времени и пространства, изначальная тотальность, которая воплотила себя в личность Иисуса. Это кенотическое движение есть постепенный, продвигающийся вперед процесс, начатый в ходе смерти Бога во Христе, но не завершившийся на этом, а постепенно реализующий себя в истории со все большей и большей интенсивностью, захватывая всю полноту человеческого опыта. «Бог – это диалектический процесс, а не существующее Бытие в смысле Бога, опустошившего себя от Бога во Христе» [Альтицер, 2010; с. 71].

### *Деконструктивистская радикальная теология*

Эта диалектическая линия радикальной теологии встречает, однако, сопротивление другой – деконструктивистской линии, которая основывается в большей степени на работах Ж. Деррида и философии постструктурализма; ее представители обвиняют Т. Аль-

тицера в том, что он гипостазиирует имманентность, которая оказывается у него лишь очередной трансценденцией – новой идеей, подчиняющей и поработавшей человеческую жизнь. Он отвергает тот факт, который, по словам Д. Капуто, является «ядром» нищенского провозглашения смерти Бога – то, что ныне невозможно «никакое абсолютное основание, лежащее в центре метафизической системы» [Caputo, 2007; p. 68]. Это проявляется в том, что Т. Альтицер настаивает на онтологической истине атеизма, в его вере в абсолютную имманентность и настоящее как подлинное выражение Бога. По этому поводу М. Тэйлор в своей работе “After God” подчеркивает, играя английским предлогом “after”, что после Бога мы живем одновременно при Боге, в «божественном окружении, в котором все относительно» [Taylor, 2007; p. 347]. Подобная «божественность» функционирует не как гегелевская «система» Абсолютного Духа, но как гибкая интерактивная связанность, непрограммируемая самоорганизуемость сетевого комплекса, комплекса творческих сетей без центра. В радикальной теологии Тэйлора смерть Бога означает воплощение божественного в мире нашей сетевой культуры. Божественное должно быть воплощено «в потоке и завихрениях времени, даруя жизнь бесконечному количеству ценностей и ориентиров» [Peterson, 2011; p. 9].

В качестве представителей деконструктивистской теологии можно назвать: М.С. Тэйлора, Дж. Ваттимо, Дж. Капуто – все они так или иначе обращаются к деконструкции и, если верить тому же Дж. Капуто, который очень красноречиво и поэтически определил в своей статье «Молитвы и плач Ж. Деррида» в качестве истока деконструкции религиозные чувства Ж. Деррида, оказываются тесно связаны с иудейской линией в философии.

Чем деконструкция может оказаться полезной для теологии? Р. Григ в книге «Введение в радикальную теологию» представляет деконструкцию в качестве метода, направленного на борьбу с любым проявлением власти и господства [Grigg, 2006; p. 25], и именно в таком качестве она и используется в книге М. Тэйлора «Блуждание: постсовременная а/теология». Деконструкция в чем-то оказывается схожей с диалектикой – схожей в том, что обе они оказываются методологиями процесса, а не состояния. Диалектика – это постоянное движение, в процессе которого является целое (истина), которое оказывается неотделимым от своего становления. Зафиксированное целое перестает быть целым, становится частным мнением, неспособным выразить существо дела. Деконструкция также является движением – движением мысли, постоянно пытающейся перепрочитать текст, с которым работает, никогда не оттанавливаясь в чтении, ища маргиналии, выявляя противоречия, скрытые смыслы и через это переписывая текст. В чем же разница? Деконструкция – это мышление становления, доведенное до предела, в котором уничтожается всякая тень любой системы и субстанции. Деконструкция, как и диалектика, работает с противоположностями, с оппозициями, но она не снимает их, сохраняя в «сжатом» виде, а доводит до полного исчезновения и перехода их



во что-то совершенно другое [Деррида, 2007]. Все категории и структуры рассыпаются, постоянно переходят во что-то иное, все движется в игре, не имеющей ни начала, ни конца.

