



# Кукла, кар- лик и шахматы: к диалектике сча- стья и спасения

**Ксения Капельчук**

*Магистр философии,  
Ассистент Университета ИТМО,  
г. Санкт-Петербург, ул. Брянцева, д. 12, кв. 126,  
E-mail: kkapelchuk@itmo.ru*

## **Кукла, карлик и шахматы: к диалектике счастья и спасения<sup>1</sup>**

### **Аннотация:**

Статья посвящена вопросу о том, какую роль в философско-политических проектах Славоя Жижека и Джорджо Агамбена играет теологический элемент. Существующие интерпретации обычно расположены в диапазоне от тезиса о радикально атеистической позиции авторов до возведения их в ранг своеобразных теологов. С одной стороны, Жижек и Агамбен проводят критику существующего секулярного порядка именно в связи с тем, что в нем все еще сохраняется скрытое измерение сакрального (в лице Другого или в форме диспозитива), с другой, — для его преодоления в обоих случаях оказывается необходимым обращение к теологическому инструментарию.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ в рамках проекта № 24–28–00883, «Социально-философская рецепция христианства в контексте постсекулярной культуры второй половины XX — начала XXI веков».

Данная двойственность в отношении теологии у Жижека и Агамбена рассматривается в статье как «унаследованная» от Бенямина — автора, значимого для обоих философов. В качестве центрального здесь выступает знаменитый образ из тезиса I «О понятии истории»: шахматный автомат в виде куклы в турецком одеянии, которому всегда удается выигрывать (исторический материализм), но лишь потому, что им скрыто управляет находящийся внутри карлик (теология). Как правило, при трактовке этого образа исследователи, включая Жижека и Агамбена, сосредотачиваются на фигурах карлика и куклы, но то, на что направлены их совместные усилия — сама шахматная игра и ставки в ней — остается вне зоны рассмотрения. Основная гипотеза статьи состоит в том, что для того, чтобы определить роль теологии и философии в проектах рассматриваемых авторов, необходимо поставить вопрос о целях этих проектов. Благодаря такой постановке вопроса за диалектикой активации и дезактивации теологии становится возможно различить иную диалектику — диалектику счастья и спасения, анализ которой позволяет не только описать исток различий указанных проектов, но и увидеть их как моменты диалектического движения истины и достоверности, как оно представлено в «Феноменологии духа» Гегеля.

### **Ключевые слова:**

Политическая теология, христианский атеизм, Бенямин, Жижек, Агамбен, диалектика, спасение, счастье

## **I**

Как известно, обращение к теологическому концептуальному аппарату в политической философии XX–XXI вв. приводит к неоднородным теоретическим и политическим эффектам. Так, консервативная традиция в лице Шмитта органично вписывает идеи теологии в политическую мысль (Шмитт 2000); такой представитель либерального направления, как Юрген Хабермас, с одной стороны, выстраивает между ними границу, но, с другой, не исключает возможности установления новых форматов отношений философии и теологии в будущем («уважение — это еще не все: у философии имеются основания для готовности учиться у религиозных преданий» (Хабермас 2022: 85)); у левоориентированной же мысли отношения с теологией складываются наиболее драматичным образом. Если исходно указание

на ее связь с религиозным истоком служило жестом обвинения и разоблачения, то после условного «теологического поворота» связь эта уже вовсе не обязательно рассматривается как компрометирующая самими левыми теоретиками<sup>2</sup>:

Многие годы параллель между революционным марксизмом и мессианским христианством была общим местом у либеральных критиков, таких, как Бертран Рассел, который объявил марксизм секуляризованной разновидностью мессианской религиозной идеологии; Бадью, напротив, следуя линии от позднего Энгельса до Фредрика Джеймисона, полностью подтверждает такую гомологию. (Жижек 2014: 198).

Но насколько здесь можно говорить о слиянии теологического регистра и философского? Действительно, для мысли Алена Бадью об апостоле Павле принципиальным становится выявить условия порождения универсальности, а христианство как «платонизм для народа» вполне может быть пригодно для такого философского атеиста, как Бадью, при условии, что ничего собственно религиозного не проскользнет ненароком в его мысль.<sup>3</sup>

В книге «Монструозность Христа» (Жижек, Милбанк 2020) Славой Жижек очерчивает узкий круг тех, кто, с его точки зрения, составляет «новое течение», которое «делает материалистический акцент на теологической теме», и включает в него, помимо себя, Джорджо Агамбена и Алена Бадью (Жижек, Милбанк 2020: 457–458).<sup>4</sup> Но при всей близости некоторых их идей

<sup>2</sup> Впрочем, скепсис в отношении такого союза и требование более решительно разорвать связь с религией и правом, осуществив рывок «назад к Бакунину», все еще звучит в контексте анархистской традиции (Рясов 2022).

<sup>3</sup> Так, Бадью достаточно однозначно утверждает свою позицию, отвечая на замечания, связывающие его мысль с теологией: «Рансьер забавным образом пишет, что, мол, “христианский Бог у Бадью двупостасен, надежно разделен”, но первым делом следовало бы указать, что для Бадью “христианский Бог”, прежде чем быть Двоицей, обладает поистине замечательным свойством: он не существует...» (Бадью 2003: 132).

<sup>4</sup> Картографии существующих направлений политической теологии (в широком смысле) весьма разнообразны, но Жижек и Бадью чаще всего оказываются вместе. Интересной представляется классификация Алекса Кистелекана (Cistelecan 2014), на которую опирается в своем анализе в том числе Светлана Коначева (Коначева 2022). Принципом деления здесь выступает диалектика формы и содержания; в результате Жижек и Бадью оказываются отнесены к «формальному материализму», Агамбен же в принципе не входит в число рассматриваемых Кистелеканом авторов. Коначева предпринимает попытку соотнести

и разделяемых предпосылок, последний все же в наименьшей степени проблематизирует само отношение к теологическому дискурсу, не занимается критикой секуляризма и не ставит вопрос о том, как преодолеть теологию изнутри, — скорее он ее просто отбрасывает, взяв то, что ему необходимо для вполне атеистических нужд.<sup>5</sup> Бадью привлекает на свою сторону Павла, Паскаля, но не в качестве религиозных мыслителей, а в качестве мыслителей, которые в рамках теологического дискурса мыслят по ту сторону теологии. Сделка с христианством, таким образом, для него не представляется возможной: «Философский атеизм (а мой атеизм, я думаю, абсолютен) не может иметь предпочтительных религиозных союзников» (Бадью 2003: 134).<sup>6</sup>

Линия Жижека и Агамбена в этом плане представляется более диалектической, поскольку не ограничивается установлением аналогии терминов философских и теологических, но наделяет саму теологию статусом «среднего термина», исчезающего посредника, который необходим, но который, тем не менее, требуется преодолеть. И, наверное, неслучайно, что их обоих,

---

данную классификацию с проектом Агамбена, не приходя в итоге к однозначному выводу, имеем ли мы здесь дело с «опустошением» теологии или квазирелигиозной политикой. В этой же статье далее предлагается рассмотреть контекст, в котором данный вопрос снимается в свете иного вопроса — вопроса не о форме и содержании того или иного философского проекта, а о его целях.

<sup>5</sup> Бадью интересует именно секулярная истина христианских нарративов, и в ответе Рансьеру, который процитирован выше, он указывает на то, что от того «ускользают операторы секуляризации мысли Паскаля: событийное сверх-единство не трансцендентно (в отличие от Бога), верность не церковна (она — рискованные и тяжкие труды расследований), именование не есть благодать (оно проистекает из локализованной пустоты, пустоты места) и т.д. В этом смысле ничто не Паскалево. Но в каком-то другом смысле таков Паскаль, мысль которого для нас важна, тот, кто борется за событие и за чудо интерпретации, против государственных сделок иезуитов. Паскаль, важный для того, для кого христианство полностью отжило свое, но кто видит, как вокруг парламентского государства мельтешат искусные “демократы”-иезуиты, любители пресности и “обыденного опыта”» (Бадью 2003: 124–125).

<sup>6</sup> Впрочем, все же можно обнаружить некоторую двусмысленность в утверждении Бадью об аналогии смерти Бога и смерти коммунизма: «смерть коммунизма становится второй смертью Бога, но на территории истории» (Badiou 2004). Обе смерти он трактует как нарушение тождества смысла и истины. Учитывая, что на вопрос «Следует ли отказаться от коммунистической гипотезы?» Бадью в другом месте дает однозначный отрицательный ответ: «то, чему мы все свидетели, никоим образом не заставит нас отказаться от коммунистической гипотезы» (Бадью 2008: 132), тезис о смерти Бога гипотетически также может быть подвергнут переосмыслению.

