

СЛАВОЙ ЖИЖЕК

От Иова к Христу: прочтение Честертона через апостола Павла

Как известно, традиционное представление, согласно которому именно апостол Павел создал христианство, полностью оправдано: именно апостол Павел сместил акцент с действий и учений Христа на искупительный характер его смерти. Сегодня, две тысячи лет спустя, эта смерть Бога до сих пор сохраняет свою загадочность: как трактовать ее вне языческо-мифического контекста божественной жертвы, с одной стороны, и легалистской формулы компенсации (платы за грехи) — с другой? Что же умерло на кресте? В истории христианства фигура апостола Павла воссияла именно в протестантизме, в отличие от православия Иоанна и католицизма Петра.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что самые интересные этапы развития католической теологии случаются, когда она неожиданно сближается с протестантизмом. В качестве примера можно привести янсенизм, придавший католическое звучание протестантскому понятию предопределения, а также Гилберта Кейта Честертона, который довел идею смерти Бога до самого радикального вывода: лишь в христианстве самому Богу пришлось пройти через атеизм. Подобное видение травмирующего ядра христианства Честертон впервые выразил в своем религиозном триллере «Человек, который был Четвергом», в истории Габриэля Сайма, молодого англичанина, сделавшего архетипическое открытие о том, что порядок — это величайшее чудо, а ортодоксия — это величайший бунт. Центральный персонаж романа отнюдь не Сайм, а таинственный шеф сверхсекретного департамента Скотленд-Ярда, уверенный в том, что «самому существованию цивилизации скоро будет грозить интеллектуальный заговор»:

Он убежден, что мир науки и мир искусства молчаливо объединились в борьбе против семьи и общества. Поэтому он образовал особый отряд полицейских, которые к тому же еще и философы. Они обязаны отыскивать зачатки заговора не только в преступных деяниях, но и в простых

беседах... Работа полицейского-философа... требует и большей смелости, и большей тонкости, чем работа обычного сыщика. Сыщик ходит по харчевням, чтобы ловить воров; мы ходим на изысканные приемы, чтобы уловить самый дух пессимизма. Сыщик узнает из дневника или счетной книги, что преступление совершилось. Мы узнаем из сборника сонетов, что преступление совершится. Нам надо проследить, откуда идут те страшные идеи, которые, в конечном счете, приводят к нетерпимости и преступлениям разума¹.

Как бы выразились культурные консерваторы, философы-деконструктивисты гораздо опаснее настоящих террористов: последние хотят подорвать наш политико-этический порядок, чтобы навязать свое религиозно-этическое устройство, деконструктивисты же хотят подорвать порядок как таковой.

Опасен просвещенный преступник, опаснее всего незаконный нынешний философ. Перед ним многоженец и грабитель вполне пристойны, я им сочувствую. Они признают нормальный человеческий идеал, только ищут его не там, где надо. Вор почитает собственность. Он просто хочет ее присвоить, чтобы еще сильнее почитать. Философ отрицает ее, он стремится разрушить самую идею личной собственности. Двоеженец чтит брак, иначе он не подвергал бы себя скучному, даже утомительному ритуалу женитьбы. Философ брак презирает. Убийца ценит человеческую жизнь, он просто хочет жить полнее за счет других жизней, которые кажутся ему менее ценными. Философ ненавидит свою жизнь не меньше, чем чужую... Обычный преступник — плохой человек, но он, по крайней мере, согласен быть хорошим на тех или иных условиях. Избавившись от помехи — скажем, от богатого дяди, — он готов принять мироздание и славить Бога. Он — реформатор, но не анархист. Он хочет почистить дом, но не разрушить. Дурной философ стремится уничтожать, а не менять².

Подобный провокационный анализ показывает ограниченность взглядов Честертон — его недостаточный гегельянский подход: он так и не постиг, что *универсальное преступление — уже больше не преступление: оно снимает (отрицает/преодолевает) себя в качестве преступления и из трансгрессии превращается в новый порядок*. Честертон прав, утверждая, что в сравнении с незаконным философом, грабители, многоженцы и даже убийцы моральны по своей сути: вор «согласен быть хорошим на тех или иных условиях». Он не отрицает собственность как таковую, он лишь хочет присвоить ее, чтобы затем уважать свое право на нее. Вывод, который может быть сделан на основе этого, сводится к тезису о том, что ПРЕСТУПЛЕНИЕ КАК ТАКОВОЕ ВПОЛНЕ ПРИСТОЙНО, оно лишь

¹ Честертон Г. К. Человек, который был Четвергом / Пер. Н. Трауберг // Честертон Г. К. Собрание сочинений в 5 тт. — СПб.: Амфора, 2000. Т. 1. С. 210.

² Там же. С. 212.

стремится к особому противозаконному переустройству глобального нравственного порядка, который затем должен сохраниться. В истинно гегелевском духе необходимо довести это суждение (о том, что преступление вполне пристойно) до полной внутренней инверсии: не просто преступление вполне пристойно (на языке гегелевской философии, неотъемлемый момент развертывания внутренних антагонизмов и противоречий самой идеи морального порядка, а не нечто, нарушающее моральный порядок в качестве случайного вторжения), но сама *мораль по своей сути преступна* — и вновь, не только в том смысле, что универсальный моральный порядок с необходимостью отрицает себя в отдельных преступлениях, но более радикально — сам *способ, каким мораль утверждает себя (в случае кражи, собственности), по сути, преступен* — «собственность есть кража», как говорили в XIX в. Иначе говоря, необходимо отказаться от понимания кражи как конкретного преступного нарушения универсальной формы собственности в пользу тезиса о том, что сама по себе данная форма есть преступное нарушение: Честертону не удалось понять, что универсализированное преступление, которое он спроецировал на попирающую законы современную философию, и ее политический эквивалент — анархистское движение, ставящее своей целью разрушение всей тотальности цивилизованной жизни, *уже воплощены под маской существующего правового государства*, так что антагонизм между законом и преступлением уже встроено в само преступление, это антагонизм между универсальным и партикулярным преступлением.

Однако по мере чтения романа выясняется, что позиция Сайма — лишь отправная точка. В конце романа оказывается, что главный месидж — это идея о тождестве преступления и закона, о том, что наивысшее преступление есть само по себе закон; последние строки романа *действительно* ставят знак равенства между законом и универсализированным / абсолютным преступлением: в финале романа выясняется, что Воскресенье, суперпреступник, всемогущий лидер анархистов и оказывается тем таинственным шефом сверхсекретного полицейского подразделения, который вовлекает Сайма в борьбу против анархистов (т. е. против СЕБЯ САМОГО). После того как Сайм был рекрутирован таинственным шефом полицейского подразделения, представленным только голосом из темноты, первым заданием Сайма становится внедрение в состоящий из семи членов Центральный совет анархистов — руководящий орган сверхмощной секретной организации, решительно настроенной на уничтожение нашей цивилизации. В целях сохранения секретности члены знают друг друга лишь как названия дней недели — с помощью нескольких ловких манипуляций Сайма избирают Четвергом.

