



СЛАВОЙ ЖИЖЕК

ДЖОН МИЛБАНК

МОНСТРУОЗНОСТЬ

ХРИСТА

Фигуры Философии

Славой Жижек

**Монструозность Христа**

«РИПОЛ Классик»

2020

УДК 130.122

ББК 86.2

## **Жижек С.**

Монструозность Христа / С. Жижек — «РИПОЛ Классик»,  
2020 — (Фигуры Философии)

ISBN 978-5-386-13703-8

В красном углу ринга — философ Славой Жижек, воинствующий атеист, представляющий критически-материалистическую позицию против религиозных иллюзий; в синем углу — «радикально-православный богослов» Джон Милбанк, влиятельный и провокационный мыслитель, который утверждает, что богословие — это единственная основа, на которой могут стоять знания, политика и этика. В этой книге читателя ждут три раунда яростной полемики с впечатляющими приемами, захватами и проходами. К финальному гонгу читатель поймет, что подобного интеллектуального зрелища еще не было в истории. Дебаты в «Монструозности Христа» касаются будущего религии, светской жизни и политической надежды в свете чудовищного события: Бог стал человеком. Впервые с тех пор, как Жижек обратился к богословию, между атеистом и богословом возникают настоящие споры о самом значении Христа, Церкви, Святого Духа, универсальности и основ логики. Результат выходит далеко за рамки современной атеистической или теистической теории. В формате PDF А4 сохранен издательский макет книги.

УДК 130.122

ББК 86.2

ISBN 978-5-386-13703-8

© Жижек С., 2020  
© РИПОЛ Классик, 2020

## Содержание

Введение: Страстная Суббота или Христово Воскресенье: неожиданные дебаты	7
I. К материалистической теологии	10
Разум против фидеизма	11
Гегель: Трещина на фасаде разума	16
II. Постмодернизм и теология: переиначить Гегеля	19
Диалектический метод	21
III. Теология: ортодоксия или гетеродоксия?	24
Заключение: Святая Суббота (Жижек) или Христово Воскресенье (милбанк)?	26
Страх трех слов: скромный призыв к гегелевскому прочтению Христианства	27
Проблема с Христом в ортодоксии	30
... и в творчестве Майстера Экхарта	35
Конец ознакомительного фрагмента.	38

# Славой Жижек и Джон Милбанк

## Монструозность Христа

SLAVOJ ŽIŽEK

JOHN MILBANK

THE MONSTROSITY OF CHRIST: PARADOX OR DIALECTIC?

*Перевод с англ. Д. Я. Хамис*

*Права на издание на русском языке приобретены с помощью агентства Александра Корженевского (Москва)*



© 2009 Massachusetts Institute of Technology

© Хамис Д.Я., перевод на русский язык, 2020

© Издание на русском языке, оформление. ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик»,  
2020

## Введение: Страстная Суббота или Христово Воскресенье: неожиданные дебаты Крестон Дэвис

Если теологическое и было маргинализировано в век западного секулярного модерна, то оно вернулось с лихвой. Теология перекраивает само устройство гуманитарных наук в целом, и вес этого возвращения ощущают в частности такие дисциплины, как философия, политология, литература, история, психоанализ и критическая теория. Есть множество вариантов объяснения этого удивительного поворота, но один из них особо примечателен – он объясняет этот поворот падением коммунизма в конце 1980-х и начале 1990-х и последующей глобальной экспансией капитализма под флагом Глобальной американской империи. Воздействие этого события стало столь обширным и глубоким, что некоторые объявили его победой не одного лишь экономического строя или идеологии, но и самой жизни. Говорилось, что жизнь, история, человечество достигли своего конца<sup>1</sup>.

Но в то время как человечество якобы достигало расцвета своего развития, в коллективном сознании философов, критиков, поэтов и теологов возникло некое чувство. Что-то забывалось, оказывалось утерянным. На растущую глубину человечества наступало чудовище бездумного материального потребления, а таинственные истины и чаяния человечества и истории распродавались на рынках: новая логика этого нового мирового порядка является грубой, явной логикой *nouveau riche*.

В ответ на явление этого капиталистического нигилизма, мысли – акту мышления – потребовалось найти новый путь вперед, новый источник надежды. Она была вынуждена воззвать к традиции, которая могла бы противостоять гегемонии капитализма и его предпосылке – индивидуальной воле к власти. Мыслители противостояния капиталистическим проискам больше не могли уповать на одну лишь гуманистическо-марксистскую традицию, особенно по мере того, как история действительно существующего марксизма наконец сдулась перед сокрушающей силой капитализма. Так, перед теологическим вновь приоткрылась дверь. Этот ход в теологию открылся именно потому, что капитализм в конце концов является структурой, замкнутой на самое себя, так что теология дает нам способ преодолеть капитал, основанный на реляционности, а не на Эго (гегельянском «В-себе»).

Однако эта новая мысль не могла просто принять теологическое и отвергнуть старую традицию противостояния – не только потому, что теологическое двумысленно, а следовательно, не повсеместно противостоит пришествию капиталистического нигилизма (как верно заметил Маркс), но и потому, что марксистская традиция, даже в своем историческом поражении, не была повержена без остатка. То есть: даже в своей смерти она остается истиной, превосходящей бюрократические и нигилистические материализм или имманентизм без остатка, сокрушенные с падением Берлинской стены в 1989-м. Эта истина заключается в том, что человечество материально, а следовательно, материальный мир не следует списывать в пользу некоего отступления к бесплотной трансцендентности<sup>2</sup>. Следовательно, теории человеческого процветания и противостояния капиталистическому нигилизму должны быть всецело материальными. В конце концов, эта новая мысль должна критично относиться к марксистско-коммунистической традиции, не отмахиваясь от нее. Эта проблематика порождает новую логику,

---

<sup>1</sup> См. Fukuyama, E “Reflections on The End of History, Five Years Later” *11 burns, T.* (Ed.) *After History?* Francis Fukuyama and His Critics. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1994.

<sup>2</sup> Для отличного исследования отношения между трансцендентностью и имманентностью см. *Delpech-bamey, J.* “The Idol as Icon: Andy Warhol’s Material Faith” // *Angelaki* 12, no. 1 (2007).

формирующую мир вне рамок секулярно-имманентистского гуманизма и его неизбежного заключения – капиталистического безразличия. Под секулярным гуманизмом я понимаю тот гуманизм, который следует кантианскому предписанию помыслить возможности человеческого опыта без отсылки к трансцендентности. Основная идея здесь – вновь воссоединить трансцендентность с воинствующим материализмом. Дэниел Белл точно описывает это движение в сторону от замкнутого на себе гуманистически-имманентного мировоззрения и к поистине трансцендентной, но тем не менее революционной материальной политике:

Какое-то время в некоторых революционных кругах было модно считать, что освобождение можно обрести только вне пределов [трансцендентности]. Для того чтобы человечество преодолело все трудности этого настоящего времени, поистину революционной политике необходимо избегать ограничений [трансцендентности]. Теперь... отказ от [трансцендентности] пересматривается. В течении какого-то времени было также популярно придерживаться воинствующего атеизма, настаивать, что освобождение, если ему следует быть действительно освободительным, должно отвергнуть призывы к трансцендентности (и ее прислужницы – теологии) в соответствии с принятым предубеждением, что трансцендентность являлась лишь разновидностью опиума<sup>3</sup>.

Эта ситуация готовит почву, на которой сойдутся двое из самых важных мыслителей нашего времени. На последующих страницах ортодоксальный христианский теолог Джон Милбанк и воинствующий марксист Славой Жижек обсудят следующую революционную политическую проблематику: как может теологическое и материальное объединиться, чтобы поддержать сопротивление капиталистическому нигилизму?

В помощь читателю на следующих страницах я представлю политико-философско-теологические течения и задачи, составляющие и окрашивающие фон этих дебатов. Я делаю это в ходе трех этапов. В первом разделе я показываю, что модерн имеет в качестве своей предпосылки ложную дихотомию между разумом и верой, продолжающую оказывать пагубное влияние на современные формы теологии, особенно на протестантский и католический либерализмы, и которую стремится преодолеть материалистический комплекс из философии и теологии противостояния. Для нашей темы крайне интересно то, что Милбанк и Жижек оба считают философа Г. В. Ф. Гегеля ключевой фигурой для развития теологии противостояния, хотя каждый из них использует его мысль по-разному. Согласно Жижеку, Гегель помогает преодолеть эту тупиковую дихотомию, тогда как Милбанк уверен, что в работах Гегеля (по крайней мере, отчасти) она сохраняется, тогда как другие аспекты его работ указывают путь из диалектики к теологическому парадоксу. Первая часть введения затем разработает основные элементы материалистических теологии и философии<sup>4</sup>.

Во втором разделе мы обратимся к постмодерну и его отношению к теологии. Этот раздел рассмотрит, что случается с философией и теологией (и даже основами логики), если списать со счетов Гегеля как тотализующего мыслителя. Коротко предваряя, мы видим, как язык обгоняет метафизику и теологию, наконец становясь жертвой власти капитализма и Империи. Здесь полезно вспомнить о позиции Алена Бадью, считающего, что философия после лингвистического поворота забывает о своем изначальном желании<sup>5</sup>. На кон встает, таким образом,

---

<sup>3</sup> Bell, D. M. Jr. "Only Jesus Saves: Toward a Theopolitical Ontology of Judgment" // Davis, C.; Milbank, J; Zizek S. *Theology and the Political: The New Debate*. Durham: Duke University Press, 2005. P. 201.

<sup>4</sup> См. прекрасное исследование, посвященное этому: Blond, P. *PostSecular Philosophy: Between Philosophy and Theology* London: Routledge, 1998.

<sup>5</sup> Badioa, J. *Philosophy and Desire* // Badiou, A. Feltham, O.; Clemens J. (Trans, and ed.) *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*. London: Continuum, 2003.

то, как Милбанк и Жижек понимают мысль Гегеля как способ восстать из пепла философии в XX веке.

Третий и последний раздел показывает, как необходимость теологии противостояния неизбежно зависит от дебатов между Жижеком и Милбанком, так как эти дебаты помогают найти выход из тупика двойных идеологических структур капиталистической Империи, а именно, постмодернизма (философия) и протестантского и католического либерализма (теология). Выход за пределы этих идеологических впадин радикально меняет координаты самой природы теологии. Но тогда перед нами встает вопрос: что такое теология? Является ли теология по сути своей ортодоксальной, а-ля Милбанк, или же она может быть сама по себе радикально гетеродоксальной, как яро утверждает Жижек? В каком смысле Жижек может по праву утверждать, как он это делает в своем ответе Милбанку, что он – в большей степени христианин, чем Милбанк? Вероятность того, что христианство – поворот, достойный романа Филиппа К. Дика, – вернулось к своим смещенным истокам, в которых различные сообщества бились над самим значением и самой истиной христианства и его практик, вновь стало заслуживать внимания<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Blanton, W. *Displacing Christian Origins: Philosophy, Secularity, and the New Testament*, Chicago: University of Chicago Press, 2007.

## I. К материалистической теологии

Чтобы понять те оперирующие координаты, с помощью которых теология пересматривается в ходе этого диалога между Жижеком и Милбанком, необходимо сначала понять предпосылки этого диалога. Дебаты между Жижеком и Милбанком имеют смысл только на фоне двух основных, но взаимосвязанных логических отношений: отношения разума и мифа в эпоху, называемую модерном, и крушения когерентной мысленной структуры модерна в результате постмодерна. В этом разделе я рассмотрю дебаты в свете этих двух эпох и их конститутивных условий, начиная с модерна. Чем бы ни являлась эпоха «модерна» – а я уверен, мы еще долго будем прилагать усилия по поиску последовательного определения ее, – позиция разума как противопоставленного мифу, суеверию и теологическому, чтобы достигнуть чистого и автономного разума<sup>7</sup>, оказалась по крайней мере, недостаточной, если не полностью иррациональной<sup>8</sup>. Если Средние века не смогли использовать разум в достаточной мере (что спорно, а может, и само по себе лишь стереотип), то секулярный модерн использовал его в слишком большой степени (доходя до противоречия!). Таким образом, я бы выразил предварительную догадку (и это моя догадка): возвращение к теологическому в наше время может быть призывом, чтобы снова достигнуть равновесия между разумом и мифом, между убеждением и верой, между политической борьбой и секулярным государством и между божественным и человеческим.

