

*Е. В. Бильченко, Т. А. Борозенец**

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ СЛАВОЯ ЖИЖЕКА: ХРИСТИАНСТВО ИЛИ АНТИХРИСТИАНСТВО?

Статья посвящена проблеме определения места теологической концепции Славоя Жижека между позитивной и негативной теологией и атеизмом. Учение Жижека о «хрупком Абсолюте» сравнивается с православным учением о Святой Троице, с учением о «слабом» Боге в постмодернистском богословии и с учением о «смерти Бога» в материалистическом психоанализе. Обнаруживается разница между метафизикой присутствия, онтологическим отрицанием Бога, верой в Бога «без Бога» и жижековским пониманием Бога как субъекта радикального разрыва. В результате компаративного анализа устанавливается, что «Бог» Жижека — это человек, способный прервать логику символических цепочек. Критика Жижеком христианства не исключает значимости для него христианского наследия и является частью критики любой гегемонии, включая либерал-демократию. Это намечает пути диалога антиглобалистической доктрины Жижека с традиционализмом.

Ключевые слова: Славой Жижек, Святая Троица, слабый Бог, смерть Бога, психоанализ, православие.

Y. V. Bilchenko. T. A. Borozenets
THE PHILOSOPHICAL THEOLOGY OF SLAVOJ ŽIŽEK:
CHRISTIANITY OR ANTI-CHRISTIANITY?

The article is devoted to the problem of determining the place of Slavoj Žižek's theological concept between positive theology, negative one and atheism. Žižek's doctrine of the "failed Absolute" is compared with the Orthodox doctrine of the Holy Trinity, with the doctrine of the "weak" God in postmodern theology, and with the doctrine of the "death of God" in materialistic psychoanalysis. The difference is found between the metaphysics of presence, the ontological negation of God, the belief in God "without God" and Žižek's understanding

* Бильченко Евгения Витальевна, профессор, доктор культурологии, доцент, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; yevzhik80@gmail.com;

Борозенец Тарас Анатольевич, доцент, кандидат философских наук, кандидат богословия, Югорский государственный университет; taru_baru@mail.ru

of God as the subject of a radical break. It is established that Žižek's "God" is a person, capable of interrupting the logic of symbolic chains. This explains why Žižek's criticism of Christianity does not exclude for him the significance of the Christian heritage. Such critic as a part of the criticism of any hegemony, including liberal democracy. This outlines the ways for a dialogue between Žižek's anti-globalism doctrine and traditionalism.

Keywords: Slavoj Žižek, Holy Trinity, weak God, death of God, psychoanalysis, Orthodoxy.

Актуальность современного осмысления христианства в категориях философии, психоанализа, политологии и культурологии является очевидной. В эпоху сдвига метафизических парадигм именно христианский нарратив предлагает нам модель *радикального метафизического субъекта*, способного к разрыву с тотальными зависимостями символического порядка культуры, с гегемонией глобализма, с циркулирующей транснационального капитала. Специфика христианского, в первую очередь православного, варианта разрыва с гегемонией состоит в том, что, в отличие от «пустоты» как идеала чисто «левого» (*марксистского*) поворота и «полноты» как идеала «правого» (*консервативного*) поворота, христианство предлагает нам *божественную самость субъекта* — сочетание присутствия и отсутствия, уединения и единства с миром, разрыва и синтеза, индивидуальности и коллективности, традиции и новации, приводящей к зачину нового каузального ряда истории.

Имманентные свойства современности (потребительская экономика, «общество желаний», деонтологизация, порождающая виртуализацию бытия и поддерживаемая ею) приводят к тому, что человек оказывается в пустыне реальности и потому испытывает страсть по «Реальному». Мы используем категорию «Реального» как в *классическом, онтологическом, смысле* (насыщенность существования *сущностью, подлинностью*), так и в *неклассическом, психоаналитическом* (зияющая бездна катарсиса, приводящая к раскрытию глубинных противоречий *существования*). По большому счету, психоаналитическое Реальное является *негативным преддверием* к позитивному онтологическому Реальному: освобождение субъекта от ложных зависимостей с неизбежностью приводит к восстановлению его истиной природы. Неудовлетворенная тоска по Реальному составляет *базовую травму субъекта*, известную как «нехватка»: симптомами базовой травмы являются радикальная кризисность, отчуждение, жажда насилия, война, терроризм, экстремизм, осознание бессмысленности и бессилия перед последней катастрофой, страх и трепет перед неизбежным, одиночество и уныние, ощущение несвободы под прикрытием деклараций о правах и свободах и т. д.

Христианство — именно та религиозная, философская и культурная традиция, которая способна вывести пост-современное общество из безысходного состояния «зависания» в западной парадигме *modernity* — в беге по замкнутому кругу от консервативного Закона к либеральному Желанию и назад, от центрации к децентрации и обратно к центризму. Если, конечно, христианство «правильно» подать. Категория «правильности» здесь не столько выражает объективные критерии истины, имманентные самому христианскому метатексту, сколько фиксирует *его релевантность времени*, в духе «*теологии, которая отвечает*» (на вызовы эпохи) П. Тиллиха [8, с. 181–182], соответствует

стилю мышления постсовременного человека, прошедшего искушения *модерна* в виде *гипертрофированной рациональности*, ниспровергающей сакральные авторитеты, и искушения *постмодерна* в виде *гипертрофированной иррациональности*, ниспровергающей все авторитеты вообще: как сакральные (церковь, религия, вера), так и секулярные (государство, разум, закон).

