



Как Абсо- лютизм становится слабым: современная материалистическая диалектика и проблема теологии

АНТОН СЮТКИН

*Европейский университет в Санкт-Петербурге,
старший преподаватель,
НИУ ВШЭ, научный сотрудник,
Социологический институт РАН, научный сотрудник
E-mail: asyutkin@eu.spb.ru*

Как Абсолют становится слабым: современная материалистическая диалектика и проблема теологии¹

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–28–00883 «Социально-философская рецепция христианства в контексте постсекулярной культуры второй половины XX — начала XXI веков» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук), <https://rscf.ru/project/24-28-00883/>

Аннотация:

В данной статье христианский атеизм рассматривается в контексте истории развития материалистической диалектики. Немецкие посткантовские мыслители обращаются к философскому осмыслению христианского опыта для того, чтобы преодолеть невозможный выбор между раздвоенным и несчастным субъектом современности и сильным Абсолютом древности, разрушающим конечное существование. Таким образом в немецком идеализме заново открывается теория слабого Абсолюта, скрыто присутствовавшая уже в платоновском диалоге «Парменид». В марксистской и постмарксистской философии, однако, теория слабого Абсолюта снова упускается. Марксисты, осуществляя материалистическое переворачивание гегелевской диалектики, тем не менее восстанавливают в правах сильный Абсолют с жесткой исторической телеологией. Постмарксистские мыслители, напротив, отказываясь от сильного Абсолюта из-за его возможной репрессивности, отбрасывают также и материалистическую диалектику. В этом смысле обращение современных материалистических диалектиков к христианскому опыту имеет не теологический, а собственно философский смысл: оно направлено на реактуализацию теории слабого Абсолюта, позволяющую найти путь выхода из теоретического кризиса марксизма.

Ключевые слова:

слабый Абсолют, христианский атеизм, материалистическая диалектика после марксизма, работа над ошибками

Два важных современных материалистических диалектика, Ален Бадью и Славой Жижек, посвятили немало страниц своих книг обсуждению христианского опыта и его теологии. В конце 90-х Бадью пишет книгу об апостоле Павле и проблеме универсализма (Бадью 1999), в которой христианский опыт становится метафорой его собственной теории субъекта. Однако задолго до этого, в «Теории субъекта», предвещающей его спекулятивную трилогию «Бытие и событие», Бадью описывает диалектико-материалистическую философию с помощью примеров из истории вселенских соборов (Badiou 2009: 13–21). В самой же трилогии, прежде всего в его второй части, в «Логиках миров», он называет субъекта, сохраняющего верность

событию, Бессмертным с большой буквы (Badiou 2008: 493–504). Таким образом, обращение Бадью к христианской теологии или, по крайней мере, к связанным с ней метафорами не является эпизодическим. В свою очередь Жижек, также начиная с конца 90-х, пишет целый ряд книг о христианском атеизме, среди которых нужно выделить такие работы, как «Хрупкий Абсолют» (Жижек 2000) и «Кукла и карлик» (Жижек 2009). Более того, в каждой своей большой книге он развивает собственное представление о материалистическом ядре христианства. Так или иначе, христианство становится важнейшей темой для философских исследований Жижека.

В связи с этим возникает соблазн рассмотреть обращение материалистических диалектиков к христианству в качестве одного из направлений общего «теологического поворота», свойственного современной мысли: здесь можно упомянуть радикальную ортодоксию Джона Милбанка и слабую теологию Джанни Ваттимо и Джона Капуто.² Однако, на мой взгляд, этому соблазну необходимо сопротивляться. Милбанк и пара Ваттимо-Капуто находятся на крайних полюсах теологического спектра: Милбанк стремится актуализировать в современной ситуации наследие томистской метафизики с серьезным добавлением неоплатонизма, а слабые теологи пользуются достижениями секулярной деконструкции метафизики для создания утонченного неофидеизма. Тем не менее для них первична теологическая рамка мышления, определяющая тот или иной подход к философии. В случае с Бадью и Жижеком ситуация противоположная. Они обращаются к христианству и теологической проблематике для того, чтобы выйти из философских тупиков и противоречий. Иными словами, христианство является для них событием в истории развития материалистической диалектики, а не наоборот.

Однако значение этого события для истории материалистической диалектики и особенно для современного этапа ее развития все же остается не до конца проясненным. Бадью и Жижек, избегая излишнего академизма, не проделывают последовательной историко-философской реконструкции собственных позиций. В данной статье я попытаюсь восполнить этот пробел, не пре-

² Жижек ведет полемику с Джоном Милбанком в книге «Монструозность Христа» (Жижек 2020), однако, насколько мне известно, за этим исключением никакой последовательной полемики современных материалистических диалектиков и слабых теологов до сих пор не произошло. Можно лишь упомянуть, что Бадью относит Ваттимо в «Манифесте философии» (Бадью 2003) к представителям современной малой софистики.

тендуя при этом на строгое следование «букве» Бадью или Жижека. Гораздо важнее для меня не та или иная отдельная система мысли, а общее пространство современной материалистической диалектики, возникающей благодаря Жижеку и Бадью, но при этом не сводимой к ним. В первой части я попытаюсь очертить теоретическое пространство современной материалистической диалектики через описание ее отношения к кризису марксизма. Во второй части, центральной для данной статьи, речь пойдет о том, какую роль играет философское осмысление христианства для перехода от платоновской диалектики к системам Шеллинга и Гегеля. Наконец, в завершающей третьей части я буду анализировать возвращение к христианству современных материалистических диалектиков как средство выхода из кризиса марксизма.