Но попытка достигнуть такого равновесия между разумом и верой оказалась крайне сложной. Как здесь следует действовать? Вопрос достижения равновесия всегда является вопросом опосредования – вопросом отношения, как нам напоминает Гегель. Следовательно, нам необходимо найти способ соотнести два элемента, которые веками полагались как противопоставленные друг другу. Этому существует множество примеров, но я приведу два. Существуют, с одной стороны, чистые рационалисты, увенчавшие своими работами идеалы Просвещения о первенстве разума. Хотя существует множество примеров рационалистов, достаточно назвать трех: Франсуа-Мари Аруэ (Вольтер), Уильям Клиффорд и Людвиг Фейербах. Вольтер, находясь под влиянием эмпиристов Джона Локка и Исаака Ньютона, восставал против идеи какой-либо тайны во Вселенной, предпочитая придерживаться мнения о холодном мире, движимом машиной пессимистичного разума. Для Клиффорда долг разуму вел непосредственно к иррациональной максиме, а именно: «Всегда, везде и относительно каждого ошибочно считать что-либо при недостаточных данных»<sup>9</sup>. Третий пример – фейербаховское превращение философии в антропологию, которое «отодвинуло человека в сторону, с застывшей предметности, и таким образом отвергло как диалектику [отношение между вещами] и историю [как процесс вне “человеческих” сил]»<sup>10</sup>. Для Лукача после фейербаховского антропологического поворота остается состояние полного овеществления и товаризации, в котором динамический процесс изменения и течения останавливается капиталистической логикой повторения одного и того же.

С другой стороны, есть чистый религиозный мыслитель, или, выражаясь более пейоративно, – фидеист бартовского или неовиттгенштейновского толка. Ключевой аксиомой фидеистической традиции является убеждение, что религиозный дискурс само-относим, интертекстуален и автономен, а следовательно сектарен. Денис Тернер по праву объясняет эту теологию

<sup>7</sup> Так разум рассматривал Иммануил Кант. См. его «Критику чистого разума»: *Кант, И.* Сочинения в 8 томах. Том 3. Критика чистого разума. СПб: Чоро, 1994.

<sup>8</sup> Лукач, Г. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике: Логос-Альтера; Москва, 2003. С. 265–266.

<sup>9</sup> Clifford, W. K. Lectures and Essays. London: Macmillan, 1886. P. 346.

<sup>10</sup> Лукач, Г. История и классовое сознание. С. 269. [Перевод изменен.]

как «автономный и исключаяющий набор правил, упорядочивающий обсуждение религиозных объектов, а такое обсуждение имеет смысл... только в ходе той конкретной языковой игры и для нее. Он не имеет смысла в любой другой форме дискурса и языковой игры». А так как фидеизм приобретает смысл только изнутри себя, его нельзя понять с помощью отсылок к историческим реалиям, и, следовательно, «с религиозной точки зрения, доказательства ничего не значат»<sup>11</sup>. Короче говоря, фидеизм становится систематическим опустошением материальной истории и принимает две формы: бартовскую (постлиберальная теология, Йельские и Дюкские школы) и некоторую вариацию бультманианства<sup>12</sup>. В обоих случаях крушение религиозного в рамках разграниченной и самоотносящейся лингвистической экономики, рассматриваемой главным образом в бартовском отказе от естественного знания Бога, является безусловной уступкой истине и политике Просвещения.

Так, в рамках модерна присутствуют две полемически противопоставленные позиции: атеистическая, рационалистическая установка с одной стороны, и бартовский/бультманианский фидеизм с другой. Но несмотря на все их различия, одно общее свойство объединяет эти противопоставления на более глубоком уровне. В попытках упрочить свои внутренне состоятельные позиции оба лагеря понесли огромные потери, предполагаемые их соответствующими концептуальными и лингвистическими устройствами. Для рационалиста механический мир полностью лишен неожиданностей, тайн и неизвестного, он просто существует во всей своей банальной предсказуемости. Для фидеиста же мир опосредован лишь лингвистически гарантированной структурой, в которой все объяснено еще до того, как скажется (другими словами, экономия смысла в этой структуре обеспечена еще до употребления слов). Вот только объясняется для фидеиста дематериализованное гетто, неспособное в свою очередь объяснить материальные условия, внутри которых его собственное существование имеет смысл.

Говоря прямо, проблема в том, что каждая сторона (рационалистская/фидеистская) не только неспособна общаться с другой, но и не нуждается в этом для своего существования. Другими словами, каждая из сторон не рискует своей собственной установкой ради открытости чему-либо новому: некая новая логика связи (а-ля гегельянского нередуктивного отношения, которое мы рассмотрим ниже), вслед за укрепленными структурами модерна, встает во всей своей мелодраматичной красе. Следовательно, общность между рациональным атеистом и иррациональным фидеистом состоит в том, что нет ничего, что невозможно было бы объяснить изнутри их соответствующих структур лингвистической и рациональной артикуляции. Атеист и теист могут занимать полностью противоположные позиции, но в еще более основополагающем смысле их позиции действуют, основываясь на логике неувидительного вечного возвращения одной и той же лингвистической структуры, а также сопутствующих концептуальных и практических структур. Другими словами, лингвистический горизонт (в хайдеггеровском смысле) становится трансцендентальным априори – он всегда предполагается, но никогда не ставится под вопрос. Это – внутренне самоотносящаяся структура: другой способ сказать, что это самоопосредующий процесс («В-себе» Гегеля). И поскольку процесс самоопосредования проходит в их дискурсах, эти структуры мысли безвыходно идеалистичны.

## Разум против фидеизма

На первый взгляд, дебаты между Джоном Милбанком и Славоем Жижекком – крайне неожиданное событие, впадающее в этот дуализм рационализма (Жижек) и фидеизма (Милбанк), описанный мной выше. На поверхности эти два мыслителя представляют два видения, которые не могли быть в большей степени противопоставлены. Жижек – полноценный воин-

---

<sup>11</sup> Turner, D. *Marxism and Christianity*. Oxford: Blackwell, 1983. P. 171.

<sup>12</sup> Ibid.

ствующий атеист, олицетворяющий критически-материалистическое отношение против иллюзий религии, начинающееся с Гегеля, Маркса и Фейербаха вплоть до традиции французского структурализма, достигающей апогея в работах Луи Альтюссера и Жака Лакана. Милбанк – также сильный и провокативный мыслитель – выступает за противоположный тезис, а именно, что теология дает нам истинный фундамент, на котором могут стоять знание, политика и этика. Новая материалистическая теология (а не философия модернизма) одна выступает против зыбучих песков либерального и культурного нигилизма. Милбанк приходит к этому тезису, изобретательно перенимая ключевые теологические доктрины у таких мыслителей, как Августин, Фома Аквинский, Кузанец, Джамбаттиста Вико и Анри де Любак.

Так, в то время как Жижек подготавливает почву для возрождения атеизма, Милбанк выступает за противоположное: возвращение к крепкой и незамутненной теологии. И как будто бы этого атеистического/теологического противостояния было недостаточно, Жижек и Милбанк располагают равно противопоставленными взглядами на мир: для Жижека мир является, по сути, темным местом, воплощающим присущую ему негативность, тогда как для Милбанка мир окружен самими избытками бесконечной божественной любви к себе. Для Жижека существование – борьба, вращающаяся вокруг приверженности негативному, тогда как для Милбанка оно заключается в движении примирения бытия с самим собой.

Основываясь на этих предварительных наблюдениях, можно ожидать чего-то похожего на отталкивание магнитов. Результат этого отталкивания берет верх над «диалогом» и лишь походит или просто повторяет бесплодие и несоизмеримость современных стычек «новых атеистов» и их христианских (теистских) оппонентов. Здесь я имею в виду популяризованную версию дебатов теизма и атеизма, представляемых такими мыслителями, как Кристофер Хитченс, Ричард Докинз и Сэмюэль Харрис со стороны атеизма и Ос Гинесс, Алистер Макграт, Норман Гейслер и Р. Ч. Спраул со стороны теизма. Несмотря на шумиху и официальную атмосферу вокруг этих «дебатов», они в конце концов лишь суммируют те же самые предпосылки, с которых начинала каждая сторона. Дебаты об истинности одной из этих двух установок нельзя разрешить с помощью суда спекулятивного разума – так как, хотя каждая из двух сторон кажется отличной от Другой, на глубинном уровне их способы мышления разделяют одну и ту же основу, а именно, секулярный разум. Разум в этих дебатах атеизма против теизма действует крайне ограниченным, даже редуccionным образом, становясь окончательным судьей всей истины, подогнанной под пропозиционную форму, а следовательно, оторванной от повседневной жизни. Первичность разрыва между мыслью и действием поддерживается на протяжении всех этих так называемых дебатов. Это – основная мысль, выраженная Саймоном Кричли в своей короткой книге «Continental Philosophy»: модернистская мысль с самого своего начала в свете установленного ей дуализма между мышлением и действием дает начало упрямому нигилизму. Кантовская критика метафизики в конце концов вызывает к принципиальному отчуждению, основанному на идее строгой механической Вселенной, в которой не может возникнуть свобода. Кричли подчеркивает кантовскую проблему следующим образом: «Разве Кант не ставит людей в то, что Гегель и Маркс могли бы назвать двойственным положением: как свободного подчинения моральному закону, так и определения объективным миром природы, стоящим над людьми как мир отчуждения? Разве свобода личностей не сводится к абстракции перед лицом безразличного мира объектов, доступных человеку – за определенную цену – как товар?»<sup>13</sup>. Согласно этому взгляду, вся истина раскрывается внутри пределов одного лишь разума, так что она остается бестелесной, инертной и прежде всего механической. То, что чистый атеистический натурализм поддерживает эту версию секулярного разума, неудивительно, но вполне может удивить то, что теистический подход поддерживает подобный прозаический взгляд на мир.

---

<sup>13</sup> Críchley, S. *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 76.

Однако это удивление рассеивается, если рассмотреть версию теизма, в которой Бог – не больше чем идол классического эпистемологического фундаментализма<sup>14</sup>. Бог, согласно этой позиции, становится совершенным и предсказуемым *deus ex machina*, гарантирующим последствия событий до того, как они случатся. Эта версия Бога – то, что лакановский психоанализ называет большим Другим, некий гарант мирового смысла, которому следует быть утешением, так как это снимает некоторую ответственность с нас. Идеологический смысл этого в следующем: если ты веришь в Бога, выведенного из секулярного разума, то парадоксальным образом тебе вообще не надо верить ни во что (внешнее Воображаемому порядку) вовсе. Так, служение Богу Разума касается не столько литургии мира, развертываемого посредством традиции и исторического сообщества под названием Церковь, но того, как этот «Бог» предсказуем в пределах только разума и может обосновать продолжающееся существование несправедливого политического порядка. В окончательном анализе фидеистский «Бог» необходимым образом распускает веру и отпускает тебя.

Жижек видел, как такой вид современной теистической идеологии был идеально выражен на церковной вывеске в Чикаго летом 2006 года – вывеска гласила: «Мы не верим в Бога, мы знаем Его». Здесь само понятие веры всецело изымается из практики религии, так как знание угоняет доксу (веру). Так, парадоксальным образом для тех модернистских «верующих», принимающих условия дихотомии между верой и разумом, Бог познан, и в него *не следует* верить. Таким образом, мы можем видеть, как знание и вера полностью отделяются друг от друга, формируя основную матрицу идеологии для жижековской модификации основного марксистского понятия идеологии. Жижек утверждает, что берет основное определение идеологии из «Капитала» Маркса: «Они не знают этого, но делают»<sup>15</sup>. Согласно стандартному марксистскому взгляду, реальность и то, как она нам является (или как мы учимся верить в эту «реальность»), отделены друг от друга – и именно этот разрыв помогает воспроизвести социальный статус-кво, не ставя его под вопрос. Здесь мы можем видеть, что в религиозное знание верят, не приходя к нему с помощью какого-либо дискурсивного процесса. Другими словами, то, как выводится знание, выражаемое утверждением «Бог существует», само скрыто от того процесса, посредством которого такое утверждение достигается. Понятие идеологии означает именно эту идентификацию таинственного «скрытого» процесса рассуждения.

Жижековская модификация марксистского понятия идеологии полезна здесь тем, что привносит дополнительную идею того, что мы, находящиеся внутри капитализма люди, полностью осознаем, что эта представленная нам «реальность» – полная фальшивка, однако продолжаем следовать ей, так как больше не верим ни во что, помимо непосредственных явлений вещей. Тони Майерс хорошо подводит итоги жижековского взгляда на идеологию, «заключаясь в том, что мы делаем, а не в том, что мы знаем [и даже не в том, как мы познаем]. Наша вера в идеологию, таким образом, устанавливается перед нашим пониманием факта»<sup>16</sup>. Так что, согласно Майерсу, Жижек считает, что когда мы «обращаемся в Церковь, когда мы действительно *верим, что верим*, мы лишь признаем тот факт, что наша вера уже была решена и предшествует нашему знанию о ней»<sup>17</sup>. Эта идеология – проблема как для Жижека, так и для Милбанка, но для последнего Церковь не просто сводится к идеологии, но является именно тем сообществом, с помощью которого подобные иллюзии разрушаются, становясь частью божественного сообщества вне этого мира<sup>18</sup>. Следовательно, теистический «Бог» Макграта и других

<sup>14</sup> Wolterstorff, N. Reason within the Bounds of Religion (Grand Rapids: Eerdmans, 1984). Для стандартной версии позиции, полагающей Бога как научную гипотезу, см. «Р-индуктивное доказательство существования Бога» Ричарда Суинберна в Swinburne, R The Existence of God, 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2004.

