

Введение

Теологический остаток современности

Так уж устроено это имя, «политическая теология», что его использование требует какого-то предупреждения, оправдания, введения в историю вопроса. И это объяснимо — поскольку нет ни подобной устоявшейся дисциплины, ни даже в строгом смысле раздела внутри «теологии», это имя каждый раз производит поле борьбы вокруг своих значений, да и исторически оно родилось как полемическое понятие, инициировав спор о том, есть ли внутри христианской традиции у этого термина какое-то правомочие. Но о чем же, в конце концов, идет речь? Чем вообще заняты те, кто относят себя к этому «полю» или хотя бы просто пользуются этим именем? Хотят ли они подsunуть нам какого-нибудь бога или, наоборот, изгнать, наконец, всех богов до последнего, для чего и подвергают ревизии все углы, где они еще могли спрятаться?

Попытаемся внести ясность: «политическая теология» вне сугубо богословского контекста, за пределами которого размышляем и мы, и авторы настоящего номера, есть имя для определенной области вопрошания — вопрошания о присутствии «теологического» (что бы оно пока ни значило) посреди «мирского града», о смесях и смешениях, в которых пытаются установить места «Бога» или того, что от него остается, «мира» и «политики»; также оно есть имя для тех сознательных, рефлексивных проектов, нацеленных на производство иных смесей, исправляющих наличествующие и предлагающих решение патологических узлов, спутывающих «священное» и «мирское», политику и спасение. Такое «определение» хотя и лишает строгости политическую теологию как богословскую рефлексию о наилучшей политической форме, в которой может выразить себя та или иная религия, однако, на наш взгляд, позволяет прояснить то, о чем идет речь, курсирующая вокруг этого понятия в рамках актуальной философской ситуации. Точнее, это не определение

вовсе, а просто фиксация текущего употребления данного имени внутри определенных и, по нашему мнению, крайне значимых дискуссий и проектов на стыке философии, политики и религиозных традиций.

Хотя такое проблематизирующее вопрошание рождается еще на заре модерной философско-политической мысли, например, у Спинозы, и интенсифицируется в немецком идеализме, который искал пути для реализации христианства в мире модерности, свою нынешнюю форму оно получает в XX веке в ходе трех этапов: спора Карла Шмитта и Эрика Петерсона о легитимности христианской «политической теологии», а также попытки Вальтера Беньямина «воспользоваться» иудео-христианским наследием в борьбе с фашизмом и историзмом; поствоенной дискуссии мыслителей немецкого происхождения — Карла Лёвита, Эрика Фёгелина, Якоба Таубеса, Ханса Йонаса, Ханса Блюменберга и других — о «зараженности» модерной политики «гностицизмом»¹, который часть этих авторов рассматривала как внутреннюю болезнь христианства, доставшуюся современности или даже являющуюся ее «сущностью»; и третьего, еще не оконченного, не скрепленного, казалось бы, единой полемической структурой, как первые два, но имеющего опознаваемое проблематическое ядро — критику капиталистического модерна после падения его альтернативы, которая метит в его «секулярное» и одновременно «теологическое» основание. Здесь мы встречаем разные группы мыслителей: это и «левые», разными способами борющиеся за «христианское наследие», вроде Славоя Жижека, Алена Бадью и Джорджо Агамбена; и радикальные ортодоксы, атакующие секуляризацию и модерн в целом; и такие мыслители, как Мишель Анри и Франсуа Ларюэль, пытающиеся найти противоядие против тотальности «мира».

Мыслителями второго этапа двигала попытка понять катастрофу (нацизм, сталинизм и Вторую мировую войну) через ее связь с неким патогенным ядром «западного проекта» — христианством и/или его секуляризацией, с «гностицизмом», который часть этих мыслителей определяла как попытку самостоятельного «спасения» в истории и «очищения» ценой разрушения структур существующего мира. Третий этап — единственный, о котором мы сможем с некоторой подробностью рассказать на страницах этого предисловия, — наследует это вопрошание, но в нем исчезает оплакивающий тон: оглядка на «катастрофу» сохраняется, но роль катастрофы берут на себя уже не столько прошлые чрезвычайные события, но и нынешнее «постутопическое» состояние, которое определяется как нигилистическое, бездвигательное или заключающее в себе нормализованную чрезвычайную ситуацию. Мысль, мыслившая «после катастрофы», искала пути исхода из «секулярного» проекта «спасения» и создавала следующий нарратив: «гностическая» современность

¹ Подробнее об этом см. недавние книги Виллема Стиффхалса (Styfhals 2019) и Шурда Гриффиуна (Griffioen 2022).