в отличие от Бадью, можно рассматривать в том числе и как наследников Беньямина, получивших по «завещанию» в виде тезисов о понятии истории тот самый загадочный материалистический аппарат, выигрыш которому обеспечен, если он возьмет к себе на службу теологию (Беньямин 2012б: 237).

На беньяминовский образ куклы, играющей в шахматы, чьими действиями руководит сокрытый внутри нее карлик, ссылаются оба автора. Комментарии эти уже сами по себе многое сообщают об их траекториях мысли. Жижек комментирует данный пассаж минимум дважды, и мы можем заметить некоторый сдвиг в его интерпретации. Так, в книге «Возвышенный объект идеологии» 1989 года он подчеркивает внутреннее противоречие метафоры Беньямина, указывающее на присутствующую в нем ловушку: «исторический материализм “прибегает к услугам теологии”, но сама аллегория гласит, что теология (“горбатый карлик”) управляет куклой — “историческим материализмом” <...> Означаемое хочет “воспользоваться услугами” означающего в качестве своего инструмента, однако немедленно обнаруживает себя запутавшимся в его сетях» (Жижек 1999: 140–141).<sup>7</sup> В 2003 году Жижек уже сам решительно бросается в эти сети, выпуская книгу «Кукла и карлик». Место карлика в этой новой интерпретации занимает исторический материализм, а роль куклы достаётся теологии (Жижек 2009: 5–6), однако разница между этими персонажами уже стерлась:

В этой работе я настаиваю не только на том, что я — закоренелый материалист и что субверсивное ядро христианства доступно для материалистического подхода; мой тезис гораздо сильнее: это ядро доступно ИСКЛЮЧИТЕЛЬНО для материалистического подхода — и наоборот: для того чтобы стать настоящим диалектическим материалистом, надо пройти через христианский опыт (Жижек 2009: 12).

Таким образом, судьба материализма становится неразрывно связана с христианским наследием, о чем свидетельствует в том числе и название последней книги Жижека, выпущенной

<sup>7</sup> Из этого не следует, что Жижек призывает вовсе избегать теологии. Он оправдывает ее присутствие в тексте Беньямина необходимостью дескрипции особого рода опыта прошлого (*Eingedenken*). В «Возвышенном объекте идеологии» теология скорее играет роль некой случайной формы для необходимого содержания, которое сам Жижек на данном этапе предпочитает описывать в терминах лакановского психоанализа («означаемое» и «означающее», «навязчивое повторение», «влечение к смерти» и т.д.) (Жижек 1999: 140–148).

в 2024 году: «Христианский атеизм. Как быть настоящим материалистом» (Žižek 2024).

Агамбен обращается к истории с шахматным автоматом в книге «Оставшееся время. Комментарий к Посланию к Римлянам» (Агамбен 2018). Опираясь на анализ переводов Посланий Павла, осуществленных Лютером, и находя скрытые цитаты из них в тексте бенъяминовских тезисов, Агамбен делает вывод, что «карликом», этим скрытым теологом, который должен обеспечить выигрыш историческому материализму, для Бенъямина является никто иной как апостол Павел (Агамбен 2018: 177). И, забегая вперед, можно сказать, что, разоблачив и выведя его на свет, Агамбен сам не преминул воспользоваться его услугами.

При этом позицию Жижека и Агамбена можно проинтерпретировать и как гипер-атеистическую: критика современного секулярного порядка за то, что он все еще недостаточно секулярен по своей сути, сближает проекты двух философов. С тезисом о том, что религия была вытеснена, но нигде не исчезла, ее нахождение в тени делает ее еще более эффективной, а секуляризация может выступать ничем иным как продолжением сакрализации «атеистическими» средствами, пожалуй, могут согласиться оба философа, хоть языки описания у них несколько отличаются.

Так, Жижек, обращаясь к психоанализу Лакана, говорит об особом конституировании субъекта желания, которое делает его подчиненным фигуре Другого, и об идеологических механизмах, которые это используют. Место Другого может занимать Бог, а могут и вполне светские атеистические представления, и в этом смысле секуляризация не выполняет того, что провозглашает. Важно не то, кто или что занимает место Другого, а то, как субъект располагает себя в отношении самого этого места. В данном контексте христианская идея смерти Бога и ввержение его в человеческий удел предстает поистине освобождающей:

«Святой Дух» — это сообщество, лишенное поддержки в большом Другом. Смысл христианства как религии атеизма — не в вульгарно-гуманистическом обожествлении человека, при котором обнаруживается, что человек — это тайна Бога (как рассуждал Фейербах и др.): христианство атакует религиозное ядро, которое выживает даже в условиях гуманизма, вплоть до сталинизма с его верой в Историю как «большого Другого», определяющего «объективный смысл» наших поступков (Жижек 2009: 303).

Подобная критика секуляризации с одновременным обращением к христианству и последовательным выстраиванием такой концепции Бога, в которой он окажется отчужден сам от себя, похожа на перевернутый марксовский четвертый тезис о Фейербахе:

Фейербах исходит из факта религиозного самоотчуждения, из удвоения мира на религиозный, воображаемый мир и действительный мир. И он занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Он не замечает, что после выполнения этой работы главное-то остается еще не сделанным. А именно, то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована путем устранения этого противоречия. Следовательно, после того как, например, в земной семье найдена разгадка тайны святого семейства, земная семья должна сама быть подвергнута теоретической критике и практически революционно преобразована (Маркс 1955: 2).

Маркс предлагает перейти от фейербаховской редукции религиозного мира к земной основе к следующей задаче — анализу внутренних противоречий этой земной основы, приводящих к порождению религиозного мира, и революционного ее преобразования. Но Жижек, будучи гегельянцем, совершает шаг в сторону от Фейербаха в ином направлении, нежели Маркс, подписываясь под гегелевским тезисом о том, что революция без религиозной реформации невозможна (Жижек 2009: 10), и провозглашая необходимость «двойного кенозиса»: отчуждение человека от Бога должно сопровождаться отчуждением Бога от самого себя (Жижек 2011a: 262). Можно говорить о некоторой трансформации взглядов философа в отношении роли теологии, но, по сути, уже в «Возвышенном объекте идеологии» он предвосхищает свои последующие теологические изыскания:

недостаточно еще уяснить, что «человек — это истина Бога», что субъект — это истина некой отчужденной субстанциональной сущности. Недостаточно еще субъекту отрефлексировать, узнать себя самого, свой перевернутый образ в этой сущности. Главное, что эта субстанциональная сущность сама должна расколоть и «породить» субъекта (то есть «сам Бог должен стать человеком») (Жижек 1999: 227–228).

Другими словами, переворачивая тезис Маркса, можно сформулировать стратегию Жижека следующим образом:

Маркс революционизирует земную основу, но он не замечает, что после выполнения этой работы главное-то остается еще не сделанным. То обстоятельство, что божественная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя на землю как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой божественной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своем противоречии и практически революционно преобразована.<sup>8</sup>

Агамбен, в свою очередь, также критикует секулярный жест, буквально повторяя за Марксом критику Фейербаха: секуляризация, по его словам,

оставляет в неприкосновенности силы, ограничиваясь их передвижением с одного места на другое. Таким образом, политическая секуляризация богословских понятий (трансцендентность Бога как парадигма могущества государя) не делает ничего другого, кроме перемещения небесной монархии на монархию земную, оставляя нетронутым ее могущество (Агамбен 2014в: 83).

Правда, решение выглядит у него иначе — не через марксовский анализ земной основы и революционное устранение ее внутренних противоречий, но и не через жижекское возвращение к христианской расколотой субстанции, ведь тщательное ее исследование приводит Агамбена к теории божественной *oikonomia*, а именно эта идейная платформа, с его точки зрения, и порождает современный капиталистический порядок.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Как может выглядеть такое революционное преобразование, Жижек показывает в том числе посредством анекдота: «ловкий пропагандист после смерти оказывается в аду и быстро уговаривает стражей выпустить его, чтобы он мог отправиться в рай. Заметив его отсутствие, дьявол отправляется к богу и требует, чтобы пропагандист вернулся в ад, который является владением дьявола. Но, когда дьявол только начинает говорить “Господи...”, бог перебивает его: “Во-первых, я не господь, а товарищ. Во-вторых, ты разве сумасшедший, который разговаривает с выдумкой — ведь меня нет! А в-третьих, давай-ка покороче, а то я опаздываю на партийное собрание!” Вот в таком боге нуждаются нынешние левые» (Жижек 2011б: 402).

