

ДЖОН МИЛБАНК

## Материализм и трансцендентность

Одним из ключевых аспектов французской марксистской мысли, а также мысли, подвергшейся влиянию французов, после 1950-х гг. стала попытка дополнить марксизм более адекватной онтологией, чем содержащаяся в сочинениях Маркса и Энгельса. Отчасти в силу стремления континентальной мысли отделить себя от сциентистского уклона аналитической философии, данная попытка была ознаменована поиском нередукционистского материализма. Редукционистский материализм представляет материю как атомизированное, механическое, пассивное и инертное начало, он пытается описать осмысленное действие и воление как иллюзию. Нередукционистский же материализм представляет материю как нечто, способное породить субъективность и осмысленность, как место возникновения спонтанной и непредсказуемой энергии. В силу того, что история материализма — это история редукции (за исключением, наверное, лишь стоиков да Спинозы с Ницше), искатели нередукционистской версии материализма вынуждены обращаться к платоновско-аристотелевской идеалистической, а также теологической мысли, для того чтобы создать достаточно насыщенную концепцию материальных процессов (стоики, Спиноза и Ницше тоже много заимствовали из этих традиций). Подобное обращение неизбежно и оправданно: например, британскую традицию редукционистского материалистического марксизма достаточно трудно согласовать с той высокой оценкой субъектов, которую можно встретить в работах Маркса, субъектов, которые могут свободно реализовать свой творческий и экспрессивный потенциал. От онтологии тоже нельзя отмахнуться, сконцентрировавшись на сугубой практике: марксизм, а вместе с ним любой социализм, нуждается в некоторой концепции человеческой природы, а также некоторой концепции места человека в космосе; в противном случае не совсем понятно, почему нынешнему положению дел чего-то не хватает, почему оно нуждается в эмансипации, не понятно и то, почему нам вообще стоит

предполагать, будто мы живем в реальности, в рамках которой подобная эмансипация возможна.

Должна ли подобная онтология быть именно материалистической? Да, в том смысле, что социализм рассматривает земную справедливость как сущностным образом связанную с распределением материальных благ. Опять-таки да — еще и в том смысле, что марксизм прав в своем рассмотрении всякого человеческого знания как связанного с человеческими конвенциями, касающимися справедливости, а значит и неотделимыми от исторически возникающих паттернов производства и обмена.

Подобное сочленение понятий истины с понятиями блага ранее понималось католической теологией в терминах взаимообратимости этих трансцендентальных концептов. Между марксистским историзмом и католической метафизикой может быть установлена связь через аксиому католического мыслителя XVIII в. Джамбаттисты Вико, который провозгласил, что трансценденции *verum*<sup>1</sup> и *bonum*<sup>2</sup> взаимно обратимы и с новой трансценденцией *factum*<sup>3</sup>, что значит исторически и даже вечно созданное (Маркс цитировал Вико, но плохо понял его). Куда позднее и уже под влиянием самого Маркса православный теолог, социалист и некоторое время марксист экономист Сергей Булгаков сделал схожее утверждение: христианский Восток не смог включить в работу обожения (так Восток описывает спасение) коллективный процесс исторического созидания, тогда как Запад ложно понял его как секулярную, трансцендентально безразличную работу простой человеческой воли, но не как синергичную работу совместно с Божественной волей, которая посредством делания себя — в искусстве и труде — стремится к телосу блага и узрению истины. Отсюда следует, что для Булгакова человеческое знание, равно как и человеческая добродетель, — это сугубо экономическое дело, которому мы все коллективно причастны в ритмах и пульсациях обмена и производства.

Таким образом, мы приходим к некоей разновидности исторического материализма. Однако для Булгакова общая человеческая экономия (знаков и чисел, а также товаров и цен) подразумевает причастность к божественной *икономии* православного богословия и управляется ею, то есть оказывается частью полного распределения вечного бытия Бога в единой работе творения и искупительного нового творения<sup>4</sup>.

Если абстрагироваться от этих усилий и посмотреть на недавние секулярные попытки развить материалистическую онтологию, которая могла бы лечь в основу социалистических устремлений, в них

<sup>1</sup> Истинное (лат.). — Примеч. перев.

<sup>2</sup> Благое (лат.). — Примеч. перев.

<sup>3</sup> Сделанное (лат.). — Примеч. перев.

<sup>4</sup> См.: Vico G. On the Most Ancient Wisdom of the Italians / Trans. L. M. Palmer. — Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1988. P. 45–53; Булгаков С. Н. Философия хозяйства. — М., 1990.

поражает следующее: посыл направлен не просто на идеалистическую философию — на Гегеля, Шеллинга и Хайдеггера как их наследника (несмотря на все оговорки), — но и на теологию, о чем свидетельствуют понятия *via negativa*<sup>5</sup>, абсолютно Другого, благодати, надежды, *agapē*. В чем причина подобного поворота? Попробую дать свое объяснение. Если материю понимать не просто как нечто инертное, но как нечто, способное к субъективности и смыслу, она по самой своей природе должна быть не просто пространственно или механически ограниченной субстанцией, а мощным самотрансцендирующим началом. Единственный открытый человеку доступ к понятиям мощи и самотрансцендирующего развития подразумевает опыт воления и смысла; таким образом, самотрансцендирующая материя неизбежно понимается как нечто эфирное и идеальное. Все это прекрасно сочетается с материализмом, так как у нас нет окончательного представления о том, что такое материя: представлять ее как нечто исключительно плотное и инертное значит просто сужать ее до *одного* из модусов идеальности, формирующей фон для воления, то есть как негативную *ἔλη*, которая всегда предполагается в оформляющей идеации и определенном осмысленном намерении.

Однако если материя оказывается полностью эфирным и идеальным началом, реальные материальные процессы становятся или эпифеноменами логических процессов, или магическим исходом чистого воления, или же неким сочетанием обоих процессов. Как только утверждается нечто в духе того, что материя может мыслить, а иногда даже и волить, немислимый фон *ἔλη* исчезает, увлекая за собой все иррациональные и латентные импульсы природы и человечности, которые помогли сформироваться историческим событиям. Вместо этого остается лишь то, что можно полностью ухватить — осмысленный намеренный процесс. В таком случае можно утверждать, что материализм заблудился в идеализме и гуманизме.

Столь печального исхода невозможно избежать и путем редуцирования всякой субъективности к слепым порывам *ἔλη*. В этом случае, наоборот, страстное стремление человечества к эмансипации само редуцировано до эпифеноменальной иллюзии, скрывающей то, что происходит на самом деле, то есть бессмысленный эволюционный процесс. Здесь невозможно, кроме как в форме увлекательной иллюзии, желать подлинного человеческого будущего во имя исполнения реального, его можно лишь созерцать как обратное погружение человеческих иллюзий в до-человеческую последовательность событий. Так как эти события являются сугубо механическими или импульсивными, они не могут обеспечить мира и справедливости: если смотреть на них с человеческой точки зрения, то они скорее подтверждают закон гераклитовского насилия. Если это и есть настоящая реальность,

<sup>5</sup> Путь отрицания (лат.). — Примеч. перев.

именно капитализм ближе всего подходит к ее признанию, правда, никогда не делая это в открытую: капитализм редуцирует осмысленную цель до *агона* вокруг пустого фетиша, который в данном случае оказывается совсем не иллюзией, как то утверждает в классический марксизм, а наиболее точной волевой и осмысленной манифестацией реального торжества слепой неосмысленности. Силы так называемого прогресса (наука, рационализм, материализм) куда прочнее привязаны к капитализму, чем осознавал это Маркс. Таким образом, онтология, легитимирующая социализм, должна обнаружить способ локализовать идеальность в материи — так, чтобы не идеализировать материю, уничтожая ее материальность, но и не отменять идеальность как таковую.

Отсюда следует, что многие понятия, характерные для немецкого идеализма, становятся абсолютно не приемлемыми. Ведь они подразумевают абсолютно прозрачный реализующийся логический процесс или /и, если признается наличие недостижимой, но постулируемой почвы или основы, нечто вроде чисто автономного, самоподдерживающегося, необъяснимого действия или воления, которое, таким образом, вновь оказывается прозрачным и самообъяснимым. В обоих случаях законченность и прозрачность мышления / воления приводят к отрицанию и блокированию их таинственных энергий и потенциалов. Вместо этого требуются такие концепции мышления и воления, которые *сами по себе* обеспечивали бы избыток референций по ту сторону самих себя, подразумевали бы непредсказуемую креативность и притягательность самопревосходящего желания. Максима «пользоваться собственным умом» в осуществлении кантианской автономии означает отрицание материальной плотности; точно также практика собственного спонтанного выбора добра и зла в духе Канта приводит к уничтожению этой самой плотности; в обоих случаях мы ускользаем из области смутных явлений, чтобы парить в кристальных сферах ноуменально-монадического. И наоборот, если мысль открыта и напориста, если она не знает, что именно она мыслит, и если сопутствующая ей воля оказывается скрыто принуждаемой до и по ту сторону самой себя, удается удержать плотность и бездонную силу материи.

Откуда, однако, можно заимствовать подобные концепции мышления и воления? Из теологии, а также из некоторых течений философии (например, из неоплатонизма), которые отсылают к трансцендентному. Дело в том, что лишь теология содержит тезис о существовании высшего принципа, являющегося одновременно и мышлением, и волением, который нашему мышлению и волению доступен лишь отчасти. Будучи просто единым, как *esse*<sup>6</sup>, а не *ens*<sup>7</sup>, данный принцип действительно мыслит себя, но не в духе нашей удвояющей саморе-

<sup>6</sup> Бытие (лат.). — Примеч. перев.

<sup>7</sup> Сущее (лат.). — Примеч. перев.

флексии, которая противоречит его простоте. Эта простота может мыслиться по аналогии с нечеловеческой чистотой скалы, с которой Бог нередко сравнивается в Библии.

В результате наши мысли и воления становятся *дарами*, получаемыми от чего-то, что превыше как мысли, так и воления. И в качестве даров чего-то сверхинтеллектуального они оказываются в куда большем согласии с нашими телами: ведь они, абсолютно *очевидно*, суть вещи, которые мы получили и над которыми никогда не властны вполне. Точно так же наши мысли и воления, понятые как отдаленное эхо бесконечной и простой нерелексивной мысли и воления, могут быть увидены как не имеющие в себе собственного основания и непостижимые для самих себя. Равно так же, как мы не знаем, на что способны наши тела, точно так же мы не знаем всех импликаций ни того, что мы мыслим, ни того, чего мы желаем, когда желаем. Абстрактное мышление и смелые жесты расширяют и в то же время заново утверждают наше смутное воплощение. (Все это гораздо больше сочетается с аристотелевскими понятиями *εἶδη* и *ἔλη*, а также *ψυχή*, чем с любой диалектической идеей из арсенала идеализма.) Наша мысль принципиально креативна, а не рефлективна, однако в этой креативности мы лишь трансформируем материю: мы не можем контролировать приход трансформирующей идеи. Идеи приходят к нам через вдохновение, как бы свыше, поэтому они безоговорочно принимаются скрытыми потенциями материальной основы.

Таким образом, лишь теологический порыв к трансцендентности способен удержать идею нередукционистской материальности. Этот порыв является противоположностью любого идеализма. По сути, идеализм всегда прекрасно сочетается именно с имманентностью, так как его языческий греческий горизонт (нередко окрашенный гностицизмом) подразумевает конфронтацию между деятельным логосом и хаотической *ἔλη* в рамках единого замкнутого космоса. Подобная языческая имманентность, но уже без богов и платонических форм, лучше всего реализуется в немецком идеализме: логические процессы, развертывающиеся во времени, оказываются не воспринятыми дарами, но автономией, пусть даже она развертывается через противоречия и возвраты. Хотя этот принцип автономии контрастирует с отстраненной самозамнутостью материи, он вместе с материей входит в один и тот же космос; именно по этой причине он оказывается в дуалистическом противостоянии с материальным принципом, даже если вынужден изначально полагать его, в духе Фихте, как свое иное, делающее его самого возможным. Утверждать самопорождение имманентной идеации всегда приходится за счет материальной основы.