Деконструкцию можно рассматривать как продолжение критической традиции, продолжающей дело освобождения человека от любых форм господства. Господство и власть над природой и самим собой возможны, если удастся установить законы, по которым внешние тела двигаются и взаимодействуют, или если удастся подчинить свое поведение чистому разуму, освобожденному от патологических стремлений. И хотя сам Ж. Деррида не дает окончательного определения деконструкции и часто сетует на то, что его неправильно понимают, однако его последователи зачастую используют его теорию для построения такой онтологии, в которой невозможно адекватное знание как о мире, так и о себе.

Весь мир оказывается текстом, который, в силу того, что он никогда не отсылает ни к чему реальному, никогда нельзя интерпретировать однозначно, а следовательно, над которым невозможна никакая форма господства, осуществляемая посредством постижения, представления и фиксирования вещей в односторонней определенности. Иными словами, преступник может оказаться праведником, если мы совершим деконструкцию того текста, в рамках которого было возможно «преступное» прочтение. Почему весь мир – это текст? Потому что в конечном счете текст (множество означающих) является тем, через что мы получаем доступ к миру. Действительно, если бы не было языка, то мир было бы невозможно помыслить – этот тезис сформулирован отчетливо еще Гегелем [Гегель, 2006] и эксплицирован Ж. Ипполитом [Ипполит, 2006], – так как невозможно мышление вне языка, а вне мышления мы бы просто не осознавали, что происходит, не могли бы дать себе отчет в происходящем – все было бы как во сне, протекало бы в безвременье. В конечном счете оказывается, что мир состоит не из единичных вещей, а из общих понятий, в которых все единичные вещи описываются и которыми они исчерпываются. Действительно, что такое конкретная единичная вещь? Что мы можем о ней сказать? Что вот она. Что она это «вот». Но это «вот» не есть что-то единичное – это общее понятие; если же попытаться описать эту вещь, то мы с необходимостью сведем ее к другим общим понятиям – все это Г. Гегель исчерпывающе и подробно излагает в первой главе «Феноменологии духа».

Ж. Деррида продолжает расщепление мира. Если у Г. Гегеля за общими понятиями остается какой-то трансцендентальный «смысл», с которым они связаны, то у Ж. Деррида остаются только чистые означающие, в игре которых рождается реальность.

Эта теория основывается на понятии знака Ф. де Соссюра, который разделил знак на означающее – форму знака – и означаемое – содержание знака (понятие). Если принять постулат де Соссюра о произвольности означающего, то при внимательном изучении оказывается, что означаемое (значение) можно свести к

означающим. Действительно, любое понятие оказывается не чем иным, как набором других означающих. Это может проиллюстрировать словарь, в котором любое слово (означающее) может быть сведено к набору других означающих. Таким образом, согласно онтологии Ж. Деррида, весь мир – это текст – набор означающих, которые, отсылая друг к другу, и образуют реальность, вне которых этот мир не мыслится и не существует. В этом универсуме означающих невозможно никакое строгое, раз и навсегда данное определение, так как связи между означающими постоянно рождаются и умирают, а следовательно, невозможно никакое абсолютное основание, которое раз и навсегда прицепило бы означающие к определенным означаемым. Эта мысль о невозможности определения становится освобождающим посылом, заключенным в деконструкции.

Онтологически невозможно исчерпывающе определить ни мир, ни людей, ни себя. Люди, с которыми мы взаимодействуем, даны нам посредством знаковой системы, которую они предъявляют. Их язык, жесты, одежда, которую они носят, ткани, которые они предпочитают: атлас, сатин, хлопок, рубашка с рукавами или без рукавов – это все языковые знаки в широком смысле этого слова. Но как сам субъект знает о себе? Можно сказать, что мы непосредственно даны сами себе целиком и полностью. В акте интроспекции или интеллектуального созерцания мы являемся сами себе полно и исчерпывающе. Если ничего не существует вне контекста, то и само наше «Я» не существует вне контекста и дается нам в этом контексте, представляющем собой знаковую систему. Восприятие Я оказывается опосредовано языком. И поэтому мы сами для себя оказываемся непрозрачными, становится непонятно, что мы такое есть. Наше «Я» оказывается вовлечено в «движение означающих», в игры знаковой системы, с помощью которой мы пытаемся наше «Я» понять и сконструировать. Какова механика движения означающих?