<sup>9</sup> Сама сегодняшняя действительность для Агамбена выступает результатом развития христианских идей: «капитализм проявляет свой религиозный характер и вместе с тем свое паразитическое отношение



Если для Жижека существенна присутствующая в иудаизме и христианстве тенденция устранения измерения священного («с точки зрения иудаизма, Бог выше Священного, Бог имеет приоритет перед Священным в противоположность приоритету Священного перед богами у язычников» (Жижек 1999: 120); «христианство вслед за иудаизмом стремится элиминировать измерение Священного» (Там же: 121)), то Агамбен рассматривает христианство как религию не только не устранившую сферу сакрального, но распространившую ее максимально широко. Для Агамбена термин «сакральное», то есть то, что изымает вещи из пользования, и термин «диспозитив», то есть то, что способно «захватывать, ориентировать, определять, пресекать, моделировать, контролировать и гарантировать поведение, жестикуляцию, мнения и дискурсы живых людей» (Агамбен 2012а: 26), имеют прямую связь, причем происхождение второго термина Агамбен связывает именно с христианской теологией (Там же: 23).

Секуляризация, таким образом, играет негативную роль, так как позволяет сфере диспозитивов и сакрального разрастаться до бесконечности, но, следуя римскому праву, секуляризации можно противопоставить профанацию:

первая имеет дело с практикой власти, которая укрепляется, получая новую сакральную основу; вторая деактивирует диспозитивы власти и возвращает в общее пользование пространства, которые раньше были властью конфискованы (Агамбен 2014в: 83).

Однако для этого невозможно просто отбросить зараженное сакральным секулярное прошлое и зажечь новой профанной жизнью (само подобное требование обозначало бы новое разделение, новый диспозитив). Вместо этого оказывается необходимым скрупулезнейшее разбирательство с христианской традицией, которое приобретает у Агамбена форму археологии, что «не обращается вспять к отдаленному прошлому, но возвращается к той части настоящего, которую мы абсолютно не способны прожить» (Агамбен 2012б: 56).

---

к христианству во всех сферах опыта» (Агамбен 2021: 138); «в качестве парадигмы капиталистической анархии выступает христология» (Там же: 140). В этом плане для него беньяминовский текст «Капитализм как религия» (Беньямин 2012а) имеет играет гораздо более важное значение, чем для Жижека, который, насколько мне известно, практически не комментирует эту работу. Даже в полемике с Жижека с Милбанком ссылается на нее и использует в своем аргументе именно второй (Жижек, Милбанк 2020: 232).

Итак, решение Агамбена связано с идеей профанации, которая возвращает в пользование то, что было обособлено, но это решение, как и у Жижека, подразумевает введение фигуры Бога: «Поскольку мир абсолютно, необратимо профанен — он есть Бог» (Агамбен 2008: 82–83).

Такая двойственность отношения к теологии у Жижека и Агамбена порождает полярные интерпретации, связанные с тем, что, по выражению философа Йозефа Реева, «экспроприация ядра теологии» материализмом может привести к тому, что сам материализм окажется оккупирован теологией (Реев 2016: 74). Соответственно, интерпретациям, которые делают упор на критику теологии (см., например: Зброжек 2013; Горяинов 2023), противостоят те, в которых совершается попытка разглядеть в постсекулярных философах новых теологов или, в широком смысле, продолжателей западной религиозной традиции (например: Хабибулин 2020; Шалларь 2024). Подобное расхождение в трактовках также как будто наследует Бенъямину, левому философу-материалисту, который, по словам Гершомо Шолема, в определенный период «мог неким образом идентифицировать себя с Павлом» (Агамбен 2018: 185). Признавая всю важность и значимость данной дискуссии, особенно в постсекулярную эпоху с ее явной или скрытой борьбой за влияние между философией и теологией, хочется, однако, поставить вопрос о целеполагании авторов, которые берут себе на службу материализм и теологию, вне зависимости от того, что из этого оказывается куклой, а что — карликом. Иными словами, мы можем задать вопрос о том, что же представляет собой та самая шахматная игра, для которой понадобился хитрый автомат, и каковы в ней ставки? Возможно, ответ на него поможет прояснить в том числе и те роли, которые берут на себя в этой игре философия и теология.

Речь в данном случае, конечно, не идет о том, чтобы обсуждать желание философа, лежащее по ту сторону его проекта. Тем не менее, поскольку здесь мы имеем дело с философскими проектами, в которых явным образом присутствует измерение императива, побуждения, причем предметом его является не исключительно внутрифилософская задача, но в том числе политическая, можно поставить вопрос о том, как эту цель следует обозначить, как соотносить ее с тем инструментарием, философским или теологическим, к которому обращается конкретный мыслитель, а также попробовать реконструировать условия, в которых такая цель могла быть поставлена. Сформулировать удовлетворительные и претендующие на полноту ответы на эти вопросы в рамках статьи едва ли возможно, но представляется

продуктивным совершить попытку развернуть вспять классический порядок обсуждения стратегий указанных авторов<sup>10</sup>: пойти в обратном направлении — от анализа цели к методам и условиям — и наметить хотя бы очертания карты тех территорий, на которых можно начать эти ответы искать.

## II

Моя гипотеза состоит в том, что за диалектикой активации и дезактивации теологии возможно различить иную диалектику — диалектику счастья и спасения. В текстах Агамбена она проговаривается явным образом и во многом повторяет ходы Беньямина; у Жижека она присутствует имплицитно, но также черпает свою энергию в том числе из беньяминовских тезисов. Ниже я резюмирую основные ходы, которые в этом контексте наследуются Жижеком и Агамбеном от Беньямина, а после предложу вариант реконструкции их истока в предшествующей традиции.

Столкновение идей счастья и спасения мы встречаем в знаменитой маленькой работе Беньямина «Теолого-политический фрагмент», к которой иногда явным, иногда скрытым образом обращается Агамбен. В данном тексте Беньямин описывает двойственное отношение мессианского и мирского. Объяснив в начале, почему порядок мирского и порядок мессианского никак не могут пересечься друг с другом — мирское имеет своей целью счастье, но не Царствие Божие, которое можно по-

---

<sup>10</sup> В качестве примеров глубокого анализа философского проекта Агамбена в свете затрагиваемой им теологической проблематики здесь можно привести работы Лоренцо Кьезы и Франка Руды (Chiesa, Ruda 2011), а также Олега Горяинова (Горяинов 2023). При всем различии их позиций структура и порядок рассмотрения этой темы в их текстах обладает определенным сходством. Авторы ставят вопрос о смысле проекта Агамбена и месте теологии в нем. В своих исследованиях они анализируют средства и методы, которые тот использует для достижения внутрифилософских задач, обращаясь, в частности, к тексту «Таинство языка. Археология клятвы». В обеих статьях ключом к пониманию построений Агамбена оказывается язык, но выводы, к которым приходят авторы, ровно противоположны: в первом случае задачей агамбеновского проекта видится преобразование философии в «тео-а-логический дискурс» (Chiesa, Ruda 2011: 174), во втором — обоснование нового атеистического опыта мысли (Горяинов 2023: 48). Примечательно, что в заключении, как финальный штрих обеих работ, мы встречаем не столько пояснение, сколько указание на конечную цель усилий Агамбена, и здесь интерпретации авторов сходятся практически в одной точке: достижение счастья (Chiesa, Ruda 2011: 174); возможность «жить жизнью сугубо человеческой и земной» (Горяинов 2023: 61).