На первой встрече Совета Сайм встречает Воскресенье, легендарного президента Центрального совета анархистов — огромного человека с непререкаемой властью, исполненного насмешливой иронии и невероятной жестокости. В ходе последующих приключений Сайм обнаруживает, что пятеро других постоянных членов Совета — также секретные

агенты, члены того же, что и он, секретного подразделения, нанятые тем же шефом (как и Сайм, они слышали лишь его голос). Они объединяют свои усилия, и после продолжительной операции, напоминающей бал-маскарад, сталкиваются с Воскресеньем. В этот момент роман превращается из загадки в метафизическую комедию — мы делаем два удивительных открытия. Первое: оказывается, Воскресенье, то есть президент Совета анархистов, — это тот же человек, что и таинственный никем не виденный шеф полиции, нанявший Сайма (и других элитных детективов) для борьбы с анархистами; второе: этот человек есть не кто иной, как сам Бог. Эти открытия провоцируют Сайма и других агентов на целый ряд длительных размышлений. Первая мысль Сайма была о странной двойственности, которую он заметил, впервые встретив Воскресенье: со спины Воскресенье кажется жестоким и злым, а лицом к лицу — красивым и благим. Как следует трактовать подобную двойственную природу Бога, это непостижимое единство Добра и Зла? Можно ли объяснить его зловещую сторону только ограниченностью нашего предвзятого, узкого видения? Или же ужасающий теологический образ, его оборотная сторона, и есть Его истинное лицо: «страшное безглазое лицо, глядящее на меня», а доброе веселое лицо — лишь обманчивая маска?

Когда я впервые увидел Воскресенье... он сидел ко мне спиной, и я понял, что хуже его нет никого на свете. Затылок его и плечи были грубы, как у гориллы или идола. Голову он наклонил, как бык. Словом, я чуть не решил, что это зверь, одетый человеком... И тут случилось самое странное... Спину я видел с улицы. Но я поднялся на балкон, обошел спереди и увидел его лицо в свете солнца. Оно испугало меня, как пугает всех, но не тем, что грубо, и не тем, что скверно. Оно испугало меня тем, что оно так прекрасно и милостиво... Когда я вижу страшную спину, я твердо верю, что дивный лик — только маска. Когда я хоть мельком увижу лицо, я знаю, что спина — только шутка. Зло столь гнусно, что поневоле сочтешь добро случайным: добро столь прекрасно, что поневоле сочтешь случайным зло... На одну дикую мысль у меня хватило времени. Мне показалось вчера, что слепой затылок — это безглазое страшное лицо, глядящее на меня. И еще мне показалось, что сам он бежит задом, приплясывая на ходу³.

Однако если первая более комфортная версия верна, то тогда «тайна эта в том, что мы видим его только сзади, с оборотной стороны». «Мы видим все сзади, и все нам кажется страшным. Вот это дерево, например, — только изнанка дерева, облако — лишь изнанка облака. Как вы не понимаете, что все на свете прячет от нас лицо? Если бы мы смогли зайти спереди...»⁴

Но все оказывается еще сложнее: Богу ставится в упрек его сущностная добродетель. Воскресенье спрашивают, кто он такой на самом деле,

³ Там же. С. 314.

⁴ Там же. С. 312.

он отвечает, что он Бог Субботы, Бог мира, тогда один из разъяренных детективов восклицает: «Я знаю, что ты хочешь сказать!.. И не прощаю. Ты — довольство, ты — благодушие, ты — примирение. А я не мирюсь. Если ты человек в темной комнате, почему ты был и главою злодеев, оскорблением для дневного света? Если ты изначально был нам отцом и другом, почему ты был злейшим нашим врагом? Мы плакали, мы бежали в страхе, оружие пронзило нам сердце — и ты покой Божий? О, я прощу Богу гнев, даже если он всех уничтожит, но не прощу Ему такого мира!»⁵

Как отметил другой детектив в своем по-английски кратком замечании: «Это ведь глупо! Ты был на обеих сторонах и боролся с самим собой»⁶. Если бы британское гегельянство когда-либо существовало, оно было бы литературным переложением ключевого гегелевского тезиса о том, что в борьбе с отчужденной субстанцией субъект отвоевывает свою сущность. Герой романа, Сайм, в итоге вскакивает на ноги и, дрожа от внезапного прозренья, разгадывает загадку:

Я понял! Теперь я знаю! Почему каждое земное творенье борется со всеми остальными? Почему самая малость борется со всем миром? Почему борются со Вселенной и муха, и одуванчик? По той же причине, по какой я был одинок в Совете Дней. Для того, чтобы каждый, кто покoren порядку, обрел одиночество и славу изгоя. Для того, чтобы каждый, кто бьется за добрый лад, был смелым и милосердным, как мятежник. Для того, чтобы мы смели ответить на кощунство и ложь Сатаны. Мы купили муками и слезами право на слова: «Ты лжешь». Какие страдания чрезмерны, если они позволяют сказать: «И мы страдали»?⁷.

Вот она искомая формула: «Для того чтобы каждый, кто покoren порядку, обрел одиночество и славу изгоя». Закон — величайшая трансгрессия, а защитник закона — величайший мятежник. Но есть ли пределы у подобной диалектики? МОЖЕТ ЛИ ОНА БЫТЬ ПРИМЕНЕНА В ТОМ ЧИСЛЕ И К САМОМУ БОГУ? Является ли Он, олицетворение космического порядка и гармонии, ОДНОВРЕМЕННО величайшим бунтарем, или же Он — милостивый властелин, наблюдающий из умиротворенного потусторонья за глупостью смертных, борющихся друг с другом. Вот что отвечает Бог, когда Сайм поворачивается к нему и спрашивает: «Страдал ли ты когда-нибудь?».

Пока он [Сайм] глядел, большое лицо разросло до немислимых размеров. Оно стало больше маски Мемнона, которую Сайм не мог видеть в детстве. Оно становилось огромней, заполняя собою небосвод; потом все поглотила тьма. И прежде чем тьма эта оглушила и ослепила Сайма,

⁵ Там же. С. 323.

⁶ Там же. С. 324.

⁷ Там же. С. 325.

из недр ее донесся голос, говоривший простые слова, которые он где-то слышал: «Можете ли пить чашу, которую Я пью?»⁸.

Это последнее откровение — что Бог страдает еще больше, чем мы, смертные — подводит нас к основополагающему прозрению «Ортодоксии», богословского шедевра Честертона (который относится к тому же периоду, что и «Человек, который был Четвергом», и который был опубликован годом позже). Суть данного прозрения не только в понимании того, что ортодоксия есть величайшая из трансгрессий, но и в более мрачных прозрениях относительно основополагающей тайны христианства.

Мир содрогнулся и солнце затмилось не тогда, когда Бога распяли, а когда с креста раздался крик, что Бог оставлен Богом. Пусть мятежники ищут себе веру среди всех вер, выбирают Бога среди возрождающихся и всемогущих богов — они не найдут другого Бога-мятежника. Пусть атеисты выберут себе бога по вкусу — они найдут только одного, кто был покинут, как они; только одну веру, где Бог хоть на мгновение стал безбожником⁹.