1) Означающее, будучи элементом различия, чертой, единичным отрезком на координатной сетке отличий (форма слова, звуковая форма, насечка или зарубка, взмах сигнальным флажком) не отсылает ни к какому означаемому (реальному предмету). Означающее «Павел» не отсылает ни к какому реальному Павлу, поскольку, сказав, что Павел – это то-то и то-то – все, что мы захотим здесь сказать, будет лишь сказанным или написанным, то есть лишь еще одним набором означающих. Если же мы укажем на Павла и скажем, что Павел – это вот «это», то будет совершенно неясно, на что мы указываем. До тех пор, пока мы не обратимся к какой-то знаковой системе.

2) Означающие отсылают к другим означающим *ad infinitum*. Если мы возьмем толковый словарь и захотим установить значение всех слов, которые там есть, то мы будем блуждать в нем бесконечно. Так как в каждом новом определении будет содержаться набор новых означающих, которые будут требовать все новых и новых определений и так до бесконечности.

Оказывается, что язык – это не инструмент, который я могу полностью контролировать – он живет своей жизнью. С пониманием этого происходит освобождение от желания власти и погружение в стихию «письма». Письмо становится особым стилем мышления. Когда субъект говорит, его сопровождает иллюзия того, что язык – это его инструмент и он им владеет. Но субъект не управляет языком. Это видно на письме, где текст начинает жить своей жизнью – неизвестно, как поймут текст, ибо субъект не силах тут же исправить недопонимание, как это он мог бы сделать в устной речи. «Письмо – это наиболее рассеивающее предприятие, в котором индивидуальный субъект теряет контроль над языком» [Grigg, 2006; p. 28].

Как все это выражается в теологии? Марк Тэйлор дает изображение деконструктивистской теологии в книге «Блуждание: постсовременная а/теология». Тэйлор обращает внимание на то, что в процессе деконструирования нельзя просто перевернуть атеизм в его противоположность – теизм, так как в этом случае не будет произведен процесс избавления от иерархических отношений и тех желаний, которые эти отношения порождают. Необходимо удерживать это переворачивание вместе с обратной своей составляющей [Taylor, 1984; p. 116]. Поэтому он сохраняет два прочтения вместе – теистическое и атеистическое, предлагая человеку возможность находиться внутри этой оппозиции. Впрочем, теистическое прочтение оказывается на деле атеистическим, предельно номиналистическим и очищенным от христианской сердцевины.

Бога, согласно М. Тэйлору, в привычном смысле слова нет – Бог становится письмом. Это письмо он называет “divine milieu” - «божественное окружение», которое является отныне не некоей стабильной метафизической сущностью, в силу ее невозможности, а «игрой различий или различающей сетью отношений, создающей универсум» [Taylor, 1984; p. 116]. Человеческое Я также перестает быть отдельной сущностью, посредством разрушения представления о внутреннем и внешнем. В классическом варианте Я существует, так как есть что-то, что им не является, – есть внешнее не-Я. Но, согласно деконструктивистскому прочтению, Я – это не внутреннее, так как оно всецело связано и определено внешним. Когда мы пытаемся определить субъекта каким-то образом, то мы определяем его через внешние предикаты. Таким образом, оказывается, что никакого внутреннего «Я» нет, но оно всегда захвачено внешним. Это, впрочем, подтверждается и на физиологическом уровне: человек – это не одно живое существо. Он находится в предельно тесных отношениях, к примеру, с микрофлорой кишечника, состоящей из множества микроорганизмов, без которых человек попросту не сможет существовать, которые, в свою очередь могут влиять на человека, вплоть до изменения его настроения и аппетита. «Если субъект не является целостным, но оказывается всего лишь скоплением сил, которые играют в нем, то уже не может быть отчетливой

оппозиции между внешним и внутренним» [Taylor, 1984; p. 136]. Подобное освобождение человека от своей идентичности дает ему, по словам Тэйлора, какое-то успокоение и освобождение. Дает человеку состояние некоей «спокойной радости» (nonpossesive delight) или «тоскливого веселия» (anguished joy).