Два обходных маневра

После 1989 года и конца реального социализма происходит трансформация смысла материалистической диалектики. Почти весь XX век материалистическая диалектика фактически отождествляется с марксистской философией. Разумеется, внутри этой философии ведется много споров, возникает своя ортодоксия, которой противостоят свои ереси. Тем не менее само пространство, в котором происходят эти споры, остается относительно устойчивым. Одной из реакций на конец реального социализма в марксистской философии становится отказ от материалистической диалектики из-за содержащегося в ней опасного тоталитарного импульса и поиск новых онтологических оснований для политической практики. Поэтому негативная диалектика, которая в середине XX века занимается самокритикой марксистской материалистической диалектики, постепенно сменяется постмарксистской мыслью, отказывающейся от материалистической диалектики вообще. Таким образом, в постмарксистских теориях место материалистической диалектики занимают недиалектические левые онтологии, вдохновленные французской философией второй половины XX века, в частности работами Жака Деррида.⁵

Однако существует и совершенно другой вариант философского ответа на кризис марксизма. Он предполагает, что можно отказаться не от материалистической диалектики как онтологического основания марксистской политики, а от марксизма как

⁵ Другим важным философским источником постмарксистской мысли является Жиль Делёз, но в этой статье не будет подробного обсуждения делёзовской левой онтологии.

временной формы воплощения материалистической диалектики. Такой подход к проблеме кризиса марксизма появляется в одном из направлений школы Альтюссера. Долгие годы Луи Альтюссер пытается дать материалистической диалектике другое начало. Он настаивает на том, что предыдущая марксистская материалистическая диалектика во многом остается гегельянской, в то время как сам Карл Маркс преодолевает в своей философской работе влияние Гегеля и создает независимую от него материалистическую диалектику.⁴ Поэтому, как полагает Альтюссер, указывая на «эпистемологический разрыв», отделяющий Маркса от Гегеля, мы можем способствовать теоретическому обновлению материалистической диалектики и преодолеть идеалистические соблазны предыдущей эпохи (Альтюссер объединяет их под общей рубрикой «гуманизм»). Однако вся сложность ситуации Альтюссера заключается в том, что он встречается со слишком сильным «сопротивлением материала» со стороны Маркса. Сначала он вынужден все дальше и дальше хронологически отодвигать точку этого «эпистемологического разрыва», а затем просто признать, что Маркс на протяжении всей своей философской работы в той или иной степени остается гегельянцем.⁵ Придя к этому выводу, Альтюссер, по сути, порывает с марксистской материалистической диалектикой и создает собственную версию левой онтологии — алеаторный материализм, в котором он прочитывает Маркса через призму атомистов, Макиавелли и Спинозы.

Ален Бадью и Славой Жижек во многом следуют за Альтюссером в своих попытках дать другое начало материалистической диалектике. Но для них той тенью, которая висит над марксизмом, является не сам Гегель, а его упрощенное понимание в левом гегельянстве. Иными словами, проблема заключается в том, что Маркс не может полностью преодолеть не Гегеля, а Фейербаха. После «Тезисов о Фейербахе» и «Немецкой идеологии» он не отбрасывает феьербахианство, а всего лишь наполняет его конкретным историко-политическим содержанием. Поэтому для обновления материалистической диалектики, выходящей за пределы левого гегельянства, а следовательно, и за пределы марксизма XX века, они предлагают совершить обходной маневр. Для того чтобы сделать диалектику по-настоящему мате-

⁴ Наиболее отчетливо эта тенденция выражена в книге Альтюссера «За Маркса» (Альтюссер 2006).

⁵ Свидетельством этого является большая статья под названием «Маркс в его пределах», опубликованная в посмертном сборнике поздних текстов Альтюссера (Althusser 2006: 7–163).

риалистической, говорят Бадью и Жижек, нам надо вернуться к Гегелю и немецкому идеализму вообще и вывести на свет главное их достижение, упускаемое в левогегельянской интерпретации.⁶ Таким образом, Гегель и отчасти Шеллинг оказываются для них большими материалистами, чем сам Маркс. Более того, парадоксальным образом радикальное материалистическое ядро немецкого идеализма, с точки зрения Бадью и Жижека, связано с тем, как Гегель и Шеллинг философски осмысляют христианство. Именно поэтому они настаивают на том, что современная материалистическая диалектика может выбраться из кризиса марксизма, только пройдя через христианский опыт.

Здесь, однако, обходной маневр, затеянный Жижеком и Бадью, начинает казаться слишком странным с точки зрения наших привычных знаний об истории философии. Почему Гегель и Шеллинг становятся большими материалистами, чем Фейербах и Маркс? Как спекулятивная интерпретация христианства, долгое время остававшаяся собственностью правых, консервативно и теологически настроенных гегельянцев, оказывается условием возможности современного материализма? Все эти рассуждения слишком легко отвергнуть из-за их эксцентричности. Поэтому для того, чтобы оправдать обновление материалистической диалектики с помощью христианского опыта, требуется дополнительный обходной маневр, возвращающий нас к самым истокам диалектической мысли. Этот ход позволит нам объяснить метаморфозу, которую претерпевают понятия «материализм» и «идеализм» в современной ситуации, а также поможет установить минимальный критерий для их различения.

Неисполненное материалистическое обещание

История материалистической диалектики начинается с попытки преодоления того, что, перефразируя Жижека, можно назвать «двойным онтологическим шантажом».⁷ С одной стороны, Парменид и элеаты настаивают на истинности едино-

⁶ В наиболее ясной форме стратегия этого обходного маневра предстает в параграфе «Маркс как читатель Гегеля, Гегель как читатель Маркса» в книге Жижека «Меньше, чем ничто» (Žižek 2012: 241–264).

⁷ Словосочетание «двойной шантаж» Жижек использует в названии книги «Двойной шантаж: беженцы, террор и другие затруднения с близкими» (Žižek 2017). В данной статье я придаю этому двойному шантажу онтологический смысл и рассматриваю его в качестве основной характеристики кризисной, «идеалистической» формы развития диалектической мысли.