Именно в силу переплетенья отчуждения человека от Бога и Бога от самого себя христианство оказывается «поистине революционно. Что доброму человеку могут казнить, это мы и так знали, но казненный Бог навеки стал знаменем всех повстанцев. Лишь христианство почувствовало, что всемогущество сделало Бога неполноценным. Лишь христианство поняло, что полноценный Бог должен быть не только царем, но и мятежником»¹⁰. Честертон полностью осознает тот факт, что здесь мы приближаемся «к тайне слишком глубокой и страшной... там, где боялись говорить величайшие мыслители и святые. Но в страшной истории Страстей так и слышишь, что Создатель мира каким-то непостижимым образом прошел не только через страдания, но и через сомнение»¹¹. В традиционном атеизме Бог умирает для людей, которые перестают в Него верить; в христианстве Бог умирает для *Самого Себя*¹².

Петер Слотердайк был абсолютно прав, обратив внимание на то, что каждый атеизм несет на себе отпечаток той религии, из которой вырос путем ее отрицания¹³. Существует особый атеизм еврейского просвещения, практиковавшийся великими евреями от Спинозы до Фрейда; существует атеизм протестантизма — атеизм подлинной ответственности и полагания на собственные силы через тревожное осознание отсутствия внешних гарантий успеха (от Фридриха Великого до Хайдеггера с его

⁸ Там же. С. 326.

⁹ Честертон Г. К. Ортодоксия. Эссе / Пер. с англ. Н. Л. Трауберг. — М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. С. 184.

¹⁰ Там же. С. 183.

¹¹ Там же. С. 183.

¹² Более детальный анализ философских выводов, содержащихся в «Ортодоксии» Честертона, см.: Жижек С. «Кукла и Карлик»: христианство между ересью и бунтом. — М.: Изд-во «Европа», 2009. Гл. 2–3.

¹³ См. Finkielkraut A., Sloterdijk P. Les battements du monde. — Paris: Fayard, 2003. С. 131.

«Бытием и Временем»); существует атеизм католицизма в духе Морраса, существует атеизм ислама (у мусульман есть чудесное слово для атеистов: оно буквально значит «те, кто веруют в ничто») и т. д. Пока религии остаются религиями, между ними невозможен никакой экуменический мир — этот мир можно достичь лишь через их атеистических двойников. Однако христианство оказывается исключением из этого правила: оно рефлексивно обращает атеистическое сомнение в самого Бога. В своем вопле: «Отец, почему ты покинул меня?» Христос совершает то, что для христианина является самым страшным грехом: он колеблется в своей вере. В других религиях есть люди, которые не верят в Бога, но лишь в христианстве Бог не верит сам в себя. В романе «Человек, который был Четвергом» эта «тайна слишком глубокая и страшная, о которой боялись говорить величайшие мыслители и святые», представлена в тождестве таинственного начальника Скотленд-Ярда и президента анархистов. Высшая честертонская оппозиция касается локуса антагонизма. Является ли Бог «единством противоположностей» в смысле каркаса, объемлющего противоречия мира и гарантирующего их окончательное примирение, так что, с точки зрения божественной вечности, любые противоречия — это мгновения высшего Целого, а их видимая какофония есть подчиненный элемент всеобъемлющей гармонии? Короче говоря, действительно ли Бог стоит над царящим в мире беспорядком, над борьбой, как это описано в строчках Гёте:

И мнится нам покоем в Боге
Вся мировая толчея¹⁴...

или же противоречие вписано в саму сущность Бога, и не является ли «Абсолют» обозначением противоречия, разрывающего само единство Всего? Иными словами, когда Бог выступает одновременно и в качестве главного борца с несправедливостью, и в качестве самого опасного преступника — это лишь кажущееся разделение, обусловленное нашей конечной перспективой (и не является ли Бог «в-себе» абсолютным Единым, лишенным любых делений)? Или же, напротив, детективов удивляет разделенность Бога именно потому, что в силу своего конечного видения они ожидают увидеть чистое Единое, поднявшееся над конфликтами, тогда как Бог сам в себе *есть* абсолютное само-разделение? Согласно Честертону, следует постигнуть именно такого Бога, Бога, который говорит: «Сможете ли Вы выпить чашу, которую пью я», в качестве показательного примера подходящего *диалектического* взаимоотношения между всеобщим и особенным: различие коренится не в особенном содержании (как гласит традиционный принцип *differentia specifica*¹⁵), но в самом

¹⁴ Und alles Draengen, alles Ringen / Ist ewig Ruh' im Gott den Herrn... (*Гёте И. В.* Когда в бескрайности природы / Пер. А. Ревича) / *Гёте И. В.* Лирика. — М.: Проф-Издат, 2009. С. 213).

¹⁵ Видовое отличие (*лат.*). — *Примеч. перев.*

универсальном. Всеобщее—это не всеобъемлющий сосуд для партикулярного содержания, не умиротворенный опосредующий фон для конфликта частных; всеобщее «как таковое» есть локус невыносимого антагонизма, внутреннего противоречия, а его особенные виды (все их множество), в конечном счете, есть не что иное, как многочисленные попытки затемнить / примирить / преодолеть данный антагонизм.

Или, если сформулировать эту мысль еще более точно: Бог не только не является единством противоположностей в (языческом) смысле поддержания баланса между противоположными космическими принципами, перемещающим вес на один полюс, когда другой становится слишком сильным. Бог не только не является единством противоположностей в смысле единого полюса (полюса Блага), использующего зло, борьбу и вообще различие как таковое для увеличения гармонии и благополучия Всего. Кроме того, недостаточно утверждать, будто бы Бог является единством противоположностей в смысле собственной разорванности между противоположными силами. Гегель говорит о чем-то гораздо более принципиальном: единство противоположностей означает, что в саморефлексирующем коротком замыкании Бог падает в свое же творение; подобно змее из известной поговорки, он в некотором смысле кусает / пожирает собственный хвост. Короче говоря, единство противоположностей не означает, что Бог играет сам с собою в игру (само-)отчуждения, допуская зло, чтобы затем преодолеть его и таким образом утвердить собственную нравственную силу и т. д. Это значит, что Бог есть маска (пародия) Дьявола, а различие между добром и злом внутренне присуще злу.

Тождество благого Господа и бунтаря-анархиста у Честертона является воплощением логики социального *маскарада*, доведенной до предельной саморефлексии: вспышки анархии не являются трансгрессией по отношению к закону и порядку. В наших обществах анархизм уже находится у власти под маской закона и порядка—наша справедливость это пародия на справедливость, наш закон и порядок—это постыдный маскарад. Данная идея очень ясно представлена в, возможно, величайшей политической поэме, из когда-либо написанных на английском языке, — речь идет о «Маскараде анархии» Перси Шелли, в которой описывается отвратительная процессия представителей власти:

Другие Порчи, целый ряд,
Сошлись на страшный маскарад,
Наряжены, вплоть до очей,
В шпионов, пэров и судей.