Так как ни Бога, ни человека не остается, то заканчивается и история, а если история закончилась – нет больше греха. Ибо грех был, когда был всеблагой Бог, перед которым предстал грешный человек. Человек больше не должен играть какую-то роль, отведенную ему и т. п. В общем, он рисует своего рода «Царство Святого Духа» в представлении Иоахима Флорского. Царство бесконечной благодати, которое оказывается реализованным на Земле. В качестве критики этой картины мира можно сказать, что нарисовать ее возможно, только если закрыть глаза на всю несправедливость, ужас, горе, которые до сих пор творятся в мире, пусть не здесь и не с нами, но с миллионами других людей, которые почему-то оказались выброшенными за борт новой эпохи «благодати».

Если кратко, то «смерть Бога» им понимается позитивно, как то, что освобождает человека от любых властных отношений, развязывая их. Это происходит посредством смены картины мира. Вместо жесткой причинно-следственной картины мира модерна приходит постструктуралистская картина мира, в которой нет места субъекту, как жесткой стабильной субстанции, миру, Богу, истории, как некоему глобальному рассказу, который все связывает и ставит всех на свои места. Но это, согласно М. Тэйлору, и хорошо, так как это означает, что человек свободен от всего [Taylor, 1984; p. 136]. В том числе и смерти ему не стоит бояться, так как нет того субъекта, который мог бы умереть. Но нет и отсутствия субъекта. Субъект – это своего рода а/субъект, который и субъект, и не субъект одновременно. Есть лишь некоторое удерживание вместе разделенных полюсов, напряжение которых и вызывает к жизни то, что мы можем назвать субъектом.

Для Дж. Ваттимо «событие христианства» – это начало секуляризации. Христианство делает секуляризацию возможной для нас, делает возможным «больше не верить в классических, рациональных греческих богов» [Vattimo, 2007; p. 90]. Смерть Христа на кресте – это смерть морально-метафизического Бога и кенотическое рождение, перемещение, транскрипция Бога в мир, во время и пространство, вовлечение в процессы десакрализации и секуляризации. Это транзакция священного в профанное, устанавливающая царство Бога на Земле с помощью практики любви, согласно истине христианства, его немощи и негации [Vattimo, 2007]. Согласно Дж. Ваттимо, конец метафизики и «слабость бытия» означают очищение христианства от онтологических цепей. В своем вступительном эссе, посвященном Дж. Капуто и Дж. Ваттимо, Дж. Роббинс [Robbins, 2007; p. 16] пишет, что «слабое мышление отсылает к постепенному ослаблению бытия, лишаящего современную философию одержимостью

истиной и приводящего к более сдержанному самопознанию, становящемуся упражнением в интерпретации).

Для Дж. Капуто смерть Христа на кресте – это «смерть властного Бога... смерть *deus omnipotens* – Бога классической теологии» [Caputo, 2007; p. 67]. Бог не существует, «Бог» – это не имя, имеющее что-то существующее. Это одно из имен, в котором идея «слабости» дает о себе знать, в котором провозглашается бессилие суверена. Это он называет «событием». Дж. Капуто играет английскими глаголами *exist/insist*: «Бог не существует (*exist*). Бог побуждает нас к упорству (*insist*)». Это означает, что воплощение, распятие и воскресение Бога – это всего лишь метафорические представления, в которых иллюстрируется идея «слабости» – одна из личин случившегося события, события, имевшего место и под многими другими именами, события, открывающего для нас новый горизонт, в котором важно не существование, а настойчивость, к которой нас побуждает событие. «Событие нивелирует различия множества конфессий, оно также снимает различия между разнообразными религиями и секулярными взглядами, оно касается чего-то более простого, лежащего в основании, как бы это ни двусмысленно было бы сказано, некоего качества нашей жизни, как бы это качество ни было бы выражено: с помощью ли или без того, что зовется теологией и религией, с помощью ли или без того, что называется литературой или политикой» [Caputo, 2006; p. 4].

