

«Христианское наследие» и современный постмарксизм¹

In this article postmarxist reception of St. Paul's doctrine, presented in Alain Badiou's and Slavoj Žižek's philosophical texts, is considered. Both thinkers find the foundation in Christian history and Christian ideology on which, as they believe, new, corresponding to the time philosophy can be built. The article demonstrates how Badiou and Žižek enter into the hidden and the apparent controversy with the European philosophical mainstream of the second half of the twentieth century, wanting to return to Hegelian ideas "spirit", "single", "political", "universe", which in its turn requires getting rid of the traumatic signifier of "Other" that is extremely relevant to postmodern discourse.

Данная статья посвящена анализу постмарксистской рецензии «христианского наследия», представленной в программной работе Алена Бадью «Апостол Павел. Обоснование универсализма» (1997), а также в книгах Славоя Жижека «Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие» (2000) и «Монструозность Христа: парадокс или диалектика?» (2009, совместно с Дж. Милбанком). Эти работы были выбраны для рассмотрения по двум причинам. Во-первых, и Бадью, и Жижек являются, пожалуй, одними из самых интересных современных философов, имеющих серьезное духовное влияние на европейскую интеллектуальную среду. Во-вторых, само обращение постмарксистов к религиозной проблематике, лишенное традиционного для марксизма критического и воинственно-атеистического пафоса, представляется весьма любопытным. Оба философа, нисколько не скрывая своих атеистических и коммунистических убеждений, обнаруживают в христианской истории и христианской идеологии ту почву, на которой, по их мнению, может быть построена новая, отвечающая духу времени, философия. Кроме того, фактически, речь идет о попытке обнаружить в совершенно консервативном, казалось бы, христианстве новые – философские – основания для левой идеологии². Далее, и тот, и другой философ вступают в скрытую и явную полемику с европейским философским мейнстримом второй половины XX века, желая вернуться к гегелевским идеям «духа», «единого», «политического», «универсума», что, в свою очередь, требует избавления от травматического означающего «Другой», чрезвычайно актуального для постмодернистского контекста.

Дело в том, что, с точки зрения постмарксистов, травматический, мазохистский³ дискурс философии постмодерна совершенно исчерпал себя. Разрушение, разделение, децентрация и деконструкция сами по себе не дают ответа на вопросы, которые ставит перед современным человеком социальная реальность. Иными словами, постмодернистский релятивизм и последовательный отказ от каких-либо этических и политических оценок никак не помогают

¹ Я выражаю свою искреннюю признательность израильскому философу Йоэлю Рэгеву, обратившему мое внимание на данную проблематику.

² Об ошеломительности такого хода альтюссерианца и маоиста Бадью пишет, в частности, лаканианец Марк де Кесель в своей статье, посвященной критике бадьюевской концепции истины: de Kesel M. Truth as Formal Catholicism - On Alain Badiou, Saint Paul: La fondation de l'universalisme // International Journal of Žižek Studies. - 2007. - Vol. 1. - № 2. - P. 1. (Режим доступа: <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/25/86>).

³ «Мазохистский» в противоположность «садистическому», «принуждающему к пониманию» дискурсу философской классики. О последнем см.: Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / Пер. с нем. М. Кузнецова. - М.; СПб.: «Медиум», «Ювента», 1997. - С. 104-148; Lacan J. Le seminaire, Livre VII: L'ethique de la psychanalyse. - Paris: Seuil, 1986. - Chap. VI; Lacan J. Kant avec Sade // Lacan J. Ecrits. - Paris: Seuil, 1966. - P. 765-790; Žižek S. Kant and Sade: the Ideal Couple // Lacanian Ink. - NY, 1998. - № 13. - P. 12-25.

уничтожению гегемонии капитала и угнетения рабочих, а провозглашаемая в качестве обязательной «мультикультурность» становится фундаментом признания прав «других» в мелочах, но не в сути, либо вообще лишь симулирует такое признание⁴. Более того, в современной капиталистической системе всегда присутствует возможность аннигилировать революционный смысл любой борьбы за любые права и превратить ее лишь в очередную возможность продать новый товар (так, фирмы производят «экологические» линии одежды и обуви специально для «борцов за права животных», существуют специализированные магазины и культурно-коммерческие центры для любых маргинальных групп, образы известных революционеров легко превращаются в модные бренды и т.п.).