<sup>15</sup> Žižek, S. The Sublime Object of Ideology. London: Verso, 1989. P. 28.

<sup>16</sup> Myers, T. Slavoj Žižek. London: Routledge, 2003. P. 68–69.

<sup>17</sup> Ibid. P. 69. См. Žižek, The Sublime Object of Ideology. P. 40.

<sup>18</sup> Milbank, J. Being Reconciled: Ontology and Pardon. London: Routledge, 2003. P. 105.

– не столько сущность, сколько дематериализованная логика, никогда не касающаяся, а уж тем более не меняющая мир. Это означает, что Вочеловечение (а следовательно, и ортодоксальное христианство) делается невозможным при этом условии секулярного «нейтрального» (а значит, идеологического) разума.

Короче говоря, хотя эти дебаты между Докинзом и Макгротом выглядят настоящими и успешными с той точки зрения, что приводят к продажам множества книг, они тем не менее ограничены и не очень-то интеллектуально значимы. Они скорее являются упражнением в идеологической (превратной) интерпретации одних и тех же предпосылок, чем настоящими дебатами, так как их участники не рискуют отказаться от самого существования своих позиций. Разве не верно, что модус разума модерна – каким бы он ни был – не может включить разум в свою собственную критику? Разве не является ахиллесовой пятой разума именно тот факт, что его нельзя использовать против себя самого? Это происходит потому, что если обратить разум на себя самого, он запаникует<sup>19</sup>. В этом отношении разум не выдерживает вида своего зеркального отражения, как человек без лица. Так что, в конце концов, взгляды атеиста и секулярного теиста на разум и его деятельность остаются более или менее тождественными, и дебаты вовсе не формируют теологию противостояния, свержающую установленный порядок, но лишь увековечивают и воспроизводят ее.

В отличие от этих идеологических дебатов, беседа между Милбанком и Жижеком разворачивается на совершенно отличном уровне, так как они интересуются не только тем, как разум (*Логос-Слово*) соединяет и различает между различными концептами, но также – что, возможно, куда важнее – они ставят под вопрос само основание разума как таковое и помогают положить начало теологии, противостоящей мировому капиталу. Здесь Милбанк и Жижек радикализуют исследование Теодора Адорно и Макса Хоркхаймера, связывающее разум Просвещения с капитализмом в их «Диалектике Просвещения». Эти дебаты выходят за пределы критики культурной индустрии, они рискуют всем, так как идут прямо к сути проблемы, никогда не страхуясь. Они задают простые, но разрушительные вопросы: что такое разум? как он *действует*? на что способен разум, и где его границы? Нам следует рискнуть задать эти вопросы, даже работая над освобождением от нашего подобного рабству попечения изоциренного кантовского индивидуализма, подрывающего наши социальные связи (или лучше – сотворяющего ложные). Нам следует это сделать, потому что, если быть достаточно искренними в вопросе о статусе разума в истории философии и теологии, мы неизбежно встречаем его ужасающее скрытое дополнение, то есть инаковость разума, не открывающую нам свою истину, пока мы наивно принимаем разум за чистую монету (то, что Гегель назвал «уловкой разума»). Недвусмысленное требование проникнуть за общий взгляд на «разум» Просвещения радикальным образом отличает эти дебаты от спора Докинза и Макграта, а также от многих других. Это желание выйти за пределы скудного просвещенческого взгляда на разум – ключевая тема, проходящая через всю структуру мысли Милбанка и Жижека. Оно прежде всего позволяет нам перевернуть стандартный взгляд на Просвещение с ног на голову и вновь связать действие с мыслью. Я считаю, что подобное выворачивание разума Просвещения можно конкретно наблюдать в том, как Жижек, опираясь на Шеллинга, рассматривает термин «слово» («*Логос*»), так что «субъект наконец оказывается [выполняя для себя свое желание]... в Слове, непосредственно достигая самого себя»<sup>20</sup>. Но – и в этом заключается радикальный поворот

---

<sup>19</sup> Если быть точным, суть здесь в том, что когерентность секулярного разума предполагает отсутствие Бога, тогда как когерентность религиозной веры предполагает его присутствие. Ни одна сторона не может обратиться к предпосылкам другой. Как говорит Жижек, дебаты заходят в тупик потому, что ни одна сторона не хочет «верить», но только знать. Я благодарю Джошуа Делпек-Рейми за несколько дискуссий на эту тему.

<sup>20</sup> Žižek, S. *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*. London: Verso, 1996. P. 46–47. Так, я утверждаю, что мысль Жижека нельзя просто свести к продолжению Просвещения, так как об этом свидетельствует сам факт этих дебатов.

– субъект наконец достигает самого себя ценой потери себя в самом Слове или символизации, разворачивающейся вне его самого, навечно. Это полагание себя посредством Слова, влекущее за собой абсолютную потерю – некая вариация на мысль раннехристианского мыслителя Августина, в чьем понимании человеческое «Я» остается внутренне разделенным, пока не достигнет своего полного покоя в Боге. Для Жижека, как и для Августина, нет объединенного «Я» или *когито*, как в стандартном прочтении известного утверждения Декарта «Я мыслю, следовательно, существую». Милбанк соглашается: субъект никогда не является причиной самого себя, но скорее лишь ответом на причину себя в Боге. Это поднимает вопрос о том, как понять обоснование Декартом субъекта внутри сферы сосуда *когито*. Существует по меньшей мере два прочтения картезианского *когито*. Оно либо овеществляет субъекта как полностью сфокусированного на себе (основная предпосылка либерализма или ницшеанской воли к власти), либо же оно поглощается силами, внешними ему, и исчезает полностью (анти-метафизика Левинаса, Деррида среднего периода и т. д.). Первое прочтение – либеральное «кантианское» прочтение, в котором «Я» по сути автономно, самопричинно и ни в ком не нуждается, тогда как второе прочтение полностью зачаровано постмодернистским взглядом, согласно которому, в конце концов вся реальность является лингвистическим конструктом, так что субъект полностью исчезает во имя объективности языка.

Жижек обращается к этой проблеме, рассматривая, как Декарт достигает формулировки *когито* — а именно, посредством метода сомнения, являющимся по сути процессом преобразования между объективностью природы и процессом субъективности в конкретном языке. Жижек описывает этот процесс прихода к субъективности через опыт полной потери: в центре *когито* лежит пустая бездна негативности. Субъект – это полная пустота, и, следовательно, его не существует. Если для Жижека субъект формируется в зазоре между природой и ее репрезентацией в символическом порядке<sup>21</sup>, то для Милбанка сам «субъект» является изобретением модерна. Милбанк и Жижек оба считают, что субъект (т. е. конечная сущность) не является по сути сам по себе чем-либо, но у каждого из них есть свой способ объяснения этой достаточно эзотерической и гетеродоксной уставки. Теология Милбанка сохраняет истинные конечность и контингентность, выступая против утверждения Жижека, что каждый момент является ложной реификацией эзотерического процесса. Теологическая онтология парадокса обеспечивает конечную принадлежность к бесконечному порядку вещей полностью реальным, пусть и всецело парадоксальным способом, потому что вечность и время сливаются<sup>22</sup>. Таким образом, для Милбанка разговор о субъекте уже ведется в рамках секулярного порядка, отрезанного от истинного основания всех вещей в Боге. Так, для ортодоксальной теологии лучше мыслить о локусе, названном «Я», как всегда опосредованном не через изначальное насилие, против которого «субъекту» следует бороться, чтобы существовать, но скорее через более основополагающий мир, внутри которого «Я» развивается как излишний дар, раскрывающийся внутри полноты бытия как такового, то есть внутри триединого Бога христианства. Таким образом, это истинное «Я» по мнению Милбанка – не столько социальный конструкт а-ля Фуко, но оно располагает бытием только постольку, поскольку оно участвует в бесконечной любви Троицы (Отца, Сына, Святого духа). Черпая из Фомы Аквинского и дионисийского парадокса, Милбанк утверждает, что Бог в некотором роде существует вне Бога, порождая в этом избытке всю конечность, в которой рождается «Я». Конечно же не следует ошибочно думать о «Я» как о располагающем собой только в отношении к статичному Богу, как в случае с неподвижным Перводвигателем Аристотеля. Для Милбанка, вслед за Фомой Аквинским, Бог не является субстанцией в смысле изолированной, основанной на себе самой вещи, как субстрат для чего-то еще и субстанция в противовес акциденции. Милбанк, таким образом, считает Бога суб-

<sup>21</sup> Для Жижека всегда существует непреодолимый зазор между природой субъекта и природой его репрезентации.

<sup>22</sup> Я благодарю Джошуа Делиек-Рейми за выражение этой мысли.

станцией только в очень отрицательном смысле самодостаточности. Картина здесь, по сути, динамическая: «Я» для Милбанка никогда не стабилизируется, но раскрывается в бесконечного Бога, который также раскрывается как творение любви. Таким образом, в отличие от Жижека, для которого субъект развертывается между природой и культурой и определяется лишь отрицательно, для Милбанка «Я» есть материализация божественной любви как безвозмездного дара.

Но в отличие от того неподавляемого позитивного момента любви, выражаемого теологией Милбанка, мир Жижека куда менее романтичен. Они оба, впрочем, равно пессимистично настроены относительно основ модернистской философии, так как эти основы, согласно как Милбанку, так и Жижеку, основываются на негативном положении бытия – убеждении, что естественный мир лишен удивительного и что, говоря словами Майкла Хардта, «существование чего-либо есть активное отрицание чего-либо другого»<sup>23</sup>. Но тогда как для Милбанка эта негативная установка выступает против всего строения модернистской философии (на вершине которой стоит полная насилия онтология Гегеля), Жижек видит искупление в сердце этой тьмы, в чисто негативном движении диалектической развязки. И снова в чем-то Жижек и Милбанк согласны – модерн радикально контингентен и всегда дестабилизирован, то есть социальные и культурные сферы пронизаны тревогой. Но стратегия, используемая Жижеком, чтобы исследовать эту реальность, вращается вокруг «исчезающего посредника», действующего в качестве проводника, с помощью которого развертываются различные стадии истории, после чего «мост-проводник-эпоха» исчезает<sup>24</sup>. Эта стратегия вытекает из гегелевской диалектической истины (которую я рассмотрю ниже), но используется Жижеком для продвижения марксистской революционной позиции. Это происходит потому, что если история развертывается через разные этапы и нет какого-либо вне-исторического основания, то в самом сердце бытия, согласно Жижеку, находится то, что всегда может перевернуть посредством самого себя господствующие структуры власти. Именно эта дестабилизация предоставляет революционные возможности.

Вопрос субъекта и «Я» – среди основных вопросов, вызвавших дебаты между Милбанком и Жижеком. Подобные дебаты возникают, только если осмелиться заглянуть в Форт-Нокс секулярного разума и освободить мысль из заключения. А фигура, направляющая наше внимание к укрепляющим основаниям разума, – никто иной, как Гегель. Как для Милбанка, так и для Жижека Гегель доводит модерн до своего апогея и в той самой точке открывает путь к преодолению модерна.

## Гегель: Трещина на фасаде разума

Тон дебатам в этой книге главным образом задает то, как Жижек и Милбанк – каждый по-своему – читают и идиосинкратически используют Гегеля. Я считаю, что Гегель – не просто самая важная фигура этих дебатов, но и самый важный мыслитель в модернистской философии и теологии, а также в философии и теологии XXI века<sup>25</sup>. Это заявление может показаться странным, но следует помнить, что значимость Гегеля была маргинализована в философии XX века потому что – здесь я следую позиции Алена Бадью – философия объявила о некоем конце стремления к истине. Вместо этого она пошла на компромисс и стала довольствоваться приоритизацией языка как абсолюта<sup>26</sup>. Но в недавней философии это антиметафизическое предубеждение уступило место возобновлению стремления к Истине Бытия-в-Мире (а Жижек

---

<sup>23</sup> См. *Hardt, M. Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. P. 3.

<sup>24</sup> *Žižek, S. For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. London: Verso, 1991. P. 185.