В противоположность такому подходу аутентичные теологические концепции мышления и воления не рассматривают мысль и материю как полюсы диалектического напряжения на манер Фихте, Гегеля и раннего или среднего Шеллинга. Напротив, они, как было пока-

зано выше, смешиваются друг с другом, выражая общие тенденции. В конечном счете, если мысль и материя демонстрируют устойчивую плотность и переливающийся через край потенциал, это связано с тем, что их объединенная наполненная смыслом конечность в то же время есть приходящий дар, который, будучи рассмотрен в качестве такового, указывает на высший творческий источник. Так как конечный логос по своей сути является столь же сотворенным элементом, что и конечная *βλη*, материя и мысль равны перед своим трансцендентным источником, но при этом подобное уравнивание не уничтожает ни их относительного различия, ни даже относительного иерархического преимущества мысли перед материей. Высший творческий источник всего иерархического ряда не просто возглавляет этот ряд в том смысле, в каком идеи стоят над материей в идеализме, скорее, в связи с тем, что источник (в отличие от верхней позиции в ряду) *порождает* весь ряд, он с абсолютной точки зрения тяготеет к уравниванию того, что внутри ряда остается иерархически различным. В этом смысле лишь монотеистическая концепция творения (к которой так или иначе склонялся неоплатонизм Прокла) позволяет как в теории, так и на практике прийти к нередукционистскому материализму. Он дает нам возможность, например, ценить человеческое начало выше начала космического и животного, но одновременно в некоем предельном жесте утверждать, что высшая ценность — в мирном гармоничном совершенстве всех трех начал. Именно этот шаг был сделан Дионисием Ареопагитом, христианизировавшим Прокла, который уже настаивал на том, что простота материи в некотором смысле гораздо *точнее* отражает простоту первого принципа, чем то делает рефлексивность интеллекта. (Отзвук этой идеи слышится у Дионисия в замечании об апофатической приемлемости, на первый взгляд, грубых символов для обозначения божественного.) И лишь эта перспектива позволяет прийти к концу епхи нефашистской, неантигуманной экологии.

Можно сделать следующий шаг. Бесконечная мысль, бесконечное воление, являющиеся совершенно простыми (т. е. никоим образом даже формально не разделенными внутри самих себя), о чем писал Фома Аквинский, а также самоподдерживающимися, не могут быть схожими ни с одним из знакомых нам мыслей и волений. Во-первых, будучи самоподдерживающимися, они обладают качествами, которые мы можем представить лишь в каких-то материальных понятиях, так как для нас именно индивидуальная материальная субстанция находится ближе всего к тому, чтобы быть самоподдерживающейся (если не самопорождающейся, подобно мысли, которой, не хватает относительного самостояния). Во-вторых, в качестве бесконечного и, следовательно, чего-то необусловленного, они должны поддерживать, но без впадения в несовершенство, некоторую необусловленную незавершенность; или, скорее, они должны поддерживать завершен-

ность по ту сторону любых наших представлений о завершенности, которая всегда подразумевает обусловленность. В этом смысле родство нашей конечной мысли с материей как чем-то мистическим, неуправляемым и потенциально бесконечным оказывается парадоксальным образом утвержденным в насыщенном и абсолютном, именно потому, что оно бесконечно. Важно помнить, что приписывание этого дезорганизирующего принципа бесконечного Единому или Богу вошло в философию лишь вместе с неоплатониками и отцами церкви — подобное представление не допускалось древними греками. Наконец, стоит отметить, что отец церкви Тертуллиан, даже несмотря на то что он был ортодоксом и ни в коем случае не пантеистом, утверждал, что отсутствие у Бога ограниченного тела никоим образом не подразумевает имматериальность Бога. Согласно Тертуллиану, Бог-Творец, помимо безграничности мысли и воли, был еще и безграничной материальностью<sup>8</sup>.

Таким образом, для достижения адекватной онтологии материалистический социализм нуждается в обращении к теологии. Возможно, поэтому Вальтер Беньямин полагал, что в будущем философская мысль будет снята в теологии, а не наоборот, как считал Гегель. Но, естественно, я ни в коем случае не пытаюсь утверждать, будто бы французские мыслители-марксисты и их последователи из других стран эксплицитно мыслят так, как было изложено мной выше. Скорее я утверждаю, что таков имплицитный логический горизонт, толкающий их вперед к теологии; они сами не подозревают об этой логике, ухватывая описанное движение в сугубо фрагментарных и частных моментах. Тем не менее эта логика четко просматривается в их рассуждениях: Деррида удерживает открытость знаков и абсолютность этических заповедей путем отсылки к негативной теологии (он считает — на мой взгляд, ложно, — что радикализирует ее); Делёз пишет о возможности детерриториализации материи и смысла в понятиях Спинозистского виртуального абсолюта; Бадью говорит о возможности революционного события в понятиях конкретного исторического события пришествия самой логики события как такового, являющегося не чем иным, как благодатью ап. Павла; Жижек указывает на возможность революционной любви по ту сторону желания путем отсылки к историческому возникновению предельного возвышенного объекта, который примиряет нас с пустотой, поддерживаемой лишь за счет разломов в этой пустоте. Возвышенный объект — это Христос.

<sup>8</sup> См.: Cote A. *Infini* // *Dictionnaire critique de théologie* / Ed. J.-Y. Lacoste. — Paris: P. U. F., 1998; *Funkenstein A. Theology and the scientific imagination from the Middle Ages to the seventeenth century.* — Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1996.

\* \* \*

В случае Бадью и Жижека следует указать на еще одну примечательную черту<sup>9</sup>. Они вполне справедливо выражают разочарованность увлеченностью левых социалистов либеральным прославлением плюральности и инаковости. Подобное прославление фальшиво, так как чаще всего не подразумевает никаких действий в отношении этих экзотических других, именно поэтому оно провозглашает визуальную представленность экзотической инаковости на некоторой дистанции высшим этическим жестом. Кроме того, в рамках такого подхода за другим признается его этическая значимость лишь в качестве жертвы: это значит, что наша человеческая солидарность проявляется лишь в слабости, но никак не в позитивных творческих устремлениях. Можно возразить, что подобный этический настрой вполне может подразумевать желание самореализации другого, однако если эта реализация никак не связана с нашим человеческим проектом как таковым, ее содержание для ближнего и дальнего оказывается делом этического безразличия: вновь нравственно озабоченный деятель превращается в просто-го анемически отстраненного наблюдателя.

Вместо этого социализм требует от нас солидарности во имя проекта позитивного утверждения жизни, всей ее полноты: мы должны любить других как активных позитивных созидателей, а не как жертв. Теология озвучивает этот тезис следующим образом: мы должны любить людей, поскольку они являются носителями образа Бога и в той степени, в какой они ими являются. Однако подобная любовь подразумевает взаимное признание позитивной самореализации возможностей друг друга. Таким образом, ценно не невыразимое и непередаваемое различие, а универсальное и разделяемое всеми, но разделяемое всеми именно в силу своей уникальности и единичности. Ценность выделяется лишь *в качестве* чего-то уникального и партикулярного, однако это выделение способно сделать ее универсальной, причастной всем — пусть и в форме нетождественного повторения.

Новая обеспокоенность вопросом универсального — тем, что держит нас вместе, выходит по ту сторону интересов Деррида/Левинаса к нередуцируемой плюральности за пределами тотальности. Однако здесь речь идет не о новом восстановлении тотальности, так как нас теперь объединяет не полностью заверченный космос, но уникальные случающиеся события, новую логику и новые ритмы которых мы воспринимаем. Этот поворот сильно повлиял на отношение марксистской мысли к религии.

<sup>9</sup> Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с фр. О. Головой. — М.: Московский философский фонд; СПб.: Университетская книга, 1999; Жижек С. Хрупкий абсолют, или почему стоит бороться за христианское наследие / Пер. с англ. В. Мазина. — М.: Художественный журнал, 2003; Žižek S. On belief. — L., N. Y.: Routledge, 2001.

Для Деррида секуляризированная негативная теология предполагает радикальный отход от особенностей конкретных религиозных традиций, а также появление лишенной корней номадической постмодерной религиозности, ориентированной на отрицание и лишенной какого бы то ни было позитивного и бесконечного онтологического полюса. Однако в силу того, что, согласно Деррида, деконструктивистское стремление так никогда до конца и не срабатывает, эта лишенная корней религиозность оказывается чем-то, вечно паразитирующим на всевозможных религиозных традициях, которые все так или иначе утверждаются, пусть даже заметное предпочтение отдается иудаизму с христианством.

У Жижека и Бадью все обстоит совершенно иначе: подозрительность по отношению к политически корректному дискурсу плюрализма заставляет их недвусмысленно благоволить одной религии и предпочитать ее всем остальным. Этой религией, естественно, оказывается христианство. Благоволение христианству является интегральной частью желания данных мыслителей вновь утвердить человеческую универсальность вкупе с сингулярностью социалистического проекта по ту сторону всех воспринятых исторических традиций, вопреки постмодерному либеральному политическому плюрализму, последний писк моды которого — уважение к различиям и акцент на религиозность, едва ли отличимую от рекомендаций в духе Нью-Эйдж, касающихся самореализации путем негативного ускользания от социальных процессов.

Почему акцент на христианстве столь важен в данном случае? Дело в том, что христианство рассматривается как уникальная религия универсализма. Бадью и Жижек тут совершенно правы, своими работами они показывают всю тривиальность недавних теологических разговоров о конкретной христианской языковой игре, которая является такой же верной и такой же неверной, что и все остальные языковые игры. Теологов вновь уличили в притворном малодушии. Из уважения к либеральному строю мысли они отреклись от христианских притязаний на уникальность, на преодоление иудейского наследия и т. д. Ныне они поставлены в неловкое положение марксистскими атеистами, напоминающими нам факты исторической феноменологии: христианство было первым просвещением, первым вторжением абсолютно универсалистского тезиса. Греки сомневались, могут ли женщины или варвары заниматься философией, они были уверены, что некоторые рабы точно не пригодны для философии; Новый Завет, напротив, провозгласил, что все — рабы и свободные, мужчины и женщины, евреи, греки и римляне, а также варвары — могут признать Бога в воскресшем Христе, более того, он настаивает, что лишь этот потенциал универсального признания способен сделать истину универсальной. Универсальная по своей сути истина греческой философии оказывается посрамлена в своей универсальности, а значит, и в своей истин-

ности. Очевидно, что иудаизм тоже содержал в себе тягу к универсальности: однако — и это заметно даже в случае с исламом — признание его особых законов так никогда и не стало условием универсального признания Бога всех народов. В этом смысле признание законов не может быть названо полноценным воплощением универсального *события*, приводящего к релятивизации любой культурной особенности и созданию условий для возникновения универсального человеческого единства.

Возражение о том, что Христос еще более специфичен, чем иудейские законы, полностью упускает суть дела (это понимал Гегель, пусть и не до конца). Христос *столь* специфичен именно для того, чтобы одновременно быть наиболее общим. Мы все можем отождествить себя с искусным, гибким, диковатым, изящным, мудрым, чудотворным, страдающим человеком, равно как можем — независимо от места проживания — отождествить себя с Чарли Чаплином и Бастером Киттоном, однако мы не можем запросто отождествить себя, например, с *актантами* из японских правил вежливого поведения. Апостол Павел и Кьеркегор были отчасти правы (пусть и не до конца), скрывая частности из жизни Христа: важно не то, что Бог проявил себя во всех человеческих состояниях, но то, что он прошел некую *зависимую* последовательность человеческой жизни, смерти и воскресения. Именно потому, что Иисус ускользает от любой общей рамки, учитывая, что любое общее множество может быть подведено под еще более общее множество, он оказывается универсальным. Таким образом, универсальность христианства не связана с субъективным мнением или верой, скорее она связана с логикой. Христианство универсально именно потому, что оно изобрело саму логику универсальности, оно конституирует эту логику как событие. Подобное изобретение и конституирование не могли заключаться исключительно в открытии универсальной истины, как предполагало большинство греков (*за исключением*, возможно, Сократа и Платона), так как философии не удалось адекватно ухватить логику универсальности. Как утверждает Бадью, философия (но не Платон в его прочтении Бадью) ищет способ поместить все на подходящее ему место в рамках данной тотальности, в рамках конечного (не бесконечного) космоса. Однако это значит, что каждая вещь и каждый человек должны отождествиться со своим фиксированным местом в космосе, они — в своем высшем проявлении — могут соотноситься лишь с космосом в целом, так как в силу того, что космос является всей полнотой, он не имеет никаких отношений вне себя, а значит не имеет ни своего места, ни своей идентичности. С равным успехом он может быть пустотой. Так в индуизме существует множество этик, соответствующих конкретным иерархическим позициям, однако не существует универсального общего блага; на общем уровне, как учит «Бхагавад-гита», все этики относительны, а роднит их только нирвана. Однако нирвану нельзя разделить с другими, так как на подобном уровне возвышенно-

сти вещи перестают разделяться — уже не существует субъектов, которые могли бы разделять что-то.