подняла бунт против железной клетки мира, созданного злым демиургом Богом-Отцом, однако она также создала свою собственную железную клетку — репрессивную систему, направленную на последовательное очищение мира от его греховности. После того как идея спасения собственными силами, характерная для гностической современности, превращается в кошмар, эта мысль обнаруживает новую необходимость — необходимость поиска спасения от спасения.

К похожим выводам приходят не только разочарованные консервативные интеллектуалы, но и критические теоретики, Теодор Адорно и Жак Деррида. Пользуясь диалектической терминологией, Теодор Адорно видит в спасении собственными руками принудительное примирение, в котором субъект поглощает объект и становится тотальным. Вопреки этому, Адорно стремится сохранить неустранимость объекта, подчеркивая его утопическое измерение. Более того, он утверждает, что такую материалистическую утопию не следует превращать в позитивный проект политического преобразования, поскольку это неизбежно приведет к репрессивным последствиям. Поэтому он предлагает теологический запрет на изображение распространить и на утопическое мышление (Адорно 2003: 185–189). Иными словами, Адорно пытается сохранить утопическую надежду на спасение, отказываясь, однако, от возможности ее практического воплощения (по крайней мере, своими руками). Жак Деррида через несколько десятилетий после Адорно приходит к схожим выводам. После крушения реального социализма он пишет о том, что в марксизме остается нечто, за что стоит бороться. С точки зрения Деррида, это — мессианское обещание (Деррида 2006), которое не позволяет нам принять текущее положение вещей за окончательное. Тем не менее Деррида, так же как и Адорно, но пользуясь уже не диалектической, а пост-хайдеггерианской терминологией, выступает против превращения этого утопического обещания в практический проект преобразования мира.

Как мы упомянули, в центре внимания сегодняшнего вопрошания о «теологическом» находится не столько катастрофа, сколько нынешнее состояние аномии, мир, который как будто избавился от «иллюзии» спасения, но который тем не менее пронизан катастрофой, либо снова грядущей, либо встроенной в само «нормальное положение». Вопрос о «теологическом» в секулярной модерности сохраняется, однако внимание здесь не фокусируется на религиозных составляющих политического, или «гностического», радикализма: для наглядности можно было бы продемонстрировать, как философско-политическая рефлексия о «теологическом» третьего этапа является своеобразным продолжением двух интуиций Беньямина — о «капитализме как религии» (Беньямин 2012: 100–109) чистого культа без искупления (а не, например, «политическом мессианизме» как дурной, еретической религии) и об «использовании» «карлика теологии» (Там же: 237) для победы исторического материализма. В первом случае «теология» изображается как «враг», тайно управляющий ложно- или псевдо-, или не-вполне секулярным

капиталистическим градом, во втором — как «друг», который хранит тайну исхода из этого града. Некоторые авторы, например Агамбен и Милбанк, хоть и радикально отличным друг от друга образом, удерживают сразу обе линии, с одной стороны, осмысляя присутствие «дурного» «теологического» в секулярном капиталистическом граде, с другой стороны, находя в ином, «хорошем» типе «теологического» средства избавления (в «ортодоксальном» христианстве в случае Милбанка и в «нигилистическом мессианизме» в случае Агамбена).