Собственно, именно такой реактуализацией христианства и занимается словенский философ-атеист Славой Жижек, называя себя при этом христианским материалистом и сочетая на первый взгляд противоречивые установки гегельянства, марксизма, структурного психоанализа (лаканизма), постструктурализма (дерридианства) и классической метафизики. «Схватить» четким концептуальным определением феномен творчества Жижека как «богослова» эпистемологически невозможно, настолько крепко в творчество этого философа, говорящего на языке высокой теории и одновременно масскульта, впаян *легитимированный парадокс*. Этот парадокс применим даже к самому творчеству психоаналитика, который в концептах «либерально-коммунистической деревни» [6, с. 11–12] разоблачал механизмы апроприации глобалистской гегемонией «левых» идей, а сегодня его идеи сами становятся предметом подобной апроприации, встраиваясь в неолиберальный проект. Возможно, подобная апроприация оказалась возможной именно по той причине, что ядро критической мысли Жижека не выходит за пределы типично западной, рационалистической, традиции, не имеющей иного выхода из замкнутого круга Закона и Желания, кроме тотального отчуждения, негативной онтологии «пустоты», которую легко апроприировать. Он не работает с православным христианством и в области смыслов. Создается впечатление, что православие вынесено им за скобки, вытеснено в качестве собственной «травмы» (избытка), чем и можно, наверное, объяснить как отрицательное отношение Жижека к современной России, так и неразрешимость проблемы выхода из замкнутого круга гегемонии.

Для Жижека мыслить противоречиво, используя диалектический метод единства и борьбы противоположностей, — способ самораскрытия *негативной истины универсальной неудовлетворенности миром* — единственного состояния расколотого субъекта, которое, по мнению философа, объединяет людей всего мира, но невыразимо на языке понятий и слов. Мир несправедлив, и это разочаровывает. Первичная бытийная нехватка Реального объединяет всех нас. Символическое пытается отдалить эту нехватку на безопасное расстояние. Темпоральный поток плавающих означающих, при помощи которого либерал-демократическая матрица тотально захватывает мир, монополизируя его пространства, вписывает в себя все избытки, протесты, разочарования, замыкая все девиации в порочных циклах возвращения того же самого — «конечности», о которой говорил А. Бадью [2]. Заложённое внутри гегемонии *противоречие* действует на психику раздражительно («мигает»), оно является *симптомом*. Симптом номинируется гегемонией как «вынужденная потеря», но одновременно способствует образованию в ней трещины. Гегемония стремится устранить симптомы за счет согласования своих элементов в замкнутые непроницаемые циклы самовоспроизведения.

Идея «конечности» порождает особую методологию, свойственную как Жижеку в частности, так и критической теории в целом, — герменевтику по-

дозрения» — недоверия явному и провозглашаемому смыслу, поиск скрытого, противоположного эксплицитному смыслу — «смысла смысла», «значения значения», ядра существования (у Жижека — «Реального Реального»; ср. с абсолютно «Другим», другим другого, «возможностью невозможной системы» у Ж. Деррида [4, с. 104]). Специфика деконструктивистской стратегии Жижека, по сравнению с традиционной дешифровкой, состоит в *двойной кодировке*: его диалектический метод движения мысли представляет собой смещение от текста (тезиса) к подтексту (антитезису) и смещение назад к тексту (синтезу), к форме, к непосредственному выражению как к единственному правдивому. Этот прием основан на синтезе *лакановской и дерридианской ревизии Гегеля*: при помощи него Жижек, избавляясь от конспирологической «экзегетики», разоблачает западный капитализм, исходя из *концепции поверхности*, на которой лежат явные транснациональные законы, цинично «не думающие» себя скрывать. Осуществляя возвращение к *форме*, мы приходим к пониманию пустоты, отсутствия, небытия за декорациями сущего. Деконструкция как метод разоблачения потаенного глубинного смысла трансформируется в аннигиляцию самой глубины, в постижение Ничто. В результате вместо гегельянской тотальности мы имеем движение к разрыву, разъединению и хаосу. Это диалектика не самополагания, но самоотрицания. Гегельянская идея эволюционного, прогрессивного, исторического саморазворачивания, самостановления и самопознания Бога переинтерпретирована Жижеком в идею революционного, регрессивного, исторического самоотрицания, саморазрушения и самоуничтожения Бога. Жижек выворачивает Гегеля наизнанку, произвольно совмещая триады: «тезис — антитезис — синтез» Гегеля, «Ид — Эго — Супер-Эго» З. Фрейда, «Реальное — Воображаемое — Символическое» («зеркало — другой — Другой») Ж. Лакана, «свобода — Закон — Благодать» апостола Павла.