<sup>25</sup> См. *Žižek, S.; Crockett, C.; Davis, C. (Eds.) Hegel and the Infinite: Religion, Politics, and Dialectic*. New York: Columbia University Press, 2011.

<sup>26</sup> См. *Badiou, Philosophy and Desire*. P. 39–57.

и Милбанк – две ключевые фигуры в этом течении возвращения к Истине). Крепкая философская и теологическая структура Гегеля резко контрастирует с робкими и боязливыми стилями мышления, доминирующими недавнюю топографию мысли. Причина этого в том, что Гегель является мыслителем «Целого», так как «Истинное есть целое. Но целое есть только сущность, завершающаяся через свое развитие»<sup>27</sup>. Гегель приходит к структуре, требующей глубокого органического единства, превосходя поверхностную фрагментацию – или то, что Дэвид Харви называет «временно-пространственной компрессией», а Фредрик Джеймисон – «постмодернистским состоянием»<sup>28</sup>. Воспринять «Целое», однако, непросто, и оно не может материализоваться с помощью простого эмпирического наблюдения за изолированными объектами и фактами в мире (необходимым образом отделенными от природы).

Эмпирическое (непосредственный чувственный опыт) для Гегеля, таким образом, ограничено простым повторением фрагментации мира, и здесь мы можем увидеть очертания марксистского и жижековского понятия идеологии. Гегель считает, что эмпирическое ощущение объекта вводит нас в заблуждение потому, что мы не спрашиваем, как явление объекта становится «непосредственной достоверностью». Он показывает, как эмпирический взгляд на познание заводит нас в тупик, так как он рассматривает объект, как будто бы он не был ничем опосредован. Эмпирическое, следовательно, лишь повторяет фрагментацию<sup>29</sup>. Так, чтобы преодолеть фрагментацию, следует обойти тиранию эмпирического, и Гегель делает это, принимая способ помыслить мир вне его непосредственного явления – как объект, уже отделенный от субъекта.

Так, вместо того чтобы рассматривать мир как объект (или как фрагментированную цепь реифицированных вещей), Гегель преодолевает фрагментацию мира, развивая идеализм, основанный на единстве. Основная предпосылка идеализма заключается в том, что индивидуальные объекты, такие как книга, корова, дом, человек и т. д. могут не существовать без сопровождения идеи о них, которой располагает разум (сознание)<sup>30</sup>. Таким образом, объект всегда-уже завязан в сложных опосредующих процессах субъекта, мыслящего его, и наоборот – мысль субъекта, мыслящая объект, уже завязана в самом существовании объекта. Именно это имеет в виду Гегель, утверждая, что субстанция – это субъект: «Живая субстанция, далее, есть бытие, которое поистине есть субъект или, что то же самое, которое поистине есть действительное бытие лишь постольку, поскольку она есть движение самоутверждения, или поскольку она есть опосредствование становления для себя иною»<sup>31</sup>. Суть здесь в том, что Гегель вводит в философию способ воссоединить мир (субстанцию и субъект, форму и содержание, истину и ее практику и т. д.) через процесс онтологического опосредования. Предпосылка такова: первичность существования принадлежит отношению. Но это опосредование частей мира само по себе внутренне разделено. Парадокс, лежащий в самом сердце онтологии Гегеля, выходит наружу, и мир сразу же объединяется в «Целом» (сознания), но в самом позиционировании «Целого» существует «само-отчуждающий» (*self-othering*) разрыв или трещина (или, как сказал бы Лакан, «разрез»). Другими словами, «Целое», посредством которого мир показывает себя в своей голой реальности, не может являться – в своей эмпирической манифестации, – не компрометируя это единство. Парадокс в том, что «Целое» является, а когда оно является, само его явление разрывает его изнутри самого его раскрытия<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> *Гегель, Г. В. Ф.* Феноменология духа. М.: Наука, 2000, С. 16.

<sup>28</sup> См. *Harvey, D.* The Condition of Postmodernity. Oxford: Blackwell, 1990 и *Джеймисон Ф.* Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма.—М.: Изд-во Института Гайдара, 2019.

<sup>29</sup> См. критику эмпиризма Гегелем в разделе «Сознание» в «Феноменологии духа», с. 54–91.

<sup>30</sup> См. обсуждение идеализма Тони Майерса в Slavoj Žižek. P. 16.

<sup>31</sup> *Гегель.* Феноменология духа. С. 15.

<sup>32</sup> См. главу Алена Бадью «Гегель и Целое», *Badiou J. Hegel and the Whole // Brassier, R; Toscano, A. (Ed.) Theoretical Writings.* London: Continuum, 2004.

Мы видим, что история философии и теологии совершает радикальный поворот после онтологии Гегеля – поворот столь радикальный, что его последствия нельзя полностью отследить и до сегодняшнего дня. В нем основание разума *qua* разума оборачивается против себя и больше не может заключать в себе свои собственные истины. Это последствие вынуждает опосредующий путь, называемый «диалектическим снятием»<sup>33</sup>. Расколотое, заключенное в самое себя основание разума вносит в мысль коварный и неразрешимый момент паники: вопрос, задаваемый мыслью после Гегеля, таков: если действительно нет всеобщего основания разума (того, что Хайдеггер называет «онтотеологией»), то есть ли *что-либо вообще*? Ответ на этот вопрос приводит нас к нашему второму рубежу, то есть робкому процессу, называемому пост-модернизмом.

---

<sup>33</sup> Гегелевская идея снятия (*Aufhebung*) – процесс, путем которого противоположности синтезируются вне своего самотождества в высший порядок становления. Оно есть диалектическое преодоление фрагментации мира в процессе, движущемся от «в-себе» к самосознанию в-себе и для-себя.

## II. Постмодернизм и теология: переиначить Гегеля

В отличие от заключенной в себе самой структуре рационального и лингвистического фидеиста, мы можем представить себе постмодернизм как в высшей степени критично относящийся к единству стабильного сосюрковского знака<sup>34</sup> – переход от означающего к означаемому, устанавливающий постоянный объезд по пути к истине, потерявшей весь свой статус и окончательность, не говоря уж о кредите доверия<sup>35</sup>. А когда истина и означающее потеряли свою надежность, внезапно обеспечение истины основанием в рамках одной метафизической структуры становится невозможным. Смерть метафизики наносит смертельный удар и теологии (особенно фидеистскому проекту Барта), так как если Бог (в христианском смысле) является окончательным основанием истины, истинным означающим, с помощью которого гарантируются все означения, то Бог, по сути, вырезается из символического порядка и из всего языка как такового. Вследствие этого постлиберальная теология должна еще дальше отступить от общего понятия исторического знания, что возвещает еще более тревожный признак, то есть боязнь заглянуть в бездну разума.

Метафизический Бог прибавляется к кресту с помощью логики распятого знака. Но, с другой стороны, постмодернизм вовсе не является последним ударом теологическому – я считаю (в отличие от Жижека и в согласии с Милбанком), что его можно рассматривать как первый шаг к низвержению идола языка как такового – демонстрируя, что экономика знака сама становится эффектом истины собственной логики, так что развертывание линий означения в целом тайком проносит с собой абсолютное основание означающего. Так, в процессе деконструкции метафизики на ее месте возводится новая метафизика языка. Метафизика языка замещает метафизику истины. Следовательно, истина и любой призыв к трансцендентности (и ее прислужницы теологии) делается невозможным.

Милбанк (в отличие от Жижека) видит, что постмодернизм вовсе не ликвидирует теологию, но является шагом, способным вернуть нас к ней и вместе с тем к более основополагающей истине – необходимым, но недостаточным шагом. Он представляет собой возвращение к процессу, который нельзя постичь с помощью заключенной в саму себя логики вездесущности бесконечной серии различающегося смысла. Разве не является различие (*differance*) кругом познания кантовского априори, всего лишь повторяющимся без изменений? В отличие от этого, дебаты Милбанка и Жижека, в моем понимании, являются ответом на ту реальность, в которой что-то выходит за рамки по сути консервативной установки постмодернистской структуры языка как такового. Именно в этой точке постмодернизм определенно сделал свое дело, но критическая установка этого дела тем не менее не смогла преодолеть свой собственный симптом критики (снова становясь жертвой Уловки Разума, и поэтому парадоксальным образом с Гегелем следует покончить). И именно в этом ключе возрождение мысли должно стать нашим приоритетом – нам следует требовать от мысли перейти за пределы этой пассивной установки, артикулируя позитивную структуру, дерзающую коснуться бесконечного. Здесь я следую Алену Бадью в его утверждении, что «философии следует исследовать возможность точки прерывания – не потому, что все это должно быть прервано, но потому, что мысль должна быть, по крайней мере, способна изъять себя из этого обращения и овладеть собой снова как чем-то отличным от объекта обращения»<sup>36</sup>. Вторжение тиранического обращения

<sup>34</sup> См. главу Алена Бадью «Гегель и Целое», *Badiou A. Hegel and the Whole // Brassier, R.; Toscano, A. (Ed.) Theoretical Writings*. London: Continuum, 2004

<sup>35</sup> Гегелевская идея снятия (*Aufhebung*) – процесс, путем которого противоположности синтезируются вне своего самоотжествия в высший порядок становления. Оно есть диалектическое преодоление фрагментации мира в процессе, движущемся от «в-себе» к самосознанию в-себе и для-себя.

<sup>36</sup> *Badiou. Philosophy and Desire*. P. 49.

знака – условие *sine qua non* самого существования философии, теологии и мышления как онтологического участия. И здесь Гегель, как центральная фигура дебатов между Жижеком и Милбанком, обращает нас назад к основе разума и логики (и по ту сторону этих основ).

Как мы уже видели, именно Гегель первым задался проблемой нигилизма модерна, выраженной в кантовском дуализме (начавшейся с Дунса Скота и номиналистской теологии и продолженной Декартом, согласно прочтению Милбанка) между долгом и свободой, между формой и содержанием, между «есть» и «должно быть». Но единственным выходом из этого тупика для Гегеля было пройти сквозь кору разума и проникнуть в самую его бездну. Диалектический метод Гегеля основан на самом глубоком уровне отношения (за рамками фрагментированного разума), наконец перехитрившего дуализм Канта. Соответственно, сильный метод Гегеля дает нам координаты для объединения фрагментированных частей в «Целое». Этот процесс привлекает как Милбанка, так и Жижека – вот только каждый из них радикальным образом переиначивает Гегеля на свой особый манер. Но перед тем как набросать в общих чертах особые адаптации гегелевской диалектической мысли Милбанком и Жижеком, я хотел бы сначала идентифицировать само понятие диалектики, и исходя из него, мы лучше поймем, как формулируются их соответствующие идиосинкратические переиначивания.

## Диалектический метод

Согласно Милбанку, диалектический метод Гегеля следует рассматривать в первую очередь как метод – в сущности, как *способ* конституирования мира. Но между Милбанком и Жижекком сразу же возникают разногласия касательно самого *значения* метода. Милбанк, например, рассматривает диалектику как нечто полностью внешнее тому, к чему она применяется, то есть миру. Фактически Милбанк рассматривает диалектику как нечто попросту и непоправимо дуалистическое. Есть метод и, напротив и отдельно от него, есть мир. А потому, что метод дуали-стичен, он для Милбанка не является в достаточной мере радикальным; он слишком консервативен и отлучен от мира, действуя из положения некоего буржуазного академического наблюдателя, рассматривающего мир с безопасного расстояния, из кресла – вторичного мыслителя, способного лишь мыслить о мире. Согласно Милбанку, смысл в материальном мышлении мира всегда уже в том, чтобы мир изменить. Более того, диалектический мыслитель, таким образом, страшится мира и выстраивает метод, за которым легко спрятаться – как волшебник из страны Оз прячется за занавеской. Таким образом, наука о восприятии (или феноменология), особенно в форме, разработанной Гегелем, а затем Эдмундом Гуссерлем и его последователями, такими как Хайдеггер и Деррида (согласно беглому анализу Милбанка), совершает ошибку, учреждая априори элитистскую «точку обзора» мира, *не* являющуюся миром, но тем не менее решающую, чем является мир до того, как он станет собой.

Жижек соглашается с Милбанком касательно именно истины о диалектике: она является методологией, подступающей к миру, но он сделал бы исключение относительно убеждения Милбанка, что мысль о мире (как метод) является неправильным толкованием как логики, так и бытия мира. Для Жижека мышление о мире всегда-уже является частью мира, так что метод сливается с реальностью и конструирует реальность в революционном становлении. В конце концов, это различие зависит от ответа на вопрос «что такое метод?». Кроется ли в нем дуализм, или же он преодолевает дуализм с помощью диалектического процесса?