Напрашивается предположение, что борьба с капиталистической системой путем ее распатывания и деконструирования вряд ли может быть сколько-нибудь эффективной в наши дни. И современный постмарксизм предлагает оглянуться назад, обернуться (но не вернуться) к Гегелю и апостолу Павлу, утверждавшим реальность универсального, единого Целого, всегда стоящего за кажущимися различиями в существующем мире. Соответственно, последний тезис «Манифеста из восьми пунктов» Алена Бадью гласит, что необходимо «провозгласить в качестве центральной максимы: есть только один мир. Это “перформативная” фраза. Она должна разрушить стены. “Утверждение принципа одного мира не противоречит игре множественных идентичностей и различий”. Сказать, что есть только один мир, – значит провозгласить “один оператор общности”, “одну аксиому коллективного действия”, значит “подчинить измерение негативного (противоположность другим) измерению утверждения (развитие того же самого)”, “развивать универсальные виртуальности идентичностей”⁵. Этот поворот лицом к «тотальности», как представляется, вовсе не означает «возвращения к тоталитарности»; речь идет скорее о смене угла зрения, как об этом говорит, в частности, Славой Жижек в краткой рецензии на книгу Бадью «Логика миров» (2006), полагая необходимым как отказ от оппортунистского антитоталитаризма в философской мысли, так и соблюдение верности универсальному Единому⁶. Более того, в одной из своих последних книг – «Первый раз как трагедия, второй – как фарс» (2009) – Жижек заявляет, что, хотя постмодернисты-леваки постоянно повторяют мантру о необходимости отказаться от «якобинско-ленинистской» парадигмы централизованной диктаторской власти, возможно, именно сейчас настало время признать, что, напротив, хорошая порция «якобинского ленинизма» полностью соответствует со-

⁴ Таков, например, «перевернутый», или «рефлексивный» расизм, о котором пишет Жижек: борьба за права национальных меньшинств и призывы к расовому неразличению сами в конечном счете демонстрируют наличие такого различия (см.: Жижек С. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие / Пер. с англ. В. Мазина. – М.: Художественный журнал, 2003. – С. 34-37). Аналогичным образом можно понять и бодрийеровское мнение о феминизме, высказанное в «Соблазне»; в самом деле, настойчивое доказывание женщинами собственной полноценности говорит как раз о том, что они сами подозревают в себе неполноценность (и ею становится именно «женское», соблазняющее начало) (см.: Бодрийер Ж. Соблазн / Пер. с фр. А. Гараджи. – М.: Ad Marginem, 2000. – С. 34-35). И в том, и в другом случае различие и неравенство сохраняются, но под политкорректной маской.

⁵ Манифест из восьми пунктов Алена Бадью / Пер. И. Купшаревой. (Режим доступа: <http://www.cprf.info/news/interviews/51233.html>).

⁶ Жижек С. Бадью (по)думает обо всем / Пер. И. Купшаревой. (Режим доступа: <http://www.censura.ru/articles/logiquesmondes.htm>). О понятиях универсализма и универсальности в философии Бадью см. беседу Алена Бадью с Этьеном Балиба, французским марксистом, учеником Альюссера: Balibar E. Debating with Alain Badiou on Universalism. Opening statement, 2007 Koehn Event in Critical Theory. (Режим доступа: <http://www.ciepfc.fr/spip.php?article21>).

временным потребностям левого движения. И характерно, что тут он ссылается на бадьюевское учение о четырех инвариантах вечной идеи коммунизма, присутствующих и в якобинстве, и в ленинизме, и в маоизме – строгое эгалитарное правосудие, дисциплинарный террор, политический волюнтаризм, доверие людей⁷.

В связи с этим обращение находящегося в поисках «универсальности» Бадью, а следом и Жижека, в целом разделяющего его идеи, к фигуре апостола Павла, оказывается вполне продуктивным. Так, в книге Бадью «Апостол Павел. Обоснование универсализма» предлагается секуляризованная версия учения и деятельности апостола Павла как личности, которая в своем стремлении к Истине провозглашает универсализм и противостоит разного рода абсолютизированным партикуляризмам – религиозным, социальным, этническим, половым и т.п.

Бадью сразу предупреждает читателя, что для него Павел – не апостол и не святой, и он обращается к его личности, поскольку нынешнее социальное движение «ищет новую воинствующую фигуру, призванную заменить предшествующую. На ее месте в начале нашего века просматривался Ленин с большевиками, и можно сказать, что тогда она являла собой фигуру партийного активиста. Сегодня, когда на повестке дня здесь стоит задача сделать шаг вперед, то для реализации этой цели можно сделать и большой шаг назад, во всяком случае, оглянуться. Для этого, я полагаю, следует обратиться к Павлу. Я не первый, кто отважился сравнить его с Лениным (Христом которого был сомнительный Маркс)⁸. Тем самым декларируется, что новому времени нужны новые ориентиры и символы, и их неожиданность, даже некоторая провокативность, французского философа никак не смущает.

Как говорит Бадью, Павел был первым, кто «обнаружил, что изучение некоторого закона может структурировать субъект, лишенный всякой идентичности и “подвешенный” на событие, единственным “свидетельством” которого как раз и является то, что субъект его декларирует⁹». Следовательно, он первым обнаружил, что переживание веры, переживание истины само по себе является доказательством и легитимацией истинности, без какой-либо опоры на традицию и сторонние авторитеты. В результате «посредством этой парадоксальной взаимосвязи между субъектом без идентичности и законом без опоры в истории создается возможность универсального проповедничества¹⁰». По мысли Бадью, «неординарный жест Павла состоял в том, что он избавил истину от воздействия сообщества (идет ли речь о народе, городе, империи, территории или о социальном классе). Ибо то, что истинно (или справедливо, в данном случае это одно и то же), то не нуждается в обращении к какому-либо объективному единству – ни согласно своей причине, ни согласно своему предназначению¹¹».

