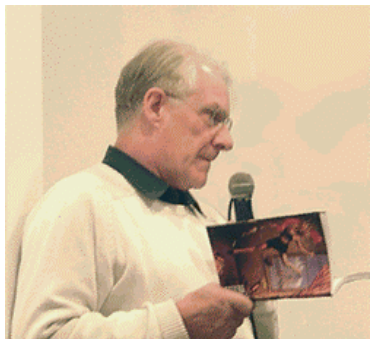


**Алан Бадью**

**Апостол Павел  
Обоснование универсализма**



College international de philosophie - Международный философский колледж (Париж)  
Институт философии РАН

Перевод с издания:  
Alain Badiou Saint Paul. La fondation de l'universalisme. Paris, P.U.F., 1997

Переводчик О.Голова.

© Editions P.U.F. 1997  
© О.Голова, перевод с французского, 1999  
© Московский Философский фонд, 1999  
© Университетская книга, 1999

**Содержание**

*Пролог*

Глава I. Современность Павла

Глава II. Кто такой Павел?

Глава III. Тексты и контексты

Глава IV. Теория дискурсов

Глава V. Разделение субъекта

Глава VI. Антидиалектика смерти и воскресения

Глава VII. Павел против закона

Глава VIII. Любовь как универсальная сила

Глава IX. Надежда

Глава X. Универсальность и пересечение различий

*Заключение*



## ПРОЛОГ

Странное дело. Уже очень давно эта личность — наряду с Малларме, Кантором, Архимедом, Платоном, Робеспьером, Конрадом... (не говоря о нашем веке) — сопровождает меня. Пятнадцать лет назад я написал пьесу, *Случай в Антиохии*, и ее героиню звали Павлой. Впрочем, изменение пола не слишком усложняло очевидное отождествление.

Павел и вправду для меня не апостол и не святой. Я лишь сказал о Вести, которую он несет, и о поклонении, на которое он обречен. Он фигура субъективная, и фигура первостепенной важности. Я всегда читал *Послания* так, как перечитывается хорошо знакомая нам классика — дорога проторена, детали стерты, силы не растрочены. В *Посланиях* нет для меня никакой трансцендентности, ничего священного. Эта книга сама по себе абсолютно равноценна всем другим; другое дело — она трогает меня лично. Просто некий человек уверенной рукой записал эти фразы, эти страстные и нежные послания, и нас влечет — без всякого благоговения или отвращения — обращаться к ним. К тому же, я был воспитан в семье совсем не религиозной (даже мои бабушки и дедушки с обеих сторон, будучи школьными учителями, стремились возвышаться над клерикальной гнусностью) и довольно поздно познакомился с любопытными текстами посланий, поэзия которых поражает.

В глубине души я никогда не соединял Павла с религией. Он всегда интересовал меня не в этой тональности, не ради свидетельства в пользу какой-либо веры или анти-веры. По правде сказать, в религиозном плане я был захвачен им не более, чем Паскалем, Кьеркегором или Клоделем. К тому же, в их христианском проповедничестве ощущалось стремление к ясности. Во всяком случае, котел, в котором бурлило то, что впоследствии составило книгу искусства и мысли, был переполнен неизъяснимой смесью: он содержал наваждения, поверья, лабиринты детских влечений, разного рода извращения, неразделимые воспоминания, абы какие интерпретации, немалые глупости и фантазии. От погружения в эту химию не было большого прока.

Павел для меня прежде всего мыслитель-поэт происходящего. Одновременно — он тот, кто воплощает, формулирует неотъемлемые черты, так сказать, фигуры воинствующей. Он устанавливает взаимозависимость (всецело человеческую, сплетения которой меня, признаться, завораживают) между общей идеей прорыва, столкновения и идеей мысли-практики, которая есть не что иное, как субъективная материальность этого прорыва.