Отношение Милбанка к Гегелю в лучшем случае неоднозначно. Заголовок его главы о Гегеле в классическом тексте «Theology and Social Theory» свидетельствует об этом: «За и против Гегеля». То есть Милбанк, с одной стороны, перенимает гегелевский генеалогический метод, в котором фрагменты истории синтезируются в «целое», становясь, наконец, христианскими, но также и отвергает чистый диалектический *метод* Гегеля как слишком вне-исторический. Так, в мысли Гегеля мы располагаем отношением между историей и не-историей, между «целым» исторического синтеза и тождественным повторением вне-исторического метода. Милбанк, следовательно, отвергает гегельянство, так как диалектический метод расположен вне развертывающейся бесконечной полноты потока бытия, разливающегося в самом бытии Бога как чистый акт.

Это замечание, если оно истинно, справедливо: если попытаться объяснить бытие, исходя из статичной и вне-исторической перспективы метода, то объясняемое (то есть бытие) не объяснит ничего, кроме истин, заключающихся в методе, и не будет знать ничего о путях бытия, текущих внутри него и наружу. Говоря кратко, для Милбанка Гегель недостаточно радикален, так как он не кидается непосредственно в самый центр развития бытия и не доходит до его истины *из этого центра*. Милбанк заключает, что «диалектика», основанная на мифе негации, является лишь еще одним модусом картезианского арсенала. С ее помощью Гегель снова подчиняет контингентности человеческих действия и речи якобы «логическому» выражению субъективности [скрытой внутри диалектической методологии], тайком управляющему всем»<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Milbank, J. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason, 2nd ed. Oxford: Blackwell, 2006. p. 158.

Схожим образом дело обстоит для Жижека, чья мысль все больше черпает из некоторых аспектов христианской теологии – до такой степени, что он называет себя «материалистическим теологом»<sup>38</sup>. Основную реальность теологии он переопределяет с помощью кеносиса Бога во Христе. Христос, считает он, – *monstrum* (монстр), то есть то исключительное, что нельзя объяснить с рациональной точки зрения, и парадоксальным образом является тем, на чем покоится само рациональное. Это можно наблюдать в событии смерти Христа, дающей человечеству возможность противостояния за счет зарождения церкви, воплощенной в Святом духе. А Жижек, вслед за Бадью и их общим учителем, Лаканом, верен понятию вторгающегося события. Для воспроизведения реальности необходимо, чтобы это воспроизведение (а ля Гегель) всегда содержало ее поистине диалектическое Другое: «Ему следует опираться на присущий ему и основывающий его избыток», так как с Реальным нельзя столкнуться непосредственно, а травма от опыта Реального смещается с помощью стоп-кадра Воображаемого, основанного в символическом порядке.

В том же, что касается постсекулярного теологического горизонта, вторжение мира не стоит над языком, находясь в противовес ему, но с одной стороны, пропитано им как божественным Словом и все же, с другой стороны, выходит за пределы языка, являясь в качестве неопределимой апории, постоянно нарушающей работу рационального. Как утверждает Милбанк, бытие по сути крайне парадоксально – оно всегда превосходит себя самое, сводя вместе бесконечное и конечное, не схлопывая их в монолитный процесс (или, что еще строже, в метод). Так теология всегда противостоит определению с точки зрения идеализма, рационализма или фидеизма – некоторым образом теология всегда определяет мир через себя. Говоря иначе: теология для Милбанка всегда является как монструозность, называемая «Событием Вочеловечения», нередуктивно согласованная не с помощью консервативного доморощенного основания разума, но посредством Святого духа назад к единству с Отцом. Весь космос (все время и пространство), по сути, происходит между развертывающейся любовью тринитарных отношений. В отличие от этой онтологии, «Бог» Жижека раскрывается в радикальном процессе самоопустошения, так что любовь Бога к миру приводит к принесению в жертву его собственной трансцендентности – то есть своего собственного расстояния от мира, если вам угодно, – чтобы ему стать Богом в более полном смысле. «Поэтому, – говорит Жижек вслед за Гегелем, – то, что у нас есть после распятия, а именно воскресший Бог – не Бог-отец и не Бог-сын, но Бог-дух»<sup>39</sup>. И, как говорится в Писании, Святой дух есть любовь *между* верующими – дух в сообществе верующих. Христос говорит: «Ибо где двое или трое собраны во имя Мое [т. е. в любви], там Я посреди них»<sup>40</sup>. Жижек считает, что это высказывание следует понимать буквально<sup>41</sup>.

Это указывает на основное различие между Жижеком и Милбанком. Различие заключается в том, что Жижек рассматривает Откровение Бога как безудержный акт – Откровение означает абсолютный кенозис, после которого трансцендентное является в материальном мире, полностью лишенное защиты, которая предоставлялась ему трансцендентностью. Милбанк, с Другой стороны, встает на сторону трансцендентности, полностью являемой в кенозисе Бога во Христе, но не подрываемой в акте Вочеловечения. Милбанк считает, что в акте Вочеловечения Бог освобождает мир от себя, открывая врата в Царствие Небесное. Попробуем же выдвинуть тезис: для Милбанка акт Вочеловечения Бога спасает мир от себя, открывая путь из мира материального к бесконечной жизни в Боге, тогда как для Жижека то же самое событие возвещает реальность радикального, даже кьеркегоровского «прыжка веры» без каких-либо гарантий –

<sup>38</sup> Конференция «Материализм сегодня», Беркбекский колледж, Лондонский университет, 23 июня, 2007.

<sup>39</sup> См. Specs, vol. 1. Winter Park, FL: Rollins College Press, 2008. P. 122–133.

<sup>40</sup> Евангелие от Матфея, 18:20.

<sup>41</sup> Из лекции Славоя Жижека в Роллинс-колледж, 4 ноября 2008.

открывается бездна, позволяющая начать жизнь реальной, но ужасной свободы как для Бога, так и для людей. Эти дебаты, таким образом, вращаются вокруг двух несовместимых версий христианства – между ортодоксальным тринитаризмом Милбанка и гетеродок-сальной негативностью Жижека. И несмотря на эти два различных голоса, одно остается общим: условия дебатов устанавливаются не строгой циркуляцией языка или абстрактными правилами разума, но новой всеобщей логикой, снова соединяющей нас друг с другом. Всеобщее для Милбанка – его онтология мира, примиряющая различия в эсхатологической гармонии, тогда как для Жижека оно – мужество посмотреть в глаза истине, что божественная трансцендентность, пронизывающая мир, восстает перед нами в чудовищном исключении, основывающем истину всех вещей. Заря этих новых всеобщностей превосходит постмодернизм, призывая нас рискнуть основать новое всеобщее, выйдя за рамки чистой гиперфрагментации или отдаления себя от мира под маской априори или различания. Эти дебаты по меньшей мере устанавливают координаты этого риска, координаты, которые позволяют прикоснуться к бесконечному без тревоги капиталистического притворства и чистой скуки. В конечном анализе монстр Христа призывает нас рискнуть всем ради мира.

### III. Теология: ортодоксия или гетеродоксия?

Контекстуализуя как эпоху модерна, так и логику постмодернизма, мы начинаем различать более тонкие моменты этих дебатов, формирующих заново сами основы теологии, как мы ее знаем. Более того, эти дебаты между ортодоксальной и гетеродоксальной теологией симптоматичны для эпохи, достигнутой в конце модерна, конце опосредующих метанарративов, пытающихся синтезировать всю реальность в рамках одной истории. Бадью считает, что модерн – «идея исторического субъекта, идея прогресса, идея революции, идея человечества и идея науки»<sup>42</sup>. Больше не может быть суждения, использующего вне-исторический «разум», так как разуму (укорененному в не-трансцендентном) больше нельзя доверять. Наш век – век бескомпромиссной установки «победитель получает все». Это столкновение между Милбанком и Жижеком – интеллектуальный эквивалент «боев без правил», так как оба участника этих дебатов заново определяют само значение христианства, смерти Христа, Троицы и Церкви. Другими словами, на кону стоит сама суть теологии. В этом смысле мы можем видеть, как эти дебаты по сути своей отличаются от достаточно смиренных и аполитичных дебатов об истине теизма против атеизма или науки против религии. Тема этой книги – не бестелесная вера, но истинная радикальная природа христианства и ее политическая важность. Другими словами, эти дебаты ведутся не просто об отказе от разума ради христианства, но в них происходит отказ от некоторого вида разума, а именно само-повторяющегося идеологического разума, повторяющего политический и экономический статус-кво<sup>43</sup>.

Критическое мышление как Жижека, так и Милбанка о логике секулярного разума позволило им мыслить иначе о новых стратегиях мысли и связи. Соответственно, если мыслить иначе о связи и онтологии, то это поможет нам пересмотреть недавние тенденции модернистского христианства. Таким образом, дебаты также вращаются вокруг вопроса о том, что заменит отказ от христианства, определенный модерном (и, соответственно, что заменит модерн в христианстве). Здесь и лежит локус трения между Милбанком и Жижеком, так как они разнятся в своих ответах на этот вопрос. Для Жижека вакуум модернистского разума Просвещения заполнит движение негативного как «параллаксный взгляд», непрерывное «смещение перспективы между двумя точками, между которыми невозможен никакой синтез или опосредование»<sup>44</sup>. В этом отношении дебаты предоставляют нечто свежее, нечто новое и полное надежды, рискующее поставить под вопрос системное воплощение и возвращение секулярного разума как статус-кво, или того, что Бадью называет «состоянием ситуации»<sup>45</sup>.

Тот факт, что эти дебаты не полностью заключены в рамки *стандартной* «капиталистической» просвещенческой версии разума, приоткрывает перед нами возможность, что они приведут не только к способу понять противоположную сторону состояния ситуации, но и к новому исследованию христианства после гибели его дополняющего – христианского капиталистического и культурного доминирования. Большая часть социальной сплоченности, связывающей консервативное и либеральное христианство воедино, непосредственным образом связана с распадом влияния христианства на культуру – эту логику «американская» теология Нибура не могла даже идентифицировать, а уж тем более – отвергнуть. Аргумент здесь прост: когда модернистское христианство (т. е. протестантский либерализм) теряет свое влияние на культуру, оно создает сильного «другого» или врага, наделяющего консервативное христиан-

<sup>42</sup> Badiou, *Philosophy and Desire*. P. 44.

<sup>43</sup> Конечно же Милбанк и Жижек по-разному понимают точную логику разума – это различие нельзя изложить в простом введении.

<sup>44</sup> Жижек, С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. – М.: Издательство «Европа», 2008. С. 11.

<sup>45</sup> Питер Холуорд определяет и обсуждает идею Бадью о «состоянии» или «состоянии ситуации» в Badiou, A. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. London: Verso, 2001. P. ix.

ство задачей восстановления своей культурно-империалистической установки и забытой силы. С другой стороны, ответ, предоставляемый либеральным христианством, основывается на той же логике «одного и того же/другого» консервативного христианства, только «другой» (или противоположный) для либерала – тот, кто действительно считает, что в мире есть истина<sup>46</sup>. Проблема в том, опять же, что эти две различные стороны дебатов соглашаются друг с другом. Они обе считают, что логика конкретного вида модерна диктует сами условия дебатов. Фундаментализм и либерализм, таким образом, по сути связаны в некотором виде модерна. И снова проблема здесь лежит в том, что теологические дебаты даже между Шлейермахером и Бартом буквально не могут позволить себе поставить под вопрос свои собственные предпосылки – но стороны в них различаются в том, что касается обоснования и интерпретации этих предпосылок. Таким образом, христианство в эпоху модерна – всего лишь модерн в христианстве, продолжающий самовоспроизводиться с помощью полемической аргументации.

Короче говоря, теоретические координаты мысли, философии как либеральных, так и конфессиональных теологий, находящихся в долгу перед логикой модерна, все оказались не только плачевно неудовлетворительными эпистемологически и онтологически, но также и на другом основном уровне жизни – уровне действия. Эти теологии все оказались неспособны противостоять капиталистической глобальной Империи вместе с новым чрезвычайным положением безопасности, возникшим после 11 сентября. Это ясно, если рассмотреть основную структуру теологии XX века, которая пошла двумя основными путями: она либо заняла круговую оборону и сформировала «гетто» фундаменталистских-литералистских идеалов, или же продалась утилитарной американской корпоративной логике, которая сама со временем стала Империей. Хотя эти два пути в теологии XX века имеют отличительные признаки, они объединены на крайне неприятном уровне. Теологическая ориентация, оставившая мир, чтобы сохранить истину «христианства» (истину, находящуюся, на мой взгляд, в долгу у модерна относительно своего метода), не смогла остаться верной радикальной всеобщности Агапэ. Для фундаменталиста истина стала исключительной и основанной на пропозициях, высосавших жизнь из традиции.