Христианский проект, предписывающий неразличение мужского и женского, эллинского и иудейского, иерусалимского и арабийского, демонстрирует то, что «всякая истинная универсальность лишена центра¹²». Разумеется, Павлово переживание веры принадлежит только Павлу, оно субъективно, но проповедуется как универсальное, не зависящее ни от национальности, ни от языка, ни от пола самого Павла. И Бадью полагает, что мы должны совер-

⁷ См.: Žižek S. First as Tragedy, then as Farce. – London; NY: Verso, 2009. – P. 125.

⁸ Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с фр. О. Головой. – М., СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга, 1999. – С. 6.

⁹ Там же. – С. 8.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Там же. – С. 19.

шить поворот, аналогичный проделанному Павлом, – поворот от частных к Единому, но не в религиозной, а в социально-политической сфере.

Именно такой подход способен позволить справиться с современной ситуацией упорядоченных идентичностей, где в пространстве гомогенного капитала каждая группа утверждает себя за счет другой и стремится завладеть ее ресурсами. Так происходит, например, при субкультуризации гомосексуалов, этнических меньшинств и т.п. Проще говоря, люди разделяются на группы по логике меньшинств, человечество партикуляризируется, а капитал получает неизменные дивиденды. Как изменить эту ситуацию, разорвав порочный круг невязаных идентичностей, – вопрос, на который Бадью ищет ответ в посланиях апостола Павла.

С кем же спорит Павел Бадью (или Павел-Бадью)? – С «евреями».

На этом следует остановиться подробнее. Именование Бадью антисемитом вовсе не редкость¹³, но это вряд ли целиком справедливо, ибо речь у него (почти) всегда идет не о евреях, а о «евреях». Причем «еврейское» задолго до Бадью становится в европейской философии особым *означающим*, к какому-либо конкретным евреям вообще уже практически не имеющим отношения.

По всей видимости, впервые это происходит в философии Франкфуртской школы послевоенного времени, прежде всего, у Теодора Адорно. Этот философ хорошо известен в истории философии как критик тотальности, целостности, тождественности. Его позицию можно определить как «тоску по совсем Иному» (термин М. Хоркхаймера). Эта «тоска», с одной стороны, выражает желание радикального преобразования действительности, с другой стороны – инициирует поиск присутствия Иного в посюстороннем мире, Нетождественного в мире Тождества¹⁴.

Лозунгом критической теории Адорно являются его слова: «Целое есть неистинное» (*Die Ganze ist Unwahr*)¹⁵. Прежде всего, индивидуализм Адорно заключается в требовании освобождения единичного человека от «негативного целого», от господства тоталитарной системы (*verwaltete Welt*). Эта система не терпит никаких различий; в ней «все есть единое»¹⁶. В современной культуре «примирение всеобщего и особенного происходит посредством ликвидации особенного»¹⁷. Кульминацией тоталитарного порядка в истории, по мнению немецкого философа, является Освенцим, уравнивший людей и превративший их из «индивидов» в «экземпляры». Адорно писал: «после Освенцима любая культура... – всего лишь мусор»¹⁸.

¹³ См., например: Бенсаид Д. Ален Бадью и его инквизиторы / Пер. А. Магуна (Режим доступа: <http://www.vpered.org.ru/comment149.html>); интервью С. Жижека В. Кралечкину от 05.03.2007 (Режим доступа: <http://www.kreml.org/interview/143586973>).

¹⁴ См.: Max Horkheimer ueber Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior). – Hamburg: Furche-Verl., 1970. – S. 76; Max Horkheimer ueber Theodor W. Adorno // Theodor Adorno zu Gedaechtnis / hrsg. von Hermann Schweppenhaeuser. – Fr. am Main: Suhrkamp, 1971. – S. 20. Подробно о «ganz Andere» в критической теории см.: Geyer C.-F. Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der Kritischen Theorie. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges, 1980. – S. 73–82. См. также об «избыточности тотальности» в понимании Адорно: Сивков Д.Ю. Концепция «ускользающей реальности» в философии Теодора В. Адорно // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». – 2009. – № 1(5). – С. 48–59.

¹⁵ Adorno T.W. Minima Moralia. Reflexionen aus die beschadigten Leben. – Fr. am Main: Suhrkamp, 1970. – S. 57. Адорно здесь переворачивает известную фразу Гегеля «Истинное есть целое» (Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб.: Наука, 1992. – С. 10).

¹⁶ Adorno T.W. Spaetkapitalismus oder Industriegesellschaft? // Adorno T.W. Gesammelte Schriften. Bd. 8. Sociologische Schriften I. – Fr. am Main: Suhrkamp, 1972. – S. 369.

¹⁷ Adorno T.W. Minima Moralia. – S. 10.

¹⁸ Адорно Т.В. Негативная диалектика. – М.: Научный мир, 2003. – С. 327.

Тотализирующее действие мышления в работе по отождествлению неотождественного, т.е. в формировании понятий, аналогично тотализации социального в культуре. И евреи, уничтоженные в Освенциме, становятся у Адорно означающим для того «иного», которое уничтожается мышлением при приведении конкретного, индивидуального, к абстрактному общему, целому. Адорновский призыв к отказу от холистского видения, его попытка децентрации тотальности философскими средствами неразрывно связаны с его рефлексией Холокоста, с открытием того, как бесцеремонно Целое расправляется с Иным¹⁹.