Это означает, что событие – это не эксклюзивная собственность какой-то одной исторической общности, одной повествовательной традиции или идентичности. Оно порождает неопределенность между теистами и атеистами, снимает различие между ними, разрушая всякий дуализм. В то время как для Г. Гегеля то, что происходит в религии, – это становление Абсолютного Духа, для Дж. Капуто же события, которые произошли, реализовались в области религии, – это не часть становления, которое могло бы быть предопределено или ретроактивно определено. Они не могут быть включены ни в какую господствующую логику, включая диалектику Гегеля. Несмотря на такую настороженность, которую проявляет Дж. Капуто, Г. Гегель все равно может быть расценен в качестве первого радикального теолога, так как он полагает мир в качестве чего-то очень плотно связанного с нашим мышлением и представлением, располагая религию внутри мира (как часть его) и включая через это Бога в историю, заставляя мыслить Бога внутри пространства и времени. Он может быть рассмотрен как тот, кто создал возможность такой формы теологического мышления, которая располагается за пределами дуалистической метафизики (полагающий этот мир и другой – «мир идей»). Все это делает Г. Гегеля важной фигурой, даже если радикальные теологии наподобие Дж. Капуто все еще продолжают мыслить в большинстве работ Гегеля немного больше метафизики, чем там имеется.

Деконструктивистская радикальная теология оказывается предельно аморфной теологией – теологией, из которой вынута всякая определенность, теологией, которая в конечном счете отказывается

от личностного Бога – Бога Авраама, Исаака и Иакова – как слепком определенного, конкретного, исключающего все другие варианты. В конечном счете деконструктивистская теология становится близка к тому, чтобы потерять определенность, а также потерять веру, ибо поверить – это значит расписаться в том, что ты соглашаешься на определенное прочтение мира, это значит принять определенную сторону, вписаться в определенный миф.

Дж. Капуто понимает смерть Иисуса на кресте метафорически. Для него это «метафорические представления», в которых совершилось событие (событие «ослабления бытия»). Для него это игра – и это игровое отношение не случайно, но структурно продиктовано деконструктивистским остовом его теологии. В то время как Т. Альтицер подходит к делу более реалистично. Он верит в Иисуса Христа. Для него это серьезно, и именно поэтому он находится в пространстве этого мифа полностью. Но он говорит, что никакие мифы больше не действуют, так как смысл искупления и смерти заключался в том, чтобы полностью освободить человечество от любых мифов, от всех идолов и т. д. [Альтицер, 2010; с. 93] Соответственно, кажется, он должен отказаться и от этой басни (о существовании Иисуса). Но если он отказывается от этой басни, то перестает действовать его тезис о том, что басни больше не действуют, так как этот тезис проистекал из события воплощения и распятия. Следовательно, отрицая миф распятия, человек может подпасть подо что-то другое, так как место для мифа освобождается. Принимая же этот миф, мы закрываем любую мифологию. Таким образом, это внутренне теологический способ закрыть теологию. Дж. Капуто же, напрямую отрицая воплощение (маркируя его как «метафорическое представление»), оказывается под воздействием какой-то иной, неотрефлексированной басни. Так как без басни человек жить не может, как это убедительно изобразил А.Ф. Лосев [Лосев, 2001], субъект всегда вписан в какой-то миф.

Таким образом, радикальная теология второй половины XX века оказывается разделенной на два крупных блока – на деконструктивистскую и диалектическую, в соответствии с методологиями, которые были использованы теологами при конструировании их текстов. Диалектическая радикальная теология, к которой можно отнести Т. Альтицера, В. Гамильтона, Д. Бонхеффера, сохраняет в себе определенность и ясность, внутреннюю напряженность и логическую стройность, выявляя желание теологов искать Бога, отсутствие которого они ощущают. В то время как рассеивание деконструктивистского мышления является более легким путем – оно являет собой какую-то принципиально иную реальность и приходит к принципиально иному способу существования Бога, который, однако, очень близко подходит к опасности всего лишь замены мифа теологии либеральным мифом, а практику деятельной любви подменяет практикой чтения и переписывания, зачарованного обращения к инаковому.