го и неделимого бытия, сводя все конечное сущее не просто к видимости, а прямо к небытию. С другой стороны, Горгий и софисты, вопреки запретам элеатов, обращаются к работе с видимостями, отделяя их от небытия. Однако ценой за «спасение видимостей» становится их отказ от истинного бытия. Иными словами, в споре элеатов и софистов мы сталкиваемся с двумя противоположностями: либо с отрицанием конечного сущего во имя Абсолюта, либо с отрицанием Абсолюта во имя конечного сущего.⁸ Объединяет их, однако, общее представление о том, что конечное сущее не может иметь никакого абсолютного содержания. Поэтому первичное обещание диалектической философии, которое можно назвать материалистическим, непосредственно связано с преодолением двойного онтологического шантажа — это обещание утвердить существование Абсолюта внутри конечного бытия, а не за его пределами. Проблема заключается в том, что диалектическая философия не может исполнить это обещание раз и навсегда: она вынуждена на протяжении всей своей истории бороться против «ложных», недialeктических форм собственного воплощения. В этом смысле борьба материализма и идеализма оказывается внутренней задачей диалектической философии, борьбой диалектики против самой себя, воспроизводящейся в разные исторические эпохи и под разными именами.

Одним из наиболее показательных примеров того, как материалистическое обещание диалектики воплощается в идеалистических формах, является история платоновского диалога «Парменид» (Платон 2017). Во второй части этого диалога Платон намечает свой собственный способ преодоления онтологического шантажа Парменида и Горгия. Он утверждает, что Единое само по себе не существует: единое бытие ничем не отличается от небытия. Для того чтобы обрести существование, Единое должно обратиться к иному по отношению к себе. Однако, поскольку ничего, кроме Единого, не существует, то оно обращается к самому себе как иному. Таким образом, Единое обретает бытие, но вместе с ним появляется также раздвоенность, «неопределенная двоица», являющаяся началом всего конечного сущего. В платоновской диалектике конечное сущее

⁸ Возникновение диалектики из греческого преодоления восточного акосмизма, решающим моментом которого является платоновское развитие элеатской онтологии, Гегель описывает в своих «Лекциях по истории философии» (Гегель 1993: 262–267; Гегель 1994: 154–172), прекрасный разбор которых содержится в книге Грегора Модера «Гегель и Спиноза: субстанция и негативность» (Modér 2017: 37–59)

представляет собой не что иное, как результаты неудачных попыток Единого обрести определенность.

Материалистический прорыв платоновского «Парменида» можно сформулировать так: Абсолют и конечное сущее, Единое и «неопределенная двоица» не противостоят друг другу, а оказываются взаимозависимыми. Абсолют не существует вне конечного сущего, но точно так же конечное сущее имеет смысл только в качестве несовершенного воплощения Абсолюта.⁹ Все это следует из логики перехода от первой ко второй гипотезе второй части диалога «Парменид», в ходе которого несуществующее Единое превращается в двоицу Единого и бытия (тождества и различия, покоя и движения). Однако Платон нигде не формулирует это прямо: вторая часть диалога «Парменид» по своей форме представляет собой «логическую гимнастику», а не онтологический трактат. Поэтому многие платоники рассматривают ее только в качестве учебного методологического рассуждения, не обладающего собственным онтологическим смыслом. Или, более того, вообще отказываются приписывать этот странный, возможно незаконченный текст Платону, считая его неподлинным. Лишь неоплатоники, Плотин и особенно его последователи, наделяют этот текст священным статусом: для них диалог «Парменид» представляет собой не странное логическое упражнение, а главное онтологическое (или, лучше сказать, генологическое) наследие Платона. Тем не менее, выявляя онтологический смысл платоновской диалектики, они неизбежно искажают ее, поскольку используют для этого совершенно недиалектический язык философии Аристотеля. Таким образом, материалистическое обещание платоновской диалектики они помещают в аристотелевскую идеалистическую форму.

Так же как Платон, Аристотель пытается преодолеть в своей философии онтологический шантаж элеатов и софистов. Однако в «Физике» (Аристотель 2023) он использует для этого недиалектические средства. Вопреки элеатам, он полагает, что движение и множественность имеют онтологический смысл. Однако

⁹ В своей интерпретации я стараюсь сочетать два подхода. Во-первых, подход Бадью и Жижека к диалогу «Парменид». Несмотря на существенную разницу между их прочтениями, в первую очередь они оба обращают внимание на «несуществование Единого». Во-вторых, я использую более традиционный неоплатонический подход, который в XX веке развивает Алексей Федорович Лосев. В рамках этого подхода утверждается причастность конечного сущего, — но в иерархической и, следовательно, деградированной форме. Таким образом, я полагаю, что именно «несуществование Единого» является тем, что спасает причастность к абсолютному содержанию от иерархии и деградации.

любое движение происходит по той или иной причине, которая в свою очередь восходит к причине причин, неподвижному перводвигателю. Иными словами, в рамках аристотелевской логики покой остается первичным по отношению к движению. Более того, движение рассматривается в качестве искаженной формы покоя, бесконечно стремящейся вернуться в чистое и неподвижное состояние. Ключевым отличием решения Аристотеля от платоновской диалектики «Парменида» является то, как в его физике выстраиваются отношения между Абсолютом и конечным сущим. Если платоновский Абсолют является слабым, поскольку его существование зависит от порожденного им конечного сущего, то аристотелевский Абсолют, напротив, никак не зависит от конечного сущего и обладает полной самодостаточностью. Но именно из-за того, что аристотелевский Абсолют остается сильным, конечное сущее, связанное с ним, обречено на деградацию.