нять с исторической точки зрения лишь как завершение, — он в итоге замыкает их друг на друга через образ стрел, направленных в разные стороны. Сила одной способствует движению второй, нацеленной в другую сторону; мирской порядок мирского способствует пришествию мессианского царства. Таким образом, тотальная преходящность мирского сама оказывается мессианской, а ритм мессианской природы — счастьем (Беньямин 2012в). Парадоксальный тезис Беньямина заключается в том, что объектом устремлений может быть ничто иное как счастье, но лишь стремление к счастью без оглядки и упования на спасение может привести к избавлению.<sup>11</sup> Этот же мотив звучит в цитате из письма Гегеля, которую Беньямин использует в качестве эпиграфа к тезису IV «О понятии истории»: «Помышляйте прежде всего о пище и одежде, тогда царство Божие само упадет вам в руки» (Беньямин 2012б: 239). Впрочем, отношение к спасению как не просто недостижимой цели, но цели, которая, по сути, и поставлена быть не может, сочетается у Беньямина с идеей тайной близости счастья и спасения: «в представлении о счастье непременно присутствует представление об избавлении» (Беньямин 2012б: 238), и в тезисах «О понятии истории» второе выдвигается на первый план.

---

<sup>11</sup> Нужно отметить, что перевод терминологии Беньямина на русский язык не вполне устоялся. Так, часто употребляющийся Беньямином термин «Erlösung» и производные от него переводятся четырьмя разными словами: в переводе «О понятии истории» Сергея Ромашко (Беньямин 2012б) в качестве основного используется слово «избавление» (правда, в тезисе II слово «erlösten» переведено как спасенное; в тезисе XI слово «Erlöser» (Benjamin 1991: 699) переведено как «Мессия» (Беньямин 2012б: 243), притом что в других местах слово «Мессия» относится непосредственно к немецкому «Messias»); в более ранней версии перевода этого же текста, который был сделан Дмитрием Молоком (Беньямин 1995), «Erlösung» переводится как «освобождение»; в переводе текста «Капитализм как религия», выполненном Алексеем Пензиным (Беньямин 2012а), встречается термин «искупление», но отсылается он сразу к двум немецким терминам: в первой части текста, когда речь идет о том, что капитализм — религия не «искупающая», но наделяющая виной, за словом «искупление» стоят термины Sühne и Entsühnung (Benjamin 1985), когда же в конце текста речь заходит об искупающем познании, то используются слова, однокоренные с Erlösung; в «Теолого-политическом фрагменте» мы встречаем однокоренный глагол «erlöst», описывающий действие Мессии, и он в переводе Ивана Болдырева передан словом «спасает» (Беньямин 2012в: 236), что повторяет версию, представленную в переводе «О понимании истории» Ниной Берновской в издании 2000 года (Беньямин 2000). В данной статье, когда речь будет идти о «спасении» в контексте концепции Беньямина, будет подразумеваться тот смысл, который он обозначает словом «Erlösung».

Рецепция беньяминовских идей в текстах Агамбена сохраняет двойственность первоисточника. В эссе 1982 года под названием «Вальтер Беньямин и демоническое: счастье и историческое спасение» (Agamben 1999a) он подробно разбирает отношение этих двух понятий, обращаясь в том числе к образам ангелов, которые встречаются в текстах Беньямина — ангел истории из тезиса IX «О понятии истории» и ангел из «Agesilaus Santander», который хочет счастья, и в котором Агамбен, в отличие от Шолема, видит, прежде всего, не Сатану, а античного Эроса (Agamben 1999a: 141). Эти два образа сливаются в его интерпретации до неразличимости, образуя единую «яркую фигуру, которая в строгой солидарности счастья и спасения истории устанавливает само отношение профанного порядка к мессианскому» (Agamben 1999a: 145). И счастье, и спасение предстают здесь в своей обоюдной парадоксальности: спасение прошлого приводит к спасению чего-то, что никогда не существовало; счастье случается, но всегда с неким иным, «новым человеком» (Agamben 1999a: 157–159).

В этом эссе Агамбен производит весьма оригинальное толкование работ и набросков Беньямина, но это, в первую очередь, комментарий. Позже, когда его собственный философский проект проступает все более отчетливо на фоне герменевтических пассажей, акценты немного меняются. Так, в сборнике «Средства без цели», тексты из которого, как поясняет сам Агамбен, относятся к проекту «Ното сасег», «в одних местах предвосхищая его первоначальное ядро, в других представляя его осколки и фрагменты» (Агамбен 2015в: 10), вопрос о счастье начинает преобладать. В «Заметках о политике» он подчеркивает основополагающее значение счастья, вновь цитируя «Теолого-политический фрагмент»: Беньямин «не оставил никаких сомнений по поводу того факта, что “порядок мирского должен выстроиться на идее Счастья”. Концептуальное определение “счастливой жизни” <...> остается одной из основных задач грядущей мысли» (Агамбен 2015б: 115). Более того, к понятию счастья он возвращается в этих текстах несколько раз, устанавливая неразрывную связь между политикой, формой-жизни и счастьем:

человек — в той мере, в какой он является субъектом потенциала, то есть в той мере, в какой он может действовать или бездействовать, действовать удачно или неудачно, теряться или находиться — является единственным существом, в чьей жизни всегда присутствует счастье, чья жизнь неизлечимо и болезненно

привязана к счастью. Но это конституирует форму-жизни непосредственно как политическую жизнь (Агамбен 2015г: 14).

Но мысль о счастье, в строгом соответствии с логикой Беньямина, необходимо должна сопровождаться некоторым представлением о спасении. Что это за представление? Агамбен в поисках альтернативы христианской «экономике спасения» обращается к самым разным и довольно специфическим концепциям: к концепции замещения французского арабиста Массиньона (Агамбен 2008: 27–29), к исламской идее спасения в изложении Шахрастани (Агамбен 2014г), к представлению о лимбе Фомы Аквинского — самая подлинная радость и полное отсутствие страдания если где-то и обнаруживается в классической христианской теологической схеме, то в том круге ада, чьи обитатели не имеют о спасении никакого представления (Агамбен 2008: 12–14). Но выходит, что спасение имеет множество обликов и символов и нуждается в особом теоретическом прояснении, в отличие от «безусловного», по словам Агамбена, стремления к счастью. В «Грядущем сообществе», книге, которая, как говорит сам Агамбен в послесловии 2001 года, собственно, и посвящена спасению, оно описывается через категорию мирского: «СПАСЕНИЕ — это не событие, обращающее то, что было мирским, в святое и возвращающее утраченное. Напротив, спасение — это необратимая утрата утраченного, мирское, уже безвозвратно ставшее мирским» (Агамбен 2008: 94). Можно ли сказать в таком случае, что теология подверстывается под задачи политики, связанной со счастьем?

Здесь нельзя обойти стороной самый теологически заряженный текст Агамбена, посвященный Посланиям апостола Павла, «Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам» (Агамбен 2018). С одной стороны, спасение перетолковывается здесь Агамбеном в свете концепции мессианского времени как времени конца, радикально отличающегося от времени эсхатологического, так что сами Послания Павла начинают звучать как комментарий к Кафке и Беньямину. С другой, христианская модель все же предполагает, что «в telos, когда Бог будет “всею во всем”, мессианический остаток не будет иметь никаких особых привилегий, и его смысл будет исчерпан, чтобы раствориться в pleroma» (Агамбен 2018: 79). Можно ли считать тезис «мы будем спасены не в качестве остатка» (Там же) действительно относящимся к позиции самого Агамбена?<sup>12</sup>

<sup>12</sup> В более поздней работе 2018 года под названием «Приключение» Агамбен в последних строках вновь возвращается к Павлу, говоря:

Как говорилось ранее, Агамбен распознает в Павле того самого «карлика» из беньяминовской метафоры — именно его теология должна обеспечить выигрыш «кукле» исторического материализма. Провести различие между позициями теолога и философа в этой конструкции оказывается крайне проблематично. Тем не менее, почти в самом конце книги можно заметить тот момент, когда это различие наконец выводится на свет.<sup>13</sup> Контекст, в котором для Агамбена становится возможным отличить Павла от Беньямина (а себя, соответственно, от Павла), связан именно с понятием счастья:

если у Павла творение против своей воли было подчинено бренности и разрушению и поэтому стонет и страдает в ожидании избавления, Беньямин гениально переворачивает ситуацию с ног на голову — природа мессианична именно по причине своей вечной и тотальной бренности, и ритмом этой мессианической бренности является счастье (Агамбен 2018: 180).

Итак, если Агамбен и считает, следуя Беньямину, что «профанно-исторический порядок счастья никоим образом не противостоит порядку мессианскому; напротив, один делает возможным наступление другого» (Agamben 1999a: 145), все же нельзя сказать, что они равнозначны. Диспозитив как попытка установить порядок спасения не может быть первичен, так как сам он, по словам Агамбена, проистекает из «простого человеческого желания счастья, тогда как заключение и субъективация этого желания в отдельную сферу придает диспозитиву его специфическую мощь» (Агамбен 2012b: 29).