**Список литературы**

- Альтицер, 2010 – *Альтицер Т.* Евангелие христианского атеизма / Пер. с англ. Ю.Р. Селиванова. М.: Канон+, 2010. 224 с.
- Бадью, 1999 – *Бадью А.* Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.: Университетская книга, 1999. 66 с.
- Боков, 2013 – *Боков Г.Е.* Специфика секулярной теологии и проблемы христианского самоопределения в современном мире // Вестник СПбГУ. Серия 17, Философия, конфликтология, культурология, регионоведение. 2013. Вып. 1. С. 108–112.
- Бонхеффер, 1994 – *Бонхеффер Д.* Сопrotивление и покорность / Пер. с нем. А.Б. Григорьева. М.: Прогресс, 1994. 344 с.
- Гегель, 2006 – *Гегель Г.* Феноменология духа / Пер. с нем. Г. Шпет. СПб.: Наука, 2006. 443 с.
- Деррида, 2007 – *Деррида Ж.* Позиции / Пер. с фр. В.В. Библихина. М.: Академический проект, 2007. 160 с.
- Ипполит, 2006 – *Ипполит Ж.* Логика и существование / Пер. с франц. В.Ю. Быстрова. СПб.: Владимир-Даль, 2006. 320 с.
- Лосев, 2001 – *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. 558 с.
- Ницше, 2005 – *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцкы и др. М.: Культурная Революция, 2005. 880 с.
- Скородумов, 2014 – *Скородумов Д.* Политическая онтология истины // Нижегородская сессия молодых ученых. Гуманитарные науки: Материалы докладов. Н. Новгород: Гладкова О.В., 2014. С. 240–242.
- Caputo, 2007 – *Caputo J.D.* Spectral Hermeneutics // J. Caputo, G. Vattimo. After the Death of God. / Ed. by J. Robbins. N. Y.: Columbia University Press, 2007. P. 47–85.
- Caputo, 2006 – *Caputo J.D.* The Weakness of God: A Theology of the Event. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2006. 299 p.
- Grigg, 2006 – *Grigg R.* Gods after God: an introduction to contemporary radical theologies. Albany: State University of New York Press, 2006. 173 p.
- Hamilton, Altizer, 1966 – *Hamilton W., Altizer T.* Radical Theology and the Death of God. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, 1966. 202 p.
- Heltzel, 2006 – *Heltzel P.* The Weakness of God // Journal for Cultural and Religious Theory. 2006. Vol.6. No. 3. P. 96–101.
- Hyman, 2010 – *Hyman G.* A Short History of Atheism. L.: I.B. Tauris, 2010. 232 p.
- Peterson, 2011 – *Peterson D.J.* Resurrecting the Death of God: The Origins, Influence, and Return of Radical Theology. Albany: State University of New York Press, 2011. 218 p.
- Robbins, 2007 – *Robbins J.W.* Introduction: After the Death of God // J.W. Robbins. After the Death of God. N.Y.: Columbia University Press, 2007. P. 1–24.
- Taylor, 2007 – *Taylor M.C.* After God. Chicago: The University of Chicago Press, 2007. 416 p.
- Taylor, 1992 – *Taylor M.C.* Disfiguring: Art, Architecture, Religion. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. 346 p.
- Taylor, 1984 – *Taylor M.C.* Erring: postmodern a/theology. Chicago: The University of Chicago Press, 1984. 219 p.
- Vattimo, 2007 – *Vattimo G.* A Prayer for Silence // J. Caputo, G. Vattimo. After the Death of God. / Ed. by J. Robbins. N. Y.: Columbia University Press, 2007. P. 89–113.

Vattimo, 2007 – Vattimo G. *Toward a Nonreligious Christianity* // J. Caputo, G. Vattimo. *After the Death of God.* / Ed. by J. Robbins. N. Y.: Columbia University Press, 2007. P. 27–46.