Другие авторы, такие как, например, Жижек и Бадью, не сильно озабочены поисками некоей «теологии» в современных аппаратах власти, однако в разной степени пользуются христианством для переосмысления универсальности и событийной историчности «секулярной» современности. Можно сказать, что для них теология оказывается ресурсом для возрождения эмансипаторного потенциала современности, который учитывал бы при этом ее самокритику. Ален Бадью обнаруживает в апостоле Павле образец субъекта политики истины, которая при этом не превращается в достоверное знание (Бадью 1999). Тем самым Бадью ограничивает претензии политики истины на тотальность и репрессивность. Согласно Бадью, мы можем находиться в процессе осуществления спасения во множестве различных практик (таких, как политика, искусство, наука и любовь), но не можем обрести спасения как некое стабильное положение вещей. Иными словами, мы не можем полностью устранить несовершенство мира, его греховности, без создания еще большего катастрофического зла, которое Бадью связывает с террором.

Славой Жижек во многом продолжает логику бадьюанской интерпретации христианства, но делает это с помощью диалектической теологии Гегеля. Главным христианским событием, согласно Гегелю, является Страстная пятница, смерть Бога на кресте, которая происходит не только в земной, но и во внутрибожественной троичной жизни. Таким образом, гегелевский Бог включает в себя собственное отрицание, негативность и несовершенство. В этом смысле несовершенство субъекта, его неспособность обрести самотождественность посредством преобразования мира, и несовершенство Абсолюта пересекаются друг с другом. Согласно Жижеку, мы обнаруживаем абсолютное содержание нашего существования в точках собственного провала. Отсюда может следовать диалектическая реабилитация стоической мудрости и принятия судьбы. Однако Жижека можно понимать и иначе: истина представляет собой процесс работы над ошибками. Более того, без ошибки, без собственной превращенной формы, истина существовать не может: несовершенство и греховность, следовательно, являются условием возможности спасения. В некотором смысле, вписывая несовершенство в сам Абсолют, Жижек предлагает нам перспективу, в которой современность также оказывается продолжением христианства, его Третьим заветом. Однако смысл современности как Третьего завета меняется: вместо гностического отделения Сына от Отца и спасения от творения мы имеем дело с попытками

заново примирить их между собой. Неслучайно Жижек любит цитировать высказывание Томаса Элиота о том, что ортодоксия сегодня может выжить только в еретической форме (Жижек 2009: 59).

Тем не менее остается законный вопрос — почему вообще нужно инспектировать секулярную современность на предмет ее иудео-христианских предпосылок, или зачем искать ресурс политического действия в «теологии»? Тут, возможно, есть два пути ответа. Можно утверждать, что критический разум принципиально связан с критикой религии, что без критики «теологического» объекта он теряет повод для работы. И если этот объект больше не присутствует явно, а состояние мира продолжает оставаться неудовлетворительным, значит, необходимо найти старого врага в новом обличье. Проще говоря, если современность, претендующая быть материалистичной, имманентистской и светской, тем не менее вызывает все такое же недовольство, как и раньше, когда она таковой была не вполне, то для критики остается два пути: или признать, что проблематичны сами имманентизм, материализм и светскость, и тогда критика встает на путь «десекуляризации», то есть борьбы с самими светскостью и модерностью; или утверждать, что имманентизм, материализм и светскость еще в действительности полны «теологии», и секуляризация должна совершить еще один шаг на пути к неким переизобретенным имманентизму, материализму и светскости.

Суммируя, можно сказать, что на путь подозрения к секулярности в ее нынешнем мире критическую мысль толкает двусмысленный опыт частичной реализованности критической программы в современности. Если часть того, на чем строились критические программы, уже воплощено, пусть и негодным образом, то остаются следующие решения: либо признать, что в действительности реализовались не столько эти критические программы, а некая скрытая «теология», которую нужно, наконец, ниспровергнуть; либо признать не-секулярную составляющую самой критики и открыто прибегнуть к помощи «карлика теологии». В любом из этих вариантов мы получаем некую версию критики секулярности: в первом случае скорее скрытую, поскольку критика переносит «теологическое» на враждебные ей элементы современности, сохраняя абсолютную верность своему секуляризму и не ставя его под подозрение, во втором случае — более прямую, поскольку здесь критика открыто принимает свою «теологическую» инаковость. Что является исключенным из секулярного мира, за что «стоит бороться»? И как конструируются эти «теологические объекты», или теологические остатки, в интересующих нас теоретических проектах?