«утверждение Святого Павла о том, что “в надежде мы были спасены” (Рим. 8:24), является одновременно истинным и ложным. Если объект надежды — это то, что не может получить удовлетворения, то только как неспасаемые — то есть как уже спасенные — мы надеемся на спасение. Как надежда превосходит свое удовлетворение, так она превосходит и спасение (и любовь)» (Agamben 2018: 91). Спасение располагается не там, где мы его ожидаем, но это ожидание и есть в своей неспасаемости спасенное.

<sup>13</sup> Эксплицитный тезис, который отстаивается здесь Агамбеном в дискуссии с Таубесом, состоит в том, что Таубес не вполне корректно сопоставил идеи Беньямина и тезисы Павла, так как в своем комментарии опирался на «Теолого-политический фрагмент», написанный в начале 1920-х годов, а не на текст «О понятии истории». Но если не проводить жесткого различия между Беньямином начала 20-х и 40-го года (чего не делал и сам Агамбен в упоминавшемся выше эссе о Беньямине и демоническом), то окажется, что гораздо более существенным следствием этого утверждения будет вывод о различии в позициях Павла и Беньямина.

Счастье для Агамбена определяется не через обладание некими благами или выстраивание каких-то определенных отношений с окружающим миром, а в первую очередь через отношение с собственным даймоном (Агамбен никогда не упускает из вида греческую форму слова «счастье» — *eudaimonia*), гением, или в системе образов Бенъямина, ангелом (Agamben 1999a: 138). Говоря о счастье, Агамбен оказывается бесконечно далек от утилитаристской традиции, которая занимается его исчислением, поиском оптимальных средств для его достижения и т.д. Движение в направлении счастья в условиях капиталистического паразитирования на христианской парадигме ведет по пути катастрофы:

как же обстоит здесь дело теперь — в наш век абсолютного господства товарной формы над всеми сторонами общественной жизни; что же с ним, с этим тайным, безрассудным обещанием счастья, которое излучали в полумраке кинотеатра танцовщицы, облаченные в облегающие колготки DIM? <...> Сияющее рекламируемое тело стало своего рода маской, за которой маленькое, хрупкое человеческое тело продолжает свое ненадежное, опасное существование; геометрическое великолепие танцующих girls скрывает длинные ряды безымянных нагих тел, ведомых на смерть в лагерях, или тысячи истерзанных трупов повседневной автодорожной бойни (Агамбен 2008: 50).

Можно заметить, что тема биополитики для Агамбена действительно плотно связана с темой счастья («по сути, как и любой другой метод, биометрическая идентификация отражает более или менее невысказанное стремление к счастью» (Агамбен 2014a: 88)), тем не менее, отказываться от этой категории Агамбен вовсе не намерен, и его тексты, в отличие от текстов Жижека, лишены пренебрежения по отношению к ней.

В этом отношении Лоренцо Кьеза и Франк Руда находят позицию, занимаемую Агамбеном, неустойчивой, так как, с одной стороны, он, как и Жижек с Бадью, радикальным образом критикует «политическую апатию, порожденную общераспространенным состоянием негативного бездействия (или чрезвычайным положением), которое доминирует в современном обществе» (Chiesa, Ruda 2011: 174), но, с другой, — предлагаемая им политика, привязанная к счастью, а не к идее всеобщей свободы и равенства, «в своем элегантном полуаутизме остается слишком близкой к “благополучию” современного демократического материализма, который сам Агамбен яростно осуждает» (Ibid).



Отдельной дискуссии заслуживает вопрос о том, не является ли в представленной Агамбеном логике стремление к реализации идей равенства и свободы шагом к выстраиванию новой экономики спасения, нового диспозитива и производству непрофанируемого. Но сам Агамбен в своем критическом анализе капитализма делает шаг в сторону от философии и теологии, и говорит о магии, которая в рамках его рассуждений становится механизмом, разрушающим некоторые теоретические узлы. Здесь можно свести вместе два текста — «Похвала профанации» (Агамбен 2014в) и «Магия и счастье» (Агамбен 2014б). В первом из них Агамбен дает описание проблемы капитализма в терминах диспозитива, сакрализации и профанации, и уточняет, в чем его особая опасность: капитализм способен захватывать уже профанированные чистые средства, выделяя их в особую сферу Непрофанируемого.

Орудие освобождения превращается тогда в некий неуклюжий кусок дерева, кукла, на которую девочка перенесла свою любовь, — в холодную, постыдную восковую фигурку, которую злой волшебник может захватить и заколдовать, обратив ее против нас.

Этот злой волшебник — великий жрец капиталистической религии (Агамбен 2014в: 96).

Если в приведенном выше отрывке волшебство выглядит как метафора, как продолжение случайно подвернувшегося ассоциативного ряда, связанного с детскими играми, то в статье «Магия и счастье» волшебство начинает обсуждаться практически всерьез. Оно разрешает ключевую проблему счастья, состоящую в том, что подлинное счастье всегда является незаслуженным или не схватываемым в некоем ясном самоотчете:

И здесь магия проявляет свою исключительность, она единственная разрешает человеку назваться или признать себя счастливым. Кто наслаждается чем-то по волшебству, избегает *hybris*, кроющегося в осознании счастья, потому что счастье, об обладании которым он все же знает, в определенном смысле — не его (Агамбен 2014б: 21).

То, что Агамбен имеет в виду, говоря о магии, выясняется ближе к концу статьи — это «наука о тайных именах», то есть определенный способ обращаться с языком. «Светлая магия», дарующая счастье, способна освободить от языка и возвратить создание

к невыраженному.<sup>14</sup> Таким образом, лишь на пути к тому, что можно было бы назвать счастьем, мы можем и достичь избавления, и приблизиться к «политической задаче грядущего поколения» — «профанации непрофанируемого» (2014с: 101).

Критика Жижеком Агамбена, при том, что во многих отношениях они оказываются близки, по всей видимости, связана именно со ставкой последнего на счастье.<sup>15</sup> Для Жижека это означает непозволительное дистанцирование от проблем настоящей политики — «сонное состояние лимбо перед решением — полная противоположность павлианского сообщества верующих» (Жижек, Милбанк 2020: 528). Счастье для Жижека — это внутренне-противоречивая языческая категория, которая претендует на то, чтобы стать выше политики и религии, и должна быть отброшена (Žižek 2018), но не потому ли, что Жижек изначально делает ставку на спасение, счастьем противопоставляемое?

Интерпретация Посланий Павла, которую предпринимает Жижек вслед за Бадью и Агамбеном, отчасти воспроизводя их ходы, проясняет ряд концептуальных отличий между ними. Пожалуй, главное состоит в понимании спасения и веры. Для Агамбена вера, ведущая к спасению, — особый перформатив и опыт слова. Этот *performativum fidei* характеризуется тем, что «не вступая в денотативную связь с вещами, но и не становясь самой вещью, не оставаясь бесконечно подвешенным в своей открытости, но и не замыкаясь в догме — дается как чистая и общая потенция сказывания, способная на свободное и безвозмездное использование мира и времени» (Агамбен 2018: 174). Агамбен, таким образом, строго отличает веру Павла, во-первых, от просто некоего внутреннего состояния и, во-вто-

<sup>14</sup> Здесь можно вернуться к интерпретациям философии Агамбена, стоящим во главе угла тему языка. Ни Лоренцо Кьеза с Франком Рудой, ни Олег Горяинов в цитируемых выше статьях практически не уделяют внимания тому странному измерению магии, которое Агамбен обозначает в качестве исходного контекста рассмотрения языка наравне с религией и правом (Agamben 2011). Возможно, сепка исследований языка с проблематикой магии и счастья позволила бы прийти к неким новым выводам, проистекающим из анализа концепции Агамбена.

<sup>15</sup> И такой конструкт, как «волшебство», тесно связанный у Агамбена, как было показано, с понятием счастья, также не может найти место в теории Жижека. Он допускает в качестве значимого результата критики Просвещением самого себя возвращение теологии, но не магии: «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» (Жижек 2011а: 262).