Одним из важнейших адорновских выводов становится утверждение невозможности дальнейшего (т.е. «после Освенцима») существования культуры, искусства, политики. Такое осмысление Холокоста, связанное с философской виктимизацией и последующей сакрализацией любого Другого (и понятие «евреи» становится идеальным означающим для этого Другого), переходит во французскую постмодернистскую философию, вместе с идеей деполитизации. Здесь «евреи» как означающее абсолютной жертвы становятся, можно сказать, предметом зависти, идеалом, ориентиром для философов, пытающихся создать растождествляющий, различающий мазохистский дискурс, не отмеченный грехом тотализации. Так, «евреи» превращаются в подобное означающее в знаменитой книге Жана-Франсуа Лиотара «Хайдеггер и евреи» (1988). Или, вернее: Лиотар диагностирует превращение «евреев» в *означающее* в интеллектуальном и политическом дискурсе послевоенной Европы.

Лиотар пишет, что «евреи» взяты в заложники Другим (это выводится им из известного тезиса, что евреи – другой «народ», чем все народы). «Евреи», говорит Лиотар, «внутри “разума”, “духа” Запада, занятого самообоснованием, являются тем, что этому духу сопротивляется; в его воле, воле к волеию, – тем, что ставит воле препону; в его свершении, проекте и прогрессе – тем, что не перестает заново вскрывать рану незавершенного»²⁰. Ассимилировать это «абсолютно другое» нельзя, и именно поэтому, по мысли Лиотара, «евреи» оказываются травмой для Европы, безуспешно пытающейся с ними справиться (путем крещения ли, просвещения ли, уничтожения ли). Парадокс тут в том, что уничтоженные евреи вовсе не уничтожены. Они в качестве «евреев» «присутствуют куда более, нежели присутствующие»²¹. Они не перестали быть травмой. Напротив. И новая попытка Запада справиться с этим посредством того, что Лиотар называет «любовной уловкой» (толерантность, уважение к различиям, предложение мультикультурализма в качестве ценности) также обречена на неудачу. Стоит также добавить, что само адорновское превращение «евреев» в означающее для «Другого» парадоксальным образом решает задачу, прямо противоположную той, которую Адорно, по-видимому, перед собой ставил, так как, желая отказаться от отождествления неотождественного, он реализовал именно отождествление, сделал травму и тревогу философски приемлемыми и доступными философскому означиванию.

Возможно, это превращение «евреев» в понятие, означающее «Другого» для «Запада», осуществляемое философами, для которых важны Различие и

¹⁹ Известный американский историк Энсон Рабинбах утверждает даже, что у Адорно «тема деструктивной власти тотальности и идентичности недвусмысленно ассоциируется... с судьбой евреев. Их жертва становится тем самым «кодом», посредством которого можно оспаривать секуляризацию диалектического разума в качестве тотальности, прогресса, или судьбы и противостоять ей» (Rabinbach A. «Why were the Jews sacrificed?» The Place of Antisemitism on Adorno and Horkheimer's «Dialectic of Enlightenment» // Adorno: A critical reader. Ed. By N. Gibson and A. Rubin. – Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2002. – P. 138).

²⁰ Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и «евреи». – СПб.: Аксиома, 2001. – С. 40-41.

²¹ Там же. – С. 65.

Нетождественное (это и Адорно, и Лиотар, и Деррида, и Левинас), генетически связано со старой идеей Ницше, не раз им высказываемой, что христианская Европа, по сути, представляет собой еврейский проект. И она, сумев сделать христианство «своим», на протяжении всей своей истории пытается любым способом избавиться от «евреев», напоминающих ей о ее подлинном полузабытом происхождении. Превращение же «евреев» в «Другого» (как честное признание невозможности ассимиляции/отождествления с европейским «Цельным») с одной стороны, позволяет разрешить им существовать, с другой же стороны – позволяет на этом успокоиться. Признание травмы, иными словами, принимается за излечение.

Побочным эффектом этого превращения становится фетишизация «вины Европы» и, как следствие, требование отказа от политического, опасно воспринимаемого теперь интеллектуалами как возможный источник постоянного риска возвращения к тоталитарному принуждению Другого к включению его в Целое (т.е. к повторению Холокоста). Именно это оказывается мишенью атаки Жижека и Бадью.

Так, Жижек критикует постмодернистскую деполитизацию в целом через критику деполитизации Холокоста: «возведение [Холокоста] в ранг предельного зла, некоего неприкасаемого *исключения*, недоступного “нормальному” политическому дискурсу, можно расценить и как политический акт крайне циничной манипуляции... Во-первых, этот акт – часть постмодернистской стратегии деполитизации и/или виктимизации, превращения человека в жертву. Во-вторых, этот акт дисквалифицирует те формы насилия в странах третьего мира, за которые западные государства... несут ответственность; и насилие это подается как некое незначительное зло в сравнении с Абсолютным Злом Холокоста. В-третьих, этот акт служит для того, чтобы бросить тень на любой радикальный политический проект...»²² Здесь Жижек согласен с Аленом Бадью: оба они, разумеется, не отрицают Холокост, но определяют его значение иначе, чем было принято в мейнстримовом интеллектуальном дискурсе 60-80х годов XX века. Сакрализация Холокоста, с точки зрения Жижека, оправдывает, объявляет «не столь важным» любой другой геноцид, любое другое насилие и, следовательно, становится оружием Капитала, которому выгодна деполитизация. Именно от такой сакрализации он, так же как и Бадью, призывает отказаться.