Поэтому, впервые выявляя онтологический смысл той диалектики, которая описана Платоном во второй части диалога «Парменид», неоплатоники сразу же скрывают свойственное ей материалистическое обещание.¹⁰ С одной стороны, они показывают, как конечное сущее порождается самообращенностью Абсолюта. С другой, — они настаивают на том, что Абсолют даже в этом акте обращенности на самого себя остается самодостаточным и независимым от конечного сущего. Для этого неоплатоники прочитывают «несуществование» Единого первой гипотезы диалога «Парменид» как его «сверхсуществование». Самообращенность Единого в таком случае оказывается событием онтологической катастрофы, порождающим множество иерархических уровней конечного бытия, обреченного на собственное непоправимое несовершенство. По большому счету конечное сущее может обрести абсолютное содержание, только отказавшись от самого себя и растворившись в безличном и неопределенном Абсолюте. Таким образом, главное материалистическое обещание диалектики, утверждение абсолютного содержания конечного сущего, остается в рамках неоплатонизма неисполненным.

¹⁰ Влияние неоплатонизма на немецкий идеализм и критическую теорию описывает Эндрю Коул в книге «Рождение теории» (Cole 2014). Также подчеркивает связь неоплатонизма с материалистической диалектикой Лешек Колаковский в предисловии к своей истории марксизма (Kolakowski 1978). Кроме того, на протяжении нескольких лет про неоплатонические истоки современной диалектики рассуждали Артемий Магун и Александр Погребняк в ходе совместного курса «Диалектика», который был прочитан в Европейском университете в Санкт-Петербурге.

Только слабым Абсолютом

На протяжении всей поздней Античности, Средних веков и даже начала Нового времени аристотелизм остается господствующей философской идеологией. В наиболее чистом виде эта идеология предстает в томистском синтезе реалистической схоластики. Конечно, ее господство не является тотальным, однако соперничающие с ней теоретические движения, в частности неоплатоническая мистика, подчеркивающая значимость Единого по ту сторону бытия, остается в ее тени. Даже после серьезного удара, который наносит по реалистической схолистике сначала номиналистическая средневековая мысль, а затем картезианство в начале Нового времени, аристотелизм в той или иной степени восстанавливает свое значение в системах Спинозы и Лейбница. Поэтому настоящий кризис настигает аристотелизм только в результате кантовской коперниканской революции. Более того, этот кризис приводит к тому, что в посткантовской философии немецкого идеализма происходит новое возвращение к проблематике платоновского диалога «Парменид».¹¹

Кантовская трансцендентальная философия настаивает на невозможности прямого доступа субъекта к Абсолюту. Когда конечное рассудочное представление субъекта претендует на собственную абсолютность, оно становится внутренне противоречивым и, следовательно, ошибочным. Задача трансцендентальной философии состоит в том, чтобы выводить рассудочное мышление из состояния противоречия. Для этого ей требуется Абсолют, лишенный противоречий и играющий для рассудочного мышления роль регулятивного идеала. Конечный субъект стремится к такому Абсолюту, отвергая одно ошибочное представление за другим, но не может его достичь, не впадая снова во внутреннее противоречие. Таким образом, отвергая аристотелизм в онтологии, Иммануил Кант возвращается к нему на уровне эпистемологии: конечное рассудочное мышление неспособно достичь абсолютного знания точно так же, как обусловленное несовершенное движение не может вернуться к покою перводвигателя.

Тем не менее уже у Иоганна Готлиба Фихте, предпринимающего попытку радикализации кантовской трансцендентальной философии, происходит (кажется, неосознанное) возвращение к платоновской проблематике. Фихте отождествляет субъек-

¹¹ О том, как кантовская коперниканская революция способствует возвращению платонизма в пространство современных дискуссий, пишет Дитер Хенрих в книжке «Канта и Гегель» (Heinrich 2008: 96–113).

та с Абсолютом, тем самым удваивая субъекта. Абсолютный субъект Фихте сам по себе не существует так же, как Единое у Платона. Для того чтобы обрести существование, абсолютному субъекту требуется пройти через раздвоение на конечного субъекта и противостоящий ему мир. Однако, согласно Фихте, мир не обладает собственной онтологической независимостью, — он представляет собой всего лишь «иное» субъекта, которое должно быть заново им присвоено. В этом смысле Фихте оказывается перед парадоксом: раздвоение, фихтеанская «неопределенная двоица», является условием возможности существования субъекта, однако именно оно должно быть устранено в тот момент, когда субъект полностью осуществляет свое назначение. Поэтому субъект у Фихте, вслед за кантовским субъектом, оказывается обреченным на бесконечное стремление к недостижимому Абсолюту.

Вдохновленное Фихте поколение мыслителей, которое с некоторой долей условности можно назвать романтическим, начинает воспринимать эту раздвоенность субъекта в качестве главного свойства современности. У этих мыслителей возникает ностальгия по утраченному Абсолюту, лишенному какой-либо раздвоенности: будь то парменидовское бытие, аристотелевский перводвигатель, схоластический Бог или спинозистская субстанция. Однако довольно быстро Фридрих Гёльдерлин и молодой Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг осознают, что возврат от несчастного раздвоенного субъекта современности к сильному Абсолюту древности будет означать утрату этим субъектом свободы — неважно, происходит эта утрата в подчинении или в мистическом экстазе. Так или иначе, немецкие романтические мыслители оказываются в ситуации уже знакомого нам двойного онтологического шантажа, предполагающего невозможный выбор между несчастным раздвоенным субъектом и сильным Абсолютом, разрушающим все конечное сущее.

Именно в этой точке, занимаясь поисками пути преодоления нового двойного онтологического шантажа, посткантовские мыслители впервые открывают для себя философский смысл христианства. Более того, в этом философском переосмыслении христианства они далеко уходят от схоластического реализма, опирающегося на Аристотеля. После Реформации схоластика перестает быть философским основанием немецкой теологической мысли. И это пустующее место, по крайней мере в среде пиетистского протестантизма, к которому принадлежит по своему происхождению большинство немецких идеалистов, занимает каббалистическое представление о самоумалении Бо-

жества.¹² Таким образом, в центре их внимания оказывается христианская проблематика кенозиса: Бог, согласно немецким идеалистам, самоумалывается не только в тот момент, когда он воплощается в человеке и умирает на кресте, но и тогда, когда он творит мир как нечто, ограничивающее его всемогущество.¹³ Выходя за пределы ортодоксии, даже протестантской, они утверждают, что смерть Бога на кресте является смертью самого трансцендентного Бога. Тем не менее такая спекулятивная смерть Бога свидетельствует не о его поражении, а о его торжестве: благодаря распятию раздвоение между Богом и миром исчезает, и Бог «воскресает» в сообществе верующих. Собственно, в этом и состоит внутренняя атеистическая истина христианства.