рых, от полагания чего-то истинным (Агамбен 2018: 169). Для Жижека же второй момент имеет ключевое значение: он связывает воедино веру, истину и решение. Поэтому для него того, что делает Агамбен, оказывается недостаточно. С его точки зрения, тот совершает лишь «формальный жест дистанцирования: “вера” не имеет положительного содержания, это не что иное, как дистанция по отношению к себе, самоподвешивание Закона» (Жижек 2009: 198). Жижеку необходимо такое определение веры, которое помогло бы ему справиться с главными врагами — либеральными циниками и фундаменталистами, которые, с его точки зрения,

РАЗДЕЛЯЮТ друг с другом важнейшую черту: утрату способности верить в собственном смысле слова. И для того и для другого религиозные утверждения являются квазиэмпирическими утверждениями непосредственного знания: фундаменталисты принимают их за чистую монету, а скептические циники высмеивают их. Для них немыслим «абсурдный» акт РЕШЕНИЯ, которое устанавливает всякую подлинную веру, решения, которое не может основываться на цепочке «доводов», на положительном знании. <...> В противостоянии между светскими гуманистами и религиозными фундаменталистами гуманисты отстаивают веру, а фундаменталисты — знание; короче говоря, истинная опасность фундаментализма кроется не в том, что он ставит под угрозу светское научное знание, а в том, что он ставит под угрозу саму подлинную веру (Жижек 2008: 438–439).

Подобная трактовка веры является комплементарной по отношению к тому определению истины, которое многократно приводит Жижек: истина всегда пристрастна, ангажирована и доступна только для того, кто занимает сторону в борьбе. При этом истина остается универсальной именно в христианском, павлианском смысле, ведь «павлианская универсальность — это не безмолвная универсальность, не универсальность пустого нейтрального вместилища — это “борющаяся универсальность”» (Жижек 2009: 193–194).<sup>16</sup> И этот момент борьбы Жи-

<sup>16</sup> В своем философском блоге «Quodlibet» в 2022 году Агамбен также поднимает тему связи веры, истины и спасения. Истина как соответствие слов и вещей в свете события смерти Бога как гаранта возможности этого соответствия становится невозможной, и отсюда следует то, что смысл веры и спасения также смещаются: «Если мы утратили веру в имя Бога, если мы не можем больше верить в Бога клятвы и онтологического аргумента, то, однако, не исключено, что возможна и другая фигура истины, не только как теологически обязательное соответствие между словом

жек подчеркивает не раз. Так, Первое послание к Коринфянам 7.29–31 («имеющие жен должны быть, как не имеющие; и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего») Жижек интерпретирует следующим образом: «мы имеем дело не с равнодушием незаинтересованного наблюдателя, знающего о ничтожности мирских страстей, но с равнодушием вовлеченного в схватку борца, которому нет дела до того, что не имеет отношения к его борьбе» (Жижек 2009: 197–198).<sup>17</sup> Вера и истина обретают свой смысл лишь в борьбе за спасение.

Но нужно заметить, что этот мотив присутствует в текстах Жижека еще до его штудий, посвященных Павлу, и возникает он в рамках комментариев к беньяминовским тезисам «О понятии истории» (хотя, согласно трактовке Агамбена, они сами и так уже несут в себе павлианский посыл). Именно в этой работе, где Беньямин переносит акцент с темы счастья на тему спасения, обнаруживается описание той самой эпистемической ситуации, о которой говорит Жижек. Идея ретроактивного придания смысла событию предстает во всем своем блеске именно здесь, когда он сводит вместе Беньямина и Антигону:

---

и вещь. Истина, которая не исчерпывается гарантией действительности логоса, но спасает в нем младенчество человека и сохраняет в нем то, что в нем еще немо, как самое сокровенное и истинное содержание его слов. Мы все еще можем верить в младенца Бога, подобного тому младенцу Иисусу, которого, как нас учили, сильные мира сего хотели и все еще хотят убить любой ценой» (Агамбен 2022). Во-первых, стоит отметить параллакс между позициями Жижека и Агамбена как параллакс между теологией смерти (и воскрешения) Бога и теологией его рождения. Во-вторых, энтузиазм Жижека по поводу события смерти Бога в этой оптике может показаться несколько наивным, ведь сама возможность утверждать истину и верить в старом смысле слова ровно из-за этого события для нас оказывается утеряна. Но Жижек предлагает вписать событие смерти Бога в саму конструкцию веры и утверждать истину так, как будто Бог в качестве гаранта истины никогда не умирал. Насколько правомерен этот ход, заслуживает отдельного рассмотрения, но, возможно, это и есть акт веры Жижека — «абсурдный акт решения», что истина существует.

<sup>17</sup> Надо заметить, что этот пассаж характерным образом перекликается с фрагментом из текста Агамбена, который входит в сборник «Средства без цели», где тот также говорит про особое равнодушие, но связывает его со счастьем: «то есть каким образом политика могла бы стать не чем иным, как явлением отсутствия человеческих дел, чуть ли не творческого равнодушия человека к любой задаче, и только в этом смысле остаться целиком посвященной счастью — вот в чем, через планетарное господство *oikonomia* голой жизни и по ту сторону его, состоит тема грядущей политики» (Агамбен 2015а: 138).

Eingedenken<sup>18</sup> — это, безусловно, такая апроприация прошлого, в которой «заинтересован», к которой стремится угнетаемый класс: «Исторически артикулировать прошедшее не значит осознать «как оно было на самом деле» (Тезис VI)... «Не человек или люди, а борющийся, угнетаемый класс есть кладёшь исторического знания» (Тезис XIII) <...> Если сталинистская точка зрения — это точка зрения Креона, точка зрения Высшего Блага, принявшего форму Общего Блага Государства, то точка зрения Беньямина — это точка зрения Антигоны. Для Беньямина революция — это дело жизни и смерти, а более точно — второй, символической смерти. Альтернатива, открывающаяся в революции, есть альтернатива между *искуплением*<sup>19</sup> (курсив мой. — К.К.), которое ретроактивно придаст значение «отбросам истории» (если использовать выражение сталинистов) — то есть всему тому, что было исключено из последовательности Прогресса, — и Апокалипсисом (поражением революции), когда даже мертвые претерпят вторую смерть: «И мертвые не уцелеют, если враг победит» (Тезис VI) (Жижек 1999: 141–147).

Позже Жижек начинает связывать судьбу политики и теологии: современная политическая мысль находится в тупике, но религия «способна побудить действующие в политике силы высвободиться из пут этико-юридических противоречий <...> сегодня нам необходима теолого-политическая приостановка этико-юридического» (Жижек 2011b: 402). На мой взгляд, такое возвышение теологии связано, прежде всего, с тем, что мысль Жижека направляет императив спасения. Истина, которая открывается только тому, кто включен в ситуацию как ее заинтересованный участник, ретроактивное искупление (спасение) всех прошлых неудач и высвобождение политических сил оказываются непосредственным образом связаны между собой,<sup>20</sup> и эту

<sup>18</sup> Буквально это немецкое слово означает воспоминание, память, поминовение, но у Беньямина, как пишет Жижек, оно приобретает особый смысл.

<sup>19</sup> В переводе «Возвышенного объекта идеологии» беньяминовский термин *Erlösung* передается в основном как «искупление», но в цитате из тезиса II присутствует также альтернативный перевод — «освобождение» (Жижек 1999: 142).

<sup>20</sup> Эти рассуждения также подводят Жижека к формулированию его концепции виртуальности, которая формально напоминает агамбенскую «непотенциальность», но на деле резко от нее отличается. Данное различие мне видится аналогичным различию «виртуального» и «актуального» у Жижека и Делёза: «для Жижека идея ретроактивности не столько нацелена на работу с виртуальным, сколько призвана показать механизм его актуализации. Безусловно, эта актуализация

их связь можно рассмотреть как выводимую из беньяминовских тезисов.

Но, конечно, глупо было бы говорить о том, что Жижек, вдохновляясь отдельными текстами из наследия Беньямина (выдвигающими на первый план идею спасения) и упуская другие (затрагивающие понятие счастья), промахивается мимо какого-то «исходного» заложенного в них смысла и потому оказывается проигравшим в споре с таким кропотливым исследователем, как Агамбен. Сам Беньямин был сторонником анархического чтения, изымающего фрагменты из контекста, да и отношения между идеями счастья и спасения начинают определяться и конкретизироваться задолго до Беньямина.