Точно также — если быстро переключить наше внимание с Дальнего Востока на Дальний Запад, как прежний, так и нынешний — Алексис де Токвиль в своей работе «Демократия в Америке» отметил, что в аристократическом обществе, например, в Англии, общие идеи никого не интересуют, они считаются чем-то непостижимым, так как идеи всегда связаны с правилами и устоями классовой позиции (в определенной степени это истинно и по сей день), тогда как в демократической Америке (так ли это до сих пор?) люди *действительно* интересуются общими идеями, так как считают себя представителями людского рода<sup>10</sup>. Однако к образу, нарисованному Токвилем, можно добавить следующее: никакая американская идея человечности не была бы возможна ни без постоянного повторения уникального события Американской революции, ни без постоянного воспроизведения универсального человека Христа (о чем сам Токвиль четко заявляет) в религиозно конституированном американском гражданском обществе. Можно даже утверждать, что Токвиль — пусть и непредумышленно — озвучивает ту истину, что универсальность возникает лишь через событие: он утверждает — без импульса к свободному объединению, порожденному религией (можно даже сказать, без импульса к коллективному повторению учреждающего события религии), американская демократия тяготеет к растворению в сонме индивидуализмов и партикуляризов, способных выхолостить любую идею единого человечества, на месте этой идеи тут же возникнет пропагандистская власть над большинством, осуществляемая от его лица — сегодня это вполне может быть названо фашизмом. Таким образом, аргументы Токвиля, касающиеся Америки, а также опасности капиталистического коррумпирования этого проекта, имплицитно признают не только рождение универсальности в событии, но и религиозное измерение этой логики.

Таким образом, философия, расставляющая вещи в космосе по местам, не способна утвердить универсальность. Событие же, *превосходящее* данную тотальность, устанавливает себя как нечто большее, чем просто специфическое место или позиция. Оно показывает себя как универсальная нетождественная повторяющаяся возможность. Подобное событие может случиться лишь во времени, так как лишь во времени утвердившиеся тотальности могут быть разделены всеми людьми. Однако для того чтобы цениться в качестве универсального, событие должно рассматриваться как вечное в том смысле, что оно должно иметь универсальную применимость — таков аргумент Бадью.

<sup>10</sup> Токвиль А. де. Демократия в Америке / Пер. с англ. В. Т. Олейника и др. — М.: Весь мир, 2000.

Теперь понятно, как именно Бадью с Жижеком добавляют новое измерение к марксистскому спору о религии. Все участники этого нового спора фактически обращаются к теологии, так как лишь этот дискурс позволяет возникнуть идеальному материализму, не соскальзывающему к полному идеализму. Однако поворот к секуляризированному *via negativa* в силу того, что он не признает реальной трансцендентной избыточной полноты, в которой религиозные действия могут хотя бы отдаленно участвовать, никогда не приведет к признанию хотя бы какого-то более-менее корректного проявления абсолютного и движения к нему, которое бы не было одновременно пропорциональной регрессией. Так как все религиозные образы одинаково неудачны, все религиозные дискурсы состоятельны именно в силу своей несостоятельности. Здесь мистический избыток идеального, который позволяет ему смешиваться с материей и одновременно не скрывать ее, передается абсолютному и импотентному отрицанию, которое — в отличие от настоящего теологического отрицания Дионисия Ареопагита — так ни к чему и не приводит. Все это делает позитивный аспект религиозной идеальности — попытку катафазиса — парадоксально насыщенным в самой своей неудаче. Следовательно, религиозные идеи для этой плюралистической идеологии остаются на уровне идеальности, хотя они не составляют никакого неумолимого логического ряда, за исключением *абсолютно* неумолимого ряда механической деконструкции. Если ценится прежде всего другой, это значит, что другой, поставленный на место Бога, оказывается сугубым отрицанием, так что гипостазированное никуда не ведущее отрицание, *становится* насыщенной автономной идеей, отбрасывающей любую материальную явленность. (Можно рассмотреть другой вариант: другой ценится в его тотальной идиосинкразической специфичности, закрытой от мистического отрицающего избытка, в котором он не участвует — и вновь мы получаем насыщенную абстрагируемую идею. Подобная альтернатива справедливо отрицается как Левинасом, так и Деррида, однако ни один, ни второй так никогда и не рассматривают третью возможность, заключающуюся в существовании отрицающего избытка, опосредованного феноменально проявленным.) Поэтому путь Деррида — это идеализм.

Перед лицом подобного идеализма Бадью настаивает, что могущественная человеческая мысль или идея не есть нечто насыщенное и инертное, следовательно, она не может быть непосредственно разнородной в своей контингентности, но она универсальна именно благодаря этой самой контингентности. Отсюда следует ложность простого отрицания ее позитивности на манер Деррида, как если бы подобная позитивность всегда угрожала затвердеть и обрести всеобщее влияние, противоречащее идее контингентной партикулярности. Этот императив сохраняет свою верность для Деррида, так как истинное различие для него — это то различие, которое вот-вот должно слу-

читься, оно сохраняет свой статус различия лишь в момент отрицания прежнего уже затвердевшего различия, которое всегда теряло силу в самый момент своего вступления в силу. Для Бадью же позитивность идеи не должна отрицаться подобным образом, так как идея обретает вечное наличие не путем подавления своей специфики, но путем ее утверждения. Ее наличие — это не наличие в смысле статичности и замкнутости, это наличие в смысле оплодотворенности, порождающей бесконечные дальнейшие инсайты, все более и более раскрывающие ее изначальные латентные глубины.

Именно по этой причине Бадью прославляет не плюральность религий в духе Деррида, но сингулярность одной абсолютной религии — христианства — возникшей как событие того, что вызвало универсальное признание. Событие универсальной любви, событие жизни после и через смерть, событие универсального дара прощения и примирения, событие новой формы социальности, основанной на взаимном обмене этим даром. Нет смысла отрицать данное событие, по крайней мере в качестве горизонта возможности. Споры и дискуссии на данном этапе были бы нелепыми, если только речь не идет о возникновении еще более универсального горизонта. Перед нами условия универсальности, как мы на Западе ее понимаем.

Кроме того, Бадью делает акцент не на движение знакового неистового отрицания, но на приход благодати, которая обращается к нам именно как к субъектам. Таким образом, мы имеем дело не с отсутствием, но с избыточным и всегда специфическим наличием. Тогда как, согласно Деррида, мы можем сдать иллюзорную автономию Я перед лицом конститутивного отсутствия, смерти, бессодержательного дара и т. п., согласно Бадью, мы в нашей изначальной самоприсутствующей контингентности оказываемся *не* обладающими самими собой и *не* автономными, но именно данными — данными в нашей конкретной материальности, которая поддерживает наши сознательные действия и мышления. Тогда как, согласно Деррида, все религии могут стать аренами отрицания, согласно Бадью, лишь христианство способно сообщить божественную благодать, ведь христианство *есть* мысль о том, что мы искуплены и освобождены именно через благодать, которую мы все как любящие люди можем разделить в наших телах, но никак не через людские системы закона или людские философии и мистические практики — пусть даже это практики абсолютного отрицания.

\* \* \*

Удалось ли Бадью с Жижекком верно ухватить суть проблемы? Пока я концентрировался лишь на тех аспектах, в которых им это действительно удалось: христианство как союзник материализма, христианский универсализм в противовес постмодернистскому плюрализму или гнозису в духе Нью-Эйджа как необходимое дополнение социалистического универсализма. Однако мне не кажется, что они последова-

тельны в своей логике. Если говорить кратко, их атеистическая, в первую очередь гегелевская, версия христианства прекрасно сочетается с онтологией революции, но не с онтологией социализма. Более того, я полагаю, несмотря на свои намерения, они на самом деле предлагают нам гностическое христианство, негативную диалектику и порабощенность непреклонными законами. На мой же взгляд, для того чтобы помыслить социалистическое будущее, требуется выйти по ту сторону идеалистической плененности логосом, по ту сторону диалектики, по ту стороны трагического гнозиса, по ту сторону мистического нигилизма. Мы должны призвать дух античной Греции, латинского юга, славянского востока, до- и антиидеалистической Германии, а также кельтско-скандинавско-саксонский север. Наконец, нам следовало бы освободить себя от миллионов предрассудков и ложных исторических концепций и вновь всерьез рассмотреть радикальное содержание ортодоксального католического христианства. Данная традиция и материалистический социализм зывают друг к другу.

Давайте кратко рассмотрим концепции Бадью и Жижека. Начнем с Бадью. Из философов 1960-х гг. он дальше всех продвинулся в том направлении, которое мне представляется необходимым. Это достаточно иронично, так как из всех мыслителей он может быть назван наиболее атеистически настроенным. Но именно в силу этого Бадью больше других свободен от того, что может быть названо мистическим нигилизмом. Иначе говоря, Бадью отрицает то, что он справедливо идентифицирует как скрытое плотинианство Деррида и Делёза, суть которого в идее о существовании некоего реального абсолютного отсутствия, пустоты или виртуальности, из которой все возникает и в которую все обратно растворяется. Все это очень сильно напоминает Единое Плотина, которое — в отличие от сверхбытия Платона, сверхэкзистенциально наличествующего в качестве идеального — является поистине бесформенным и наличествующем лишь в своем принуждении эманировать различные экзистенции. Бадью находит схожее историческое эхо в темпоральном бытии Хайдеггера, которое тождественно ничто. Во всех этих примерах — здесь я бы дополнил Бадью — прослеживается логика двойного колебания между двумя ничтожностями. Онтическое Хайдеггера, наличие Дерриды, локальные территории зеркалящих эпистемологических репрезентаций Делёза, являются чуть менее полностью реальными, по сути, это нечто иллюзорное, а фактически *ничто*. Но за ними располагается реальное абсолютное ничто, являющееся бытием Хайдеггера, отсутствием или чистым даром Деррида, виртуальной или невозможной абсолютной детерриториализацией Делёза. Абсолютное ничто вообще наличествует, вообще подчеркивает свою абсолютность лишь *через* порождение еще меньших ничто, являющихся иллюзиями. Бадью стал первым континентальным философом, который указал на претенциозность данной шарады. В этом нет ничего по-настоящему постметафизического, все это типичные примеры

метафизики. Как показал Конор Канингем в своей примечательной книге «Генеалогия нигилизма», тот же самый паттерн двойного колебания между двумя ничто может быть обнаружен уже у Плотина и Авиценны, не говоря уже про Спинозу, Канта и Гегеля<sup>11</sup>.

Какое это имеет политическое значение? Бадью осуждает Хайдеггера и Делёза за то, что он вслед за Хайдеггером называет сворачиванием иллюзорных режимов стабильного партикулярного порядка в абсолютное бытие / ничто или виртуальное, так как это в конечном счете соответствует отказу от наделения конечных частных и различий хоть какой-то ценностью. Согласно Бадью, Делёз ложно обесценивает формальное равновесие в порядке искусства, любовное постоянство в экзистенциальном порядке, а также организованность в порядке политическом<sup>12</sup>. (В этом смысле Делёза можно прочесть как мыслителя модернизма в философии, а Бадью как настоящего постмодернистского мыслителя, который допускает плюральность стабильных истин так, что это подразумевает определенный неоклассицизм в каждой из сфер культуры.) В случае Делёза, как и в случае Деррида, высвобождающая дифференциация есть настояние, она никогда до конца не достигается (пусть даже ее способ наступления для Делёза более позитивен и в определенной степени более *позитивно* реализуемый как различие, чем в случае с Деррида). Это значит, что здесь возможно выражение онтологических условий для революции, но ни в коей мере не для свершившейся или постоянно наступающей революции, которой является социализм. Если бы Делёз признал аналогическое различие, можно было бы говорить о поэтапном наступлении социализма, но там, где бытие всегда неопосредованно и непосредственно различно, каждое утверждаемое различие в противовес территории оказывается обречено на откат к территории. В таком случае социализм не может наступить ни полностью, ни даже отчасти.

Таким образом, Делёз предлагает нам абсолютную пустоту или виртуальность как своего рода новое неоплатоническое Единое, которое тяготеет к тому, чтобы свертывать в себя все конечные режимы территории или репрезентации, так как данные режимы *являются* единственной действительностью виртуального в его анархическом развертывании, так что иллюзия стабильного иерархического распределения (на роды и виды) оказывается работой — единственной выполненной работой — нетождественного повторения, унивокально воспринятого. Но в этом случае ничто конечное не способно ознаменовать исполнение социалистических обетований, точно так же как настоящее искусство — это действие насилия, жестокости и разрушающих жестов.