Произвольный синтез философской и психологической триадических диалектик приводит Жижека к мысли о превращении психоаналитически искаженного гегельянства в инструмент критики христианской метафизики. Жижек понимает Бога не как абсолютное Совершенство, а как абсолютное Несовершенство, Противоречие, Загадку, Отличие, Уязвимость, Бессилие: «Ведь этот Бог непостижим для Себя, у него должна быть темная сторона, инаковость в себе, нечто такое, что превосходит в Нем Его Самого» [7, с. 229]. Жижек накладывает гегельянский метод в лакановской оптике на догмат о Святой Троице, что радикально искажает христианское учение. Он пытается прочесть христианство, следуя *кольцам Борромео Лакана*, в свое время толеризированным в богословском дискурсе в качестве синонима метафизической триады, а не только как перепрочтения «второй топики». Воображаемое и Символическое как образы Сына и Духа скрывают травму, Реальное, нехватку Отца, выраженную в кенозисе. Негативное христианство Жижека как онтология пустоты противопоставляет себя идее Воскресения как «радикального разрыва» с символической цепочкой в онтологии избытка А. Бадью [1], но в то же время не признает тотальную согласованность бытия в Абсолютном Духе, которую предлагает классическая позитивная онтология.

В трактовке Жижеком Святой Троицы обнаруживается идейная связь между негативной онтологией и *постмодернистской теологией «слабого Бога»*.

Теология Жижека методологически строится на материализме, но парадоксальным образом соединяет его с метафизикой посредством идеи «мертвого Бога», утверждающей, таким образом, *Его присутствие как (значимое) отсутствие*. Идея «смерти Бога», или веры «без Бога», занимала умы многих секулярных и религиозных представителей модерна и постмодерна: Ф. Ницше, П. Тиллиха, Д. Бонхеффера, Дж. Альтицера, К. Барта, У. Гамильтона, Дж. Робинсона, М. Тэйлора, Р. Шарлеманна, Ч. Винквиста и др. Особенно ярко идея *реставрации Бога из опыта Ничто* проявилась в континентальном трансцендентализме второй половины XX века, который в противовес *неолиберальному консерватизму США* выдвинул традиционную для Европы «левую» идею *постмарксизма*, соединенного с классическим либерализмом Декарта и Канта. Так рождается учение, призванное обновить этический опыт универсальной сингулярности — человека как *Сизифа* — *экзистенциально понятой самости, вброшенности в бытие, где Бог ослаб и/или умер*. Что делать человеку в условиях, когда (ему кажется), что Бог умер и не на кого больше опереться? Восстанавливать самость. Что значит «самость»? Научиться верить — самостоятельно, ибо *самость* — *божественное качество*, говорят постмодерные богословы. Научиться действовать самостоятельно, ибо *самость есть индивидуальные силы личности*, говорит Жижек.

Опыт «левой» теологии («слабого» богословия) наиболее близок к исходным позициям дерридианства и к бунтам в Сорбонне 1968 года, проходившим под значительным влиянием французского коммунизма. Избыточность этих событий по отношению к их дальнейшим апроприациям не могла не напоминать о себе. В результате воздействия ностальгии по Сорбонне-68 деконструкция стала восприниматься сакрально, как молитва о *возможности невозможного*. Постепенно складывается мысль, что в разрушительной силе деконструкции, в рождаемой ею тотальном «отчуждении», содержится *очистительный мессинский жест* избавления субъекта от всего лишнего, тотального и агрессивного, с целью выявления *сущности его бытия*, неделимой в своем *остатке (избытке)*. В разрушении виделось созидание. В отчуждении усматривалось обретение. Если отстранить субъекта до конца от всех его означающих, вскрывается его *самость* — Бог. Катарсический метод психоанализа, нацеленный на триггер, на причинение боли с целью исцеления, поддерживал *диалектическую деконструкцию самой деконструкции* как разрушения. В тексте Дж. Капуто «Молитвы и слезы Жака Деррида» Бог утверждается как личный экзистенциальный опыт, *малый нарратив*, который не обладает ни физической, ни метафизической силой принуждения, в то время, как все догматические учения о Боге как о некоей силе являются идеологическими, агрессивными, волюнтаристскими, тоталитарными метанарративами [10].

По мнению теологов «слабости», христианской религии необходимо избавиться от духа эллинского триумфализма, за которым следуют принуждение и насилие. Бог слабых — это абсолютное долженствование (зов совести, истина-событие, радикальный разрыв с причинностью) вне всякого насилия. Вера в него, в духе акаузальной логики Тертуллиана, не нуждается в доказательствах: она есть *экзистенциальный абсурд, онтологическое упрямство, мужество быть*, мужество, выражаясь словами Дж. Агамбена, «лишенных

надежды». В понимании теологов «слабости» именно дерридианство помогает вернуться к кенотическому «Богу Библии» и ощутить *аутентичность* христианской религии, *уязвимость* ее истины. Как *требование без силы*, Бог не вмешивается в природу, и люди несут полную ответственность за творимое ими в этом мире, в том числе за творение людьми Бога. Поэтическая инверсия здесь поражает своей радикальностью. Бог не столько существует, сколько *зывает к нам*, не ссылаясь ни на какой авторитет. Богоподобными, соответственно, объявляются качества справедливости, прощения, гостеприимства, искренности, принятия, милосердия, любви, дара. Именно в любви, которая является слабой силой, открывается Бог как историческое событие: Капуто настаивает на кантианском прочтении Деррида, подобно тому как ученики Жижека практикуют кантианское прочтение лакановского психоанализа, ведущее к *этическому повороту*, к утверждению нравственности Отца вне его традиционалистского победоносного могущества.