### III

Проблематика спасения не являлась органичной для античной философии, она была привнесена иной традицией.<sup>21</sup> Событие встречи греческой и иудейской мысли в контексте политической теологии — это в том числе столкновение двух стратегий: дости-

---

должна быть понята иным образом, нежели актуализация заранее преднаходимого потенциального, но все же принципиальный момент практической и теоретической свободы, который, по Жижеку, представляет диалектика, связан именно с моментом события изменения в актуальном, пусть его существенной характеристикой и является то, что это событие отмечено изменением в измерении виртуального. Что касается Делёза, то он наивысший момент эмансипации мыслит скорее через высвобождение самого виртуального» (Капельчук 2019: 380).

<sup>3</sup>то желание актуализации виртуального (а в отношении истории это упущенные в прошлом возможности, это все поражения и нереализованные надежды наших поработанных предков, в которых мы внезапно узнаем себя) очень напоминает желание беньяминовского ангела истории остаться, поднять мертвых и слепить обломки. Но возможно ли с ним идентифицироваться? А если да, то возможно ли закрыть глаза на вторую его ипостась — ангела, который хочет счастья?

<sup>21</sup> В некоторых интерпретациях эллинистической мысли она также видится как нацеленная на спасение. Так, если говорить об отечественной традиции, то, например, Н. А. Бердяев в работе «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» пишет о том, что «стоицизм и есть учение о самоспасении (курсив мой. — К.К.) человека от страдания и о достижении покоя, апатии» (Бердяев 1993: 111). Тем не менее, концепция спасения в том виде, в каком она появляется в христианстве, обязана своим возникновением не столько греческому или римскому истоку, сколько иудейскому. В этом плане христианскую и эллинистическую линии имеет смысл сравнивать не как две стратегии спасения, но как нацеленные на разные задачи — спасение и счастье. В частности, обоснование тезиса, что у античных мыслителей вопрос о спасении души не ставится, и возникает в лишь в христианстве, проводится А. Ф. Лосевым (Лосев 2000: 84).

жения счастья и достижения спасения. Если эллинистические школы предлагали разнообразные рецепты счастья, то христианская традиция противопоставила им всем спасение. Реконструкция истории отношений этих двух категорий требует отдельного рассмотрения, здесь же хочется обозначить ту ключевую точку, в которой счастье и спасение, до того поочередно занимавшие смыслообразующее место по отношению к жизни и самой философии, как кажется, оказываются изгнаны из философии как строгой науки. Но именно из этой точки им открывается дорога к возвращению, пусть и в новой преобразованной форме.

Речь идет, конечно, о философии Канта. Вместо спасения и счастья, этика долга предлагает говорить о доброй воле, следующей категорическому императиву; цель заключается не в том, чтобы быть счастливым, а в том, чтобы быть достойным счастья; никакое спасение здесь также гарантировано быть не может. И тем не менее, кантовское моральное сознание, сочетающее в себе непосредственную достоверность чувства долга и знание истины нравственного закона, оказывается способно заменить собой непосредственность стремления к счастью и веру в истину спасения. Но этот момент совпадения истины и достоверности можно понимать по-разному. Две полярные трактовки заключаются в том, что, с одной стороны, его можно проинтерпретировать как некий высший идеал, к которому следует бесконечно приближаться, но совпасть с которым в действительности невозможно (неокантианцы); или, с другой стороны, как нестабильное, пребывающее в непрекращающемся распаде тождество, как точку предельного сближения двух несовместимых требований, которые на следующем шаге рефлексии тут же оборачиваются друг против друга (Гегель). Первое решение, как кажется, не так много нам дает для понимания тех процессов, о которых шла речь в начале статьи, то есть теологического поворота и наступления постсекулярной эпохи. Однако некоторые ходы из гегелевской «Феноменологии духа» как будто обладают необходимым проясняющим потенциалом.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Отчасти я следую здесь траектории размышления Оксаны Тимофеевой, представленного в статье «Сова и ангел» (Тимофеева 2016). В центре него находятся два образа — ангел(ы) Беньямина и сова Гегеля. Как выясняется, эти крылатые существа обнаруживают много общего, и их сближение (и, можно даже сказать, мурмурация, имея в виду все значения этого термина) позволяет нечто прояснить в отношении их обоих. Причем здесь не только Гегель прочитывается через Беньямина, что в современной философии является достаточно проработанным ходом, но и беньяминовская проблематика раскрывается в гегелевской перспективе. Но если в «Сове и ангеле» на первый план выходит сюжет про

В конце шестой главы под названием «Дух» Гегель доводит историю становления сознания и предмета до той, казалось бы, высшей точки, где обнаруживается кантовский моральный субъект, в котором, наконец, происходит совпадение истины и достоверности (или истины и смысла, как сказал бы Бадью). Но это совпадение, как показывает Гегель, неизбежно распадается, так как «совесть», совершающая поступки, исходя из непосредственной уверенности в своей моральности, тут же подвергается осуждению со стороны «сознания долга» (ведь любой конкретный поступок может быть заподозрен в том, что он совершен лишь сообразно этому всеобщему долгу), и обе стороны оказываются в итоге моральными банкротами:

В том и другом сознании действительность одинаково отлична от слов — в одном из-за корыстной цели поступка, в другом — из-за отсутствия поступков вообще, необходимость которых заключается в самом разговоре о долге, ибо долг без исполнения не имеет никакого значения (Гегель 2015: 356).

Заканчивается этот конфликт примирением двух сторон, которое должно будет в следующей, предпоследней главе, быть удвоено примирением на «иной сцене» — в области религии откровения. Это двойное примирение открывает в итоге путь к абсолютному знанию.

Мне представляется значимой двойная гомология между описанными гегелевскими фигурами и позициями Жижека и Агамбена. С одной стороны, совесть, то есть сознание, совершающее поступок из непосредственной достоверности включенного в ситуацию актора (и которое необходимым образом приходит к идее священного),<sup>23</sup> весьма напоминает позицию действующего ис-

---

Просвещение, свободу и ужас из середины шестой главы «Феноменологии духа», то меня больше интересуют фигуры, встречающиеся в самом ее конце и служащие переходом к седьмой главе, посвященной религии.

<sup>23</sup> Гегель описывает этот переход от достоверности к представлению о священном следующим образом: «в действительном поступке сознание ведет себя как «эта» самость, как некоторое совершенно единичное; оно направлено на действительность как таковую и имеет ее своей целью; ибо оно проявляет волю к осуществлению. Таким образом, долг вообще оказывается вне сознания в некоторой иной сущности, которая есть сознание и священный законодатель чистого долга. Для того, кто совершает поступки, именно потому, что он совершает поступки, непосредственно имеет значение «иное» чистого долга; последний, стало быть, есть содержание некоторого иного сознания и лишь через посредство [чего-то], а именно в этом последнем, он священен для совершающего поступки». (Гегель 2015: 327)



ходя из своего «абсурдного акта решения» субъекта, которого описывает Жижек. С другой стороны, сознание долга, преобразующееся у Гегеля в фигуру несчастной, «тающей в истомляющей чухотке» прекрасной души, которое всячески избегает действия и занимается лишь критикой, хоть и с существенными оговорками, но все же обладает сходством с позицией субъекта непотенциальности Агамбена (умирающий в полу-добровольном заключении мелвилловский Бартлби (Agamben 1999b)). Но дело здесь не в том, чтобы предложить подходящую проясняющую аналогию. В конце концов, если жижекковский проект и включает в себя момент гегелевской совести, то это такая совесть, которая освоила психоанализ и исторический материализм — она настаивает на необходимости революционной борьбы. Если же сравнивать позицию Агамбена с позицией прекрасной души, то можно заметить, что она давно отказалась от долга и, говоря словами Олега Горяинова, реализовала «смещение, замену одной позы на другую, трагического начала на комическое, чтобы извлечь на свет жизни профанную небрежность» (Горяинов 2023: 61). Тем не менее, в качестве существенного момента, который определяет траектории мысли философов в постсекулярную эпоху, на мой взгляд, следует указать на диалектику истины и достоверности, которая разворачивается на новом, пока не описанном Гегелем витке, и еще ждет своей феноменологии.