<sup>11</sup> *Cunningham C. A Genealogy of Nihilism: Philosophies of Nothing and the Difference of Theology.* — L., N. Y.: Routledge, 2002.

<sup>12</sup> *Бадью А. Делез. Шум бытия.* — М.: Прагматика культуры, Логос-Альтера, 2004. С. 132.

В качестве альтернативы Бадью предлагает понятие бытия не как исполненного силой виртуального, предшествующего всякой логической возможности, но скорее как анархического бесконечного множества всех математических возможностей с их бесконечными подмножествами, перекрывающимися множествами и подмножествами, которые парадоксально диагонализуются из содержащих их множеств. Однако ни в одном из этих множеств, согласно Бадью, не содержится никакого обещания для человека. И тут он вновь бросает вызов всем прочим марксистским мыслителям: если, например, принять делёзовское виртуальное в материалистическом смысле, тогда обрушение различий в силу унивокальности проявлений их бытия обратно в эту пустую унивокальную основу будет тождественно повторному возникновению вульгарного материализма: получается — в соответствии с тем, как это описывается в «Тысячи Плато» — сугубо «диаграмматическая» материя, лишённая смысла, которая в трансцендентальном смысле, как ряд абстрактных машин, предшествует сущностному содержанию и семантическому выражению, она распределяет их как осадочные состояния (эквиваленты, если брать работу «Различие и повторение», онтологически порожденных и все же локальных сфер трансцендентальной иллюзии, конституированных репрезентациями), не следуя логике и не подчиняясь никаким ограничениям<sup>13</sup>.

Подобная концепция скрытых побуждений абстрактных машин способствует появлению фантазий в духе Делёза и Гваттари о возникновении постчеловеческих тел и киборгов. Вопрос, который следует здесь поднять, звучит следующим образом: в каком смысле постчеловеческие тела остаются телами, если им удастся выйти по ту сторону психического (что делает их фактически неорганическими и инертными)? И если им все же не удастся это сделать, то в каком именно смысле они оказываются постчеловеческими, учитывая, что нередукционистский материализм подразумевает нашу неспособность знать до конца, на что способно человеческое тело и как оно может развиваться? Утрата человеческого здесь значит утрату тела в пользу субпсихического измерения, которое может быть или механически детерминированным, или существующим на основе принципа случайных чисел (или же оно может определяться как первым, так и вторым). И вновь перед нами редуцированная материя, которая, однако, запутывает те формулы, которые пытаются ее выразить.

Нет ничего удивительного в том, что Делёз и Гваттари столь ревностно прославляют машины, пусть и абстрактные, редуцирован-

<sup>13</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Тысяча плато / Пер. Я. Свирский. — Екатеринбург: У-Фактория, Астрель, 2010. С. 236–238; Делёз Ж. Различие и повторение / Пер. с фр. Н. Б. Маньковской и Э. П. Юровской. — СПб.: Петрополис, 1998. С. 279, 321.

ные к материи и функции, так как эта абстрактность не делает данные машины менее материальными: наоборот, равно как и в случае с картезианским редуцированием физического пространства к пространству геометрическому, обычная физическая машина, лишенная объединяющего *эйдоса* или направляющего *телоса*, уже по этой причине является абстрактной машиной, которую можно транслировать в качестве абстрактной идеи процесса на бесконечное число физических обстоятельств с любым возможным уровнем разрежения, в том числе — с редукционистской точки зрения — и на информационные процессы. Так что, даже если абстрактные машины Делёза и Гваттари движутся и поддерживаются мистическими и некартезианскими энергиями, в своей сочлененной абстракции и в своем отсутствии интегрирующей формы они по-прежнему остаются типичными современными сугубо физическими машинами.

Бадью вопрошает: не оказывается ли Делёз еще одним космологом-досократиком, а вовсе не философом? Не является ли философ всегда платоником, который удивляется относительно того, как внутри и одновременно по ту сторону космоса, представляющего для Бадью тщетность бесконечных абстрактных бессмысленных множеств, существуют города, эрос, искусство, а также многочисленные многогранные ширящиеся реальности, универсальными полями которых являются не просто произвольные различия, всегда удвояющиеся в театрах представлений, но поля, непредсказуемо плодородные и одновременно всегда распознаваемые в условиях устойчивой, но все же незамкнутой формальности? В данном пункте сам Бадью может предложить нам лишь неокартезианское и неосартровское противопоставление между строго *математическим* материальным расширением, с одной стороны, и необъяснимым миром субъективности и неокантианского оценивания — с другой. Последний якобы приготовлен для нутра онтологического мира многообразных множеств, о чем свидетельствуют различные примеры, когда подмножество превосходит свою включенность в изначальное множество, например, когда оно содержит в себе неподконтрольные элементы, которые не принадлежат к диапазону изначального множества. (Например, омега — это элемент роста внутри феномена «дуб», рассматриваемого как множество компонентов, но никак не внутри множества феномена «дерева», включающего все, что относится к их росту как таковому, сюда сам «дуб» вполне относится.) Внутри подобного «потенциально возможного участка» может развиваться процесс субъективации, посредством которого нечто приобретает идентичность путем постоянного утверждения инородного начала. Однако в философии Бадью так никогда и не проясняется, как именно может быть проведена граница между досубъектным непредвиденным паразитарным побегом и истинным субъектным намерением/преданностью. (Бадью признает эту проблему и пытается ее решить.)

Если Делёз материалистически редуцирует смысл так, что он оказывается диалектически связан с идеализацией материи, не предлагает ли нам Бадью еще более эмпатически идеализированную материю, описанную на языке в высшей степени абстрактных математических сущностей, лишенных даже того движения, которое присуще машинам; материю, лишенную в том числе делёзианских сил и виртуальных возможностей, которая не дает нам оснований надеяться на возникновение события?

Вполне может оказаться, что событие Бадью предполагает возможность истинного революционного прорыва в гораздо большей степени, чем различие Делёза: его событие не паразитирует на бесконечном множестве всех множеств подобно тому, как различие Делёза паразитирует на осадочной территории. Однако авиценновская по своему духу онтология чистой предшествующей возможности Бадью делает становление действительного (т. е. произвольную конкретизацию той или иной возможности) скорее ни на чем не основанной тайной, чем иным авиценновским вариантом творческой виртуальности Делёза, которая все время ищет возможности сделать себя действительной.

Не очевидно и то, что самому Бадью удастся избежать отпечатка неоплатонизма, который он столь справедливо усматривает у Делёза и у Хайдеггера. Для Бадью онтология должна стать чем-то большим, нежели простым вычерчиванием репертуара возможностей, она должна достигнуть точки, в которой реальная конкретизация множества (например, в природном мире), будет включать логическую операцию производства множества, подразумевающего счет за единицу, который всегда производит эффект единства. Но помимо этого уровня множества всех множеств, согласно Бадью, не существует, оно является нередуцируемым остатком неустойчивой множественности, явной в любой актуализированной возможности. Эту множественность Бадью сближает с лакановским реальным и с хайдеггеровским бытием как таковым; она оказывается материализована. Отсюда вытекает вопрос принципиальной важности: не значит ли это, что множества сворачиваются в изначальное множественное бытие или, как ее называет Бадью, пустоту, так как реальность, подкрепляющая каждый простой эффект единства, никоим образом не легитимируется предельной реальностью, пусть даже она и существует лишь *за счет* подобного счета за единицу. Почему пустота Бадью похожа на Единое Плотина, выходящее за пределы противопоставления единого и многого, меньше, чем виртуальное Делёза, ведь она существует лишь через все менее значимые и все менее совершенные эффекты истины, которые порождает? В лучшем случае можно сказать, что пустота Бадью скорее напоминает первый принцип Дамаския, который (в противовес Проклу) оставил любое представление о приоритете единства над множественностью. Более того, Бадью, похоже, столкнулся с крайней имма-

нентистской версией проблематики афинской Академии на ее издыхании: если его пустота является чистой, то как тогда вообще множества возникают в качестве чего-то действительного, и если они по факту все же возникают, то не должна ли пустота подразумевать наличие некоего виртуального побуждения? (Данная проблематика привела Ямвлиха и Дамаския к необходимости постулировать «Единое по ту сторону Единого».)

Без апелляции к подобной виртуальности и позиционирования связи между ее функционированием и возникновением субъективности не оказывается ли концепция возникающего абсолютно беспредпосылочного самопорождающего события истины чем-то мифологическим и даже мистифицирующим по своему характеру? В частности, не требует ли она от Бадью принятия своеобразного триумфалистского взгляда на возникновение нового универсального мышления в науке, который полностью игнорирует исследования историков науки и признания ими наличия сложной скрытой преемственности, возвращаясь вместо этого к уже давно оставленным позициям?

Кроме того, хочется спросить: как именно, согласно Бадью, абсолютные истины в науке, математике, искусстве, этике и политике должны быть гарантированы в (нередко романтизируемом) событии субъективной исторической конституции и при этом оставаться абсолютными и универсальными? Нет ничего удивительного в том, что в данном пункте он вынужден прибегать к понятию благодати (это удивительно честно со стороны Бадью).

Как именно работает эта отсылка к благодати? Истина вытекает из самого события; она не отражает реальности, так как, как правильно замечает Бадью, наиболее фундаментальные истины искусства, этики, политической практики и даже науки, в частности математики (которые получают отображение лишь в новых практиках и технологических механизмах), — это новые творческие манифестации: корреспондентские истины в смысле отражающих истин являются лишь вторичными повернутыми назад повторениями этих более первичных истин. Таким образом, если субъективно возникающая истина неумолима, если она считается истинной, ее следует рассматривать как нечто, непреклонно проявившееся даром. Именно по этой причине Бадью одобряет концепцию истины ап. Павла: истина — это то, что утверждается в слабости сугубо субъективного свидетельства через утверждение. Именно эта черта, как ни парадоксально, делает истину универсальной. Философская истина, связанная с поиском подобающего для вещи места в космосе, может быть лишь частной и эмпирической, имеющей отношение к космосу, но не к тому новому, что привносится со временем. Сама ее всеобщность оказывается локальностью и спецификой, ужатой до данности без дара. Точно так же правовые истины иудейского закона могут быть лишь конкретными местами в рамках всеобъемлющего режима законодательства, а иудейские про-

роческие знаки — лишь конкретными местами в рамках общей системы, олицетворяющей сугубо иудейскую специфику, пусть даже эта специфика в своей потенции бесконечна. В противовес этому новый субъективный жест устраняет разрыв между законом и жизнью, знаком и воплощением, он выходит за пределы любого тотального и абстрактного, пусть даже бесконечного, набора знаков или законов (здесь следует помнить, что с постканторских позиций возможно существование бесконечных множеств, которые, будучи множествами, все же оказываются конечными).

Однако у Бадью можно поинтересоваться: как именно событие может нести собственную благодать без того, чтобы вновь не утверждать принцип кантовской либеральной автономии, вполне справедливо отвергнутый до этого? Как пишет Бадью, рассматривать себя как носителя прав — значит не замечать и преуменьшать значимость собственной контингентности, которая не является и никогда не будет объектом автономного управления, скорее она подразумевает предшествующее ей особое родство с космосом и коллективным человеческим телом. Однако, если событие по этой причине не может обладать своим наступлением и — как утверждает Бадью — никогда не может знать свои будущие возможности, как оно может активно утверждать свою самовозникающую ценность? Вновь мы получаем противопоставление между материальным неизвестным потенциалом и неокантовским автономным и идеальным оцениванием. Опять перед нами насыщенные категорические идеи, а значит и определенная степень идеализма. И снова единственный способ спасти материализм от идеализма — обратиться к теологии. Если ценность события не прозрачна для субъективности и не может быть присвоена ей, так как она полагает событие на фихтеманский манер как инстанцию самого себя, значит, подобно событию в его более материальных аспектах, она должна возникнуть, должна быть дана, должна быть буквально дана из некоего вечного иного, если уж она призвана взлелеять вечную ценность. Бадью приходится инкорпорировать в свой материалистический платонизм реальное утверждение форм, которые, вопреки его устаревшим прочтениям, по-прежнему *присутствуют* в поздних диалогах. Он уже допускает, что платонизм через доктрину о припоминании позитивно оправдывает время, так как именно пришествие нового во времени позволяет осуществить припоминание бесконечного по ту сторону от космической тотальности. Однако помимо этого Бадью необходимо осознать, что ценность нового события можно утверждать, лишь если на самом деле рассматривать его как нечто, пришедшее из насыщенной, а не пустой вечности.