Иными словами, посткантовские немецкие идеалисты, вдохновившись каббалистическо-пиетистским прочтением христианства, возвращаются к тому материалистическому обещанию, которое содержится в платоновской диалектике диалога «Парменид». Отказываясь от выбора между несчастным раздвоенным субъектом и сильным Абсолютом, они утверждают слабость и раздвоенность самого Абсолюта. В «Феноменологии духа» Гегель призывает мыслить Абсолют не только как субстанцию, но и как субъект (Гегель 2008: 35–88). На эпистемологическом уровне это означает, что абсолютное знание находится в зависимости от его познания со стороны конечного сущего. В процессе познания, как это было у Канта, субъект преодолевает противоречивые и ошибочные представления, в которых застревает его мышление. Однако, в отличие от Канта, Гегель не верит в существование непротиворечивого Абсолюта: его абсолютное знание является не устранением противоречия, а примирением с ним. После того как субъект обнаруживает неустранимую противоречивость Абсолюта, все предыдущие ошибочные представления о нем превращаются в «моменты» истины как целого.

Похожим образом Шеллинг в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» (Шеллинг 1989: 86–158) на-

¹² Наиболее подробное рассмотрение отношения каббалистической теории цимцума и неоплатонической эманации содержится в предисловии Агаты Биелик-Робсон к сборнику статей, посвященному проблеме цимцум (Bielik-Robson, Weiss 2021: 1–39). Именно каббалистическая теория цимцума влияет на понимание христианского кенозиса в пиетистском протестантизме и диалектической негативности в немецком идеализме.

¹³ Про отличие каббалистического цимцума от христианского кенозиса и, следовательно, о проблематичности их объединения пишет Кирилл Бурмистров в статье «“Он сжал Себя в Самом Себе”: Каббалистическое учение о “самоудалении” Бога (цимцум) и его интерпретации в европейской культуре» (Бурмистров 2019: 3–44).

стваивает на зависимости Абсолюта от конечного сущего. Отношения Абсолюта и конечного сущего могут быть рассмотрены как отношения центра и периферии. Согласно Шеллингу, слабость Абсолюта означает пустоту центра, оставляющую свободу конечному сущему: каждый субъект может поставить себя в самый центр. Именно это стремление встать в самый центр разрушает гармонию между конечным сущим и, следовательно, является в этических терминах источником зла. Тем не менее простое устранение зла неизбежно ведет также к устранению свободы, к превращению конечного сущего в придаток Абсолюта. В этом смысле, хотя Благо, или абсолютное содержание, свойственное конечному сущему, и состоит в подчинении свои частных интересов всеобщему, оно оказывается немислимым без самой возможности зла.

В «Феноменологии духа» и «Исследованиях о сущности человеческой свободы», таким образом, Гегель и Шеллинг независимо друг от друга развивают диалектическую философию работы над ошибками. Поскольку Абсолют является слабым, он воплощается в мире конечного сущего в ошибочных, неадекватных самому себе формах. Назначение же субъекта состоит в том, чтобы выявить в этих ошибочных формах абсолютное содержание и совершить переход к эпистемологической истине или этическому Благу. Казалось бы, здесь происходит исполнение материалистического обещания диалектической мысли. Однако мы, напротив, сталкиваемся с еще одной версией двойного онтологического шантажа. Дело в том, что диалектическая работа над ошибками может вести к двум прямо противоположным выводам. Если мы полагаем, что работа над ошибками является конечной, то примирение с негативностью в пределе все же эту негативность устраняет. В таком случае работа над ошибками, которую можно назвать гегелевской, ведет к возвращению аристотелизма в форме исторической телеологии. Ошибки, совершаемые раздвоенным несчастным субъектом, заранее оправданы и искуплены в рамках целенаправленного движения истории к всеобщему примирению. Несчастье в этом смысле является всего лишь результатом незнания своего места в историческом процессе, свойственного ограниченному конечному сущему, — незнания хитрости разума.

Если же мы полагаем, что работа над ошибками бесконечна, то мы неизбежно приходим к выводу, что финальное примирение невозможно. В таком случае мы переносим несчастье с уровня конечного сущего на уровень самого Абсолюта. Однако возведенное в Абсолют несчастье делает все попытки испра-

вить ситуацию обреченными на провал. Можно назвать эту версию работы над ошибками шеллинговской или романтической, но в полной мере она получает развитие уже у Шопенгауэра и других философов-пессимистов. Так или иначе, извлечение рационального зерна из мистической оболочки немецкого идеализма, о котором говорят марксисты, должно означать преодоление двойного онтологического шантажа между конечной и бесконечной работой над ошибками. В марксистской материалистической диалектике и постмарксистских левых онтологиях, однако, мы имеем дело с последовательным воплощением двух крайностей, составляющих структуру онтологического шантажа, а не с ее преодолением.

Работа над ошибками

С точки зрения Бадью и Жижека, идеализм Фейербаха и Маркса состоит как раз в том, что они восстанавливают аристотелизм, пусть и опрокинутый в историю. В своем «материалистическом переворачивании» гегелевской диалектики Фейербах на самом деле превращает слабый Абсолют в сильный (Фейербах 2021).¹⁴ Если гегелевский Абсолют находится в зависимости от конечных и относительных форм, в которых он воплощается, то, согласно Фейербаху, сильный Абсолют, родовая сущность человека, не нуждается в чем-либо ином по отношению к ней. В этом смысле отчужденное воплощение родовой сущности в религиозных образах является онтологической катастрофой: отчужденное воплощение обретает власть над родовой сущностью, ничего ей не добавляя. Преодоление отчуждения в таком случае является всего лишь устранением этой онтологической катастрофы и возвращением родовой сущности к самой себе.