С такими предпосылками теология «слабости» не могла не стать *теологией «освобождения»* — «левым» политическим проектом: ведь оптимальным социальным носителем уязвимой истины является сообщество *бедняков и обездоленных*, с которыми мы и должны отождествиться как с *нехваткой* [9]. Образ кенозиса приходит на смену образу Пантократора. Деконструкция становится инструментом избавления христианства от последующих построений церковного богословия и всякой более поздней метафизики. Христианство должно предстать в виде первоначального *катакомбного импульса*, очищенного от греческих напластований: об этом говорит Р. Кирни в пронизанной духом иудаизма провокативной работе *The God Who May Be* — о Боге, который «может быть», но Он ни есть, ни не есть, подобно буддийской нирване, лакановскому зиянию, Реальному, фрейдовскому объекту-вещи *das Ding*, пустоте, где отсутствие — значит присутствие, и наоборот. «Возможный» Бог Кирни — это конец дискурса Господина, бессильный Бог, который еще «не есть», но который «мог бы таким быть»: мы сами позволяем Богу быть и наделяем Абсолют силой в процессе нашего совместного творчества, мы придаем ему могущество, необходимое для становления Царства Божьего, в осуществлении которого человек играет не меньшую роль, чем Бог [11, с. 106]. Творец нужен твари, а тварь нужна Творцу для совместного осуществления праведности. Между бытием и становлением нет оппозиции: бытие становится, а становление есть, сущность и процесс представляют собой одно и то же.

Несмотря на явные параллели между «ослаблением» Бога в постмодернистском богословии и светской теологией «смерти Бога» Жижека, между ними есть существенная *разница*, не позволяющая в полной мере приобщать Жижека к парадигме неклассической метафизики, даже в ее дерридианской отрицательной версии. Парадоксальное мышление «слабой» теологии состоит в *выявлении катафатической идеи Бога* после того, как его образ будет *апофатически* избавлен от всего того, что Богу в действительности не свойственно. Катарсический, освободительный смысл отчуждения субъекта состоит в обнаружении им собственной самости после того, как человек будет тотально очищен от власти любых символических цепей. Это скрытое *катафатическое ядро негативности* Деррида обозначил заимствованным у Хайдеггера словом

sous rature (англ. *under erasure*) — «под знаком его вычеркивания», «подлежащее стиранию», «под стертым местом», «само-стирание». Деррида специально настроил свою печатную машинку так, чтобы она могла поверх ключевых философских слов («Бог», «бытие», «вещь») печатать знак перечеркивания как признак того, что философ не имеет право использовать эти понятия, но не имеет право и не использовать их. Мы более не можем говорить о Боге словами доступного нам языка, ибо эти слова репрессируют Бога. В герменевтике после метафизики Бог есть нечто невысказанное, умалчиваемое, подтекст, пауза между строк, вакуум в символической структуре. То же, о чем не следует говорить, о том следует молчать (Витгенштейн) или же говорить об этом иносказаниями, метафорами: подобная речь и есть *речь художественной литературы* как *великой игры с языком*, дающей шанс Реальному прорваться сквозь Символическое. Ведь молчать о Боге богослову нет никакой возможности. Говорить же о нем — тоже, после всего того репрессивного, что было сотворено метафизикой. Бытие через умалчиваемое выскальзывает из-под власти языка, *хитрит* с языком, обманывает его при помощи перечеркнутых *не-слов*.

В постмодернистском богословии нет места «Богу-Логосу» как разумному всемогущественному первоначалу мироздания, но есть место «*Богу Библии*» [11, с. 182–183] как избыточному, истинному герою истории, которого никак нельзя назвать. В теологии же Жижека Бога нет вовсе. Точнее, он существует исключительно в рамках мышления: здесь в полной мере проявляется материалистический критицизм Жижека. Если «Бог Библии» — все-таки Бог, несмотря на то, что Он маргинален и революционен, то у Жижека Бог — это фантазм, о пользе или вреде которого можно только размышлять. Роднит теологию «слабости» и богословие Жижека типично постструктуралистское отношение к христианству как к революционному нарративу. Рассказ о Боге становится «моим собственным» рассказом, традиция переживается как субъектность в каждый момент настоящего. Но если Жижек полагает, что человеку ничего не остается, кроме как блуждать по следам умершего Бога, то теологи левого толка утверждают, что ослабление Бога, которое еще не есть окончательная смерть, является предпосылкой для *воскресения человека* в качестве субъекта, способного воскресить и Бога. Данная инверсия свидетельствует о том, что после постмодерна не Бог воскрешает человека, а человек воскрешает Бога, отвечая на зов уязвимой истины, сохраняя верность совести, участвуя в творении события, способствуя становлению царства справедливости на земле.