Либеральная теологическая ориентация также потерпела неудачу, но не за счет того, что отступила в гетто, а скорее отказавшись от какой-либо связи с историей, мудростью и истиной со стороны самой традиции. Христианство либо сдалось и удалилось в свой модернистский коробок пропозициональной истины, либо подорвало свой собственный авторитет, воззвав к политически незаинтересованному взгляду (основанному на абстрактном и дегуманизирующем рыночном утилитарианизме), полностью неспособному уследить за скоростью технологического прогресса и растущей алчностью атеистического капитализма и националистской власти.

---

<sup>46</sup> Для прочтения диалектики «одного и того же/другого» через призму истории США см. *Morone, J. A. Hellfire Nation: The Politics of Sin in American History*. New Haven: Yale University Press, 2003.

## **Заключение: Святая Суббота (Жижек) или Христово Воскресенье (милбанк)?**

Значимость дебатов Жижека против Милбанка в конце концов проистекает из того факта, что современное христианство наконец дошло до своего конца. Я хочу закончить это введение крайне важным вопросом: что станет с теологией после того, как секулярный разум Просвещения исчерпает себя? Что займет место секулярного разума – парадокс или диалектика? Или же, как в случае Жижека, окажется ли секулярный разум снят диалектикой? Согласно Милбанку, секулярный разум будет смещен парадоксом, тогда как для Жижека диалектическое параллаксное видение наконец составит систему координат для революционной веры.

Христианство, рассмотренное как Жижеком, так и Милбанком, предлагает эмансипаторный выход за пределы тупика капитализма и его дополнения – либерализма, являющегося, по сути, ложной политикой, выделенной владельцами производства во имя свободы. Но здесь, в этих дебатах, сами термины христианства обсуждаются. Мы остаемся, в конце концов, с или – или: или христианство является преисполнившейся волной любви, поднимающей нас всех к свету божественной славы (парадокс Христова воскресенья), или оно касается бесконечной свободы без телеологии, являясь основой для возникновения истинной, разочарованной, не питающей иллюзий любви (диалектика святой субботы). Монструозность Христа – любовь либо в рамках парадокса, либо в рамках диалектики, и, как мне кажется, может оказаться путем, ведущим за пределы современного народно-абсолютистского правления финансов, зрелища и слежки<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Мне хотелось бы поблагодарить Дэна Белла, Сару Кэйт Мур, Уорда Блэнтон, Джошуа Делпек-Рейми, Клэйтона Крокета, Энтони Пола Смита, Эдриана Джонстона, Джона Милбанка и Славоя Жижека за их полезные комментарии к этому введению.

## Страх трех слов: скромный призыв к гегелевскому прочтению Христианства Славой Жижек

Гилберт К. Честертон завершил свой рассказ «Собака-оракул» словами Отца Брауна в защиту действительности здравого смысла: вещи просто таковы, каковы они есть, они не являются носителями тайных, мистических смыслов, а чудо христианского Вочеловечения является исключением, которое гарантирует и поддерживает этот здравый смысл:

Все это часть того явления, которое я все чаще наблюдаю в современном мире. Это явление затопляет весь ваш былой рационализм и скептицизм; оно надвигается, как море. И имя ему – суеверие. – Он резко встал и, озабоченно хмурясь, продолжил свою речь, словно он был один в комнате. – Вы перестаете видеть вещи такими, какие они есть. Обсуждая то или иное событие, вы говорите: «тут что-то нечисто», и все становится смутным, растяжимым, бесконечным, как перспектива аллеи в ночном кошмаре. Собака – предзнаменование, и кошка – тайна, и поросенок – маскотта, и майский жук – скарабей. Вы воскрешаете весь зверинец египетского и древнеиндусского многобожия: собаку Анубиса, и зеленоглазую Папш, и священных быков Башана. Вы убегаете к богам-животным доисторических времен, вы ищете защиты у слонов, змей и крокодилов! И это все потому, что вы боитесь простых слов: Он стал Человеком<sup>48</sup>.

Таким образом, именно христианство Честертон позволило ему выдвигать прозаические объяснения всех слишком поспешных обращений к сверхъестественной магии и работать в детективном жанре: если украли драгоценность из закрытой емкости, ключом к решению задачи является не телекинез, но использование сильного магнита или какого-либо иного типа ловкости; если человек неожиданно исчезает, должен быть тайный тоннель и так далее. Именно поэтому естественно-научные объяснения более волшебны, чем обращение к вмешательству сверхъестественного: куда как более «магическим» является детективное объяснение хитрого обмана, с помощью которого преступник совершил убийство в закрытом помещении, чем утверждение, что у него есть сверхъестественная способность передвигаться сквозь стены!

Более того, я горю желанием пойти еще дальше и придать иное прочтение последним строкам Честертон – которое, разумеется, самим Честертоном не предполагалось, но которое ближе к странной истине: когда люди представляют себе какие-либо глубокие смыслы, поскольку «они боятся трех слов: Он стал человеком», на самом деле они напуганы тем, что они потеряют трансцендентного Бога, который гарантирует смысл Вселенной, Бога как скрытого Мастера, дергающего за ниточки – вместо этого перед нами Бог, который оставил эту трансцендентную позицию, с головой уйдя в свое собственное творение, полностью вовлекаясь в него, вплоть до умирания, так что мы, человечество, остаемся без какой-либо Высшей Силы, которая наблюдала бы за нами, но просто с ужасающим бременем свободы и ответственностью за судьбу божественного творения, и, таким образом, самого Бога. Разве мы сегодня все еще не слишком боимся принять все эти последствия этих трех слов? Разве те, кто называет себя «христианами», не предпочитают оставаться с удобным образом Бога «гам наверху», доброжелательно наблюдающим за нашими жизнями, посылающим нам своего сына как знак своей любви, или, что еще более удобно, оставаться с некоторой обезличенной Высшей Силой?

---

<sup>48</sup> Честертон, Г. К. Собака-оракул. // Наука и жизнь, № 10, 1996. С. 127. Перевод изменен.

Аксиома этого эссе заключается в том, что существует лишь одна философия, которая продумывает последствия этих трех слов до конца: идеализм Гегеля – и именно поэтому практически все философы также были не меньше напуганы его идеализмом. Основной аргумент против Гегеля – сам факт постгегельянского надлома: даже самые фанатичные сторонники Гегеля не могут отрицать, что после него что-то изменилось, что началась новая эра мысли, которую нельзя рассматривать в гегелевских терминах абсолютного посредничества в понятиях; этот разрыв происходит по-разному, начиная с утверждения бездны дологической Воли (Шеллинг, а позднее в популярной форме Шопенгауэр) и настояния на уникальности Веры и субъективности (Кьеркегор), через утверждение действительного социально-экономического процесса жизни и полной автономизации математизированных естественных наук (Маркс), вплоть до темы «влечения к смерти» как повторения, которое продолжается по ту сторону любого диалектического опосредования. Здесь что-то произошло, налицо явный разрыв между тем, что было до, и тем, что после, и тогда как можно утверждать, что Гегель предвидел этот разрыв, что он – последний из метафизиков-идеалистов и первый из постметафизических историков, после этого разрыва, в действительности, невозможно быть гегельянцем; гегельянство навсегда утратило свою невинность. Быть сегодня последовательным гегельянцем – то же самое, что писать тональную музыку после революции Шенберга.

Главная гегельянская стратегия, которая возникает в качестве реакции на пугающий образ Гегеля как Абсолютного Идеалиста – «сдувшийся» образ Гегеля, освобожденный от онтологическо-метафизических обязательств, сведенный к общей теории дискурса и возможностей аргументации. В наибольшей степени этот подход представлен так называемыми питтсбургскими гегельянами (Брэндом, МакДауэлл), и не удивительно, что Хабермас хвалит Брэндома, поскольку тот также избегает прямого подступа к «большим» онтологическим вопросам («действительно ли люди – всего лишь подвид животных, верен ли дарвинизм?»), вопросам о Боге и природе, об идеализме или материализме. Будет несложно доказать, что неокантианское уклонение Хабермаса от онтологических обязательств само по себе с необходимостью двусмысленно: тогда как Хабермас и питтсбургские гегельянцы считают/рассматривают натурализм как непотребную тайну, которую не следует признавать публично (разумеется, человек развился из природы; разумеется, Дарвин был прав...), эта мрачная тайна лжива, она скрывает идеалистическую форму мысли (априорные трансценденталии коммуникации, которые нельзя вывести из естественной сущности). Истинна здесь форма: так же, как в старом примере Маркса о роялистах в республиканском обличье, сторонники Хабермаса считают себя настоящими материалистами, но истина здесь заключается в идеалистической форме их мысли.

Такой «сдутый» образ Гегеля недостаточен; нам следует достигнуть постгегелевского разрыва в более точных терминах. Действительно, разрыв имеет место, но Гегель в нем предстает «исчезающим посредником» между тем, что «до» разрыва, и тем, что «после», между традиционной метафизикой и постметафизической мыслью XIX–XX вв. Иными словами, нечто происходит в работах Гегеля, заметный рывок в уникальное измерение мысли, которое постметафизическая традиция уничтожает, делает невидимым в его истинном аспекте. Это уничтожение оставляет пустое пространство, которое неизбежно наполняется таким образом, что появляется возможность заново установить преимущество развития философии – но чем она наполняется? Показатель этого уничтожения – нелепое изображение Гегеля как «абсолютного идеалиста», который «делал вид, что знает все», что обладает Абсолютным Знанием, читает мысли Бога, дедуцирует всю реальность из само движущегося (своего) сознания – образ, служащий примером того, что Фрейд называл <<Deck-Erinnerung> (памятью экрана/памятью детства), или фантазией, сформированной с целью скрыть травматический опыт. В этом смысле постгегелевский поворот к «конкретной реальности, несводимой к опосредованию в понятиях», следует прочитывать как отчаянный посмертный реванш метафизики, как

попытку переустановить метафизику, пусть и в перевернутой форме первенства конкретной реальности.

Следующий стандартный аргумент против философии Гегеля целится в ее телеологическую структуру: открыто утверждается первенство христианства, христианства как истинной религии, последнего пункта всего развития религий<sup>49</sup>. Нетрудно продемонстрировать, как понятие «мировых религий», хотя оно и было изобретено в эпоху романтизма в ходе роста открытости другим (не-европейским) религиям с целью служить нейтральным понятийным содержанием, что позволяет нам «демократически» придавать одинаковую духовную ценность всем «великим» религиям (христианству, исламу, индуизму, буддизму...), фактически отдает предпочтение христианству – даже поверхностный анализ дает понять, что индуизм, а особенно буддизм, попросту не вписывается в понятие «религии», которое предполагается в идее «мировых религий». Тем не менее какое заключение нам следует из этого вывести? Для гегельянца в последнем факте нет ничего скандального: каждая отдельная религия фактически содержит свое собственное понятие о том, что такое религия «вообще», что нейтрального универсального понятия религии не существует – каждое такое понятие уже поворачивается в направлении некоей отдельной религии (или окрашивается, или подчиняется ей). Тем не менее это никоим образом не влечет за собой номиналистское/историцистское обесценивание универсальности; скорее это заставляет нас перейти от абстрактной универсальности к универсальности конкретной, то есть артикулировать, как переход от одной отдельной религии к другой является не просто чем-то, что касается конкретного, но одновременно является «внутренним развитием» самого универсального понятия его «само-определения».

Постколониальные критики любят игнорировать христианство как «нейтральную» религию: предположительную нулевую степень нормального состояния, истинную религию, в отношении к которой все другие религии являются вариациями и искажениями. Тем не менее, когда сегодняшние идеологи Нью-Эйдж настаивают на раздельности религии и духовности (они воспринимают себя духовными, но не частью организованной религии), они (часто это не так) молчаливо назначают в качестве «нейтральной» религии «чистую» процедуру духовной медитации вроде Дзен. Идея в том, что каждая религия предполагает то же самое ядро мистического опыта, покоясь на нем, используя его и управляя им, а также что только лишь «чистые» формы медитации, подобные дзен-буддизму, служат примером этого ядра, напрямую обходящего институциональные и догматические опосредования. Духовная медитация в своем отрыве от институционализированной религии сегодня предстает нулевой степенью неискаженного ядра религии: сложный институциональный и догматический аппарат, который подпирал каждую отдельную религию, сегодня отвергается как случайная, вторичная оболочка этого ядра. Причина этого переключения акцента с религиозного института на интимность духовного опыта в том, что такое опосредование – идеологическая форма, которая лучше всего соответствует современному глобальному капитализму.