И если я ощущаю потребность хотя бы в общих чертах описать особенность этой взаимозависимости, установленной Павлом, то, именно потому, что сегодня она демонстрирует нам свою предельную работу во всех направлениях, потому что сегодня она ищет новую воинствующую фигуру, призванную заменить предшествующую. На ее месте в начале нашего века просматривался Ленин с большевиками, и можно сказать, что тогда она являла собой фигуру партийного активиста. Сегодня, когда на повестке дня здесь стоит задача сделать шаг вперед, то для реализации этой цели можно сделать и большой шаг назад, во всяком случае, оглянуться. Для этого, я полагаю, следует обратиться к Павлу. Я не первый, кто отважился сравнить его с Лениным (Христом которого был сомнительный Маркс).

Мои цели не являются ни историческими, ни экзегетическими по своему характеру. Они насквозь субъективны. Вместе с тем, я в точности придерживался текстов Павла, выверенных современными исследователями, и строго соотносил с ними свои заключения.

В качестве греческого оригинала, я использовал *Novum Testamentum Graece*, критическое издание **Nestle-Aland**, в **Deutsche Bibelgesellschaft**, 1993.

В качестве основного французского текста, я неоднократно пересматривал *Le Nouveau Testament Louis Segond*, в **Trinitarian Bible Society**, издание 1993 г.

В ссылках на послания я придерживался традиционного расположения глав и стихов. Так, обозначение *Рим.1,25* означает *Послание к Римлянам, Глава 1, стих 25*. Те же обозначения использовались и для других посланий: *Гал.* — для *Послания к Галатам*, *1Кор.* и *2Кор.* — для двух *Посланий к Коринфянам*, *Флп.* — для *Послания к Филиппийцам*, *1Фес.* — для *Первого послания к Фессалоникийцам*

Для тех, кто желает самостоятельно продолжить изучение этой темы, я (принимая во внимание всю колоссальную библиографию, касающуюся Павла) тем не менее указал бы на две работы. Это добротная книжка Stanislas Breton, *Saint Paul* (PUF, 1988) и книга Gunther Bornkamm, *Paul, apotre de Jesus-Christ* (французский перевод Lore Jeanneret, издательство **Labor & Fide**, Geneva, 1971).

Католик и протестант. Пусть вместе с атеистом они составят треугольник!

## Глава I. СОВРЕМЕННОСТЬ ПАВЛА

Почему апостол Павел? Зачем обращаться к этому сомнительному «апостолю» тем более, что апостолом он провозгласил себя сам, а его имя обычно ассоциируется с наиболее институциональными и наименее открытыми измерениями христианства, церковью, моральной дисциплиной, социальным консерватизмом, недоверием к евреям? Как вписать это имя в реализацию нашей попытки переосновать теорию Субъекта, которая ставит существование в зависимость от проблематичной значимости события, представляя при этом последнее как чистую возможность бытия-множества, но не принося при этом в жертву мотив истины?

Наверное нас могут также спросить, как мы намереваемся обращаться с положениями христианской веры, по которым, кажется, недопустимо разделять личность Павла и его тексты? Зачем вообще ссылаться на эту басню и анализировать ее? Ведь, в действительности и так все совершенно ясно: речь идет о басне В особенности это касается Павла, сумевшего, как мы увидим далее, основательнее других свести христианство к одному единственному высказыванию — Иисус воскрес. Но именно в этом и состоит баснословность, так как все остальное — рождение, проповедничество, смерть — *может*, в конечном счете, вполне выглядеть реалистично. «Басня» — это то, повествование чего никак не соотносится для нас с реальным (разве что, благодаря невидимым ассоциациям), и окольный доступ к которому примыкает ко всему явно воображаемому. Дело, однако, в том, что, хотя Павел и свел все христианское повествование к одному этому моменту басни, он сумел включить его в реальное, избавив от всего воображаемого, его окаймляющего. В результате, мы получаем возможность рассуждать о вере (а вера как таковая, или верование, или то, что подразумевается под словом *pistis*, — это и есть проблема Павла), утверждая, вместе с тем, что для нас абсолютно невозможно верить в воскрешение распятого.