Этот вопрос еще более заостряется, когда мы принимаем во внимание тот факт, что для Бадью христианское событие — не просто еще одно событие, но именно событие первого пришествия самой логики всех событий — то есть универсальных событий — как таковых. Пусть

даже он считает, что данная логика вступает в мир в мифологическом облики и получает у ап. Павла антифилософское описание, последний все же рассматривается им как тот, кто в отношении якобы нерациональной истины диагностирует логику универсальности, которая может быть применена и к универсальным рациональным истинам, которые могут случаться как события лишь сейчас в рамках пространства события возникновения логики универсального как такового, которой и является само христианство.

Была ли первая неаутентичная мифологическая форма проявления универсального неизбежной? И что именно отличает *миф* от *логоса*, то есть антифилософию от философии (Бадью упускает тот факт, что для Платона истина зафиксирована в формах, но получение знания о формах так или иначе опосредовано мифом, соответственно, Платон в терминах Бадью оказывается в такой же степени антифилософом, в какой и философом)<sup>14</sup>. В конце концов и миф, и логос, возникают из субъективного события, они оба способны повторить учреждающее событие нетождественно. Что касается содержания, и миф, и логос оказываются в состоянии абстрагироваться от частного. Вероятно, с точки зрения Бадью, эта абстракция в случае разума более совершенна, в своей работе «Этика» он четко прописывает, что рациональная и этическая практика никогда не спутают свою внутреннюю бесконечность возможности с тотализирующей логикой. Для такой логики характерны попытки мыслить субстанцию случайно возникающей биологической или культурной ситуации (как, например, в случае с расистскими идеологиями), а не рассматривать подобную ситуацию как пустоту по своей сущности, тем самым в этой логике устраняется возможность иных революционных теорий и практик, возникающих из иных частных случаев. Например, неевклидова геометрия, абстрактное искусство, лакановский психоанализ, революционная политика должны просто существовать параллельно друг другу в рамках полиса, не притязая на мифическое тождество ни с топосом, ни с геносом.

Однако ни один из этих способов различения мифа и логоса не убедителен. Во-первых, если разум более приспособлен к универсализации, чем религия, так и хочется задать вопрос: как именно это может быть измерено? Если брать в качестве критерия степень абстракции, проблема с абсолютной степенью абстракции заключается в том, что универсальное уже более не сможет ни в одном смысле быть укоренено в контингентности события. В этом случае идея, подобно листу, просто слетит с генеалогического древа. Если же событие все же сохраняется и вместе с событием сохраняется какая-то степень контингентно-

<sup>14</sup> Кэтрин Пиксток работает над книгой, которая должна дать наиболее полное изложение данных тезисов: *Theory, Religion and Idiom in Platonic Philosophy*. — Oxford: Oxford University Press [в печати].

сти, какой-то элемент определения идеи через отсылку к изначальному происшествию и преданности ему, тогда неминуемо остается некий неуничтожимый антифилософский религиозный элемент.

Во-вторых, если гарантией этической разумности вновь оказывается плюральность дискурсов, тогда получается, что нечто, очень напоминающее постмодернизм Лиотара, вкралось в самое средоточие мысли Бадью. Фундаментальные социальные правила вновь оказываются сугубо формальными, так как касаются уважения прав различных дискурсов и их представителей (хотя Бадью и не замечает уместность понятия *права* в данном контексте). Таким образом, последние вновь становятся субъектами права, несмотря на то что Бадью уже объяснил ранее в своей «Этике», почему права не могут являться онтологически и политически первичными. В качестве субъектов права они уже больше не определяются прежде всего воздействием событий, а значит, должны рассматривать универсальные практики, которые они продвигают, как фиксированные осадочные ситуации (если воспользоваться фразой Бадью для практики, укорененной лишь в контингентной реализации конкретного возможного онтологического множества — например, феодализм или капитализм — а не в предельном вмешательстве аутентичной универсальной истины; истина тоже может откатиться к условию ситуации, например, когда репрезентативное и перспективистское искусство рассматривается как синоним искусства как такового). Как только это происходит, субъекты лишаются возможности ставить под вопрос фундаментальные допущения практик, так как последние всегда вытекают либо из пассивного контингентного попадания в ситуационную привычку, которая иллюстрирует конкретное множество, либо из активной инаугурации истины. Рассматривать ситуацию как нормативную, значит отказываться признавать ее контингентность. Таким образом, согласно логике Бадью, невозможно просто подчиниться непосредственной плюральности различных универсальных идей и практик, коренящихся в различных событиях. Эта плюральность сама должна конституировать идеологически выдержанную ситуацию или положения дел.

В данном случае единственной альтернативой оказывается признание существования некоего дискурса, некоей практики, которая универсально объемлет все универсальные дискурсы и, таким образом, причастна качественному и абсолютному бесконечному. Для такого дискурса практика может быть объемлющей в нетотализирующей, неискажающей манере, лишь если она интуитивно постигает абсолютно бесконечное множество всех подмножеств, включая и внутренние бесконечные множества. Впрочем, сам Бадью, как кажется, признает существование «общей» логики универсализма, а значит и метауниверсализма. Более того, он имплицитно отрицает, что данный метауниверсализм является лишь сугубо формальной универсальностью в противовес более мелким сущностным универсализмам, так как он утвер-

ждает, что логика любых универсализмом также возникла как событие во времени — вместе с христианством.

Если совместить эти две посылки, окажется, что Бадью должен утверждать всеобъемлющий универсальный дискурс и практику, который бы являлся развитием христианства. Может ли это быть рационализацией христианства, очисткой его от мифологических и исторических деталей? Нет, так как если универсализм вытекает из события, то утрата мифа и истории равносильна утрате события, а значит и утрате универсального. Таким образом, если мои рассуждения верны, сам дух мышления Бадью должен заставить его признать данность идей как пришествия во времени причастности к платоническим формам, кроме того, он должен признать воплощение Логоса (который несет все эти формы в себе) во времени. Учитывая не только то, что каждая универсальная идея прибывает как событие, но и то, что сама идея универсальности должна сначала прибыть как событие, материализм требует, чтобы эта универсальность была изначально материальной (или воплощенной) и оставалась таковой во всех своих позднейших эманациях и развитиях (т. е. увековечивала бы воплощение в еще более материальном повторении, которое бы являлось пресуществованием и коллективной корпоративной *ἐκκλησία*<sup>15</sup>). Картезианский дуализм Бадью подразумевает элементы материализма и элементы идеализма, но не подразумевает их интеграции. Его дуальность множеств-и-ситуаций и событий подразумевает дуальность материи и идеи. Но в то же время очевидна возможность перевернуть данный диагноз — его идея данного материального сущего целиком абстрактна, так как является сугубо математической, тогда как его идея универсально ценимого события полностью и невыразимо конкретна, так как вытекает из принципа *ex nihilo*. Подобные разновидности непосредственной дуальности неизбежны в рамках имманентистского космоса Бадью, так как он подразумевает лишь материальный хаотический аспект и идеальный аспект без какого-либо трансцендентного источника, который бы позволил осуществить интеграцию. Его понятие бытия как множества всех математических возможностей не может преодолеть статуса логической фикции, оно без каких-либо на то оснований постулирует онтологический приоритет возможного над действительным, который в истории философии берет отсчет с Авиценны и Дунса Скота. Изначальная действительность попросту *может не* соответствовать ни предельному логическому расчету возможностей, ни соответствующему примату неопределенной воли, будь она слепая или сознательная. Это томистская альтернатива приоритета (красивого, разумного, желанного) *actus purus*'a<sup>16</sup>, который одерживает победу над царством возможности (а также логицизма вкупе с волюнтаризмом).

<sup>15</sup> Церковь (*древнегреч.*). — *Примеч. перев.*

<sup>16</sup> Чистый акт (*лат.*). — *Примеч. перев.*

Произвольно постулируемый Бадью онтологический фон чистых разнообразных множеств гарантирует невозможность априорной основы в этих множествах для вторжения универсальных истин (которые, что важно, Бадью *действительно* провозглашает, преодолевая постмодернизм). А если предположить, что события возникают чуть менее мистическим образом, чем то полагает Бадью, так как нечто в скрытом, но всегда действительном упорядочивании материи подталкивает их наступление?

\* \* \*

Возможно ли аналогическое упорядочивание (теперь уже действительных) множеств и ситуаций, а затем ситуаций и событий? Бадью делает достаточно любопытное замечание: если бы ему *пришлось* выбирать между унивокальностью Делёза и его различием, он бы предпочел последнее. И все же он упорно придерживается унивокальности, а не аналогии, пусть даже его понятие открытого и все же последовательного процесса истины, как кажется, требует как минимум аналогии, внутренне присущей событию.

Что же стоит на кону в постмодернистской мысли в споре между унивокальным и аналогичным? Реальная причина, по которой мы считаем нужным заниматься этой проблемой, заключается в том, что Делёз так никогда по-настоящему и не рассматривает суть концепции *analogia entis*<sup>17</sup>.

Для Делёза само бытие является унивокальным, тогда как то, о чем оно говорит — индивидуальное сущее — оказывается эквивокальным<sup>18</sup>. Аналогия, согласно Делёзу, попросту переворачивает данную схему. Бытие оказывается эквивокальным в своем неродовом распределении среди родовых различий (как указывает Аристотель, оно не может быть разделено как род: ведь, разделяя бытие, мы получаем только сущее, которое не вносит видовых различий в бытие как бытие — так, как «тигр» вносит видовое различие в «животное», взятое в смысле животности). С другой стороны, видовые различия, о которых говорится бытие, существуют унивокально — как отличия, в каждом случае относящиеся к одному и тому же роду. Таким образом, для Делёза (следующего за Дунсом Скотом), аналогия должна утверждаться лишь в отрицании, так, чтобы она могла соответствовать закону исключенного третьего, поэтому на разных уровнях она раскалывается либо на эквивокальность, либо на унивокальность. Согласно Делёзу, на высшем уровне аристотелевской онтологии распределение бытия по родам маскируется в своей анархичности и называется аналогическим лишь как предполагаемое навязывание суждения (основанного

<sup>17</sup> Аналогия бытия (лат.). — Примеч. перев.

<sup>18</sup> Делёз Ж. Различие и повторение / Пер. с фр. Н. Б. Маньковской и Э. П. Юровской. — СПб.: Петрополис, 1998.

на перводвигателе, который мыслит сам себя). На более низком уровне параллельные соотношения между различными включениями разных в родовом смысле видов в соответствующие им классы (как соотношение дуба и растения в сравнении с соотношением тигра и животного) или же соотношения, касающиеся отношений индивидов к видам, акциденций к субстанциям, следствий к причинам, называются аналогическими лишь под маской чистой унивокальности, которая относится к схожим формальным пропорциям (математическая *analogia*, для которой Аристотель и приберег слово).

Это максимальный смысл, который я могу извлечь из делёзовской концепции аналогии; хотя его позиция и отсылает к Аристотелю, она имеет мизерное отношение к любой схоластической дискуссии — например, к той, репликой в которой оказалась теория унивокальности. Однако его двойная редукция аналогии к эквивокальному отношению бытие/род, с одной стороны, и к унивокальным пропорциям, касающимся видов, с другой, предполагает в качестве своего источника схоластические учебники, написанные после эпохи Средневековья. Отмечу следующее: ученые-медиевисты сегодня однозначно считают, что математическая аналогия должных пропорций играла подчиненную роль по отношению к аналогии атрибуции в традиции, которая шла от Прокла через арабов и достигла своей кульминации в работах Фомы Аквинского<sup>19</sup>.

Атрибуция касается отношений невыразимой схожести, особенно между причинами и следствиями, которые не доступны для внимательного изучения путем сравнения. Она предполагает наличие реального посредника между тождеством и различием и охватывает оба уровня, рассмотренных Делёзом, без того, чтобы распасться либо на эквивокальность, либо на унивокальность. Прежде всего это связано с тем, что, согласно Фоме Аквинскому, высшее начало уже больше не высшее сущее, подобное первопричине Аристотеля, сомнительным образом причастное Бытию вместе со своими следствиями, но бесконечное *esse*. Оно есть само Бытие, как таковое и всецелое, включая всеопределенность в качестве *essentia*<sup>20</sup> (так что *здесь esse и essentia совпадают*), а значит, оно *само* есть источник и посредник, к коему причастны все порождаемые им сущие. Непосредственным следствием этого является то, что Бог как *esse* оказывается напрямую *дан* каждому индивидуальному *ens*, пусть даже роды даны индивидам лишь при посредничестве видов, тогда как сотворенное общее, абстрактное и потому квазиродовое сущее (*ens commune*<sup>21</sup>), к которому все творения причастны как к существованию, которое они контингентно имеют, но могут

<sup>19</sup> Эту и все последующие ремарки, касающиеся Фомы Аквинского, в более развернутом виде см.: *Milbank J., Pickstock C. Truth in Aquinas.* — L.: Routledge, 2001.