---

<sup>49</sup> Есть только одно свойство, которое, как кажется, может сделать из Гегеля язычника: для Гегеля различие между христианством и дохристианскими «языческими» религиями состоит не в том, что вторые «ложны», что они восхваляют иллюзорных богов, тогда как христианский Бог «действительно существует». Развитие религий от примитивного анимизма к политеизму и к последней триаде иудаизма, христианства и ислама присущ самому божеству, он является само-развитием Бога – понятием, которое, с точки зрения христианского верующего, не может не выглядеть как ересь, даже богохульство.

## Проблема с Христом в ортодоксии

Формируют ли три версии христианства своего рода гегелевскую триаду? В последовательности православия, католичества и протестантизма каждый новый термин – подраздел, отрыв от предыдущего единства. Эту триаду Всеобщего – Единичного – Особенного можно обозначить фигурами трех репрезентативных основателей (Иоанн, Петр, Павел), как и тремя расами (славяне, италийцы, германцы). В восточном православии перед нами субстанциальное единство текста и тела верующих, и именно поэтому верующим допускается толковать священный текст; текст продолжается и живет в них, он не располагается вне живой истории, подобно исключенному стандарту и модели. Субстанция религиозной жизни – само христианское сообщество. Католицизм поддерживает радикальное отчуждение: сущность, которая посредничает между основополагающим священным текстом и телом верующих, Церковь, религиозный Институт, вновь обретает свою полную автономию. Высшая автономия принадлежит Церкви, и именно поэтому у Церкви есть право толковать текст; в течение мессы читается текст на латыни, языке, который рядовые верующие не понимают, и более того, читать текст напрямую, минуя руководство священника, для рядового верующего считается грехом. Наконец, для протестантизма единственной властью является сам текст, и ставка делается на прямой контакт каждого верующего со Словом Божиим в том виде, в каком Оно предоставляется в тексте; таким образом, посредник (единичное/частное) исчезает, отступает в незначительное, позволяя верующему принимать позицию «всеобщего Особенного» индивида в прямой связи с божественной Всеобщностью, минуя посредующую роль частного Института. Тем не менее примирение становится возможным только после того, как отчуждение доходит до крайней степени: в противоположность католическому понятию заботливого и любящего Бога, с которым можно поддерживать связь и даже договориться, протестантизм начинает с понятия Бога, лишённого любой «общей меры», которую он разделял бы с людьми, Бога как непробиваемого Потустороннего, которое распределяет благодать абсолютно случайным образом.

Ключевое доктринальное расхождение между православием и западным христианством (в равной мере католицизмом и протестантизмом) касается исхождения Святого Духа: для римской традиции Святой Дух исходит как от Отца, так и от Сына, тогда как для православия он исходит только от Отца. С этой точки зрения «монархии Отца» как уникального источника трех божественных «ипостасей» (Отца, Сына, Святого Духа), римское понятие двойного исхождения включает в Бога слишком рациональную логику отношений: считается, что Отец и Сын связаны друг с другом путем противопоставления, а святой Дух впоследствии возникает в качестве их воссоединения, а не просто как новая, третья Личность. Таким образом, перед нами не подлинная троица, но возвращение диады к Единственному, поглощение диады Единственным. Таким образом, поскольку отвергается принцип единой «монархии Отца», единственным способом помыслить Единство божественной триады остается деперсонализация, так что в конечном счете мы имеем безличное Единое, Бога философов, Бога их «естественной теологии»<sup>50</sup>.

По поводу этого спорного вопроса о происхождении Святого Духа Гегель совершает странную оговорку: он ошибочно заявил, что для православия Святой Дух происходит как от Отца, так и от Сына, а для западного христианства – только от Сына (от воскресения Христова в сообществе верующих); как он писал, несогласие между Западом и Востоком касается знания того, что «если Святой Дух происходит от Сына или от Отца и Сына, но Сын только реализует,

<sup>50</sup> См. Лосский, В. По образу и подобию. М.: Издание Свято-Владимирского Братства, 1995. Не слишком ли краток здесь Лосский, игнорируя мистицизм, присущий католической духовности? Бог св. Терезы однозначно не является «Богом философов».

раскрывает – таким образом, Дух происходит только из него»<sup>51</sup>. Таким образом, перед нами не подлинная Троица, но возвращение Диады в Единое и повторное ее поглощение. Таким образом, для Гегеля невозможно помыслить даже исхождение Святого Духа от одного лишь Отца – и я делаю акцент на том, что в этой оговорке есть доля истины. Основополагающая посылка Гегеля состоит в том, что на кресте умирает не только земное, представительное воплощение Бога, но и Бог по ту сторону себя: Христос – «исчезающий посредник» между субстанциальным трансцендентным Богом-в-себе и Богом как виртуальным, духовным сообществом. Православие, с точки зрения которого Бог-Отец продолжает дергать за ниточки, избегает этого «смещения от субъекта к предикату», в действительности не ухватывая его.

Православие настаивает на троице божественных личностей, полагая «реальное различие» в Самого Бога: различие между сущностью (усийя) и ее личностными «ипостасями». По отношению к сущности Бог един, а по отношению к лицам тройственен; тем не менее, три личности объединены не просто в субстанциальное единство, но также посредством «монархии Отца», который в качестве личности является источником двух других ипостасей. Как личность, Отец не просто полностью совпадает со своей «сущностью», поскольку он в состоянии разделить ее с другими двумя личностями (распространить ее), так что все три являются едносущными: каждая божественная личность включает в себя целое божественной природы/субстанции; эта субстанция неделима на три части.

Это различие между сущностью и ее ипостасями имеет решающее значение для православного понятия человеческой личности, потому что также имеет место в сотворенной/падшей Вселенной. Личность – не то же самое, что индивид: в качестве «индивидуального» меня определяет моя особая природа, мои естественные свойства, мои физические и психические качества. Я таков как часть субстанциальной реальности, и то, что я есть, есть я за счет других, мне требуется моя доля реальности. Но не это делает меня уникальной личностью, непостижимой бездной «самого меня». Неважно, как близко я рассматриваю мои собственные свойства, в том числе и наиболее духовные, я никогда не найду черт, которые делают меня духовным:

личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не «нечто несводимое» или «нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым», потому что не может быть здесь речи о чем-то отличном, об «иной природе», но только о ком-то, кто отличен от собственной своей природы<sup>52</sup>.

Лишь эта непостижимая пустота составляет мою свободу, так же как именно моя уникальная неповторимость отличает меня от других: я отличаюсь не за счет моих отличительных черт, странностей моей отдельной природы, но за счет бездны моей личности – именно поэтому лишь в Духе Святом я могу быть членом тела Церкви, реализовать свою неповторимость. Именно так человек становится «Образом и подобием Божиим»: человека делает «подобным» Богу не высшее или даже божественное качество человеческого разума. Таким образом, следует оставить позади общеизвестные мотивы о человеке как о несовершенной копии божества, конечной сущности человека как копии бесконечной божественной сущности, аналогии бытия и т. д.: именно на этом уровне личности как личности, как бездны по ту сторону всех свойств человек существует «в образе Бога», что означает, что сам Бог также должен быть не только сущностной субстанцией, но также и личностью.

Лосский связывает это различие между (человеческой) природой и личностью с двойственностью Сына и Святого Духа, искупления и обожения: «Искупительный подвиг Сына относится к нашей природе; обожение, совершаемое Духом Святым, предназначается для

---

<sup>51</sup> Hegel, G. W. F. Lectures on the Philosophy of Religion, vol. 3. Berkeley: University of California Press, 1987. P. 84.

<sup>52</sup> Лосский. *Op. cit.* с. 42.

наших личностей»<sup>53</sup>. У божественного измерения человечества есть два аспекта: негативный и позитивный. Жертва Христа – только предварительное условие нашего обожения: она меняет нашу природу так, что она становится открытой благодати и может бороться за обожение. Во Христе «Бог соделался человеком, дабы человек мог стать Богом»<sup>54</sup>, и что «искупительный подвиг Христа... непосредственно связывается здесь с конечной целью, поставленной перед тварью, а именно – соединением ее с Богом»<sup>55</sup>. Как таковая, жертва Христа обеспечивает только предварительное условие для высшей цели, а именно обожения человечества: «Понятие нашего конечного обожения не может быть выражено только на христологической основе и требует пневматологического развития»<sup>56</sup>. Таким образом, православие лишает Христа его центральной роли, поскольку окончательная перспектива – перспектива обожения (становления Богом) человека: по благодати человек может стать тем, кем Бог является по природе. Именно поэтому «поклонение человеческой природе Христа почти совершенно чуждо православному благочестию»<sup>57</sup>.

Со строго христианской точки зрения, симметричная перестановка в православии (Бог становится человеком так, что человек становится Богом) упускает момент вочеловечения: как только Бог стал человеком, больше не существует того Бога, к которому можно вернуться или которым можно стать – так что следует перефразировать девиз Иринея: «Бог соделался человеком, дабы человек смог стать Богом, *который сделался человеком*». Смысл вочеловечения в том, что Богом стать нельзя не потому, что Бог обитает в трансцендентной области потустороннего, но потому, что Бог мертв, так что вся идея приближения к трансцендентному Богу становится неуместной; единственным отождествлением становится отождествление с Христом. Тем не менее, с православной точки зрения, «исключительно юридическая теология» западного христианства таким образом упускает истинный смысл самой жертвы Христа, сводя ее к правовому измерению «платы за наши грехи»: «Соединившись с падшим миром во всей его реальности, Он изъял силу греха из нашей природы и Своєю смертью, ознаменовавшей предельное соединение с нашим падшим состоянием, восторжествовал над смертью и над тлением»<sup>58</sup>. Послание жертвы Христа – «победа над смертью, начаток всеобщего воскресения, освобождение природы, плененной дьяволом, не только оправдание, но и восстановление твари во Христе»<sup>59</sup>. Христос ломает власть (падшей) природы над нами, тем самым создавая условия для нашего обожения; этот жест носит негативный характер (порывание с природой, преодоление смерти), тогда как Святой Дух обеспечивает позитивную сторону этого жеста. Иными словами, формулу «Христос – наш Царь» следует рассматривать в гегелевском смысле монарха как исключения: то, кем мы являемся по благодати, тем он является по природе – будучи совершенным сочетанием Бытия и Долженствования. Первоначальный факт – Единство сущности/субстанции и Троица личностей в Боге – эта Троица не выводится и не относительна, но является источником непостижимой тайны, ясно отличаясь от Бога Философов, которые видят в нем изначальную простоту Причины. В нашем восприятии Бога должны содержаться антиномии, так что Бог остается объектом благоговейного созерцания Его тайн, а не рационального анализа. Таким образом, противоположность между позитивной и негативной теологией заложена в самом Боге, в реальном различии в Боге между сущностью и божественными действиями энергий (божественной икономии): «Если энергии нисходят до нас, то

<sup>53</sup> Там же. С. 38.

<sup>54</sup> *Св. Иринея*. Цитата там же. С. 33.

<sup>55</sup> Там же.

<sup>56</sup> Там же. С. 35.

<sup>57</sup> Там же. С. 21.

<sup>58</sup> Там же. С. 35.

<sup>59</sup> Там же. С. 33.

сущность остается совершенно недоступной»<sup>60</sup>. Главным образом божественная энергия нисходит на нас с помощью благодати:

Именно потому, что Бог непознаваем в том, что Он есть, православное богословие проводит различие между сущностью и энергиями, между неприступной природой Пресвятой Троицы и Ее природными исхождениями... О том же самом на своем конкретном языке говорит нам Библия, повествуя о славе Божией, о славе бесчисленных имен, окружающих неприступное Существо Бога, об именах, дающих о Нем вне Его Самого познание и сокрывающих Его в том, что есть Он в Себе Самом. Это так присущая Трем Лицам превечная слава, которую имел Сын «прежде, нежели мир не бысть». И когда мы говорим о Божественных энергиях в их связи с людьми, которым они сообщаются, подаются, присваиваются, эта Божественная и нетварная энергия в нас называется благодатью<sup>61</sup>.

Это различие между неизвестной сущностью Бога и Его «энергетическими явлениями» вне сущностей очень подходит для гегелевского противопоставления В-Себе и Для-Себя:

независимо от тварного бытия Троица превечно являла Себя в сиянии Своей славы. Отец превечно был «Отцом Славы» (Еф. 1:17), Слово – «Сиянием Славы» (Евр. 1:3), Дух Святой – «Духом Славы» (1 Пет. 4:14)<sup>62</sup>.

Тем не менее, со строго гегелевской точки зрения, это движение глубоко проблематично: не должна ли сама сущность Сына делать Бога способным являться и вмешиваться в человеческую историю? И более того, не является ли Святой Дух «личностью» самого сообщества, его духовной субстанцией? Лосский знает об этой проблеме:

Если имя «Дух Святой», как мы уже говорили выше, скорее выражает Его Божественную икономию, нежели Его личное свойство, то это потому, что Третья ипостась по преимуществу есть ипостась проявления, то Лицо, в Котором мы познаем Бога-Троицу. Оно сокрыто от нас преизбыточествующим проявлением Самого Божества<sup>63</sup>.