Павел — фигура отдаленная от нас по крайней мере в трех отношениях: по своему историческому расположению, по сыгранной им роли основателя церкви и по тому способу центрирования мысли на баснословный элемент, который мы можем определить как провоцирующий.

Мы вынуждены объяснить, почему перемещаем в такую даль груз философского рассмотрения, почему баснословное форсирование реального способствует размышлению, когда речь идет — здесь и теперь — о восстановлении универсального в его сугубо светском смысле.

В этом нам будут содействовать такие мыслители, как, например, Гегель, Огюст Конт, Фрейд, Хайдеггер, а также философ уже наших дней, Жан-Франсуа Лиотар. Все они считали необходимым изучать фигуру Павла — всегда, впрочем, в соответствии с крайними диспозициями (основополагающими или регрессивными, судьбоносными или предаваемыми забвению, нормативными или кризисными), и всегда — с тем, чтобы упорядочить свой собственный спекулятивный дискурс.

В центре нашего внимания будет своеобразная взаимосвязь, которую формально можно отделить от басни и которую, собственно, обнаружил Павел: взаимосвязь между высказыванием о субъекте и вопрошанием о законе. Скажем так: Павел обнаружил, что изучение некоторого закона может структурировать субъект, лишенный всякой идентичности и «подвешенный» на событие, единственным «свидетельством» которого как раз и является то, что субъект его декларирует.

Существенным для нас в этом случае оказывается то, что посредством этой парадоксальной взаимосвязи между субъектом без идентичности и законом без опоры в истории создается возможность универсального проповедничества. Неординарный жест Павла состоял в том, что он избавил истину от воздействия сообщества (идет ли речь о народе, городе, империи, территории или о социальном классе). Ибо то, что истинно (или справедливо, в данном случае это одно и то же), то не нуждается в

обращении к какому-либо объективному единству — ни согласно своей причине, ни согласно своему предназначению.

Нам, конечно, могут возразить, что «истина», в таком случае, оказывается простой басней. И это верно, но важен именно субъективный жест, схваченный в своей основополагающей мощи, если говорить об условиях порождения универсальности. Отказ от баснословного содержания сохраняет форму таких условий и только её лишает всякой привязки дискурса истины к предзаданным историческим единствам.

Операция, которую демонстрирует нам Павел, состоит в том, чтобы четко отделить любой процесс истины от «культурной» историчности, в которой мнение намеревается растворить его.

Заново осмыслить этот жест, распутать все его ходы, оживить его неповторимость и созидательную силу, — все это, как я полагаю, необходимо современному миру.

Что актуально сегодня? Следует признать, что постепенное сведение вопроса об истине (и, следовательно, о мысли вообще) к вопросу о языковой форме суждения (а именно здесь расположена точка схождения аналитической англосаксонской идеологии и герменевтической традиции, которые совместно сковывают современную академическую философию) приводит к культурному и историческому релятивизму. Последний выступает сегодня и как общественное мнение, и как «политическая» мотивация, и как парадигма для наук о человеке. Крайние формы такого релятивизма — уже задействованные — даже математику приписывают исключительно «западному» единству. При этом они помогают вынести любой обскурантистский или символически уничижающий приговор всякому иному человеческому подмножеству (а лучше — заставить членов этого подмножества самих поверить в такой приговор, дабы это сообщество решило, что состоит из заведомо виновных членов). Таким образом, подобное скрещивание культуралистской идеологии с концепцией человека виновного лишь на первый взгляд закрывает всякий доступ к универсальному на том основании, что универсальное не терпит привязки к особенному и не имеет прямого отношения к статусу — господствующему или жертвенно-подчиненному — тех *мест*, где высказываются оцениваемые с точки зрения истинности суждения.