Для Бадью «еврей» являются столь же абстрактным понятием, как и для Лиотара. Но для него «еврей» – это *намеренно придуманный* Другой. Придуманный как раз гитлеровцами: «еврей» становятся абстрактным множеством, выступающим в качестве Другого как средство сплочения второго абстрактного множества – «немцев». Как пишет Бадью, чтобы это последнее множество могло существовать как целое, потребовалось создать вокруг него пустоту, ее именем стало и имя «еврей». Это пустота, достаточная для идентификации субстанции «немцы»²³. Таким образом, «еврей» как означающее Другого становится, с точки зрения Бадью, инструментом манипуляции, необходимым гитлеровцам. Логический (или софистический) вывод здесь следующий: если мы не хотим быть наследниками Гитлера, то мы должны отказаться от практикуемой им абсолютизации еврейской партикулярности. Именно такая абсолютизация и сакрализация «еврейского» явна, по мысли философа, в нынешней политике Израиля, которую Бадью считает последовательно антиеврейской и наследую-

²² Жижек С. Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. – С. 103.

²³ См.: Бадью А. Обстоятельства, 3: Направленности слова «еврей» / Пер. с франц. М.Ю. Бендет под ред. С.Л. Фокина. – СПб.: Академия исследования культуры, 2008. – С. 43.

щей нацистские установки²⁴. С точки зрения Бадью (для которого, повторим, «еврей» – это тоже означающее, как и для философов-постмодернистов), «еврейский путь» заключается в утверждении универсального, а не частного, что должно реализовываться и в государственной политике²⁵; и показательно, что идеальным евреем для него оказывается все тот же апостол Павел²⁶.

Таким образом, Израиль, если бы ему удалось избавиться от комплекса деполитизации и фетишизации национальных различий, стал бы светским наднациональным государством, полностью нейтральным по отношению к любым «частностям» – расовым, языковым, религиозным, культурным. Но существует ли сейчас хотя бы одно такое государство? Пожалуй, нет. С точки зрения Бадью, весь современный глобализованный мир вовсе не является тем самым искомым «единым миром» с «одной аксиомой коллективного действия», напротив, отчуждение в марксовом смысле и классовые границы между людьми в нем никак не преодолеваются: это мир товаров и денег, а не мир людей²⁷. Для Бадью очевидно, что единство людей тем не менее возможно, но оно должно строиться на ином, внеэкономическом (или не только экономическом) основании. Это основание – общее *существование* в мире, где любые различия сохраняются, но уже не абсолютизируются, где актуально подлинное равенство в возможностях как угодно различаться и самоидентифицироваться, при этом сохраняя трансцендентальное единство. Фактически речь идет о философски понимаемом коммунистическом идеале. Бадью, опираясь здесь на раннего Маркса, говорит, что «коммунизм – это идея, касающаяся судьбы рода человеческого. Этот смысл слова “коммунизм” необходимо жестко отличать от абсолютно устаревшего на сегодня смысла прилагательного “коммунистический”, который, в частности, фигурирует в таких выражениях, как “коммунистическая партия” или “коммунистический мир”. Не говоря уже о таком выражении, как “коммунистическое государство”, которое является оксюмороном: отнюдь не случайно вместо него стали использовать более осторожную и более расплывчатую формулировку “социалистическое государство”»²⁸.

Итак, проблема «апостола Павла и “евреев”» в контексте рассуждений Бадью может быть представлена одновременно и как проблема религиозная, и как проблема политическая, и как проблема философская.

По мысли Бадью, идея «политического», базирующегося на концепте единства (например, единства множества частных интересов), – единственная, способная заменить собой устаревшую идею религиозности как неразрывно связанной с культом и ритуалом. Или, иными словами, в современной секулярной ситуации изменяется отношение к самому *предмету* религии²⁹, в то время как стремление людей к надындивидуальному единству сохраняется. И апостол Павел оказывается для Бадью и Жижека именно такой – политической – фигу-

²⁴ См., например: там же. – С. 25-30.

²⁵ «Израиль должен вернуться к своему универсальному призванию: к созданию, перед лицом всего мира, государства, основанного на принципах, а не на мнимых национальной, религиозной или расовой субстанциях» (Бадью А. Обстоятельства, 3: Направленности слова «еврей». – С. 94).

²⁶ См.: там же. – С. 53-54.

²⁷ См.: Бадью А. Обстоятельства, 4: Что именуется имя Саркози? / Сост., пер. с франц. и примечания С.Л. Фокина. – СПб.: Академия исследования культуры, 2008. – С. 69-70.

²⁸ Там же. – С. 124.

²⁹ Т.е. изменяется отношение к Богу в ситуации «смерти Бога». Впрочем, по Гегелю, единственным предметом религии, равно как и философии, является «вечная истина в ее объективности, бог и ничто, кроме бога и объяснения бога» (Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2-х тт. Т. 1. – М.: Мысль. – С. 219); эта «вечная истина» и становится предметом философского поиска Бадью и Жижека.