Для «радикальных ортодоксов» секуляризация уничтожает то, за что она так долго боролась: «воплощенную жизнь, самовыражение, сексуальность, эстетический опыт, человеческое политическое сообщество» (Milbank, Pickstock, Ward 1999: 3). Только «подвешивание», или «прерывание», этих мирских вещей за счет «трансценденции» может спасти их от поглощения ничтожностью. Для Милбанка точкой, откуда

все пошло «не так», является средневековый спор между реалистами и номиналистами. Победа номиналистов в этом споре, согласно Милбанку, открывает путь секуляризации. Дело в том, что номиналистическое представление о всемогуществе Бога и радикализация идеи творения из ничего устраняют все опосредующие инстанции между Творцом и творением. Таким образом, мир перестает быть причастен Богу каким-либо рациональным образом, становясь своеобразной игрушкой иррациональной и всемогущей божественной воли. Секуляризация только оставляет «за скобками» божественную волю, оставаясь наедине с иррациональностью мира, с которой потом пытается справиться различными способами. В этом смысле современность отождествляется Милбанком с бесконечно разросшейся номиналистической ересью. Как ересь, она не могла не закончиться катастрофически, поэтому сегодня нам нужно не испытывать меланхолию по поводу ее неудачи, а вернуться к утраченной ортодоксии. Стоит заметить, что в конструкции Милбанка «номиналистическая секулярная современность» заступает на место «грехопадения», вероятно, именно поэтому его «ортодоксальный» мир сам становится видением рая, примирения Бога и человека, царством «дружественной онтологии», где проблема отпадения, в общем и целом, оказывается решена.

Если «радикальные ортодоксы» видят в модерне некую «теологию», но основанную на ложном понятии Бога и потому еретическую, то другая группа зачастую политически противоположных друг другу критиков видит в модерне продолжение теологии другими средствами — что и составляет корень его проблемы. На этом полюсе можно встретить и такого пессимистического либерал-консерватора, как Карл Лёвит с его «тезисом о секуляризации» (Лёвит 2021), который постулирует сильную зависимость современного исторического сознания от иудео-христианской эсхатологии, так и Джорджо Агамбена, возводящего весь экономико-управленческий аппарат Запада к доктрине троичного Бога, ангелологии и отчасти к аристотелевской теологии². Если первый предлагает разворот к аисторическому обитанию посреди вечного космоса, то второй — к бездейтельному существованию, созерцающему свои возможности без их актуализации. Здесь же можно расположить и Роберто Эспозито с его критикой «теологического диспозитива личности» и ставкой на «имперсональное» как средство подрыва модерно-теологической машины (Esposito 2015). Такая критика «теологического», стирающая различие между секулярным модерном и «теологией», очень легко оборачивается атакой на сам «секуляризм», хотя до прямых атак дело доходит редко. «Детеологизация» становится, парадоксально, почти неотличимой от «десекуляризации». Пространством свободы от теологии оказывается

² Наиболее подробно Агамбен пишет об этом в книге «Царство и Слава» (Агамбен 2018).

некая безымянная зона, где приостанавливается производство человеческого присутствия, каким мы его до того знали.

Для Агамбена спасение от того спасения, которое обещала гностическая современность, является единственным подлинным спасением. Несмотря на то, что Агамбен и Лёвит принадлежат разным «этапам» мышления о присутствии «теологического», сходств между ними больше, чем различий. Главное же различие, пожалуй, состоит не столько в большей искусности Агамбена в работе с материалом и большем погружении в христианскую традицию, сколько в том, что «спасение от спасения» Агамбен находит в своего рода нигилистическом христианском мессианизме, который он пытается самостоятельно сконструировать, тогда как Лёвит в ретроградной манере воздает печальную хвалу круговращению небесных светил, за которой стоит отчаянная попытка наложить запрет на всякое историческое свершение.