<sup>20</sup> Сущность (лат.). — Примеч. перев.

<sup>21</sup> Общее сущее (лат.). — Примеч. перев.

и не иметь, дано индивидам лишь при посредничестве родов и видов. Таким образом, Делёз оказывается неправ, говоря, что лишь унивокальное бытие Дунса Скота (логически общее как для бесконечного Бога, так и для конечных творений) напрямую связано с индивидуальным отличительным признаком: наоборот, *esse* у Фомы Аквинского связано с индивидуальным отличием не менее прямо (и называется *maius intima*<sup>22</sup> в индивидуальных субстанциях), так как оно не является онтическим и порой даже стоит выше противопоставления онтического и онтологического (Бог должен быть и есть *esse*, а не контингентная *essentia*, однако это *esse* как его *essentia* также является все-определенной, а не экзистенциально пустой). Так как *esse* не подразумевает никаких внутрионтических различий, а онтологические различия присутствуют лишь в той степени, в какой оно их с необходимостью преодолевает (абстрактное *ens commune* является в онтологическом плане несовершенным в своей квазиродовой абстракции), оно не может никак опосредоваться в своем распределении по отличительным признакам; скорее само это распределение оказывается непосредственным опосредованием.

Таким образом, божественное распределение бытия через суждение (как справедливо отмечает Делёз) распространяется на виды и индивиды, а также на роды так, что трансцендирование иерархии источником чистого бытия, который в равной степени близок каждому уровню сотворенных существ, может, согласно Фоме Аквинскому, привести к появлению акцидентных, с точки зрения родовой и видовой перспективы, черт индивидов, предполагающих их приоритет с точки зрения экзистенциальной перспективы. В этом смысле в рамках *analogia entis* индивидуальное различие действительно может «выдиагонализироваться» из своей укорененности в общей категориальной рамке — здесь можно вспомнить коронованного тигра из басни, королевский титул которого по своей значимости превышал его животное начало, или же говорящую Валаамову ослицу из Библии, которая была именно ослицей-которая-говорила, а не просто конкретным примером осла. Или же мужчину, который случайно, но до самых глубин своего бытия стал художником, или женщину — которая стала апостолом. Или, наконец, достойного для подражания человека из теологических построений, который пережил обожение и был введен в ранг ангелов.

В этом смысле аналогия атрибуции (после Аристотеля, который так и не прояснил характер распределения между родами, а также природу некоторых трансродовых процессов причины и следствия) не подразумевала никакой бифуркации между сущностной эквивокальностью распределения бытия между родами и сущностной унивокальностью распределения родов между видами. Скорее аналогия всегда

<sup>22</sup> Сокровенное нутро (лат.). — Примеч. перев.

отсылала к аналогии аналогий: скрытое родство (но никак не измеряемая пропорция) между считающимся по аналогии подходящим распределением бытия между родами и точно таким же считающимся по аналогии подходящим распределением родов на виды, а видов на индивиды. В силу того, что разделение родов не может быть предсказано *матезисом*, так как виды экзистенциально добавляют нечто к роду, более того, нет никаких правил, определяющих ключевое различие, которое и определяет окончательную целостность формы и, таким образом, «дает» сущее (согласно Фоме Аквинскому), момент эквивокальности оказывается восстановлен лишь за счет суждения *convenientia*<sup>23</sup> (дистрибутивно относящегося к Богу, перцептивно к нам). Точно так же аналогия достигает даже материально индивидуализированных вещей. Хотя в аристотелевской схеме сугубо негативный потенциал материи индивидуализируется — представляя различие по ту сторону разума и смысла (как это правильно понял Делёз вслед за Дунсом Скотом) — в дополнительной онтологии бытия Фомы Аквинского, на что указывал Этьен Жильсон, негативность материального определения конвертируется в позитивный пример путем его принятия в разделяемое бытие индивидуальной субстанции. К Жильсону следует добавить следующее: так как перед нами участие в гиперспецифичности: бесконечное бытие как таковое совпадает с бесконечной сущностью, значит индивидуализация должна здесь трансформироваться в активную и определенную черту. Именно по этой причине у Фомы Аквинского нет необходимости в несколько неясной концепции *haecitas*<sup>24</sup> Дунса Скота; его позиция также подразумевает, что материя является лишь своего рода спроецированной тенью сущего, которое лишь внешне дифференцировано по видам, не являясь тождественным своим видам, как, например, в случае ангелов. (Если брать интеллектуальную сущность такого рода, здесь мысль полноценно существует как таковая без всяких иллюстраций, которые бы потребовали материи.)

Таким образом, Фоме Аквинскому косвенно удастся предложить наиболее экстремальную и совершенную форму нередукционистского материализма: в себе материя есть ничто; вся ее позитивность обеспечивается бытием и идеальной сущностью. Таким образом, она активна и воплощена лишь в той степени, в какой одновременно она оформленна, осмысленна и порой является психической. Дело в том, что форма (*eidos*) является одновременно и совершенно конкретной, и совершенно абстрактной и идеальной. Дерево неизбежно оказывается именно здесь, оно может быть перенесено, выдернуто из земли, вообразено иным образом, но оно всегда будет оставаться деревом и т.д. Подобная конститутивная силовая вариативность одновремен-

<sup>23</sup> Соглашение (лат.). — Примеч. перев.

<sup>24</sup> Этость (лат.). — Примеч. перев.

но является латентным негативным пассивным потенциалом материи и реальным существованием последней лишь посредством активного потенциала формы. Непредсказуемая, но все же согласованная энергия формы, сотворенная или же активно воспринятая, отбрасывает тень материи как экран (а не как имманентный идеал, логика и воление которого забывает материальное), который различает вещи через их внешний облик и раскрывает лимиты настоящего времени и неопределенность грядущего, тогда как ангелы, каждый из которых занимает отдельный вид, не являются пространственно внешними по отношению друг к другу, кроме того, их экзистенция никак не развертывается во времени. Таким образом, материальность является следствием пространства и времени, она негативным образом поддерживает и то, и другое, как идеально спроецированный «отсутствующий лимит» творческой эманации.

Можно отметить, что эйдос как форма очень напоминает делёзовский «диаграмматический» посредник абстрактных машин, так как он осуществляет посредничество между содержанием и выражением: *форма* мигрирует в наш разум как *вид*, который трансформируется в *verbum*<sup>25</sup>; как форма, так и внутреннее слово, согласно Фоме Аквинскому, могут действовать как знаки (момент, который был самым подробным образом проработан Иоанном Св. Фомы в XVII в.). Однако в случае эйдоса Фомы Аквинскому нет никакой дуальности процесса образования и результата седиментации, так как оба относятся к гармоничным аналогическим рядам. Так как седиментация здесь сохраняется и рассматривается как нечто, вытекающее из первого принципа (*esse = essentia*), различие утверждается более радикально, чем в случае с Делёзом, так как позиционирование различия не приводит к мгновенному превращению в иллюзорную самоутверждающуюся сферу барочного монахического зеркала репрезентаций. В делёзовской схеме материальное содержание и идеальное выражение полностью совпадают в диаграмматическом, однако, как мы видели, данное понятие одновременно сводит материю на нет в математическом и приводит к редукционистскому материализму, так что материальный поток, редуцированный к математически выражаемому, оказывается настоящим первым принципом. Через иерархическое подчинение осаждаемого как разворачивающейся ошибки, Делёз одновременно понижает статус как стабильной формы, так и реального конкретного материального тела. Складывается ситуация, обратная ситуации эйдоса Фомы Аквинского. Здесь, напротив, взаимодействие между процессом и фиксированностью также подразумевает некоторое взаимодействие (вместо полного совпадения) между идеальным и материальным, так как существует различие между сообщенной формой (от материальной субстанции к материальной субстанции или от материальной субстанции к разуму)

<sup>25</sup> Слово (лат.). — Примеч. перев.

и материально проиллюстрированной формой. Однако данная взаимосвязь аналогична, она ни диалектична, ни унивокальна/эквивокальна (вопреки Делёзу, дихотомия унивокальность/эквивокальность оказывается неизбежно диалектической). Таким образом, нет ни необходимого разрыва, ни ошибки, а негативный резерв материи возникает лишь тогда, когда он работает вместе с активным резервом формы; и наоборот, активный резерв формы может работать лишь на тайну сотворенного материального сопротивления, которая никогда не там, но которая все же обеспечивают любую подлунную здешность — абсолютно эфирность абсолютно конкретного.

Мы увидели, что *analogia entis* подразумевает все время размножающуюся аналогию аналогий, которая достигает различия, осуществляющего посредничество с универсальным. *Analogia entis* отличается как от этойности Дунса Скота, внешней по отношению к общей природе (которая, как следствие, тяготеет к гипостазированию в качестве формально выделяемой в рамках конкретной субстанции), так и от сингулярности Делёза, приоритетность которой одновременно является ее зависимым падением в головокружительную пропасть рефлексии.

Мы также видели, что на каждой стадии своего действия процесс аналогии означает, что пропорции, которые абстрактно могут быть представлены в паттернах унивокального тождества и эквивокального различия, куда более основательно маркированы таинственной аналогичной серединой между этими двумя крайностями. Эта середина сцепляет бытие горизонтально и вертикально. Горизонтально различные вещи (роды, но еще и остаток в ином случае эквивокального различия между видами и между индивидами) держатся вместе за счет *convenientia*. Вертикально более низкие степени совершенства более достойным образом включены в высшие причины, отчасти и несовершенно в высшие онтические причины, но абсолютно и совершенно в высшую онтологическую (и параонтологическую) причину, которой является Бог. Однако это превосходство в смысле должной пропорции не следует понимать ни как попросту подходящим образом иное (эквивокальное) совершенство (как во фразе, «благость Бога подходит Богу так же, как наша благость подходит нам, но в силу того, что Бог бесконечен, его благость оказывается непостижимой»), ни как максимально интенсивные (унивокальные) степени совершенства (как во фразе, «Бог является бесконечной степенью совершенства, сущность которого мы схватывает», *etsi Deus non daretur*<sup>26</sup>). Дунс Скот трактовал аналогию во всех этих смыслах одновременно, знаменуя бифуркацию ее смыслов, которая будет проходить почти через всю позднейшую схоластику и обнаруживаться даже у Жюль Делёза. Напротив, для Фомы Аквинского превосходство подразумевает сверхпревосходство, так что, например, благость Бога оказывается и схожа с благо-

<sup>26</sup> Как если бы Бога не было (лат.). — Примеч. перев.

стью творения, и не схожа с ней, задавая, тем не менее, сам архетип этого совершенства (вполне платоновская интуиция). Таким образом, вместе с подъемом по аналогической шкале бытия происходит переход от известного ко все более неизвестному Благу, однако различие неизвестного Блага не является эквивокальным, так как оно все более и более раскрывает природу того конечного блага, которое им превосходится. Но одновременно эта разделяемая благодать не оказывается унивокальной, так как вместе с этим раскрытием дистанция от конечного до бесконечного блага становится еще даже более очевидной.

И в случае горизонтального, и в случае вертикального измерения речь идет о невообразимой, логически невозможной (с точки зрения формальной логики) середине между тождеством и различием, между схожестью и несхожестью, когда все большее различие значит все большую тождественность, а все большая сопричастность значит все большую иерархическую дистанцию, а также внешнее различие. (Именно поэтому Фома Аквинский подчеркивает тот факт, что власть Бога в даровании бытия проявляется именно в независимом существовании, а также в возможностях творения, включающих свободу, пусть даже все это полностью определено Богом и не составляет никакой полностью внешней автономной реальности в онтическом смысле.) Таким образом, аналогическое восхождение гарантирует как обожение, так и сохраняющуюся благодать творения как творения.