рой, эффективность действия которой обусловлена уникальной способностью легитимировать абсолютное единство.

В свою очередь, Бадью вовсе не хочет всего лишь попытаться механически вернуть нас к гегелевско-марксистскому центризму, где центром являлись Дух, Капитал или Пролетариат. Истина, другими словами, с его точки зрения, не принадлежит какой-то одной группе или личности. Истина не вещественна, а *событийна*.

Как говорит Бадью, «общий подход Павла состоит в следующем: если было событие, если истина заключается в его провозглашении и в верности этой декларации, то из этого вытекают два следствия. Прежде всего, если истина событийна (т.е. в случае Павла это истина «Христос воскрес» – Л.Б.) или принадлежит порядку происходящего, то она сингулярна. Сама по себе истина – ни структуральна, ни аксиоматична, ни легальна. Следовательно, никакое наличное сообщество не может ею распорядиться, как не может и структурировать субъект, ссылающийся на нее. Поэтому нет и закона истины. Далее, если истина привнесена провозглашением субъективной сущности, ни одно конституированное ранее человеческое подмножество не окажет ей поддержки, никакая община и, вообще, ничто исторически утвердившееся не станет субстанцией процесса истины. Истина *диагональна* по отношению ко всем общинным подмножествам, она не опирается ни на какую идентичность, и – это, разумеется, наиболее тонкий момент – она не дает никакого основания идентичности. Она предоставлена всем, или предназначена каждому без ограничения, обусловленного его предшествующей принадлежностью»³⁰. Эта Истина вечна, в силу своей независимости от каких бы то ни было идентичностей, она радикально отличается от тех «истин», которыми играют постмодернисты³¹.

Проанализировав различные высказывания Павла, Бадью обнаруживает в них следующие общие основания универсальной сингулярности:

«1) Христианский субъект не предшествует событию, которое он декларирует (воскрешение Христа). Следовательно, оспариваться могут лишь внешние условия его существования и его идентичности. От него нельзя требовать быть иудеем (или обрезанным), либо быть греком (или мудрецом), то есть согласно теории дискурсов принимать соответствующий дискурс (их три: иудейский, греческий, новый). От него также нельзя требовать принадлежности к тому или иному социальному классу (теория равенства перед истиной), или – тому или иному полу (теория положения женщин).

2) Истина целиком субъективна (она принадлежит порядку декларации, которая удостоверяет убежденность относительно события). Оспариваться будет всякое подведение ее становления под закон. Нужно будет пройти через радикальную критику одновременно иудейского закона, ставшего устаревшим и вредным, и греческого закона или подчинения судьбы космическому порядку, который всегда был лишь «ученым» неведением относительно путей спасения.

3) Важна именно верность декларации, поскольку истина – это процесс, а не озарение. Чтобы мыслить, необходимо опираться на три понятия, фиксирующие соответствующие состояния субъекта: понятие, именуемое субъект в момент декларации (*pistis*, как правило, переводится словом «вера», но лучше было бы сказать «убеждение»); понятие, именуемое субъект в момент активного проявления своего убеждения (*agare*, обычно переводится сло-

³⁰ Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. – С. 15.

³¹ «...Как сказали бы постмодернистские мыслители: поскольку мы в состоянии изобрести любой желаемый нами вид правды, мы должны прекратить говорить во имя единственной и вечной правды или, возможно, во имя правды вообще» (de Kesel M. Op. cit. – P. 11).

вом «милосердие», но лучше было бы сказать «любовь»); понятие, именуемое субъект в его способности временного перемещения, которое дает ему предположение о завершении процесса истины (*elpis*, обычно переводится словом «надежда», но лучше было бы сказать «уверенность»),

4) Истина индифферентна к наличному государству, например, к Римскому государству. Это означает, что она избавлена от организации подмножеств, которую предписывает это государство. Субъективность, соответствующая такому избавлению, – это необходимая дистанция по отношению к государству и к тому, что ему соответствует в ментальности: аппарату формирования мнений. О мнениях, скажет Павел, не следует спорить. Истина – процесс, требующий сосредоточения и серьезности, который никогда не должен соперничать со сложившимися мнениями»³².

Как видим, для Бадью в случае апостола Павла важно не само содержание веры, а *способ* ее легитимации и утверждение универсальности истины, независимости ее от каких-либо групп и идентичностей. Иными словами, в христианском «законе любви» французский марксист актуализирует не содержание, а методологию, предполагая и доказывая, что подобный способ обращения с истиной необходимо взять на вооружение современному социальному мыслителю и вообще всякому мыслителю, стремящемуся понять, что такое Реальное.