Вопрошание о причинах истощения опыта, происходящего в современности, присутствующее и у радикальных ортодоксов, и у Агамбена (подхватившего ее у Беньямина), в конечном счете ставит под вопрос и «мир» в его секулярности и имманентности, в котором это истощение происходит. Как мы говорили выше в связи с новыми версиями материализма, критика ведет поиск «исключенного» элемента из мира самопровозглашенного секулярного материализма, который не ограничивается назначением конкретных человеческих или нечеловеческих «исключенных». Один из самых сильных и влиятельных ответов дает французский феноменолог Мишель Анри, которого относят к «теологическому повороту» в феноменологии. Не идя по пути платонизированного христианства радикальных ортодоксов, пытающихся «наладить» утраченную при секуляризации связь Творца и творения, Анри, будучи не менее их враждебен к миру модерна, настаивает на непринадлежности явленной в Христе жизни-истине порядку мира. Мир вообще, и секулярный мир в частности, есть то, что бесконечно «проходит» (по словам апостола Павла³), исторгает себя вовне, он принципиально лишен реальности, которая есть невидимое для мира — Жизнь (Henry 2003)⁴. Без этой оптики жизни, способной выявлять реальное, мир сливается с нереальным, провисает, исчезает, отслаивается от себя. Анри представляет истину христианства как задающую границу миру, но не за счет некоей

³ Примечательно, что свое истолкование мессианского опыта Агамбен выстраивает на этом же стихе из Первого послания к коринфянам (1 Кор. 7: 31).

⁴ Влияние феноменологии Мишеля Анри чувствуется в обретающем сегодня популярность проекте нефилософии Франсуа Ларюэля, противопоставляющего имманентность Единого диалектической Двоице мира, образующей, с его точки зрения, репрессивную систему философии и капитализма. Более того, эту общую для Анри и Ларюэля схему молодые исследователи Алекс Дубилет (Dubilet 2021) и Кирилл Чепурин (Albernaz, Cherpurin 2020) переносят на исследование секуляризации.

потусторонности, а в абсолютной имманенции жизни, засвидетельствованной в Сыне Божьем, так что «потусторонним» и внешним для жизни как реальности предстают как раз аппараты современного секулярного мира. Этот мир распространяет свою истину на все существующее и утверждает себя как единственную реальность, упраздняя таким образом реальность жизни и уподобляясь в этом «антихристу» и лжецу, утверждающему, что Иисус — это не мессия, не Христос. Через понятие жизни Анри пытается отнять у так организованного мира суверенное право на определение того, что реально. Если аппараты «ойкономии» у Агамбена исключают собственно бездеятельность и оперируют за счет ее изъятия, то у Анри аппараты современного мира, построенного на науке, исключают жизнь. И Агамбен, солидаризирующийся с павловским «отозванием всякого [мирского] призвания» и взывающий к мессианскому «прохождению» этого мира, и Анри, спасающий жизнь от ее растворения в мире, находят в христианстве — пусть и в его «опустошенной» форме в случае Агамбена — спасение от суверенной тотальности мира.

Таким образом, именно в области «теологического поворота» / дискурса о «политической теологии» критическая мысль находит способ оторваться от участи полного слияния с миром, каков он есть, и ставит под вопрос его ключевые составляющие: «мировость», «секулярность», «имманентность» и «модерность». Через «теологическое» мысль открывает доступ к характеристикам и операциям «мира», которые ускользают от здравого философского смысла. Мысль получает возможность размежеваться с теми линиями «критики», которые лишь продолжают и форсируют процессы — процессы самого этого мира, являющиеся частью его катастрофического горизонта. Также она получает возможность адекватного осмысления различных новых фундаментализмов с их поисками «твердости» в качестве попыток восстановить «мир» и человеческое участие в нем, но террористическими средствами, а не просто как некий сбой нашей нормальности. Такая рефлексия не монолитна и имеет внутри себя разнонаправленные течения, предлагает разные решения, но чего она явно избегает, так это выбора между вечной меланхолией, оплакивающей катастрофу современности, и повторной сакрализацией мира. Это выбор между диалектико-материалистической логикой работы над ошибками, пытающейся ретроактивно выявить абсолютное содержание у проигравших проектов эмансипации, и постфеноменологической логикой подвешивания мира во имя жизни, превращающей закон в детскую игру.