В то же время теологическое учение Жижека *существенно отличается и от классического материализма*. Так, в отличие от марксизма и фрейдизма, у Жижека мы не наблюдаем онтологического отрицания Бога: фантазм, понятый сугубо в психоаналитическом ключе, указывает на *подлинность внутреннего переживания субъектом Реального*, относительно которого даже ритуальное утверждение «Бога нет» выглядит не как методологический посыл, а как ритуальная данность атеистической традиции. Имеет значение не тот факт, есть ли объективно Бог или нет, а тот факт, *как идея Бога преломляется в психике субъекта*: в этом смысле Жижек практически воспроизводит феноменологию Э. Гуссерля, но в стилистике Фрейда и Лакана. Вступает в действие прием «als ob» Канта — «как если бы» Бог был реален, но Он *и Реален*, поскольку

Он — Реальное, бессознательное. Вслед за А. Бадью Жижек утверждает христианство как революционное событие, легитимируя использование христианского наследия в левом дискурсе, но, в отличие от французского марксиста, усматривает революционность не в Воскресении как в «истине-событии», не в малом нарративе новозаветной истории (Ж.-Ф. Лиотар) и не в протестности христианского Сына относительно иудейского Отца (Э. Фромм), а в самом акте сомнения во всемогуществе Бога, заложенном, по его мнению, в призыве Христа: «Боже мой, Боже мой! Для чего Ты Меня оставил?» (Мф. 27:46). Если, согласно догмату о Троице, Отец и Сын составляют единое целое, Бог, таким образом, на секунду *перестал верить в себя*, из чего Жижек выводит *атеистическое революционное ядро* в изнанке христианского текста. Ведь если сам Бог усомнился в себе, то человек *вправе усомниться в любом социальном порядке культуры* как символического Отца.

В «подрывном» понимании Жижека *грехопадение* — это *становление субъекта*, обретение свободы от сна и иллюзий, выход из чистой потенциальности и начало реальной жизни. Подобное понимание грехопадения приближает нас к постструктуральной риторике отличия, следа (Differance Ж. Деррида) — осознания себя человеком, Иным по отношению к Отцу, антитезисом. Различение совершается по воле Самого Бога Отца, который специально создает условия для грехопадения, специально искушает первых людей для их становления как свободных, предоставленных самим себе, заброшенных в существование-к-смерти. Жижек, по сути, доводит до логического предела традиционную католическую и реформатскую теорию грехопадения как *felix culpa* — *счастливой, благословенной вины*, без которой не было бы ни Воплощения, ни Креста, ни Воскресения, ни Церкви, ни христианства, ни спасения. Если благодаря «счастливой вине» Адама и Евы пришел Христос, значит, грехопадение — дело рук Самого Бога и потому является не злом, но благом. Диалектика христианства в гегельянской рецепции движется от тезиса (первоединства) через антитезис (разъединение) к синтезу, но будет ли этот синтез *воссоединением*?

В рамках символического параллелизма все ветхозаветные герои (Адам, Авраам, Иов) — это предвестники новозаветной драмы Христа, прообразы Откровения Его жизни, а также бессмысленных и безвинных страданий и смерти Христа на кресте. Все они таинственно открывают Тайну Бога, Который убивает Своего собственного Сына, отдает Его в руки мучителей и убийц, оставляет, бросает Его и никак не помогает. Бог разорван в Себе, Он разворачивается через Христа и Святой Дух как Бессильный и Уязвимый. Бог Отец Сам делает Сына Своего человеком, Сам посылает Его на казнь, Сам убивает Его, чтобы явить Свое бессилие и уязвимость и таким образом освободить человека от Самого Себя, а значит, и от любых метанарративов.

В теологии Жижека отрицается позитивная метафизика, бытие пребывает в становлении, кенозис предполагает *субъективацию из нулевой точки*, наличие Бога уже вовсе не обязательно как условие развития человека, ибо Бог — значимое отсутствие. Нам необходимо принятие образа Бога как *равнодушного Другого* — это и есть необходимое условие самостоятельной, без опоры на внешние силы, перестройки субъектности. В возможности *абсолютной свободы субъекта* — проявление истинной любви Бога к человеку. «Бог есть Любовь»,

и потому Он убивает Себя ради человеческой свободы. Любить, — значит, убить себя ради другого. Другой, ради которого ты себя убиваешь, становится твоим ближним. С этой точки зрения, все те, кто боролся со Христом, на самом деле являются истинными исполнителями воли Божией, настоящими героями и праведниками (ср. с семантикой фильма М. Скорсезе «Последнее искушение Христа»). Ведь все они способствовали исполнению замысла Божия, раскрытию откровения Бога о Самом Себе как об ущемленном и немощном. Иуда и Понтий Пилат больше всех сделали для Бога и Христа, для торжества христианства. На третьем месте для Жижека стоит апостол Павел, который был чужим для апостолов и занял среди них место Иуды. Здесь Жижек фактически созвучен с А. Бадью: главная заслуга Павла — разрыв узко еврейских и вообще любых этнонациональных рамок раннего христианства и создание вселенской Церкви, которую Жижек отождествляет со Святым Духом, утверждая одновременно виртуальный статус последнего как Символического, заполняющего разрывы идентичности в образе Бога. Благодаря Иуде и Понтию Пилату Бог становится человеком — Христом, а благодаря Павлу возникает Церковь как Святой Дух — социальный носитель, хранитель и распространитель христианства. Так разворачивается диалектика Бога Троицы: не за пределами тварного сущего, но в истории, не предвечно, но во времени, не трансцендентно, но имманентно, благодаря людям и через людей, не эволюционно, но революционно, через скачки и разрывы, через всецелое самоотрицание. Отец отрицает Себя в Сыне — Бог отрицает Себя в человеке — Христос отрицает Себя в Церкви — человек отрицает себя в социуме.