Последней Смута, в этом сне,
На белом ехала коне,
И конь был кровью обогрен,
А Призрак—точно Смерть был он.

Чело жестокое в венке,
И скипетр был в его руке,
И знак на лбу леделял он:
«Я БОГ, Я ВЛАСТЕЛИН, ЗАКОН».

Сегодня правила феминистской политкорректности требуют восхваления Мэри, жены Перси, как обладательницы более глубокого, чем ее муж, понимания разрушительного потенциала современности. В своем романе «Франкенштейн» она остановилась в шаге от признания радикального тождества противоположностей. Многие интерпретаторы романа сталкиваются с дилеммой очевидной параллели между Виктором и Богом, с одной стороны, и монстром и Адамом — с другой: в обоих случаях мы имеем дело с родителем-одиночкой, создающим неполовым путем потомка-мужчину; в обоих случаях за этим следует создание невесты, партнерши. Подобная параллель четко обозначена в эпитафии романа, где Адам жалуется Богу: «Просил ли я, чтоб Ты меня, Господь, / Из персти Человеком сотворил? / Молил я разве, чтоб меня из тьмы / Извлек и в дивном поселил Саду?» (*Мильтон Дж. Потерянный рай. Кн. 10*). Проблемность подобной параллели быстро бросается в глаза: если Виктор ассоциируется с Богом, то как он при этом, подобно Прометею, может восстать против Бога (напомним подзаголовок романа — «Современный Прометей»)? С точки зрения Честертона, ответ прост, здесь нет никакой проблемы. Виктор становится «подобен Богу» именно тогда, когда совершает высшую трансгрессию и сталкивается с ужасом ее последствий, так как *Бог ЯВЛЯЕТСЯ величайшим Бунтарем*, восставшим против самого себя. Властитель Вселенной является главным преступником-анархистом. Подобно Виктору, Бог, создавая человека, совершает высшее преступление, он ставит слишком высокую цель: создать существо «по образу и подобию своему», новую духовную жизнь; в этом смысле он подобен современным ученым, мечтающим о создании искусственного разумного живого существа. Неудивительно, что его собственное творение вырвалось из-под контроля и восстало против своего создателя. Что если смерть Христа (то есть самого Бога) является ценой, которую Бог должен заплатить за свое преступление?

Мэри Шелли смогла преодолеть это единство противоположностей с помощью своей консервативной позиции, но чаще такое преодоление осуществляется через радикальную левую позицию. Типичный пример — фильм «V значит Вендетта», действие которого происходит в Великобритании ближайшего будущего, которой управляет тоталитарная партия *Norsefire*; главные противники в фильме — скрывающийся за маской непримиримый боец, известный как V, и Адам Сатлер, глава государства. Хотя фильм получил высокие оценки (в том числе от Антонио Негри) и даже подвергся критике за свою радикальную — даже протеррористическую — позицию, никто в своем анализе так и не дошел до конца, уклонившись от обозначения очевидных параллелей между V и Сатлером. Пар-

тия *Norsefire*, как мы узнаем, оказывается зачинщиком террора, с которым она борется, а где дальнейшие параллели между Сатлером и V? В обоих случаях мы никогда не видим живого лица (за исключением лица испуганного Сатлера в самом конце, перед своей смертью). Мы видим Сатлера только на телеэкранах, при этом известно, что V—специалист в области манипулирования экраном. Кроме того, мертвое тело V помещают на поезд со взрывчаткой, то есть фактически его хоронят как викинга, что странным образом ассоциируется с названием правящей партии: *Norsefire*¹⁶. Соответственно, не аналогична ли ситуация, когда Иви—молодая девушка, присоединившаяся к V—помещается им в тюрьму и подвергается пыткам, чтобы научиться преодолевать страх и стать свободной, тому, что Сатлер делает со всем населением Англии, терроризируя его и заставляя стать свободным и готовым на мятеж? Поскольку V скрывается за маской Гая Фокса, странно, что в сюжете фильма не использован очевидный честертоновский урок: принципиальное *тождество* V и Сатлера¹⁷. Иными словами, в фильме отсутствует сцена, когда Иви снимает маску с умирающего V и под маской мы видим лицо Сатлера.

Внимательный читатель уже, наверное, догадался, что на самом деле во всех этих примерах речь идет не о двойственности, а о *тройственности* природы/ликов Бога: весь смысл последних страниц романа Честертон заключается в том, что к противоположности милосердного Бога мира и космической гармонии и злого Бога убийственной ярости, следует добавить третью фигуру—*страдающего* Бога. Вот почему Честертон был прав, утверждая, что роман «Человек, который был Четвергом» по своей сути является *дохристианской* книгой. Понимание предполагаемого тождества Добра и Зла, идея двух сторон Бога, мирной гармонии и разрушительной ярости, тезис о том, что в борьбе со злом добрый Бог борется сам с собой (внутренняя борьба)—это все еще *языческое* понимание (пусть и в наивысшей его форме). Лишь третий элемент, то есть страдающий Бог, чье внезапное появление разрешает напряженность между двумя ликами Бога, приводит нас к христианству в собственном смысле: язычество не способно представить страдающего Бога. Божественные страдания, безусловно, отсылают нас к Книге Иова, которую Честертон восхвалял в прекрасном кратком «Введении в „Книгу Иова“», называя данную притчу «самой занимательной из древних книг. Лучше сказать, что это самая занимательная из книг нынешних»¹⁸. О ее «современности» свидетельствует, насколько диссонансно Книга Иова звучит в контексте Ветхого Завета:

Словом, Ветхий Завет просто ликует о ничтожестве человека перед замыслом Божьим. «Книга Иова» отличается только тем, что именно

¹⁶ *Norsefire*—дословно «сожжение скандинава».—Примеч. *перев.*

¹⁷ В середине фильма есть тонкий намек на этот сюжетный поворот, который, тем не менее, так и остается неиспользованным.

¹⁸ Неожиданный Честертон: Рассказы. Эссе. Сказки/Пер. с англ.; сост., биограф. очерки и общ. ред. Н. Трауберг.—М.: Истина и Жизнь, 2002. С. 165–175.

в ней встает вопрос: каков же этот замысел? Стоит ли он хотя бы жалкой человеческой участи? Без сомнения, легко пожертвовать нашей ничтожной волей ради воли, которая и мудрее, и милостивей. Но милостивей ли она, мудрей ли? Пускай Господь использует Свои орудия; пускай Он ломает их. Но что Он делает, для чего ломает? Ради этого вопроса решаем мы загадку «Иова» как загадку философскую.