* * *

Первые статьи номера посвящены отношению политической теологии и современной философии. Агата Биелек-Робсон в своей статье противопоставляет философско-теологические подходы к насилию

Вальтера Бенямина и Славоя Жижека. Проблема жижековской апологии насилия, согласно Биелек-Робсон, связана с террористической политической влечения к смерти. Том Уолкер, опираясь на концепцию секулярной веры Мартина Хэглунда, обнаруживает своеобразную гуманистическую политическую теологию в работах раннего Карла Маркса и Людвиг Фейербаха. Анастасия Мерзенина в своем тексте разбирается с современными интерпретациями политической теологии немецкого идеализма. В споре между Гегелем и Шеллингом она выбирает сторону последнего, однако, ставя под вопрос осуществленное Жижеком лакано-марксистское прочтение Шеллинга.

В двух следующих статьях номера авторы имеют дело с политико-теологическим осмыслением современной политической ситуации, прежде всего, связанной с военными конфликтами. Арсений Куманьков занимается исследованием теологического происхождения правовой теории наказания военных преступников. Евгений Учаев и Иван Николаев предлагают новое прочтение понятия *катехон* в контексте угрозы ядерной войны. В качестве ресурса, помогающего такому переосмыслению, они используют теорию устремления к крайности Рене Жиара.

Дальше идет серия статей, обсуждающих политическую теологию Шмитта и споры вокруг нее. Владимир Бродский, следуя за Майклом Мардером, предлагает онтологическую интерпретацию политической теологии Шмитта. Таким образом, она максимально сближается с хайдеггеровской фундаментальной онтологией. Олег Горяинов ищет альтернативу шмиттеанству (и политической теологии вообще) в рационалистической философии Декарта и историко-философской реконструкции теологических оснований современности Майкла Аллена Гиллеспи. Артём Соловьёв посвящает свою статью дискуссии о гностицизме в послевоенной немецкой политической теологии. Особое внимание он уделяет позиции Одо Маркварда, критикующего гностические рецидивы современности с точки зрения методологического «политеизма».

Завершается номер двумя текстами об утопии. Даниэль Недолян в своей статье показывает близость атеистического христианства Эрнста Блоха и материализма благодати Алена Бадью. Эссе Лолиты Агамаловой в свою очередь посвящено преобразованию понятия утопии в современных спекулятивных и аналитических теориях модальности возможного.

*Редакторы номера
Альберт Саркисянц, Антон Сюткин*

Библиография

- Агамбен, Джорджо (2018). *Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления*. М.; СПб.: Институт Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ.
- Адорно, Теодор (2003). *Негативная диалектика*. М.: Научный мир, 2003.

- Бадью, Ален (1999). *Апостол Павел. Обоснование универсализма*. М.: Московский философский фонд.
- Беньямин, Вальтер (2012). *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения*: М.: РГГУ.
- Деррида, Жак (2006). *Призраки Маркса*. М.: Ad Marginem.
- Жижек, Славой (2009). *Кукла и карлик*. М.: Европа.
- Лёвит, Карл (2021). *Смысл в истории. Теологические предпосылки философии истории*. СПб.: Владимир Даль.
- Albernaz, Joseph, Chepurin, Kirill (2020). "The Sovereignty of the World: Towards a Political Theology of Modernity (After Blumenberg)." In *Interrogating Modernity: Debates with Hans Blumenberg*, ed. Agata Bielik-Robson, Daniel Whistler, 83–107. London: Palgrave Macmillan.
- Dubilet, Alex (2021). "An Immanence without the World: On Dispossession, Nothingness, and Secularity." *Qui Parle* 30, № 1: 51–86.
- Esposito, Roberto (2015). *Two: The Machine of Political Theology and the Place of Thought*. New York: Fordham University Press.
- Griffioen, Sjoerd (2022). *Contesting Modernity in the German Secularization Debate: Karl Löwith, Hans Blumenberg and Carl Schmitt in Polemical Contexts*. Leiden: Brill.
- Henry, Michel (2003). *I am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*. Stanford: Stanford University Press.
- Milbank, John, Pickstock, Catherine, Ward, Graham, eds. (1999). *Radical Orthodoxy: A New Theology*. London: Routledge.
- Styfhals, Willem (2019). *No Spiritual Investment in the World: Gnosticism and Postwar German Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.