Однако Фоме Аквинскому так и не удалось осознать, что середина аналогии может быть лишь исключенным третьим из логики Аристотеля. Здесь следует согласиться с Дунсом Скотом, который собственно и обосновывал этот тезис, что привело к расхождению путей между неоплатоническим аристотелизмом аналогии и причастностью и новым более рационалистическим/эмпирическим аристотелизмом, строго соблюдающим закон тождества. В силу правоты Дунса Скота ни один традиционный схоласт не смог сохранить наследие Фомы Аквинского во всей его парадоксальности. Вместо этого следует присмотреться к фигурам, лишь косвенно связанным с этим наследием, особенно стоит обратить внимание на Мейстера Экхарта и Николая Кузанского. *Coincidentia oppositorum*<sup>27</sup> последнего может быть прочитано не как зачинание диалектики, но, скорее, как попытка спасения аналогии от скотизма и терминизма.

Утверждение середины как чего-то неисключаемого становится для Кузанского возможным, так как он принимает во внимание причастность конечной сущности *даже как* конечной (одна из характеристик конечного — это бесконечная протяжимость или делимость) самому бесконечному. Все это усиливает признанную Фомой Аквинским сопричастность конечного сущего как конечного бытию как бесконечному (понятие «бесконечное» используется Фомой Аквинским для характери-

<sup>27</sup> Совпадение противоположностей (лат.). — Примеч. перев.

стики бытия, так как ему необходимо утвердить его неограниченность конкретной сущностью, а также сущностную все-определенность). Так как сопричастность бытию подразумевает бесконечную/конечную *пропорцию*, она не может быть промыслена в понятиях тождества и различия без помещения бесконечного «вдоль» конечного на онтологический манер Дунса Скота. С точки зрения бесконечного для Фомы Аквинского это очевидно: перед нами не еще одна вещь, оно не относится ни к внутренней стороне вещи, ни к ее наружности, так как наружность вещи — это все еще относительное местоположение. Однако Кузанский поясняет данную мысль еще и с точки зрения конечного: само конечное открывается для бесконечного — простое беспредельное конечное бесконечное подразумевает некоторое присутствие абсолютного простого бесконечного (точно так же, как для Аквинского бытие — это *maius intima* вещи, а для Августина — Бог ближе ко мне, чем я сам). Таким образом, конечное не относится к бесконечному, как нечто внешнее по отношению к нему. Скорее бесконечное сопричастствует/не сопричастствует конечному, тогда как конечное становится/не становится бесконечным. Тождество и различие совпадают по ту сторону (гегелевской) диалектики, но в соответствии с аналогическим спуском, подъемом и горизонтальной близостью. Ведь диалектика является формальной логикой, изгнанной из формальности и стремящейся ее восстановить на манер, который может быть назван противоречивым; диалектика конституирует закон гностического агона. Делёзу так и не удастся по-настоящему уклониться от диалектики, так как он мыслит бесконечное/виртуальное, конечное/различное отношение, в соответствии со схемой Дунса Скота, подчиненной закону исключенного третьего.

Отсюда следует, что ни Делёз, ни Бадью с их рационалистическим классицизмом так и не смогли принять во внимание сущностную близость неоплатонической и христианской аналогии. Хотя последняя и является делом суждения о красивом (но и возвышенном без всякого различения), она подразумевает экстракатегориальное, надирархическое и надправовое распределение, которое целиком предшествует репрезентации любого фиксированного порядка сущностей.

Здесь важно упомянуть следующее: Оливье Булнуа удалось доказать, что ассоциация аналогии и репрезентации, которую можно найти у Делёза, исторически ложна: напротив, унивокальность и репрезентация возникают рука об руку (в той линии мысли, которая идет от Авиценны через Роджера Бэкона и прочих — чаще францисканских — исследователей вплоть до Дунса Скота), так как бытие, редуцированное до голой абстрактной экзистенциальности (минимум постижимости в качестве возможного существования в соответствии с законом исключенного третьего), также является бытием, редуцированным до того, что наш разум может себе представить. Унивокальное бытие это зеркальное бытие: оно определено взглядом, а не своим предшествующим мистическим распределением. Анархическое распределение

на различия, непосредственное красотой *convenientia*, является единственной формой несущностного распределения, представимого для холодного логического разума. Если философия Делёза — не просто творческая переработка его вкусовых предпочтений, то это очень серьезная заявка на представление реальности; если же это дело вкуса, тогда его предпочтения явно на стороне репрезентации.

Не удастся Делёзу в своей системе по-настоящему избавиться от репрезентированных иерархий рода и различия. Скорее, как мы видели, он признает, что любой порядок (теоретический или практический, дочеловеческий или человеческий), не являющийся головокружительным до невозможности, должен навязывать подобные упорядочивания. И пусть онтологически они неправильны, одновременно они онтологически неизбежны. Таким образом, отказ от репрезентации со стороны Делёза значит не отказ от ложной теории знания, но скорее от предельности онтологической сферы, которая неизбежно управляется репрезентацией и лишь внутри которой может взрасти человечность (для него спектральный феномен). Таким образом, в унивокальности Делёза всегда просматривается несколько тщетная и не выигрываемая война голого различия (без реального конститутивного отношения) с временно стабильными иерархиями, которые всегда возникают как единственно возможное выражение (и одновременно запрещение) различия и которые складываются из самих себя для формирования монадических театров репрезентации.

Напротив, аналогия Фомы Аквинского (переосмысленная в духе Николая Кузанского) подразумевает возможность существования аналогической преемственности между тождеством данной иерархии и постоянным темпоральным вторжением различия. Точно так же этот режим необязательно должен быть рефлексивно самоконституирующимся и подтверждающимся, скорее его «складки» могут быть как в состоянии преемственности со всем процессом онтологического рассеивания, так и помогать его осуществлять. В этом случае репрезентация оказывается вторичным этапом, а иллюзия того, что это первичный этап, перестает быть *необходимой*, то есть онтологически обоснованной иллюзией, как это оказывается у Делёза. В понятиях социума это значит, что неизбежные иерархии ценностей и власти (для коллективных проектов мысли и действия) могут быть сведены к обучающим и саморастворяющимся целям (по ту сторону коллективной жертвы индивидов социальной тотальности и социальному будущему, оставляющему иерархии командования принципиально нетронутыми) позволения ученикам превзойти своих учителей, что приводит к возникновению новых различий и настоящему цветению сетей гармоничных связей с другими возникающими самобытностями<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> См. *Boulnois O. Être et représentation.* — Paris: P. U. F., 1999; *Desmond W. Being and the Between.* — Albany: SUNY press, 1998.

Получается, что аналогия Фомы Аквинского касается некоего опосредующего принципа, который одновременно подобен и не подобен, но при этом не подразумевает ни диалектического напряжения, ни вытекающего отсюда колебания между двумя полюсами, является результатом так никогда и не разрешимого противоречия. Аналогия действительно нуждается в посредничестве, в том, что Уильям Десмонд называет «между». Например, у Гегеля это посредничество отсутствует, вместо него есть лишь неразрешимое противоречие, которое все же от противного предполагает некое колебание тождества — именно поэтому диалектика оказывается доктриной отчужденных и неистребимых различий, тогда как философия различий, наоборот, диалектическим колебанием между унивокальным отсутствующим истоком и проявлением различия. Интеллектуальные различия между Гегелем, Хайдеггером и Делёзом достаточно тривиальны. В своей сути они все или отказываются, или не удосуживаются рассмотреть истинное посредничество, которым является аналогия. Если реальность является аналогической, то вполне возможно, что ее сцепляет, как я попытался показать, скрытое невыразимое множественное родство. Невыразимость необязательно указывает на идеализм; она неизбежна, так как и диалектика, и унивокальная философия различия предлагают собственную невыразимость: невидимое *отсутствие* посредничества между пустым истоком и возникновением различий. Так как это отсутствие невидимо, данные философии могут допускать по ту сторону разума лишь пустую возвышенность источника, проявляющегося исключительно в низшем остатке различий. Но, допустим, мы предполагаем, что порой нам все же удастся увидеть возвышенную и одновременно красивую пропорцию невидимого, скрыто проявленную в видимом? Все это конституирует вертикальную аналогию, которая фундирует горизонтальное родство материального и идеального. Отсюда можно предположить возможность перехода от данного состояния к событию, подразумевающему одновременно и преемственность, и разрыв, так как отныне никто уже больше не будет заключать событие в насыщенную идеальность предельной мифической уникальности. Кроме того, в этом случае не будет необходимости постулировать дуализм культуры события социализма, с одной стороны, и сугубого безразличия различных человеческих культур, принимающих социализм и рассматриваемых в качестве обыкновенных произвольных ситуаций, — с другой. В этом случае не придется делать радикальный выбор между социалистической универсалистской преданностью и верностью локальной культурной идентичности, а значит, есть надежда избежать опасности революционного террора. Аналогическая онтологическая перспектива, которая делает мысль о «между» возможной, позволяет (по ту сторону Бадью) допустить, что сами культурные и религиозные воплощения могут стать хорошими подспорьями в конституировании и реконституировании универсальности.

\* \* \*

То же отсутствие опосредующей аналогии характерно и для концепций Бадью с Жижекком, касающихся возникновения универсальной и искупленной субъективности. Они оба справедливо настаивают, что апостол Павел первым провозгласил логику подобной субъективности. Апостол Павел указал на то, что закон, то есть абстрактное приказывающее принуждение, источником которого является *простое* общее положение дел, вызывает мое волевое согласие, однако одновременно приводит к фантастическому извращенному желанию сделать именно то, что закон запрещает. Так как закон устанавливается реактивно, он предполагает, что смерть и грех — это позитивные силы, которые обладают реальной витальностью и реальным субъективным началом. Таким образом, отрицая, что закон — истинный источник блага и освобождения, апостол Павел, как указывает Бадью, сказал все, что сказал потом Ницше, и даже более того. Закон конституирует разделенную субъективность. Как справедливо указывает Жижек, следующий в этом моменте за Лаканом, высвобождение разрушительных фантазий не может быть путем преодоления подобного разделения, как то можно предположить исходя из вульгарного фрейдизма. Этим преодолением должно стать принесение в *жертву* моих эгоцентричных фантазий, которое, если эта жертва действительно является полной, будет означать освобождение от Закона, поддерживающего эти фантазии. Жижек и Бадью признают, что именно апостол Павел впервые в истории предложил сделать шаг по ту сторону разделенной субъективности, поработанной, с одной стороны, законом, а с другой — собственными одержимостями и иллюзиями. (В этом месте Лакан действительно осуществил католическое переосмысление вывернутого на изнанку иудаизма Фрейда.)

И тем не менее апостол Павел оказывается куда более радикальным, чем Лакан, Бадью или Жижек. В частности, для Жижека, в соответствии с ортодоксальным лаканианством, желание вообще поддерживается лишь как реакция на принуждение со стороны закона, само же желание всегда оказывается желанием невозможного объекта: фантастической теневой стороной невозможного реального, которое каждый закон как символический порядок должен допускать в качестве фиктивной точки отсылки, имеющей абсолютную ценность — так же, как законы Соединенного королевства поддерживают реальность, которую никто не может определить и которой в определенном смысле нет, особенно если речь идет о 2005 г. Хотя Жижек вполне справедливо опровергает тезис о том, что *аганэ* ап. Павла исключает эрос, для него это значит, что *аганэ* есть нечто, подобное делёзовской активной силе самовыражения (такое же понимание *аганэ* характерно и для Бадью). Последствия этого очевидны. Во-первых, в данной перспективе мы никогда не сможем полностью избавиться от иллюзорного желания, так как каждый символический порядок схож с правовым порядком ап.

Павла, при этом сам символический порядок конститутивен для человечности как таковой. В результате так ли сильно нам удалось отойти от онтологического импоссибилизма Делёза? На этом онтологическом фундаменте можно помыслить жест революции, но никак не стабильный прогресс по направлению к социализму и уж никак не его стабильное достижение.