Но настоящий сюрприз состоит в том, что сама книга Иова не дает удовлетворительного ответа на эту загадку:

Как важно, что она совсем не «хорошо кончается»! Бог не сказал Иову, что Иов страдал, ибо он лучше других... Господь не решает загадки, а ставит. Второе, с этим связанное, делает книгу «религиозной», а не философской: как это ни странно, Иова удовлетворяет перечисление непостижимых фактов. Собственно, загадки Божьи сложнее и таинственней загадок Иова; однако до речи Господа Иов утешиться не мог, после — утешился. Он ничего не узнал, но ощутил грозный дух того, что слишком прекрасно, чтобы поддаться рассказу. Господь не хочет объяснить Своей цели, и само это, словно пламенный перст, указывает на Его цель. Загадки Божьи утешают сильнее, чем ответы человеческие.

Одним словом, Бог совершает здесь то, что Лакан называет *point de capiton*¹⁹: он решает загадку путем ее вытеснения еще более фундаментальной загадкой, удвоением загадки, переносом загадки из ума Иова в саму вещь — Бог приходит, чтобы разделить потрясенность Иова хаотическим безумием созданной Вселенной: «Иов ставит вопросительный знак, Бог отвечает восклицательным. Вместо того чтобы объяснить мир, Он утверждает, что мир намного нелепей, чем думал Иов». Отвечать на вопросительный знак восклицательным — не есть ли это лаконичное определение того, что должен делать аналитик во время сеанса лечения. Вместо того, чтобы давать ответы на основании своего исчерпывающего знания обо всем, Бог совершает умелое аналитическое вмешательство, добавляя простой формальный акцент, знак артикуляции.

В своем прочтении Иова Честертон преодолевает собственную диалектику универсальности и исключения из нее. Одна из центральных идей Честертона заключается в том, что христианство *стремится сохранить разум, оставаясь верным основополагающему исключению из него*. В противном случае разум вырождается в слепой саморазрушительный скептицизм, в тотальный *иррационализм*, или, как любил повторять Честертон: «Если вы не верите в Бога, то вскоре вы будете готовы поверить во что угодно, включая самый суеверный вздор о чудесах». Базовым убеждением Честертона было то, что иррационализм конца XIX в. стал необходимым следствием атаки просвещенческого разума на религию.

¹⁹ Точка сборки (*франц.*). — *Примеч. перев.*

...Все исповедания и церкви, крестовые походы и ужасы инквизиции были призваны не подавить разум, но отстоять его. Люди чувствовали, что, если когда-нибудь усомнятся во всем, в первую очередь усомнятся в разуме. Власть священников отпускать грехи, власть папы наделять властью, и даже ужасы инквизиции — все это только защита одного, главного, таинственного права — права человека думать... Когда уходит религия, уходит и логика...²⁰

Однако здесь мы сталкиваемся с судьбоносной ограниченностью Честертонна, которую он сам преодолевает в тот момент, когда в своей работе о «Книге Иова» показывает, почему Бог должен осудить собственных защитников, «механических и высокомерных утешителей Иова»:

Механический оптимист пытается оправдать мир на том основании, что мир разумен и связан. Мир тем и хорош, говорит он, что его можно объяснить. Именно на это Бог отвечает ясно до ярости. Бог говорит: «Если мир и хорош, то лишь тем, что для вас, людей, объяснить его нельзя». Он настаивает, Он показывает: «Есть ли у дождя отец? или кто рождает капли росы? Из чьего чрева выходит лед?..» Мало того, Он подчеркивает явственную и ощутимую неразумность мира: «Чтобы шел дождь на землю безлюдную, на пустыню, где нет человека...» Чтоб удивить человека, Бог становится богохульником; можно сказать, что Он становится безбожником. Показывая Иову, одно за другим, разные творения — коня, орла, осла, ворона, павлина, страуса, крокодила, — Он так описывает их, что они становятся чудищами. Все это вместе — какой-то псалом, какая-то песнь удивления. Творец дивится тому, что сотворил²¹.

Бог здесь уже больше не чудесное исключение, гарантирующее нормальность Вселенной, необъяснимый *x*, позволяющий объяснять все остальное. Напротив, он Сам ошеломлен невероятным чудом своего творения. При ближайшем рассмотрении оказывается, что в нашей Вселенной нет ничего обыкновенного — все, каждая существующая малость, есть чудесное исключение; если смотреть с особого ракурса, любая нормальная вещь чудовищна. Не следует воспринимать лошадей как норму, а единорога как чудесное исключение — даже лошадь, самое обычное в мире существо, является потрясающим чудом. *Подобный* богохульствующий Бог — это Бог современной науки, так как современная наука поддерживается именно благодаря этому удивлению перед очевидным. Короче говоря, современная наука — на стороне принципа «верить во что угодно». Не является ли одним из уроков теории относительности и квантовой физики то, что современная наука подрывает наши элементарные представления об отношениях в природе и заставляет поверить (принять) в самые «бессмысленные» вещи? Для прояснения этой загад-

²⁰ Честертон Г.К. Ортодоксия... С. 49.

²¹ Неожиданный Честертон... С. 165–175.

ки полезной может оказаться логика «не-всего» у Лакана²². В соответствии с ней, Честертон явно занимает «мужскую» сторону всеобщности и ее основополагающего исключения: все подчиняется естественной причинности, за исключением Бога, главной Тайны. Логика современной науки, напротив, является «женской»: прежде всего она материалистическая, принимающая аксиому, что ничто не ускользает от естественной причинности, которая может иметь рациональное объяснение; но у этой материалистической аксиомы есть и другая сторона, которая состоит в том, что «не все является рациональным и подчиняется законам природы» — не в том смысле, что есть «что-то иррациональное, что-то, что избегает рациональной причинности», а в том смысле, что тотальность самого рационального причинного порядка неконсистентна, иррациональна и составляет не-все. Только это не-все гарантирует открытость научного дискурса к неожиданному, к вторжениям немислимого: кто в XIX в. мог представить себе теорию относительности или квантовую физику?

Этические следствия ответа Бога действительно разрушительны. После того как на долю Иова выпадают страдания, появляются друзья-богословы, предлагающие интерпретации, делающие эти страдания осмысленными; величие Иова заключается не в отстаивании своей невиновности, но в твердом указании на бессмысленность своих бедствий (когда появляется Бог, он встает на сторону Иова против богословов, защищающих веру). Структура здесь точно такая же, как и во фрейдовском сне об инъекции Ирмы. Сон начинается с разговора между Фрейдом и его пациенткой Ирмой о том, что ее лечение проходит неудачно из-за инъекции грязным шприцом. В ходе беседы Фрейд подходит к ней, приближает к себе ее лицо, заглядывает в рот и видит ужасные наросты в горле. В этот момент невыносимого ужаса тональность сна меняется, и ужас вдруг превращается в комедию: появляются три врача, друзья Фрейда. На нелепом псевдопрофессиональном жаргоне они перечисляют многочисленные (и взаимоисключающие) причины того, почему в отравлении Ирмы инъекцией никто не виноват (инъекции не было, инъекция была чистой...). Таким образом, есть первая травмирующая встреча (вид сырой плоти в горле Ирмы), за которой следует резкое превращение ситуации в комедию — перепалка трех смехотворных врачей, позволяющая спящему избежать встречи с реальной травмой. Функция этих трех врачей аналогична функции трех друзей-богословов в истории Иова: вытеснить влияние травмы символическим подобием. Сопrotивление смыслу имеет решающее значение, когда мы сталкиваемся с возможными или реальными трагедиями — от СПИДа и экологических катастроф до Холокоста — у них нет «более глубокого смысла». Этим объясняется провал двух голливудских продуктов, выпущенных в ознаменование

²² Подробнее о логике «не-всего» см. *Lacan J. Seminar, Book XX: Encore.* — New York: Norton, 1998.