Антиномичность диалектического мышления Жижека приближает его к теологии освобождения, но без ее онтологического подтекста: ведь отрицание происходит не на уровне божественного бытия, а в онтическом опыте трансцендентального мышления (по Канту), или Воображаемого и Символического (по Лакану), и в этом абсолютном самоотрицании происходит *утверждение* себя человеком как Реального (самости, однако же, лишенной божественного наполнения). Отрицая Себя в воплощении, Отец обретает Себя в Сыне, Бог обретает Себя в человеке. Отрицая себя на кресте, Христос обретает себя в Святом Духе, человек обретает себя в обществе. Антитезис с необходимостью приходит к синтезу, но на «земном», а не на «небесном» уровне. Если в негативной теологии, *чем больше человек отрицает Бога, тем больше он обретает Его*, ибо самость — это божественный опыт, то у Жижека, отрицая Бога, человек *обретает самого себя*, ибо самость есть человеческая субъективность. Перепрощивки после состоявшейся расшивки не происходит: не осуществляется воссоединение с Отцом, Жижек отвергает его как *синдром фундаментализма*. В этом смысле христианский Бог — главный революционер, борец с эксплуатацией как таковой, с рабством как таковым, включая рабство по отношению к Самому Богу. Когда христиане называют себя рабами Божьими, тем самым они утверждают, что они — не рабы, ни для кого и ни для чего, в том числе и для Бога. Здесь материалистическая протестная теология Жижека смыкается с марксизмом-ленинизмом.

Идея «смерти Бога» проявляется уже на заре человеческой истории, в момент ломки первых авторитетов, потому миф об Отце, который создает

Фрейд в качестве отражения новоевропейского кризиса культуры, актуален для любой эпохи. «Смерть Бога», если под Богом подразумевать любые абсолюты, универсалии, безусловные ценности и постулаты, которые претендуют на тотальный контроль над человеком, — это *многократно повторяющееся историческое событие, сквозная идея культуры, универсалия пустоты Реального*, вокруг которого строится Символическое, пытающееся убедить нас в том, что авторитеты — могущественны. Сегодня, например, таким Символическим выступает либеральная демократия, следовательно, если не касаться теологического оттенка слова «Бог», а понимать данное слов в духе дерридианского *sois rature*, учение Жижека о борьбе человека с любыми светскими претензиями на роль Абсолюта вполне согласуемо с христианским традиционализмом, также отвергающим либерализм. Если Бог усомнился в Себе и умер, проявил равнодушие, значит, любой социальный порядок всякий раз может быть подорван революцией. Однако же, союз православной традиции и левого радикализма пока *невозможен*, несмотря на их общего «врага» — либеральную гегемонию. Логика *левоконсервативного поворота*, состоящего из социальных идей слева и религиозных идей справа, еще не концептуализировала себя.

Размышления Жижека о радикальных элементах христианства напоминают бадьюанские: так, революционность усматривается в самой жизни Христа, бросившего вызов иудейскому Закону, в деятельности церкви как общины, напоминающей своей жесткой иерархией модель коммунистической партии. В отличие от Н. А. Бердяева, выявившего христианские паттерны в марксизме-ленинизме, Жижек подводит христианство под волюнтаристскую версию учения Маркса. Относительно же *постмодерна* идея «смерти Бога» нужна была Жижеку для концептуализации образа «равнодушного Другого» в политике «либеральной иронии», свойственной для современного западного мира, в котором ничем не ограниченная *толерантность, релятивность и плюральность* приводят к глобальному контролю. Смерть Отца в постмодерном социуме подводит человека к бездне Реального и вынуждает его заниматься добровольным самоконтролем — бегством от свободы к новому Левиафану, в роли которого выступает извращенный Отец глобальной сети — *искусственный интеллект* [12]. Сеть — это не симптом, а фантазм, она имеет отношение не к Воображаемому, а к Символическому, аккумулируя отчужденные и перенесенные на Большого Другого желания Реального. Вступая в кризисную ситуацию «смерти Отца» субъект оказывается наедине с монстром бессознательного. Мы желаем монструозного и боимся его. Страх побуждает субъекта к акту переноса своей травмы на окружающих — многочисленных двойников, объекты желания. Плюрализм предполагает конфликт между многочисленными *petit a* с противоположными позициями, которые бомбардируют психику субъекта одновременно. Эта синхрония вызывает постоянные сбои — трещины в идеологической сшивке, короткие семиотические замыкания. Расхождение цепи означающих и означаемых в условиях, когда из хора голосов либерал-демократия побуждает выбрать один, приводит человек к вторичной и на этот раз уже глобальной сшивке: он отдает свою свободу верхнему невидимому хабу управления сетью — «Отцу» *неолиберального фашизма*.