Понятие Реального для Бадью, как и для Жижека, является одним из ключевых. В традиционных дискурсах, по мысли Бадью, Реальное утверждается либо ритуалами, традициями, авторитетами, либо законами, вещами, идеями. Здесь же, в Павловом «Христос воскрес» Реальное оказывается чистым событием, не привязанным ни к природе/вещам, ни к сложившимся ритуалам. Опять же, для самого Бадью воскресение Христа – не реальность, а басня, но, повторим, ему тут важно не содержание истины, а способ ее утверждения и возможность нецентрированного объединения людей, эту истину переживающих и воспринимающих. При этом происходит не то, что Теодор Адорно называл «отождествлением нетождественного», когда разум или власть насильственно загоняют инаковости в строгие рамки, и когда исчезает возможность различения инаковостей; здесь, по мысли Бадью, инаковости сохраняются в универсальности: снятие различий между эллином, иудеем, мужчиной, женщиной, рабом, свободным возникает лишь перед лицом названного события, «с точки зрения события».

Славой Жижек, известнейший словенский философ, написал свою книгу «Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие» «по следам» книги Бадью об апостоле Павле. Во введении он отмечает, что постмодернистская мысль и культура несвободна от религиозного измерения, что в современной культуре мы постоянно сталкиваемся с фундаментализмом и обскурантизмом, и, соответственно, должны этому противостоять.

Марксисты, говорит Жижек, всегда оправдывались перед теми, кто обнаруживал религиозные мотивы в самом марксизме. Теперь же, после революционной книги Бадью, «мы делаем нашу ставку на нечто совершенно противоположное: вместо того чтобы принимать защитную стойку..., мы резко изменим стратегию и целиком и полностью согласимся со всеми этими обвинениями. Нужно сказать: да, от христианства к марксизму ведет прямая линия наследования; да, христианство и марксизм должны быть по одну сторону баррикады, вместе сражаться с рвущимся в бой неоспиритуализмом. Подлинное христианское наследие слишком драгоценно, чтобы оставлять его на съедение

³² Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. – С. 15-16.

фундаменталистским вырождакам»³³. При этом Жижек не склонен, как многие, признавать Христа и отказываться от Павла, так как именно Павел считается строителем церкви и, соответственно, общинной иерархии. Нет Христа без Павла, и нет Маркса без Ленина, нет Фрейда без Лакана, – говорит Жижек³⁴. Это сравнение не случайно, так как в либеральной критике нередко появляется негативное отношение к Павлу, «исказившему» Христа, и точно так же среди левых интеллектуалов распространено пренебрежительное отношение к Ленину, «испортившему» Маркса.

Жижек, по сути, мечтая об Абсолюте, так же как и Бадью, мечтающий об Универсальном, желает создать особую секуляризованную веру, которая объединила бы людей разных идентичностей в противостоянии капиталу, как когда-то объединила людей разных национальностей проповедь Павла. Жижек говорит о том, что в истории религий можно усмотреть два противоположных подхода – глобальный и универсальный. Глобальный подход он связывает с языческими религиями, утверждающими божественный иерархический порядок, равновесие добра и зла, организмичность космоса и т.п. Христианство же, по мысли Жижека, вносит в глобальный уравновешенный космический порядок совершенно новый принцип, согласно которому у каждого индивида есть непосредственный доступ к универсальному (к Святому Духу или – сегодня – к правам и свободам человека)³⁵. Любовь к Христу выключает нас из органического сообщества (семьи, нации и т.п.), зато объединяет в сообществе надорганическом. Следует заметить, что Жижек в своем отношении к «христианскому наследию» прошел весьма непростую эволюцию – от навязанного Бадью спекулятивного размышления о том, что можно позаимствовать из практики христианского церковного строительства для нужд нового революционного движения, до признания, что «все, что остается от действительности без Христа – это пустота бессмысленного многообразия Реального»³⁶, до осмысления боговоплощения и обращения к «теологии смерти Бога».

Разумеется, Жижека, как и Бадью, понятие «христианской любви» и переживание любви как события интересует тут не в богословском смысле, а в политическом. С их точки зрения, кризис секулярного буржуазного общества и кризис либеральных идеологий, чересчур трепетно относящихся к разного рода дихотомиям и сакрализирующих всякое «Другое», может быть преодолен лишь посредством возвращения к идее единства, аналогичной павлианской. Как представляется, тут мы сталкиваемся с «левацким» вариантом политической теологии, усматривающей за каждым политическим явлением метафизическую сущность, индифферентную к любым партикулярностям. Следует отметить, что обращение к фигуре апостола Павла как прообразу для политической теологии встречалось в современной философской мысли и ранее. Так, израильский профессор Кристоф Шмидт, анализируя происхождение и пути европейской политической теологии XX века, отмечает, что отношение к деятельности Павла оказывается определяющим при выборе стратегии для столь разных мыслителей, как Гершом Шолем и Карл Шмитт, представляющих, соответственно, еврейский и христианский варианты политической теологии. И если для первого Павел – еврейский еретик, не основавший никакой новой религии, но выведший мессианское движение на секулярную дорогу (по которой затем пойдут Шабтай Цви и Яков Франк) и тем самым придавший политическое из-

³³ Жижек С. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. – С. 31.

³⁴ См.: там же. – С. 31-32.

³⁵ См.: там же. – С. 127-128.

³⁶ Žižek S. The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity // Žižek S., Milbank J. The monstrosity of Christ: paradox or dialectic? – P. 80.

мерение еврейской религиозной жизни, то для второго он, в качестве отца-основателя христианской религии, становится и основателем теологически ориентированной политики, причем в обоих случаях речь идет об отмене «закона» ради «порядка»³⁷.