пятой годовщины 11 сентября: «Потерянный рейс» Пола Гринграсса и «Башни-близнецы» Оливера Стоуна. Первое, что бросается в глаза: создатели обоих фильмов стремились снять их в максимально возможном антиголливудском стиле — оба фильма сосредоточивают внимание на мужестве простых людей, в фильме нет ни гламурных звезд, ни спецэффектов, ни высокопарных героических жестов, только немногословное реалистичное изображение обычных людей в чрезвычайных обстоятельствах. Однако оба фильма содержат весьма заметные исключения из этого правила: моменты, выпадающие из этого доминирующего реалистического стиля. В начале фильма «Потерянный рейс» нам показывают комнату отеля, в которой похитители готовятся к захвату самолета, мы видим, как они молятся. Похитители похожи на ангелов смерти — и первый кадр после титров подтверждает это впечатление — панорамная съемка ночного Манхэттена, сопровождаемая звуком молитвы, как если бы похитители находились над городом, готовясь спуститься на землю, чтобы собрать свою страшную жатву. Еще один момент: нет кадров того, как самолеты врезаются в башни Всемирного торгового центра; все, что мы видим, секунды до катастрофы: полицейский на оживленной улице в толпе людей и над ними быстро мелькает зловещая тень — тень первого самолета. (Еще один аналогичный момент — после того как герои-полицейские оказываются завалены камнями, камера, в стиле Хичкока, взмывает вверх, чтобы продемонстрировать взгляд на Нью-Йорк «с высоты Бога».) Подобное перескакивание от прозаичной повседневной жизни к взгляду с высоты придает обоим фильмам странное теологическое звучание — как если бы нападения были своеобразным божественным вмешательством. Что это значит? Вспомним первую реакцию Джерри Фалуэлла и Пэта Робертсона на теракты 11 сентября: они заявили, что это знак немилости Бога, который снял с США свою защиту из-за греховности американцев, их гедонизма, материализма, либерализма и необузданной сексуальности; короче говоря, Америка получила по заслугам. Тот факт, что одинаковое осуждение либеральной Америки исходит как от мусульманского Другого, так и из самого нутра Америки, дает основания для размышлений. В скрытой форме фильмы «Потерянный рейс» и «Башни-Близнецы» стремятся к прямо противоположному: прочесть катастрофу 11 сентября как замаскированное благословение, как божественное вмешательство сверху для того, чтобы пробудить нас от морального сна и вызвать в нас лучшее. Фильм «Башни-близнецы» заканчивается закадровыми словами, главная мысль которых следующая: такие ужасные события, как разрушение башен-близнецов, выявляют в людях не только худшие, но и лучшие качества — смелость, солидарность, жертвенность ради общества. Люди совершают действия, о которых ранее не могли даже помыслить. Именно эта утопическая перспектива поддерживает нашу очарованность фильмами-катастрофами: как если бы нашему обществу была необходима серьезная катастрофа для того, чтобы оживить дух социальной солидарности.

Наследие Иова запрещает нам искать убежище в привычной трансцендентной фигуре Бога как тайного властелина, знающего смысл того, что, с нашей точки зрения, представляется бессмысленной катастрофой; в Боге, созерцающем всю перспективу в целом, в рамках которой болезненные пятна — это составляющие глобальной гармонии. Не постыдно ли считать события, подобные Холокосту или смерти миллионов людей в Конго, пятнами на общем фоне, которые в конечном счете способствуют тотальной гармонии? Есть ли такое целое, которое может телеологически оправдать и таким образом искупить/снять даже Холокост? Смерть Христа на кресте означает необходимость отказа от представлений о Боге как трансцендентном опекуне, гарантирующем счастливый исход наших дел; гарантия исторической телеологии — это то, что смерть Христа на кресте есть смерть *такого* Бога, она повторяет установку Иова и отвергает любой глубокий смысл, отвлекающий от жестокой реальности исторических катастроф.

Здесь следует обратить внимание на еще одну трудность. Давайте вернемся к основному вопросу Фрейда: почему нам сняться сны? Ответ Фрейда обманчиво прост: главная функция сна состоит в том, чтобы дать возможность спящему продлить свой сон. Обычно данная трактовка применяется в отношении снов, которые сняты перед самым пробуждением, когда какое-то внешнее воздействие (например, шум) угрожает разбудить нас. В такой ситуации спящий человек быстро воображает (под маской сна) ситуацию, которая инкорпорирует в себя этот внешний раздражитель, позволяя таким образом спящему на некоторое время продлить свой сон. Наконец, когда внешний раздражитель становится слишком сильным, спящий просыпается. Однако так ли все прямолинейно? В другом сне о пробуждении — из «Толкования сновидений» Фрейда — уставший отец, который провел всю ночь, уставившись в гроб своего маленького сына, засыпает, ему снится, что к нему приближается его сын, который весь горит; он обращается к отцу с ужасающим упреком: «Отец, разве ты не видишь — я горю». Проснувшись, отец обнаруживает, что из-за опрокинувшейся свечи одежда его мертвого сына загорелась — дым, который он почувствовал, пока спал, был инкорпорирован в сон о горящем сыне для того, чтобы позволить ему продолжить сон. Зададимся вопросом: действительно ли отец проснулся тогда, когда внешний раздражитель, то есть дым, стал слишком сильным, чтобы быть включенным в сценарий сна? Не была ли ситуация скорее обратной: отец сначала сконструировал собственный сон для того, чтобы продлить его — и избежать неприятного пробуждения? Однако то, с чем он столкнулся во сне — горящий в буквальном смысле вопрос, жуткий призрак упрекающего его сына — было более невыносимым, чем внешняя реальность, так что отец проснулся, ускользнул во внешнюю реальность. Но почему? Чтобы продолжить сон, чтобы избежать невыносимой травмы — своей вины за мучительную смерть сына.

Для того чтобы получить полное представление об этом парадоксе, мы можем сравнить этот сон со сном об инъекции Ирмы. В обоих снах

есть травмирующая встреча (наросты в горле Ирмы и видение горящего сына). Однако во втором сне спящий в точке максимального напряжения пробуждается, в первом же сне ужас замещается бессмысленным спектаклем профессиональных оправданий. Эта параллель дает нам ключ к теории сновидений Фрейда: пробуждение во втором сне (отец возвращается к реальности для того, чтобы ускользнуть от ужасов сна) выполняет ту же функцию, что и внезапная смена жанра и обращение ситуации в комедию, в перепалку трех забавных врачей; в первом сне повседневная реальность обладает той же структурой, что и веселая перепалка врачей, позволяющая избежать столкновения с настоящей травмой.