Итак, на мой взгляд, вопрос об оценке философских проектов Жижека и Агамбена как теологических или анти-теологических, задан из некой внешней рамки, и в принципе не может получить адекватный ей ответ. Мы можем лишь попытаться реконструировать ту функцию, которую играет теологический элемент в той или иной конструкции, исходя из предварительной интерпретации тех целей, для которых эта конструкция могла быть собрана. Пользуясь метафорой Беньямина из тезиса I, нужно задаться вопросом, в чем же все-таки заключается та игра, для которой был построен автомат, и каковы в ней ставки? С моей точки зрения, в качестве таковых можно назвать счастье или спасение. Но и сами эти категории находятся в некотором диалектическом взаимодействии, для анализа которых нам необходим дополнительный инструментарий, который, как я попыталась показать в своем тексте, можно позаимствовать у Гегеля.

## Библиография

- Агамбен, Джорджо (2008). *Грядущее сообщество*. М.: Три квадрата.  
 Агамбен, Джорджо (2012а). *Что такое диспозитив?* в Агамбен, Джорджо, *Что современно?* К.: ДУХ І ЛІТЕРА.

- Агамбен, Джорджо (2012б). *Что современно?* в Агамбен, Джорджо, *Что современно?* К.: ДУХ І ЛІТЕРА.
- Агамбен, Джорджо (2014а). *Идентичность без личности*, в Агамбен, Джорджо, *Нагота*. М.: Издательство Грюндриссе.
- Агамбен, Джорджо (2014б). *Магия и счастье*, в Агамбен, Джорджо, *Профанации*. М.: Гилея.
- Агамбен, Джорджо (2014в). *Похвала профанации*, в Агамбен, Джорджо, *Профанации*. М.: Гилея.
- Агамбен, Джорджо (2014г). *Созидание и спасение*, в Агамбен, Джорджо, *Нагота*. М.: Издательство Грюндриссе.
- Агамбен, Джорджо (2015а). *В этом изгнании. Итальянский дневник 1992–94*, в Агамбен, Джорджо, *Средства без цели. Заметки о политике*. М.: Гилея.
- Агамбен, Джорджо (2015б). *Заметки о политике*, в Агамбен, Джорджо, *Средства без цели. Заметки о политике*. М.: Гилея.
- Агамбен, Джорджо (2015в). «Предупреждение». В кн.: Агамбен, Джорджо, *Средства без цели. Заметки о политике*. М.: Гилея.
- Агамбен, Джорджо (2015г). *Форма-жизни*, в Агамбен, Джорджо, *Средства без цели. Заметки о политике*. М.: Гилея.
- Агамбен, Джорджо (2018). *Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам*. М.: Новое литературное обозрение.
- Агамбен, Джорджо (2021). *Капитализм как религия*, в Агамбен, Джорджо, *Творение и анархия. Произведение в эпоху капиталистической религии*. М.: Гилея.
- Агамбен, Джорджо (2022). «Истина и имя Бога». *Центр политического анализа*. <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/istina-i-imja-boga>.
- Бадью, Ален (2012). *Манифест*. СПб.: Machina.
- Бадью, Ален (2006). «Тела, языки, истины». *Skencisc*. [https://scepsis.net/library/id\\_1974.html](https://scepsis.net/library/id_1974.html).
- Бадью, Ален (2008). *Обстоятельства, 4. Что именует имя Саркози?* СПб.: Академия исследования культуры.
- Беньямин, Вальтер (1995). «О понятии истории». *Художественный журнал*, № 7. <https://moscowartmagazine.com/issue/73/article/1551>.
- Беньямин, Вальтер (2000). *О понимании истории*, в Беньямин, Вальтер, *Озарения*. М.: Мартис.
- Беньямин, Вальтер (2012а). *Капитализм как религия*, в Беньямин, Вальтер, *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения*. М.: РГГУ. С. 100–104.
- Беньямин, Вальтер (2012б). *О понятии истории*, в Беньямин, Вальтер, *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения*. М.: РГГУ.
- Беньямин, Вальтер (2012в). *Теолого-политический фрагмент*, в Беньямин, Вальтер, *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения*. М.: РГГУ.
- Бердяев, Николай (1993). *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*, в Бердяев, Николай, *О назначении человека*. М.: Издательство «Республика».
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (2015). *Феноменология духа*. СПб.: Наука.
- Горяинов, Олег (2023). «Деактивация теологии: Агамбен и постсекулярность». *Логос*, т. 33, № 6: 39–64.
- Жижек, Славой (1999). *Возвышенный объект идеологии*. М.: Художественный журнал.
- Жижек, Славой (2008). *Устройство разрыва. Параллаксное видение*. М.: Издательство «Европа».
- Жижек, Славой (2009). *Кукла и карлик*. М.: Издательство «Европа».
- Жижек, Славой (2011а). «От Иова к Христу: прочтение Честертона через апостола Павла». *Логос*, № 3 (82): 245–265.
- Жижек, Славой (2011б). *Размышления в красном цвете*. М.: Европа.
- Жижек, Славой (2014). *Шекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии*. М.: Издательский дом «Дело».

- Жижек, Славой, Милбанк, Джон (2020) *Монструозность Христа*. М.: РИПОЛ классик.
- Зброжек, Екатерина (2013). «Материалистическая теология Славоя Жижека: теология или атеизм?» *Дискуссия*, № 10 (40): 33–37.
- Капельчук, Ксения (2019). «Делёз и (анти)диалектика». *Stasis*, Vol. 7, № 1: 364–388.
- Коначева, Светлана (2022). «“Негативный мессианизм” Джорджа Агамбена в контексте современных “политических теологий”». В кн. *Религия и либерализм*. Под ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко. М.: Издательство ББИ.
- Лосев, Алексей (2000). *История античной эстетики. Последние века. Кн. 2*. Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ».
- Маркс, Карл (1955). *Тезисы о Фейербахе*, в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, *Сочинения*, в 50 т., т. 3. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Регев, Йозель (2016). *Невозможное и совпадение: О революционной ситуации в философии*. Пермь: Гиле Пресс.
- Рясов, Анатолий (2022). «Назад к Бакунину! Заметки об анархизме, теологии и праве». *Неприкосновенный запас*, № 4 (144): 87–95.
- Тимофеева, Оксана (2016). «Сова и ангел». *Логос*, т. 26, № 2. С. 133–158.
- Хабермас, Юрген (2022). «Секуляризация и религия». В кн. *Религия и либерализм*. Под ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко. М.: Издательство ББИ.
- Хабибулин, Тагир (2020). «Спасение традиции. О методологии политико-правового проекта Джорджа Агамбена». *Труды Института государства и права РАН*, т. 15, № 4: 127–150.
- Шалларь, Владимир (2024). «Жижек и теологический поворот». *Предание.ru*. URL: <https://blog.predanie.ru/article/zhizhek-i-teologicheskij-povorot/>
- Шмитт, Карл (2000). *Политическая теология*. М.: КАНОН-пресс-Ц.
- Agamben, Giorgio (1999a). *Walter Benjamin and the Demonic: Happiness and Historical Redemption*. In: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, ed. Daniel Heller-Roazen, trans. Daniel Heller-Roazen, 138–159. Stanford University Press, 1999.
- Agamben, Giorgio (1999b). *Bartleby, or On Contingency*. In: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, ed. Daniel Heller-Roazen, trans. Daniel Heller-Roazen, 243–271. Stanford University Press, 1999.
- Agamben, Giorgio (2011). *The Sacrament of Language. An Archaeology of the Oath*. Trans. Adam Kotsko. Stanford, California: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (2018). *Adventure*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Badiou, Alain (2004). «A Conversation with Alain Badiou». *Lacanian Ink*, № 23. <https://www.lacan.com/frameXXIII6.htm>
- Benjamin, Walter (1991a). *Ober den Begriff der Geschichte*, in Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*. Bd. I–VII. Bd. I. Teil. 1. Hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, s. 691–704. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, Walter (1985). *Kapitalismus als Religion (Fragmente vermischten Inhalts)*, in Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*. Bd. VI. Hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, s. 100–103. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Chiesa, Lorenzo, Ruda, Frank (2011). «The Event of Language as Force of Life: Agamben’s Linguistic Vitalism». *Angelaki*, 16:3: 163–180.
- Cistelecan, Alex (2014). «The Theological Turn of Contemporary Critical Theory». *Telos*, № 167 (Summer 2014): 8–26.
- Žižek, Slavoj (2018). «Happiness? No, Thanks!» *The Philosophical Salon*. <https://thephilosophicalsalon.com/happiness-no-thanks/>
- Žižek, Slavoj (2024). *Christian Atheism: How To Be A Real Materialist*. London: Bloomsbury Academic.