Во-вторых, субъект, которому удалось выйти по ту сторону закона и желания, оказывается аскетическим субъектом, лишенным иллюзий и способным исключительно на то, чтобы делиться с окружающими трагическим осознанием преодоленного. Ситуация еще больше усложняется, но не меняется, если следовать, как иногда делает Жижек в «Хрупком абсолюте», за более радикальным Лаканом из XX книги семинаров, для которого уже не существует единого институционализированного символического порядка, однако предельная отсылка последнего к невозможному реальному оказывается отраженной в его многочисленных фрагментациях. Как следствие, отныне наличествует множество несовместимых режимов выпестованного желания, так что одна власть оказывается всего лишь патологическим симптомом другой власти и наоборот (например, несоизмеримость между законами мужской и женской сексуальности). Отсюда следует, что в некотором смысле у нас остаются лишь симптомы и никаких законов. Но там, где нет единого идентифицируемого абстрактного источника и системы закона, нет возможности смириться с его натиском, с подстрекательством желания, которое реализуется более «здоровым» образом именно в тот момент, когда человек (согласно Лакану) знает, что это желание не может быть реализовано, хотя одновременно оно не должно быть никогда оставлено. Уже нельзя отдаваться закону для того, чтобы пережить его путем отрицания конститутивного разрыва между легальным порядком и сопротивляющимся субъектом всегда чуть нелегального желания, которое только и позволяет самой легальности функционировать. Вместо этого та симптоматическая одержимость, которая ранее использовалась Лаканом для обозначения скрытого соблазна субъекта законом на то, чтобы начать фантазировать финальный источник исполнения, теперь рассматривается как *аутентичное* поощрение желания в понятиях разрыва, вызываемого фетишизированным объектом или темой, между им самим и им самим; подобно классическому фетишу антропологов, он одновременно отталкивает и завлекает. В этом смысле он становится своей опустошенной пустотой, так же как он играет одновременно и роль закона, и роль нерегулярного исключения из закона.

Значит, уже больше нельзя быть избавленным от симптомов без утраты *даже той последней возвышенной пустоты реального*, которая для раннего — диалектически буддистского — Лакана спасала желание пусть даже в признании его невозможности. Жижек, опирающийся на понятия гегелевской теологии смерти Бога, рассматривает новую схему как

более христианскую: лишь отвратительный конечный объект желания способен лелеять возвышенную пустоту (подобно тому, как Бог-отец мертв в мертвом теле Христа), а значит, желание не может быть спасено путем признания его иллюзорного настояния. Оно само *является* иллюзорным настоянием: возвышенность покоится лишь в однажды отброшенном знаке возвышенности — во *вздоре*, в возвышенном объекте.

Однако на деле перед нами все та же лакановская схема, только чуть усиленная. Цепляясь за множественные патологические симптомы, которые отныне рассматриваются как оригинальные и неизбежные, мы по-прежнему получаем пустоту, а вместе с распятым Богочеловеком можем начать сначала, но уже без всяких иллюзий, даже тех, что связаны с возможной утратой иллюзий. И вновь, еще даже больше чем раньше, мы получаем лакановское исцеление, заключающееся в том, что нас так и не исцелили.

Все эти рассуждения остаются греческими, их нельзя соотносить с мыслью ап. Павла. Трагический субъект Жижека, смирившийся с постулируемой невозможностью сексуальных отношений и удовлетворения желания, поглощенный своими давними, но смиренными одержимостями, попросту посвящает свое покинутое эго коллективной революционной серьезности. Подобный лакановский революционный субъект, если потребуется, будет предан насильственному преодолению всего, что еще ограничивается законом или множественностью законов / симптомов желания — но ради какой цели и с каким оправданием? Не ради справедливых законов и справедливого желания, а значит и не ради какого-то *реального материального воплощения* социализма, учитывая, что законы и желания — это конститутивные элементы нашей человечности как таковой. Таким образом, проблема не в том, что новый лаканианец-ленинец может избрать сомнительные средства ради достижения справедливой цели, но в том, что он не способен представить никакую по своей природе справедливую цель. Подобных революционеров объединяет насыщенная *идея* преодоления неизбежных и, в конечном счете, материальных процессов. (Подобно всем нигилистам, они должны оставаться идеалистами.) Можно сделать подобный вывод, так как для Жижека (в отличие от Бадью) человеческий разрыв, который вызывает к реальному (которое я диагностирую как идеальный момент) и выводит нас за пределы символического (которое является материально укорененным процессом), тем не менее является основополагающим разломом на хайдеггерианский манер, разломом внутри бытия, а значит и внутри материальности как таковой. Этот разлом есть аутентичное вторжение чистого бытия в его онтологической ничтожности: но именно в силу этой самой аутентичности оно обречено на то, чтобы скатываться назад к неаутентичности обычного символического проявления материальности во всех ее конкрет-

ных проявлениях. Таким образом, насилие, которое подобные революционеры могут применить к несовершенству — это не негативная имманентность утопии, но обычная ярость идей, направленная против непокорных тел.

В этом смысле Жижек оказывается продолжателем той традиции нигилизма, которой Ленин на русский манер дополнил марксизм<sup>29</sup>. Он куда ближе к мистическому нигилизму, чем Бадью, так как поддерживает хайдеггерианскую идею о сворачивании сущего обратно к бытию и соответствующий посыл о том, что бытие как таковое пережило падение и растворение в человеческой реальности онтических режимов смыслов, которые конституируются через забвение бытия.

В некотором смысле — это даже хуже, чем скатывание Бадью к имманентному языческому дуализму. Перед нами гностицизм в чистом виде. Суть гностической традиции не только в дуализме, но, скорее, в негативно опосредованном дуализме, воспетом Валентином, а затем и Беме в идее о том, что сам абсолют (как в случае Якоба Беме) или же некоторый его аспект (например, реальность, находящаяся на следующем после него иерархическом уровне) пережил падение в конечное зло: момент отрицания, который позднее оказывается исправлен. В мысли Гегеля (которая, как было детально показано Сирилом О'Рейганом, укоренена в наследие Беме) есть тенденция рассматривать данное восстановление как постоянное увековечивание изначальной основополагающей утраты бесконечного в конечном — путем диалектического тождества пустоты тождества с конкурирующей пустотой нетождества<sup>30</sup>. Хайдеггер предлагает лишь новую разновидность этого гностического идеализма, трансформирующегося в нигилизм. Подобный подход превращает зло в нечто вечное и позитивное, а агон становится высшей и неконтингентной реальностью. Агон онтологизирует насилие и является еще одной вариацией высшего секулярного действия. Как утверждали великие русские мыслители XX в. (Флоренский и Булгаков), в космосе, лишенном высшего смысла или порядка, явленное насилие произвольной воли окажется сакрализовано. Нацизм был всего лишь крайним проявлением этой неумолимой логики, которой не удалось избежать самому ленинизму<sup>31</sup>.

Однако подобная логика не может быть никоим образом совмещена с жизнеспособным социализмом, она может фундировать лишь нигилистическую революцию. Социализм признает, что человеческая история, создающая впечатление мирного существования, на самом

<sup>29</sup> См.: Gillespie M. A. *Nihilism before Nietzsche*. — Chicago: University of Chicago Press, 1996. P. 167.

<sup>30</sup> O'Regan C. *The Heterodox Hegel*. — Albany: SUNY press, 2001; O'Regan C. *Gnostic Return in Modernity*. — Albany: SUNY press, 2001.

<sup>31</sup> См. например: Williams R. *Sergei Bulgakov: Towards a Russian Political Theology*. — Edinburgh: T. and T. Clark, 1999. P. 233.

деле скрывает латентные конфликты и противостояние; однако отсюда никак не должна следовать *онтологизация* этого преобладающего фактора, необходимо утверждать его контингентность. В противном случае надежды на социализм не имеют оснований. Социализм возможен, лишь если космос по самой своей сути приспособлен к людской гармонии и человечеству, живущему в гармонии с космосом, то есть к (недиалектическим) опосредованным различиям. Подобный дружелюбный космос должен быть аналогическим, а по причинам, которые мы увидели, аналогический космос — это сотворенный космос — космос, который проистекает из простого и совершенного дарующего истока, а не из первого принципа отсутствия, агонистически разорванного внутри себя.

Отсюда следует, что если мы надеемся не просто на революцию, не просто на постепенную трансформацию, но на материальное воплощение социалистической практики, нам требуется стать менее аскетическими субъектами, чем субъекты Лакана, которые отошли от скопления желаний и причалили к берегам любви, лишенной каких бы то ни было иллюзий. Подобные субъекты, оставив позади свои ложно околдованные души, оставили позади себя и свои тела. Однако не следует отчаиваться: ап. Павел, в отличие от Лакана, ничего не говорит о дуализме желание / любовь — для него *аганэ* является еще и желающим томлением как по другим людям (Рим. 1: 11–12), так и по высшему видению Бога (1 Кор. 13:12; Рим. 8:23). Согласно ап. Павлу, даже после достижения этого видения, желание остается и никоим образом не отменяется, так как *аганэ* присутствует даже в блаженном видении (1 Кор. 13:8–13). Это значит *аганэ* как желание, а не самодающую милость, так как в видении Бога уже больше не может быть никакой нужды в последней. (Может быть, именно поэтому, как считал ап. Павел, можно раздать все свое имущество окружающим и даже отдать им жизнь, но при этом *по-прежнему* быть лишенным *аганэ* — как желания и взаимности? (Рим. 13:3).)

Это стремление к другим и к Богу коренится в тягостных стеланиях и томлениях материального мира, так что *аганэ* удовлетворяет, а не отрицает побуждения тела (Рим. 8: 22–23). Почему мы вообще должны отрицать существование *желания иного типа*, которое бы не было обратной стороной запрета, налагаемого Законом? Почему бы желанию не возникать из дистанции по отношению к другому, которая поддерживала бы эту инаковость как саму предпосылку ее наличия для нас? В этом случае должен всегда существовать некий избыток присутствия внутри самого присутствия, для того чтобы поддерживать его стояние как бы против нас. В концепции Лакана нам следует *вообразить* эту дистанцию. Поступив таким образом, мы влетаемся в *символические* сети, другой может предстать перед нами лишь внутри этих сетей. Но что же заставляет нас утверждать, будто бы непреодолимое препятствие желания является не реальным в эмпа-

тическом, полноценно онтологическом и не лакановском смысле? И как именно мы узнаем, что этот реальный, недостижимый объект не опосредован для нас красиво через все имеющиеся у нас фетишистские заменители, включая противопоставленный, реинтегрированный отвратительный объект, изначально исключение которого всегда является признаком подчинения живого желания абстрактной правовой заповеди?

Естественно, никакое психоаналитическое свидетельство никогда не будет способно ответить на эти вопросы, так как утверждения, касающиеся недостижимого — даже те, что касаются его недостижимости и непосредственности — могут быть лишь догматическими и никогда эмпирическими. Скорее можно предположить, что мысль Лакана уже изначально была отформатирована нигилистическим (и в своей сути верным) прочтением Гегеля в духе Кожева, согласно которому, как указывает Жижек, единственное истинное желание, остающееся для нас, — это желание пустоты. Но это лишь одна возможная теология. Вполне возможна *иная* интерпретация конститутивного избытка и неисчерпаемости желания, иная альтернативная теология, более ортодоксально-кафолическая по своей природе. Согласно этой теологии, любя других, мы любим их как шифр, как те знаки, которые они подают нам и которые отсылают к недостижимому истинному объекту желания. Однако, если этим истинным объектом является Бог, в отдаленной любви к Богу мы одновременно должным образом любим еще и конечных других (на чем настаивали Фома Аквинский и Дунс Скот); более того, мы любим их *более соответствующим образом* именно за счет стремления по ту сторону их самих. Такая позиция позволяет более адекватно, чем то делает Бадью, отдать должное некоторым прозрениям Левинаса. Однако здесь имеется в виду нечто большее, чем просто левинасовская нежелательная любовь к бесконечному в другом без аналогического опосредования. Вместо этого речь идет именно о желающей любви, которая непередаваемым образом смешивает нас с другим в той степени, в какой мы осознаем изумительное сопряжение нашего воображаемого желания с символическим присутствием другого как отдаленное участие в реальном изобильном бесконечном. Таким образом, различные желания — маскулинные и феминные — встречаются друг с другом, что делает возможным истинные сексуальные отношения. Соответственно, преодоление закона в *аганэ* не просто гипостазировывает неограниченность по ту сторону любых табу, но именно воплощает то, что ап. Павел описывает как закон любви, на новый лад утверждающий иудейский закон в продолжающемся переписывании и перемежении временных и телесных лимитов (однако на этот раз без новых фиксированных общих правил). Лишь в этом случае возможны социалистические субъекты, не отказывающиеся от своих материальных желаний, свойственных человеческой политической универсальности, но осознающие эту универ-

сальность как аналогично и гармонично покоящуюся в самих внутренних частностях.

Равенство с различием. Равенство со свободой и братством, которое, как о том свидетельствует великий фильм «Голубое» Кшиштофа Кислевского, воспевающий эту идею в начале и в конце, можно узреть лишь через онтологическое видение, раскрываемое верой, надеждой и жертвенной любовью.

*Перевод с английского Дмитрия Узланера*

по изданию *Milbank J. Materialism and transcendence // Theology and the Political: The New Debate* (eds. C. Davis, J. Milbank, S. Žižek). — Durham, L.: Duke University Press, 2005. P. 393–426.