Исходя из *антиглобалистских кейсов Жижека*, традиционалистски настроенная научная общественность ожидала от него и других левых все большей и большей экстраполяции идеи «смерти Отца» на критику современного западного общества, которую он осуществлял последовательно, начиная с нулевых, но Жижек перешел к критике другой идеологии — консерватизма в России — и тем самым солидаризировался с глобалистскими концепциями современного Запада. При выборе между критическим методом и антикапиталистическим содержанием собственного учения Жижек предпочел *метод*, который требовал применения критики идеологии ко всем гегемониям, включая и враждебные западному глобализму системы. В условиях бинарного разделения геополитического мира соблюдать метапозицию по отношению к Западу и Востоку оказалось невозможным, и Жижек активно включился в либеральную риторику, доселе критикуемую им за «новую тоталитарность». Любую гегемонию Жижек склонен рассматривать как зло, с которым он пытается совместить идею Бога, ревизионируя традиционную формулу *теодицеи*. В истории религий проблема сочетания всемогущества и всеблагости Творца, который либо отвечает за зло (значит, не всеблаг), либо нет (значит, не всемогущ), — максимально радикализована, например в некоторых исламских ересьях (кадариты), но в каноническом христианстве она смягчена до «попускания» Богом зла. Бог допускает существование в мире зла, исходя из юридических (наказание за грехи), моральных (проверка веры на прочность) и гносеологических (апофатика замысла) мотивов, но ни один из них не удовлетворил Жижека, который, не без влияния зороастризма и нищезанства, предложил версию, что Бог не всемогущ, зло существует помимо его воли, следовательно, Бог не решает судьбы людей и в мире существует свобода выбора (в оптике Жижека — революция). Даже если предположить, что Бог добровольно ограничивает свою свободу, предоставляя выбор людям, это все равно означает «смерть Бога» — если не объективную, то субъективную, в глазах людей. На этом завершается *дискурс Господина*: мы оказываемся свободны и разрываем «порочный круг преступления и наказания», «круговую логику восстановления равновесия справедливости» [7, с. 222]. Христос как человек, во всем его бессилии, беспомощности и незащитности, — это настоящий человек, герой в собственном смысле этого слова. Он — сверхчеловек, самый человеческий из всех людей, который являет своей смертью новую логику, *гасит наши долги любовью*, показывая нам, что на этическом уровне личной субъектности может быть осуществлен радикальный разрыв с Великой Цепью Бытия [7, с. 225]. Победа этического начала над онтологическим, которую не смог осуществить буддизм, в христианстве дает *Бессмертный* — в терминологии Бадью, тот, кто обрывает диалектику жизни и смерти, искупления и воздаяния [1, с. 80]. «Се человек», — сказал Понтий Пилат, который понял это о Христе. Теперь это должны понять мы сами. Бог Отец отрицает Себя во Христе. Сын — антитезис Отца, не Бог, но человек как таковой. Все чудеса Христа, само Его воскресение лишь маскируют, скрывают это ядро смысла. Они излишни и не нужны. Их нужно истолковать наоборот, навыворот, от противного, а затем отбросить, если мы хотим понять главную истину христианства — не истину смерти, одиночества и богооставленности, а *истину радикального разрыва*, благодаря

которому грехи обнуляются, и мы становимся независимыми от обстоятельств людьми. В понимании, осознании и принятии этого — ключ к обретению свободы и ответственности, к избавлению от инфантилизма и взрослению. Жизнь человека — в его и только в его руках. Мы сами творим нашу судьбу: именно этой самостоятельности и учит христианство.

В оптике канонического православия теология Жижека — это образец постмодерной «игры в бисер». Вся ее привлекательность заключается в ее оригинальности, революционности и внутренней последовательности. Он видит в христианстве то, что хочет видеть, и то, что согласно с марксистским и психоаналитическим дискурсом перманентной революционной борьбы за освобождение от любых форм эксплуатации. Поэтому он произвольно подбирает и интерпретирует то, что с ним согласно, и отбрасывает, не принимает во внимание то, что ему противоречит: так, при некотором сходстве катафатического понимания апофатического жеста негации (отчуждения, антитезиса) как предпосылки позиции (синтеза, обретения) Жижек видит позицию не в божественной самости, а в сугубо земной природе человека. В свою очередь, традиционные христиане в глазах постмодернистов предстают как сторонники «несвободы, тоталитаризма и рабства», адепты дискурса Господина и приверженцы буквального прочтения текста Библии. Сколько бы аргументов от Писания и Предания Церкви не приводили против негативной онтологии Жижека, его сторонники всегда могут возразить, что это — близорукый взгляд, что истина никогда не выражается прямо и открыто, что ее нужно искать в недомолвках, противоречиях, алогизмах, темных местах текста. Исходя из дерридианского деконструктивизма, Жижек произвольно трансформирует христианскую традицию, искажая ее до неузнаваемости.