В этом месте мы должны вернуться к Христу: не являются ли слова Христа «Отец, почему ты оставил меня?» христианской версией фрейдовских слов: «Отец, разве ты не видишь, что я горю?». Не относятся ли эти слова напрямую к Богу-Отцу, который дергает за ниточки за сценой и телеологически оправдывает (то есть гарантирует смысл) все наши мирские неурядицы? Принимая на себя (не грехи, но) страдания человечества, Христос ставит Отца перед фактом бессмысленности происходящего.

Теологический термин для обозначения тождества Иова и Христа — это «двойной кенозис»: самоотчуждение Бога накладывается на отчуждение от Бога человеческой личности, чувствующей себя одинокой в безбожном мире, покинутой Богом, который обитает в каком-то недосягаемом трансцендентном потусторонье. Для Гегеля созависимость двух аспектов кенозиса достигает своего высшего напряжения в протестантизме. Протестантизм и просвещенческая критика религиозного суеверия — две стороны одной монеты. Отправной точкой всего этого движения является средневековая католическая мысль, в частности, идеи людей типа Фомы Аквинского, для которого философия должна быть служанкой веры. Вера и знание, теология и философия дополняют друг друга как гармоничные неконфликтующие части внутри (и при условии доминирования) богословия. Хотя Бог как таковой не постижим для наших ограниченных когнитивных способностей, разум вполне способен направить нас к Нему, дать возможность распознать следы Бога в сотворенной им реальности — в этом суть пяти доказательств бытия Бога Фомы Аквинского (рациональное изучение материальной реальности как структуры причин и следствий приводит нас к осознанию необходимости существования первопричины всего этого и т.д.). В протестантизме данное единство распадается. С одной стороны, у нас есть безбожная вселенная как подходящий объект для нашего разума, с другой — отделенное от нее бездной непостижимое божественное потусторонье. Столкнувшись с этой бездной, мы можем либо отрицать какой-либо смысл в существовании этого таинственного потусторонья, отрекаясь от него как от суеверной иллюзии, или же можем сохранить религиозность, высвободив веру из-под влияния разума, постигая потустороннюю реальность в акте чистой веры (в подлинном внутреннем

чувстве и т.д.). Гегеля главным образом интересовало, как внутреннее напряжение между философией (просвещенное рациональное мышление) и религией переросло в их «взаимное унижение и обвинение друг друга в незаконнорожденности». Поначалу кажется, что инициатива — на стороне разума, религия же отступает, отчаянно пытаясь выкроить себе место за пределами сферы, контролируемой разумом. Под давлением просвещенческой критики и достижений науки религия смиренно отступает во внутреннее пространство искренних чувств. Тем не менее высшую цену приходится заплатить самому просвещенному разуму: его победа над религией заканчивается победой над самим собой и самоограничением, так что в конце всего этого движения разрыв между верой и знанием возникает вновь, но уже перенесенный в саму сферу знания (разума):

После борьбы с религией лучшее, что мог сделать разум, это обратить внимание на себя и приступить к самоанализу. Разум, превратившись в результате самоанализа в простой интеллект, признал собственную ничтожность, постулировав, что гораздо выше него стоит внешняя по отношению к нему вера, потусторонье, в которое надо верить. Именно это и произошло в философии Канта, Якоби и Фихте. Философия вновь превратила себя в служанку веры²³.

Таким образом, девальвированы оба полюса. Разум превратился в простой интеллект, в инструмент для работы с эмпирическими данными, в практический навык животного под названием человек; религия же стала бессильным внутренним чувством, которое никогда не может быть полностью реализовано, поскольку в тот момент, когда кто-то пытается перенести его во внешнюю реальность, тут же происходит возврат к католическому идолопоклонству, фетишизирующему случайные природные объекты. Кратким конспектом подобного развития является философия Канта: Кант начал как великий разрушитель, как безжалостный критик теологии, а закончил, по его же словам, ограничением пределов разума во имя высвобождения пространства для веры. Кант иллюстрирует то, как Просвещение, безжалостно очерняя и ограничивая своего внешнего врага (веру, за которой отрицаются любые когнитивные претензии, то есть религию как чувство, не имеющее когнитивной значимости), превращается в самоочернение и самоограничение разума (разум может работать лишь с объектами феноменального опыта, истинная реальность ему недоступна). Протестантизм, упирающийся лишь на веру, на то, что истинные храмы и алтари должны быть воздвигнуты в самом сердце человека, а не во внешней реальности, является индикатором того, как антирелигиозное просвещенческое отношение оказывается неспособно разрешить «свою проблему, проблему субъективности, зажа-

²³ Hegel G. W. F. Faith and Knowledge. — Albany: SUNY Press, 1977. P. 55–56.

той абсолютным одиночеством»²⁴. Главным итогом Просвещения оказывается абсолютная единичность субъекта, лишённого любого сущностного содержания и редуцированного до пустой точки самоотнесенной негативности; возникает субъект, полностью отчуждённый от сущностного содержания, в том числе и от собственного содержания. Для Гегеля проход через эту нулевую точку необходим, поскольку решение через тот или иной вид повторного синтеза или примирения веры и разума уже невозможно. С наступлением современности магия заколдованного мироздания была навсегда утеряна; реальность так и осталась перед нами во всей своей серости. Единственное решение, как мы это видели, — удвоение отчуждения, внезапное понимание того, что мое отчуждение от Абсолюта накладывается на отчуждение Абсолюта от самого себя: я есть в Боге в самой моей дистанцированности от него.

Главная проблема заключается в следующем: как именно следует мыслить связь между этими двумя отчуждениями, отчуждением современного человека от Бога (редуцированного до неизвестного в-себе, отсутствующего в мире механических законов) и отчуждением Бога от самого себя (в Христе, в воплощении)? Они схожи, хотя и не симметричны, как субъект и объект. Для того чтобы (человеческая) субъективность могла возникнуть из субстанциальной индивидуальности человеческого животного, обрывая с ней связь и полагая себя в качестве Я = Я, лишённого всякого субстанциального содержания, как самоотносящееся отрицание пустой сингулярности, *сам Бог*, универсальная субстанция, должен «унизить» себя, должен пасть в свое творение, объективировать себя, предстать в качестве несчастной единичной человеческой личности, которая во всех своих несчастьях *покинута Богом*. Таким образом, дистанция Бога от человека — это дистанция Бога от самого себя.

Страдание Бога и страдание человеческой личности, лишённой Бога, должны пониматься как две стороны одного события. Существует фундаментальная взаимосвязь между божественным кенозисом и постулированием современным разумом недостижимого потусторонья. *Энциклопедия* выявляет эту взаимосвязь, представляя смерть Бога и как Страсти Сына, который умирает в боли отрицания, и как ощущение человека, что он ничего не может знать о Боге²⁵.