Маркс, несмотря на свою критику Фейербаха, не отказывается от логики преодоления отчуждения, а напротив, расширяет ее, дополняя историко-политическим содержанием (Маркс, Энгельс 1956). Более того, две главные школы марксистской материалистической диалектики, школа Энгельса и школа Лукача, также сохраняют внутреннюю верность фейербахианству. Они по-разному мыслят диалектическое движение к преодолению отчуждения и финальному торжеству родového человечества. Для Энгельса оно связано с законами развития материи (Энгельс 1953), а для Лукача — с сознательностью пролетариата

¹⁴ Наиболее подробно спорность левогегелянского понимания диалектики описывается в книге Роберто Финелли «Провальное отцеубийство» (Finelli 2015).

(Лукач 2003). Так или иначе, у обоих это движение подчинено жесткой исторической телеологии. Более того, хотя между советскими диалектическими материалистами, вдохновленными Энгельсом, и Лукачем шла постоянная ожесточенная полемика (сопровождающаяся иногда самокритикой Лукача), в так называемом «марксизме-ленинизме» их позиции объединяются: марксистско-ленинская партийность является политическим выражением не только сознательности пролетариата, но и законов движения материи.¹⁵ Таким образом, аристотелевская историческая телеология, свойственная марксистской материалистической диалектике, достигает в теории партийности финальной точки собственного развития.

Когда критические теоретики и постмарксистские мыслители спорят с марксистской материалистической диалектикой, они в первую очередь оказываются недовольными ее аристотелевским Абсолютом. Вальтер Беньямин настаивает на разрушительном характере любой исторической телеологии.¹⁶ Теодор Адорно в полемике с Лукачем называет финальное примирение, на котором настаивает марксизм-ленинизм, насильственным.¹⁷ Наконец, Жак Деррида, пытаясь сохранить значимость марксизма после конца реально существовавшего социализма, говорит о том, что его обещание, чтобы не становиться катастрофическим, должно оставаться неосуществленным¹⁸ (Деррида 2006). Если марксистская материалистическая диалектика доводит до крайнего предела гегелевскую версию работы над ошибками, то критические теоретики и постмарксисты, напротив, противопоставляют ей, сознательно или нет, шеллинговскую версию работы над ошибками. Из инструмента достижения примирения она превращается в средство, помогающее удержать свое недо-

¹⁵ Именно об этом пишет сам Лукач в своем письме Кароччи с критикой сталинизма (официальный «марксизм-ленинизм» является для Лукача всего лишь псевдонимом сталинизма). В частности, он полагает, что это отождествление приводит к ультрасубъективистской позиции, которая ближе к Богданову, чем к Ленину.

¹⁶ Пожалуй, наиболее известным примером беняминовской критики исторической телеологии являются тезисы «О понятии истории» (Беньямин 2012: 237–254). Но нужно отметить, что эта критика присутствует в его работах с самого начала — как минимум с «Политико-теологического фрагмента» (Беньямин 2012: 235–237).

¹⁷ Адорно называет статью с критикой Лукача «Примирение под принуждением» (Bloch, Lukacs, Brecht, Benjamin, Adorno 1977: 151–177). Однако отказ от финального диалектического примирения также присутствует в его «Негативной диалектике» и большинстве его работ.

¹⁸ В этом смысле Деррида создает в своих работах «постмарксистскую» и «недиалектическую» версию негативной диалектики.

вольство по отношению к текущему положению без его преобразования. Иными словами, они признают, что реальность находится в отчужденном и ошибочном состоянии, но не верят, что отчуждение можно преодолеть, а ошибки — исправить. Таким образом, вместе с аристотелевским сильным Абсолютом они отказываются от Абсолюта вообще, тем самым лишая конечное сущее какого-либо абсолютного содержания.

Обращение Бадью и Жижека к философскому смыслу христианского опыта связано в первую очередь с попыткой обновления материалистической диалектики после марксизма. С одной стороны, смерть Бога указывает на то, что никакого сильного Абсолюта, Бога как *causa sui* и неподвижного перводвигателя больше не существует. С другой стороны, смерть Бога делает его благодать имманентной миру, по крайней мере в сообществе верующих. Следовательно, прочтение христианского опыта с точки зрения немецкого идеализма возобновляет то обещание, которое содержится уже в платоновском диалоге «Парменид»: обещание причастности конечного сущего абсолютному содержанию. Но для того, чтобы это обещание стало действительным и в нашей исторической ситуации, современным материалистическим диалектикам требуется найти путь преодоления двойного онтологического шантажа, возникающего в момент кризиса немецкого идеализма (марксистская и постмарксистская мысль этот кризис только выводит на свет). Такое преодоление должно предполагать диалектику конечной и бесконечной, гегелевской и шеллинговской, работой над ошибками.