Павлов отказ от фундаментализма важен и для Бадью и Жижека, также они акцентируют внимание на том, что переход Павла от Закона к любви оказывается совершенно субъективным. При этом, как пишет Жижек в одной из последних своих книг, написанной совместно с известным богословом, «радикальным ортодоксом» Джоном Милбанком и носящей провокативное название «Монструозность Христа: парадокс или диалектика?», – и Закон, и любовь здесь одинаково предполагают «разделенного субъекта», но «модальность этого разделения совершенно различна. Предмет Закона «децентрирован» в том смысле, что он втянут в саморазрушительный порочный круг греха и Закона, где один полюс порождает свою противоположность»³⁸. Соответственно, следование Закону неизбежно требует строгого отказа от греха, но предполагает и знание о нем. В свою очередь, согласно Жижеку, ссылающемуся на послания апостола Павла, именно опыт любви позволяет преодолеть замкнутость этого порочного круга, в котором субъект лишь подчиняется внешней, сокрушительной силе Закона, поскольку любовь ненасильственна, – это «чистая жизнь, извлеченная из сферы Закона»³⁹. Жижека, как марксиста и неоклассика, интересует возможность снятия внешних частных ограничений и реализации универсальной истины; именно это и сделал в свое время Павел: «Когда Святой Павел говорит, что с христианской точки зрения “нет ни мужчины, ни женщины, нет ни иудея, ни элина”, он тем самым утверждает, что этнические корни, национальная идентичность, etc., не являются истинными категориями, или, выражаясь ясными кантовскими терминами, когда мы размышляем над нашими этническими корнями, мы участвуем в частном использовании разума, ограниченного случайными догматическими предположениями, то есть, мы действуем как “незрелые” индивидуумы, а не как свободные люди, живущие в измерении универсальности разума»⁴⁰. Фундаменталистское понимание Закона, нации, расы, языка, пола, в основе своей имеющее жесткую оппозицию «свой-чужой», отвергается Жижеком не только как неистинное, но и как уведящее от истины.

В «Хрупком абсолюте» Жижек размышляет также о предлагаемой христианством парадоксальной возможности изменения вечности посредством временного события – обращения⁴¹; таким же временным – и истинным – событием было и боговоплощение Иисуса. С одной стороны, это повторение идеи Бадью о событийности Истины, способной, в силу своей несводимости к каким бы то ни было «субстанциальным» идентичностям, «стягивать» их воедино. С другой же стороны, этот тезис приводит Жижека к мысли об уникальности еврейского религиозного опыта, поскольку евреям удается сохранить свою универсальность не только не обращаясь к названной временной событийной истине, но, напротив, полностью замыкаясь в своей исключительно-

³⁷ См.: Schmidt Chr. Der haeretische Imperativ. Ueberlegungen zur theologischen Dialektik der Kulturwissenschaft in Deutschland. – Tuebingen: Max Niemeyer Verlag, 2000. – S. 165-167.

³⁸ Žižek S. Dialectical Clarity versus the Misty Conceit of Paradox // Žižek S., Milbank J. The monstrosity of Christ: paradox or dialectic? / Ed. by Cr. Davis. – Cambridge, MA: MIT, 2009. – P. 270.

³⁹ Ibid. – P. 273.

⁴⁰ Ibid. – P. 294.

⁴¹ См., например: «обращение – временное событие, которое меняет саму вечность»; «“Благая весть” христианства, однако, заключается в искреннем обращении в веру, в том, что человек способен как бы повторить этот акт и тем самым изменить последствия самой вечности». (Жижек С. Хрупкий абсолюте, или Почему стоит бороться за христианское наследие. – С. 123).

сти⁴². Как видим, здесь налицо парадокс, и Жижек вовсе не разрешает его простым предположением, что «упрямое следование [иудаизма] набору произвольных частных предписаний на самом деле утверждает настоящую универсальность»⁴³. Другое дело, что евреи, несмотря на партикуляристское представление об избранном народе как народе Закона, вполне способны к универсальному воззрению на людей, единых в том, что они – люди. Христианский же универсализм, как отмечает Жижек, «исключает неверующих из самой человеческой универсальности»⁴⁴, поскольку различия между эллином и иудеем снимаются лишь перед лицом события «Христос воскрес». Но это вовсе не значит, что христиане превращаются в очередное закрытое множество, ибо доступ сюда есть у каждого – через радикальный Разрыв с разного рода идентичностями и иерархиями, т.е. через обращение и последующую верность событию.

Таким образом, обнаружение Аленом Бадью и Славоем Жижеком повновому понимаемого религиозного измерения социальной реальности приводит их к построению специфической пост-секулярной политической теологии, позволяющей им воскресить классические концепты Единого и Универсального, но избежать простого реанимирования идеи централизованного Целого. Это им удается благодаря обращению к учению апостола Павла, истина которого понимается ими не как вещественная, а как событийная, причем имеющая не субстанциональный, а политический смысл, и снимающая ложные частные дихотомии, отстаивание важности и фетишизация которых были столь популярны в философии и публицистике европейского постмодерна.

⁴² Жижек С. Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. – С. 125.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же. – С. 154.