Традиционной марксистской критике религии как самоотчуждения человечества не хватает именно этого двойного кенозиса: «Если бы не было жертвы Бога, то современная философия не имела бы своего *предмета*»²⁶. Для появления субъективности — не только как простого эпифеномена глобального субстанциального онтологического порядка, но как сущностной для самой субстанции — раскол, отрицание, распад целого, самоотчу-

²⁴ Malabou C. *The Future of Hegel*. — New York: Routledge, 2005. P. 110.

²⁵ Ibid. P. 103.

²⁶ Ibid. P. 111.

ждение должны постулироваться как нечто, случающееся в самом средоточии божественной субстанции; таким образом, переход от субстанции к субъекту должен произойти внутри самого Бога. Короче говоря, отчуждение человека от Бога (тот факт, что Бог представляется ему как недостижимое в-себе, как чистое трансцендентное потусторонье) должно совпадать с отчуждением Бога от самого себя (наиболее ярким выражением этого отчуждения, безусловно, являются слова Христа на кресте: «Отец, почему ты оставил меня?»): конечное человеческое «сознание лишь представляет Бога, поскольку Бог представляет себя; сознание находится на некоторой дистанции от Бога, потому что Бог дистанцирует себя от самого себя»²⁷.

Именно поэтому стандартная марксистская философия колеблется между онтологией диалектического материализма, которая сводит человеческую субъективность до конкретной онтологической сферы (неудивительно, что Георгий Плеханов, создатель термина «диалектический материализм», называл марксизм динамизированным Спинозизмом), и философией практики, которая, начиная с молодого Георга Лукача, полагает в качестве своей отправной точки и горизонта возможностей коллективную субъективность, которая позиционирует / опосредует любую объективность и, таким образом, оказывается неспособна помыслить собственный генезис из субстанциального порядка, онтологического взрыва, «большого взрыва». Так что, если смерть Христа — это «одновременно смерть Богочеловека и смерть изначальной непосредственной абстракции божественного существа, которое еще не было позиционировано как Я»²⁸, то это значит, как отметил Гегель, *что на кресте умирает не только земной конечный представитель Бога, но сам Бог, тот самый трансцендентный Бог из потусторонья*. Обе части оппозиции, Отец и Сын, субстанциональный Бог как Абсолют-в-себе и как Бог-для-нас, явленный нам в откровении, умирают, оказываются снятыми в Святом Духе.

Стандартное прочтение этого снятия — Христос «умер» (был снят) как непосредственное представление Бога, как Бог под маской конечной человеческой личности для того, чтобы возродиться в качестве универсального / вневременного Духа — остается неполным. Оно упускает высший урок, который должен быть усвоен из божественного воплощения: конечное существование смертных людей есть единственное вместилище Духа, вместилище, в котором Дух достигает своей актуальности. Это значит, что, несмотря на всю свою фундирующую власть, Дух является *виртуальной* сущностью в том смысле, что его статус произведен от субъективного предположения; он существует лишь постольку, поскольку субъекты действуют так, *как если бы он существовал*. Его статус аналогичен статусу идеологических начинаний, будь то коммунизм или национализм; он есть субстанция индивидов, которые признают себя в нем, основа все-

²⁷ Ibid. P. 112.

²⁸ Ibid. P. 107.

го их существования, точка отсчета, обозначающая предельный горизонт смысла их жизней, то, за что эти люди готовы отдать свою жизнь. Однако при этом реально существуют лишь сами индивиды и совершаемые ими действия, так что данная субстанция актуальна лишь постольку, поскольку люди верят в нее и действуют в соответствии со своей верой. Таким образом, главное заблуждение, которого следует избегать, — это искушение рассматривать гегелевский Дух как своеобразный метасубъект, Ум, намного превосходящий индивидуальный человеческий ум, способный к самосознанию. Как только мы сделаем это, Гегель тут же предстанет перед нами как смехотворный спиритуалист-обскурант, постулирующий существование некоего мега-Духа, управляющего историей. Клише о «гегелевском Духе» следует противопоставить указание на то, что Гегель прекрасно понимает, что «именно в конечном сознании познается сущность духа и таким образом возникает божественное самосознание. Из пенящегося брожения конечного поднимается благоухающий дух»²⁹. В первую очередь это относится к Святому Духу: наша осведомленность, (само-)сознание конечных людей, является его единственным актуальным вместилищем; Святой Дух тоже поднимается «из пенящегося брожения конечного». В драме «Заложник» Поля Клоделя Бадием говорит: «Бог без нас не может ничего сделать». Это и имеет в виду Гегель: хотя Бог и является субстанцией всего нашего (человеческого) бытия, без нас он бессилен, он действует только в нас и через нас, его существование постулируется нашим действием, являющимся предпосылкой его существования. Поэтому Христос бесстрастен, эфемерен, хрупок: чистый сочувствующий наблюдатель, беспомощный сам по себе.

Благодаря этому примеру мы видим, что снятие (*Aufhebung*) не является прямым снятием инаковости, его возвращением к тождественности, поглощением Единым (так, что конечные/смертные индивиды воссоединяются с Богом, возвращаются в его в объятия). С вочеловечиванием Иисуса, экстернализацией/самоотчуждением божественного переход от трансцендентного Бога к конечным/смертным индивидам оказывается *свершившимся фактом*. Пути назад уже нет; все, что есть, все, что «реально существует», отныне держится на индивидах; уже больше нет идей Платона или субстанций, существование которых в некотором смысле более реально. При переходе от Сына к Святому Духу снятым оказывается сам Бог: после распятия, после смерти воплощенного Бога универсальный Бог возвращается как Дух общины верующих; ОН есть тот, кто переходит от бытности трансцендентной субстанциальной реальностью к виртуальной/идеальной сущности, существующей лишь как предпосылка действующих индивидов. Стандартное восприятие Гегеля как органициста-хололиста, полагающего, будто бы реально существующие индивиды являются всего лишь предикатами некоторого высшего

²⁹ *Hegel. Lectures on the Philosophy of Religion.* — Berkeley: University of California Press, 1984–1987. P. 233.

субстанциального целого, эпифеноменами Духа как заправляющего всем мегасубъекта, совершенно не учитывает этот ключевой момент.

Тогда что же оказывается снятым в христианстве? Вовсе не конечная реальность, снимаемая (через отрицание-сохранение-возвышение) идеальным единством. *Напротив, снятой оказывается божественная субстанция как таковая (Бог как вещь-в-себе): отрицаемая (на кресте умирает субстанциальная фигура трансцендентного Бога), но одновременно сохраняемая в пресуществленной форме Святого Духа, то есть в общине верующих, которая существует лишь как виртуальная предпосылка деятельности конечных индивидов.*

Перевод Раисы Бараиш

по изданию Žižek S. From Job to Christ: A Paulinian Reading of Chesterton // St. Paul among the Philosophers / J. Caputo, L. M. Alcoff (Eds). — Indiana University Press, 2009. P. 39–60.