Однако надо признать, что диалектико-материалистические системы Алена Бадью и Славоя Жижека также можно представить в качестве своеобразного двойного онтологического шантажа. Даже в том, как они описывают значимость христианского опыта для современной материалистической диалектики, проявляется их принципиальное расхождение. Бадью считает, что благая весть христианства заключается прежде всего в событии воскресения (Бадью 1999: 57–64). Именно воскресение открывает конечному существованию возможность абсолютного содержания, имманентной благодати. Таким образом, вера в событие воскресения является условием причастности конечного субъекта к благодатной истинной жизни. Конечно, распятие и смерть Бога на кресте также имеет и другой важнейший смысл: только после смерти Бога благодать освобождается от подчинения закону. Однако Бадью настаивает на том, что событие воскресения не выводимо из распятия, а истинная жизнь не является следствием отрицания или даже отрицания отрицания. Для него

всегда сохраняется дистанция между распятием как местом события и воскресением как процессом верности событию истины. Иными словами, от обнаружения внутренней противоречивости нашего «ветхого» конечного порядка мы не можем непосредственно перейти к бесконечности «новой» благодатной жизни. Такой переход требует прыжка веры или субъективного решения, которое не может быть выведено в результате логического дедуцирования. Возникает соблазн, свойственный бадьюанской материалистической диалектике: наделяя событие чертами сильного Абсолюта, Бадью рискует полностью разорвать связь между конечным состоянием ситуации и бесконечным процессом истины. Конечно, Бадью борется против этого соблазна событийного аристотелизма,¹⁹ но, по крайней мере на уровне риторики, он постоянно воспроизводится.

Жижек, напротив, полагает, что центральным событием христианской истории является распятие (Жижек 2003: 153–160). В смерти Бога на кресте устраняется дистанция между Абсолютом и конечным сущим. Таким образом, согласно Жижеку, воскресение не должно рассматриваться отдельно от распятия. В таком случае воскресение превращается в почти магическое чудо, а атеистический смысл христианства предается забвению. Для Жижека воскресение — это распятие, но рассмотренное в иной перспективе. Если распятие само по себе — это смерть Бога в качестве сильного Абсолюта, то воскресение становится обнаружением абсолютного содержания нашего конечного существования, случившимся в результате этой смерти. Вопреки Бадью, Жижек не просто не отделяет воскресение от распятия, а процесс верности событию истины от места этого события внутри ситуации, — он практически отождествляет их. И здесь возникает другой соблазн, прямо противоположный бадьюанскому: представить саму противоречивость нашего конечного существования, ее неспособность обрести самотождественность в качестве парадоксального сильного Абсолюта. В таком случае сам переход от противоречивости «ветхого» конечного существования к бесконечности «новой жизни» является идеологической иллюзией, от которой необходимо отказаться. Конечное сущее перестает быть ветхим, когда перестает надеяться на но-

¹⁹ В частности, именно с этой борьбой связаны корректировки, которые вносит Ален Бадью в свое понимание события при переходе от «Бытия и события» к «Логикам миров». Если в первом томе трилогии он наделяет событие сингулярностью (и, следовательно, автономией) и полностью выносит его за пределы исторического повествования, то во втором томе событие встраивается с помощью теории точек в пунктирную историческую последовательность.

вую жизнь, смиряясь с собственной неустранимой противоречивостью. Жижек осознает, что возведение неустранимой ошибки под именем влечения-к-смерти в Абсолют является соблазном парадоксального перевернутого аристотелизма,²⁰ свойственным его материалистической диалектике. Во многом его поворот от «лакановской идеологии» к материалистической диалектике связан как раз со стремлением от этого соблазна избавиться. Тем не менее он продолжает преследовать Жижека и его версию материалистической диалектики до сих пор.²¹

Таким образом, верность теоретическому прорыву Бадью и Жижека должна сопровождаться критикой тех соблазнов, которые имманентно присутствуют в их способах мыслить. Поскольку их теоретический прорыв связан с пониманием материалистической диалектики как теории слабого Абсолюта, критика должна быть направлена против абсолютизации событийного разрыва (в случае Бадью) и против абсолютизации имманентного противоречия (в случае Жижека). Абсолют, будучи слабым, воплощается в ложных, неадекватных самим себе формах. Однако внутри этого неадекватного положения вещей содержится противоречивый элемент, связывающий его с Абсолютом. Для того чтобы выявить абсолютное содержание этого положения вещей, требуется субъект, делающий на него ставку и принимающий решение о том, что противоречие является следом Абсолюта. После этого субъект пересматривает все наличное положение вещей с точки зрения Абсолюта, обнаруженного внутри его противоречия. Так происходит работа над ошибками, приведение конечного положения вещей в адекватное самому себе состояние. Проблема заключается в том, что как только мы полагаем, что работа над ошибками закончена, мы снова теряем

²⁰ Именно в опасности «перевернутого аристотелизма» (Ruda, Hamza 2016: 147–163) обвиняет материалистическую диалектику Славоя Жижека его соавтор, Франк Руда. Он полагает, что влечение-к-смерти в интерпретации Жижека превращается в негативный перводвижитель.

²¹ Пожалуй, главный «эпистемологический разрыв» в работе Славоя Жижека происходит в тот момент, когда он отходит от критического пафоса, свойственного лакановскому психоанализу в интерпретации Жак-Алена Миллера, и постмарксистской теории радикальной демократии Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф, и вместо этого реабилитирует спекулятивную мысль в духе Шеллинга и Гегеля, коммунистическую идею и ленинскую теорию партии и, наконец, христианское наследие. Иными словами, после книги «Возвышенный объект идеологии» Жижек сам становится спекулятивным философом Абсолюта. Проблема заключается только в том, что для него гегелевское абсолютное знание и лакановское влечение-к-смерти оказываются трудноотделимыми друг от друга.

связь с Абсолютом и впадаем в идеологическую иллюзию. Поэтому, вопреки соблазну Бадью, мы не можем полностью отделить истинный процесс от событийного места, связанного с противоречием. Такое отделение неизбежно превращает истинный процесс в новое состояние ситуации. Тем не менее это не означает также превращения работы над ошибками в «дурной» бесконечный процесс кружения вокруг абсолютного противоречия влечения-к-смерти. Вопреки соблазну Жижека, из каждого тупика можно найти выход, любое противоречие можно разрешить. Не существует лишь «окончательного решения», раз и навсегда исправляющего все ошибки и помещающего нас в блаженное непротиворечивое состояние.