Интерпретация христианства Жижеком является, с точки зрения канона, *антихристианской*. В ней искажаются трансцендентное бытие Божие, позитивное совершенство Божественной сущности, предвечная триипостасность Бога, богочеловеческая природа Христа, неотмирность Церкви как богочеловеческого Тела Христова. Вместо веры в Богочеловека Христа предлагается вера в самого себя. В построениях Жижека фактически смываются границы между Богом и человеком, Церковью и человечеством, жизнью и смертью. В тождестве противоположностей постмодерн видит необходимое условие человеческой свободы, а христиане — служение эвдемонизму. Но, невзирая на, казалось бы, полную несовместимость теологии Жижека с христианством, православные богословы склонны использовать его взгляды, чтобы, во-первых, на контрасте с ними лучше раскрывать и объяснять собственно христианское учение, а во-вторых, обретать ситуативное партнерство и актуальный методологический инструментарий для релевантной критики глобального цифрового мультикультурного капитализма. О продуктивности такого диалога свидетельствуют известные дебаты С. Жижека с радикальным ортодоксом Дж. Милбанком, одним из теоретиков христианского социализма.

Встреча Милбанка и Жижека — это не просто конфликт теизма и атеизма, фидеизма и рационализма, но и столкновение двух альтернативных моделей интерпретации Гегеля. У Милбанка и Жижека один общий враг — неолиберальный постмодерн. В то же время Милбанк как традиционалист и Жижек как

марксист равно признают эпистемологическую значимость модерна в развитии философской мысли, полагая его вершиной философию Гегеля, но трактуя ее по-разному. Жижек предлагает чисто линейную модель «диалектики» «Святой субботы» — Креста без Воскресения, триады тезиса, антитезиса и синтеза, в котором каждая последующая позиция в диахронии снимает предыдущую: Сын «снимает» Отца (Бог умер), а Святой Дух — Сына (Христос умер) [5, с. 43–44]. На этом завершается религия и начинается «вера без Бога», антихристианская вера в Ничто, объявляющая себя едва ли не единственным подлинным кенотическим ядром христианства. Милбанк настаивает на синтетической модели «парадокса» («Христово Воскресения») — нелинейной трактовки диалектики как *монистического единства*, где все стадии (Отец, Сын, Дух) сосуществуют, будучи неразрывными и неслиянными. В догматическом видении Бог Отец не подвластен темпоральности: Он не уходит и не возвращается, Он постоянно есть, Он присутствует, не снимаясь, следовательно, *диалектическая последовательность* уступает место *метафизической одновременности и целостности* всего, гегельянской тотальности, совокупности, целокупности.

Диалектика парадокса Милбанка является *разрывом* с диалектическим мышлением и переходом к *онтологии присутствия*. Славой Жижек протестует против русской метафизики, исходя из предпосылок своей же негативной диалектики, но его неприятие присутствия ввергло его в ядро неолиберального фантазма. Тем не менее вклад Жижека в развитие критического анализа идеологий трудно переоценить. Христианство частично соглашается с его негацией относительно современного общества, говоря, что «весь мир лежит во зле», но оно не принимает имманентности пребывания мира в негативном, считая подобное состояние не соответствующим первоначальному замыслу Творца. Мир можно излечить с трансцендентной помощью Другого. Утверждение злой сущности мира противоречит, с одной стороны, благодати и власти Божией, а с другой — относительности зла. Зло не онтологично, оно существует исключительно за счет извращения блага. Благодаря этому христианство не доходит до всецелого отрицания мира, помня, что мир есть творение Божие, и поэтому, несмотря ни на что, он благ по своей сущности. Христианство говорит о том, что злым является не сам мир, но его извращенное, падшее состояние. Христианство отворачивается от такого мира, чтобы вернуться к истинному и живому Богу Иисусу Христу, чтобы уже здесь, на земле, стать гражданами Его Небесного Царства:

Мы знаем, что мы от Бога и что весь мир лежит во зле. Знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного и да будем в достоверном Сыне Его Иисусе Христе. Сей есть истинный Бог и жизнь вечная. Дети! храните себя от идолов. Аминь (1Ин. 5:19–21).

ЛИТЕРАТУРА

1. Бадью А. Апостол Павел Обоснование универсализма. — М.; СПб.: Московский философский фонд. Университетская книга, 1999.

2. Бадью А. Бег по замкнутому кругу. — URL: <http://liva.com.ua/finitude-badiou.html> (дата обращения: 20.11.2022).
3. Волчков А. С. Постструктурализм и перспективы христианской метафизики // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2018. — Том 19. Вып. 2. — С. 181–189.
4. Деррида Ж. Письмо и отличие. — СПб.: Академический проспект, 2000.
5. Жижек С., Милбанк Дж. Монструозность Христа. — М.: РИПОЛ классик, 2020.
6. Жижек С. О насилии. — М.: Издательство «Европа», 2010.
7. Жижек С. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие? — СПб.: Скифия-Принт, 2020.
8. Тиллих П. Что помогает ослабить чувство тревоги в нашей культуре // Общие науки и современность. — 1992. — № 6. — С. 180–187.
9. Caputo J. D. Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory. — Bloomington: Indiana University Press, 2019.
10. Caputo J. D. The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion. — Bloomington: Indiana University Press, 1997.
11. Kearney R. The God Who May Be. A Hermeneutics of Religion. — Bloomington: Indiana University Press, 2001.
12. Žižek S. Das Ende der Menschlichkeit. — URL: <https://www.nzz.ch/feuilleton/digitalisierung-das-ende-der-menschlichkeit-ld.1312112> (дата обращения: 20.11.2022).