## References

Altizer, T. *Evangelie khristianskogo ateizma* [The Gospel of Christian Atheism.] / Yu.R. Selivanov (transl.). Moscow: Kanon+, 2010. 224 p. (In Russian)

Badiou, A. *Apostol Pavel. Obosnovanie universalizma* [Saint Paul. La fondation de l'universalisme.] Moscow: Universitetskaya kniga, 1999. 66 p. (In Russian)

Bokov, G.E. “Spetsifika sekulyarnoy teologii i problemy khristianskogo samoopredeleniya v sovremennom mire” [The specificity of secular theology and problems of Christian identity in the modern world.], *Vestnik SPbGU*. Series 17, Philosophy, conflictology, culturology, regional studies. 2013. Iss. 1. pp. 108–112. (In Russian)

Bonhoeffer, D. *Soprotivlenie i pokornost.* [Widerstand und Ergebung.] / A.B. Grigorev (transl.). Moscow: Progress, 1994. 344 p. (In Russian)

Caputo, J.D. “Spectral Hermeneutics”, in: J. Caputo, G. Vattimo. *After the Death of God* / J. Robbins (ed.). New York: Columbia University Press, 2007, pp. 47–85.

Caputo, J.D. *The Weakness of God: A Theology of the Event.* Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2006. 299 p.

Derrida, J. *Pozitsii.* [Positions.] / V.V. Bibikhin (transl.). Moscow: Akademicheskii proekt, 2007. 160 p. (In Russian)

Grigg, R. *Gods after God: an introduction to contemporary radical theologues.* Albany: State University of New York Press, 2006. 173 p.

Hamilton, W., Altizer, T. *Radical Theology and the Death of God.* Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, 1966. 202 p.

Hegel, G. *Fenomenologiya dukha.* [Phänomenologie des Geistes.] / G. Shpet. (transl.). St. Petersburg: Nauka, 2006. 443 p. (In Russian)

Heltzel, P. “The Weakness of God”, *Journal for Cultural and Religious Theory.* 2006. Vol.6. No. 3. P. 96–101.

Hyman, G. *A Short History of Atheism.* London: I.B. Tauris, 2010. 232 p.

Hyppolite, J. *Logika i sushchestvovanie.* [Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel.] / V.Yu. Bystrov (transl.). St. Petersburg: Vladimir-Dal, 320 p. (In Russian)

Losev, A.F. *Dialektika mifa* [Dialectics of myth] / A.A. Tahoe-Godi, V.P. Troitskiy (eds.). Moscow: Mysl, 2001. 558 p.

Nietzsche, F. *Volya k vlasti. Opyt pereotsenki vseh tsennostey.* [Der Wille zur Macht.] / Gertsyk et al (transl.). Moscow: Kulturnaya Revolyutsiya, 2005. 880 p. (In Russian)

Peterson, D.J. *Resurrecting the Death of God: The Origins, Influence, and Return of Radical Theology.* Albany: State University of New York Press, 2011. 218 p.

Robbins, J.W. “Introduction: After the Death of God”, in: J.W. Robbins. *After the Death of God.* New York: Columbia University Press, 2007, pp. 1–24.

Skorodumov, D. “Politicheskaya ontologiya istiny” [Political ontology of truth.], *XIX Nizhegorodskaya sessiya molodykh uchenykh: gumanitarnye nauki* [The Proceedings of the 19<sup>th</sup> Nizhny Novgorod session of young researchers. Human sciences] 2014, pp. 240–242. (In Russian)

Taylor, M.C. *After God.* Chicago: The University of Chicago Press, 2007. 416 p.



Taylor, M.C. *Disfiguring: Art, Architecture, Religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. 346 p.

Taylor, M.C. *Erring: postmodern a/theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984. 219 p.

Vattimo, G. "A Prayer for Silence", in: J. Caputo, G. Vattimo. *After the Death of God* / J. Robbins (ed.). New York: Columbia University Press, 2007, pp. 89–113.

Vattimo, G. "Toward a Nonreligious Christianity", in: J. Caputo, G. Vattimo. *After the Death of God* / J. Robbins (ed.). New York: Columbia University Press, 2007, pp. 27–46.

*Поступила в редакцию 09.11.2017*