Две модальности Абсолюта

Если материалистическая диалектика представляет собой историю бесконечной борьбы против ложных идеалистических форм, в которых она воплощается, то акт извлечения «рационального зерна из мистической оболочки», который Маркс совершает по отношению к Гегелю, повторяется на протяжении этой истории неоднократно. Материалистическая диалектика начинается с платоновского обещания причастности конечного сущего абсолютному содержанию. Однако это обещание воплощается только неоплатониками в недиалектических аристотелевских формах. Поэтому причастность абсолютному содержанию приобретает иерархические черты, фактически сводящие ее на нет.

Требуется философское прочтение христианства со стороны Шеллинга и Гегеля для того, чтобы выявить в (нео)платонизме его внутреннюю истину, скрытую от него самого: теорию слабого Абсолюта. В рамках теории слабого Абсолюта материалистическая диалектика отождествляется с работой над ошибками, с имманентным извлечением истины из ложных форм, в которых она воплощается. Но здесь возникает новая проблема. Работа над ошибками должна иметь завершение, ошибки должны стать моментами финальной истины. Однако введение финальной истины превращает материалистическую диалектику в историко-теологическую версию аристотелизма, в которой ошибки всегда уже встроены в общее движение к истине как сильному Абсолюту с помощью хитрости разума. Отказ же от финальной истины превращает работу над ошибками в дурную бесконечность, постоянное воспроизводство неизбежного провала. Так или иначе, конечное сущее либо полностью подчиняется сильному Абсолю-

ту, либо лишается доступа к абсолютному содержанию вообще. Марксистская материалистическая диалектика и ее постмарксистская критика продолжают развиваться внутри этой апории, возникающей еще у Шеллинга и Гегеля.

Для того чтобы из этой апории выйти, необходимо одновременно настаивать на неустранимости ошибки, поскольку она сохраняет конечному существу пространство свободы, и работать над превращением ошибки в истину, наделяющую конечное существо абсолютным содержанием. Именно эта задача стоит перед современными материалистическими диалектиками в тот момент, когда они после кризиса марксизма обращаются к христианскому опыту, чтобы заново извлечь из него теорию слабого Абсолюта. Однако Бадью абсолютизирует событие как разрыв между порядком ошибок и извлеченной из него истиной, а Жижек возводит в Абсолют неустранимую ошибку под именем влечения-к-смерти. Однако в таком случае апория не преодолевается, а просто воспроизводится на новом этапе. Поэтому для того, чтобы решить задачу, которая стоит перед современной материалистической диалектикой, необходимо рассматривать в качестве слабого Абсолюта саму работу над ошибками: неустранимость ошибки («влечение-к-смерти» Жижека) и превращение ошибки в истину («событийные истины» Бадью) из исключаящих друг друга крайностей превращаются в две его модальности.

Библиография

- Адорно, Теодор (2003). *Негативная диалектика*. Научный мир.
- Аристотель (2023). *Физика*. Азбука-классика.
- Альтюссер, Луи (2006). *За Маркса*. Праксис.
- Бадью, Ален (1999). *Апостол Павел. Обоснование универсализма*. Университетская книга.
- Бадью, Ален (2003). *Манифест философии*. Критическая библиотека.
- Бадью, Ален (2006). *Этика. Очерк о сознании Зла*. Критическая библиотека.
- Бадью, Ален (2008). *Обстоятельства 4. Что именует имя Саркози*. Академия исследования культуры.
- Беньямин, Вальтер (2012). *Учение о подобии*. РГГУ.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1993). *Лекции по истории философии*, т. 1. Наука.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1994). *Лекции по истории философии*, т. 2. Наука.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (2008). *Феноменология духа*. Академический проект.
- Деррида, Жак (2006). *Призраки Маркса*. Логос-альтера.
- Жижек, Славой (1999) *Возвышенный объект идеологии*. Художественный журнал.
- Жижек, Славой (2000). *Хрупкий Абсолют: Почему стоит бороться за христианское наследие?* Художественный журнал.
- Жижек, Славой (2009). *Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом*. Издательство «Европа».

- Жижек, Славой, Милбанк, Джон (2020). *Монструозность Христа*. Рипол-Классик.
- Платон (2017). *Парменид*. Издательство РХГА.
- Фейербах, Людвиг (2021). *Сущность христианства*. Рипол-Классик.
- Фихте, Иоганн Готлиб (1993). *Собрание сочинений*, т. 1. Философское наследие.
- Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф (1987). *Собрание сочинений*, т. 1. Философское наследие.
- Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф (1989). *Собрание сочинений*, т. 2. Философское наследие.
- Althusser, Louis (2006). *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978–1987*. Verso.
- Badiou, Alain (2006) *Being and Event*. Continuum.
- Badiou, Alain (2008) *Logics of Worlds*. Continuum.
- Badiou, Alain (2009) *Theory of the Subject*. Continuum.
- Bielik-Robson, Agata, Weiss, Daniel H. (2021). *Tsimtsum and Modernity: Lurianic Heritage in Modern Philosophy and Theology*. De Gruyter.
- Cole, Andrew (2014). *The Birth of Theory*. University of Chicago Press.
- Finelli, Roberto (2015). *A Failed Parricide — Hegel and the Young Marx*. Brill.
- Heinrich, Dieter (2008). *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Harvard University Press.
- Kolakowski, Leszek (1978). *Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth and Dissolution, Volume 1: The Rise of Marxism*. Oxford University Press.
- Moder, Gregor (2017). *Hegel and Spinoza: Substance and Negativity*. Northwestern University Press.
- Zizek, Slavoj (2012). *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical materialism*. Verso.
- Žižek, Slavoj (2017). *Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*. Penguin Press.
- Bloch, Ernst; Lukacs, Georg; Brecht, Bertolt; Benjamin, Walter; Adorno, Theodor (1997). *Aesthetics and Politics*. Verso.
- Hamza, Agon; Ruda, Frank, ed. (2015) *Slavoj Zizek and Dialectical Materialism*. Palgrave Macmillan.