Именно полная вовлеченность Бога в человеческую историю, которая завершается в фигуре «страдающего Бога», остается невысказанной в рамках этого взгляда: со строго христианской точки зрения, именно в этом заключается истинное значение Божественной Троицы: в том, что явление Бога в истории человечества является частью самой его сущности. Таким образом, Бог больше не является царем, который извечно пребывает в своей абсолютной трансцендентности – само различие между вечной сущностью и ее явлением (божественную «икономию») следует отбросить. Вместо такого полного божественного включения, вместо Бога, идущего до конца и жертвующего собой ради искупления человечества, вместо понимания истории человеческого искупления как истории, где судьба Бога предрешена, мы видим в православии Бога, пребывающего в своей Троице по ту сторону всей человеческой истории и понимания, где Воплощение во Христе как полностью смертном человеке и утверждение Святого Духа как сообщества верующих являются лишь эхом или чем-то вроде платоновской копии «вечной» Троицы-в-Себе, полностью несвязанной с историей человечества.

Ключевой вопрос здесь в том, как различие между сущностью и ее явлением (энергией, икономией) относится к различию между сущностью и личностью (qua субстанциаль-

---

<sup>60</sup> *Василий Великий*. Цитата там же. С. 17.

<sup>61</sup> Там же. С. 30.

<sup>62</sup> Там же. С. 32.

<sup>63</sup> Там же. С. 31.

ной природой), а также между *ousia* и *hypostasis* (то есть, выражаясь языком Гегеля, между субстанцией и субъектом)? Ортодоксия как раз не в состоянии *сделать тождественными* два этих различия: Бог есть личность именно и только в способе Своего явления. Урок христианского вочеловечения (Бог становится человеком) – в бессмысленности разговора о божественных Лицах, помимо вочеловечения, разговора, который в лучшем случае остается языческим политеизмом. Разумеется, в Библии сказано «Бог послал и пожертвовал своим единственным Сыном» – но читать это следует так: Сын не был представлен в Боге до Воплощения, сидя рядом с Ним. Воплощение – рождение Христа, а после Его смерти не остается ни Отца, ни Сына, но лишь Святой Дух, духовная субстанция религиозного сообщества. Лишь в этом смысле Святой Дух является «синтезом» Отца и Сына, Субстанции и Субъекта: Христос символизирует пробел в негативности, субъективной особенности, а в Духе Святом субстанция «возрождается» в качестве виртуального сообщества единичных субъектов, которое сохраняется только и посредством их активности.

Ортодоксия, таким образом, терпит крах в центральном факте Христианства, сдвига во всем балансе Вселенной, который предполагается вочеловечением: понятие «обожения» человека предполагает Отца как субстанциальный, центральный ориентир, к которому должен вернуться человек – здесь немыслима идея Гегеля о том, что на кресте умирает именно Бог по ту сторону Себя самого. А наивысшая ирония в том, что Лосский написал детальный анализ Майстера Экхарта, хотя его ортодоксия полностью противоположна центральному догмату Экхарта: экс-центричности самого Бога, за счет чего сам Бог нуждается в человеке, чтобы вернуться к себе самому, достичь и актуализировать себя, так что Бог рождается в человеке, а человек – причина Бога.

Тем не менее отказ (или неспособность) поддержать полную человечность Христа для них двоих является общим местом: оба сводят Христа к эфемерному существу, чуждому земной реальности. Более того, общим для Лосского и Экхарта является акцент на *via negativa*, или достижении Бога через отрицание всех доступных нам предикатов, и таким образом утверждение его абсолютной трансцендентности.

## ... и в творчестве Майстера Экхарта

Майстер Экхарт столь невыносим для всей традиционной теологии именно потому, что в его работе «подрывается наиболее фундаментальный дуализм, а именно между Богом и его творением, самостью и “Я”»<sup>64</sup>. Это следует воспринимать буквально, избегая стандартных банальностей на тему становления Бога человеком, Бога, который полностью становится человеком и т. д.; дело не просто в том, что Бог дает рождение человеку – то есть творит его, а также не просто в том, что Бог полностью становится Богом только посредством человека и в человеке; куда более радикально, что именно человек сам рождает Бога. Вне человека Бог – ничто, – хотя это ничто – не просто ничто, но пропасть Божества, первичная по отношению к Богу, и в этой пропасти уничтожается самая пропасть между Богом и человеком. Нам следует здесь быть очень аккуратными относительно противоположности между Богом и Божеством: это не противоположность между двумя типами/видами, но между Богом как Чем(-То) и Божеством как Ничем: «О Боге, как правило, говорят в противоположности “миру” и “человеку”. В Божестве стирается вся противоположность»<sup>65</sup>. Говоря языком Канта, отношение между Богом и Божеством включает бесконечное (а не негативное) суждение: не «Божество не есть Бог», а «Божество есть *не-Бог*», «Небог» (в том же самом смысле, в котором мы говорим о нежити, которая не является ни мертвым, ни живым, но живым мертвецом). Это не означает, что больше нет асимметрии между Богом и человеком, что они располагаются на одном уровне по отношению к «безличной» пропасти Божества; тем не менее эта ассимметрия оборачивается стандартным видом: именно Богу нужен человек, чтобы достичь себя, родиться в качестве человека:

Богу нужно – точно как если бы он зависел от нас, как по факту и происходит. Бог больше не может обойтись без нас, чем мы с ним. Даже если нам можно было бы отвернуться от Бога, Бог никогда не смог бы отвернуться от нас<sup>66</sup>.

Это значит, что также, как по Хайдеггеру, человек – *Dasein* — есть «здесь» самого бытия, лишь одна сторона его явления, для Экхарта «Я» лишь «там» (локус) Бога:

При моем [вечном] рождении возникли все вещи, и я был причиной себя самого и всех вещей; тогда, если бы я пожелал, не было бы ни меня, ни вещей, а если бы не было меня, то не было бы и Бога. Что Бог есть Бог, тому причина я. А не будь меня, Бог не был бы Богом. Понимать, однако, этого не нужно<sup>67</sup>.

(Обратите внимание на последнее замечание!) Или, как сжато резюмирует смысл Экхарта Райнер Шурман: «Я не отражаю и не воспроизвожу Бога, я провозглашаю его»<sup>68</sup>. (Разумеется, «провозглашаю» здесь сохраняет всю *перформативную* силу.) Этот парадокс предполагает именно фундаментальное озарение Экхарта: «Так же как у [чьей-то] человеческой сущности есть центр вне ее, в Боге бытие [его] тоже обладает соответствующей эксцентричностью»<sup>69</sup>. Это означает, что эксцентричный характер человека, тот факт, что у него есть Центр за его пределами в Боге, не следует воспринимать как отношение совершенной/нетварной и несовершенной/сотворенной субстанций, между Солнцем и его планетами, которые вращаются вокруг

<sup>64</sup> Appelbaum, D. Foreword to Schürmann, R. Wandering Joy. Great Barrington, MA: Lindisfarne Books, 2001. P. ix.

<sup>65</sup> Schürmann, R. Wandering Joy. P. 70.

<sup>66</sup> Ibid. P. 56.

<sup>67</sup> Ibid. P. 215.

<sup>68</sup> Ibid. P. 113.

<sup>69</sup> Ibid. P. xiii.

него; эта эксцентричность лишает центра самого Бога, и именно в отношении к Его инобытию (Божеству) люди и Бог соотносятся друг с другом в Боге: сам Бог может относиться к себе только через человека, и именно поэтому «различие между Богом и не-Богом является разломом, который полностью делит человека пополам»<sup>70</sup>. Таким образом, друг на друга накладываются два разлома: человек эксцентричен в отношении к Богу, но сам Бог эксцентричен в отношении к собственному основанию, к пропасти Божества, и только через отчужденность человека от всех творений Бог сам достигает себя: «Не только благодать заставляет Сына во всей его божественности родиться внутри нас, но человечество порождает Сына в Боге»<sup>71</sup>. И вновь здесь важно отметить ассиметрию: поскольку мы считаем и Бога, и человека субстанциями, а именно совершенной-бесконечной-несотворенной и несовершенной-конечной-сотворенной соответственно, между ними двумя не может быть отношения *тождества*<sup>^</sup> но только внешнее отношение (анalogии, причины и следствия...); только в отношении к божеству, к *не-Богу/не-вещи* в Боге человек может быть тождественен Богу.

Тем не менее в работах Экхарта есть ключевая (и, возможно, структурно необходимая) двусмысленность в отношении рождения Бога в человеке – если выразить это более грубо и упрощенно: о рождении кого/чего здесь идет речь, Бога или Божества? Берет ли Бог свое начало через «отрешенность» (*Gelassenheit*) человека в пустоте Божества, или пропасти своей собственной природы, или же Бог-Слово рождается из пропасти Божества? Сравним эти два отрывка со страницами книги Щурмана:

Слава Бога в том, что человек «пробивается» по ту сторону Творца. Тогда Сын рождается в сердце отца, а человек обнаруживает Бога, Божество<sup>72</sup>.

Бог ничто, особенно если ему не хватает прорыва к Божественному. Если вы не согласны на отрешенность, Бог упустит свое Божество, а человек – самого себя<sup>73</sup>.

Так в чем дело в таком случае? Чтобы прояснить этот момент, за который держится *вся конструкция*, нам следует более детально вникнуть в то, что же в самом деле Экхарт имеет в виду под Богом и Божеством. Это отношение не Субстанции и Субъекта, то есть дело обстоит не так, будто Божество – хаотическая безличная субстанция/природа, а Бог – личность: Бог – (единственная) Вещь, *ein Dine*, он есть «все, что есть». Именно этим объясняется странное прочтение Экхартом смысла божьего страдания за нас:

Лишь это есть нищета духа, способность оставаться столь ясным относительно Бога и всех трудов, что раз Бог хочет действовать в уме, то он сам есть место, в котором он хочет действовать – и ему нравится так поступать. Ведь если Бог считает человека таким несчастным, он выполняет свою работу, а человек в Нем страдает, и Сам Бог – часть этого действия, поскольку Бог – деятель, действующий внутри себя самого<sup>74</sup>.

Он, страдающий, не будучи при этом прикреплен к своему страданию, имеет Бога, который несет свое бремя, делая последнее ему легким и мягким. Отделить кого-то от боли означает счесть эту боль не принадлежащей этому

---

<sup>70</sup> Ibid. P. 85.

<sup>71</sup> Ibid. P. 26.

<sup>72</sup> Ibid. P. 80.

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> Ibid. P. 214.

человеку, но принятой на себя самим Богом... Человек, являющийся «женой», возвращает Богу страдание, свалившееся на него<sup>75</sup>.

Радикализм этого пере-истолкования страдания Бога неслыхан для нас. Нам следует постигать Бога (не Божество) в Спинозистских терминах *deus sive natura*: Субстанции, в которой имеют место вся активность и пассивность, все творение и сотворенность, радость и страдание, вся любовь, боль и страх. Как таковая, противоположность этому обманчивому явлению порождается словом «Бог». Бог не просто личность, даже если ему можно приписать чувства и желания. В нем нет ни выбора, ни свободы, только необходимость – Бог как Творец делает то, что он должен, вынужден делать. Так что *Бог, а не Божество, есть безличная субстанция*. И Бог достигает свое Божество, актуализирует его только в человеке и через него.

Но – здесь происходит настоящий прорыв Экхарта, движение, которое фактически указывает по ту сторону Спинозы к немецкому идеализму – это не «все, что есть»: то, что находится вне этой субстанции, есть Само Ничто, Божество в пропасти *Unding*. У Экхарта нет ни слова о божественном страдании как цене, которую Бог платит за наши грехи, о юридическо-пенитенциарном аспекте Пути Креста. Просто поскольку Бог не является (как учили Фома Аквинский и другие) *единственной* Субстанцией, то все, все творения и их отношения, все на свете имеет место в нем. Так что когда мы во время отрешенности отрываемся от тварности, от реальности разрушения и отождествляемся с пропастью Божества, мы больше не страдаем; все страдание остается там, где оно было всегда, в Божественной Субстанции, только нас там больше нет.

Из этого понятия Бога как субстанции, захваченной своей собственной необходимостью, Экхарт делает неизбежно радикальный вывод: нам не за что быть благодарными Богу: «Я никогда не буду благодарен Богу за то, что Он любит меня, ведь Он не может иначе, желает Он того или нет; сама Его природа заставляет его поступать так»<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Ibid. P. 40.

<sup>76</sup> Ibid. P. 115.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.