Тогда зададимся вопросом, что же реально объединяет всех этих пропагандистов культурной самодостаточности угнетенных человеческих подмножеств и все торжественные песнопения по поводу самобытности, которые, в конечном счете, всегда отсылают к языку, к расе, нации, религии или полу? Со всей очевидностью их объединяет монетаристская абстракция, ложная универсальность которой вполне устраивает коммуитаристов всех мастей. Долгий опыт коммунистических диктатур убедительно показал, что на роль подлинного врага финансового мондиализма, выражающего безраздельное господство бессмысленной всеобщности капитала, действительно может претендовать лишь иной универсальный проект, столь же развращающий и кровавый — только Ленину и Мао удалось вызвать настоящий *страх*, понуждавший капитализм безостановочно прославлять либеральные ценности всеобщего эквивалента или демократические добродетели свободы торговли. Старческий маразм и развал СССР, парадигмы всех социалистических государств, на время устранили этот страх и спустили с цепи пустую монетаристскую абстракцию, оподлившую мышление всех и вся. И становится ясным, что вызванное ею опустошение, конечно же, не сдержат отказом от конкретной универсальности истины, отстаивая права «меньшинств», будь они расовыми, религиозными, национальными или сексуальными. Между тем, инстанциями истины и мысли для нас уже не могут стать одни лишь монетаризм «свободного обмена» и его посредственный политический двойник, парламентаризм капитала, нищета которого едва прикрыта красивым словом «демократия».

Вот почему нас так интересуют Павел — современник колоссального разрушения оснований всяческой политики и начала военного деспотизма, именуемого «Римской

империей». Предписывая универсальному некую связь субъекта и закона, он со всей строгостью задавался вопросом: каковы же последствия этого предписания как для субъекта, так и для закона? Тот же самый вопрос волнует и нас. Предположим, нам удалось заново обосновать связь между истиной и субъектом — каковы будут следствия наших усилий как для истины (событийной и случайной), так и для субъекта (избранного и героического)?

Решая этот вопрос, философия способна обрести свое историческое существование, не став ширмой, прикрывающей неприглядный вид исторической реальности. Тогда она может стать соразмерной эпохе, а не льстить инерции одичания.

Что я могу отметить в качестве отличительной тенденции пятнадцати последних лет в своей стране, в судьбе своего государства? Мы не будем вдаваться в широкий круг общих вопросов, вроде значения либерализма и единства Европы или механизма капитала, которые, выражая закономерности мирового рынка, все же не сами по себе определяют наше особое положение.

Прямо отвечая на поставленный вопрос, мы, увы, видим, лишь необратимое упрочение партии Ле Пена — воистину нашей национальной особенности; чтобы найти ей аналог, нужно добраться до Австрии. И какова же единственная максима этой партии? Максима, которой ни одна из парламентских партий не осмеливается противостоять лицом к лицу, ~ не потому ли все они, в конце концов, голосуют за чрезвычайные законы, неумолимо вытекающие из нее, или молчаливо соглашаются с ними? Она такова; «Франция французам». А это, если говорить о государстве, возвращает нас к парадоксальному названию, которое было дано Петэном марионеточному правительству, старательно обслуживавшему нацистских оккупантов: «Французское государство». Тем самым в общественном мнении закрепляется пагубный вопрос: кого считать французом? Но всем известно, что на этот вопрос нет никакого приемлемого ответа, а есть лишь гонения на людей, произвольно обозначаемых как нефранцузы. Единственная *политическая* реальность слова «француз», сохраненная ради основополагающей категории граждан в государстве, состоит во все более и более настойчивом применении дискриминационных мер по отношению к людям, пребывающим в стране и ищущим возможность здесь жить. Особенно поразительно здесь то, что изгоняющая чужаков логика идентичности (закон хорош только *для французов*) объединяет под одним флагом и покорных приверженцев капиталистического самосохранения (преследования неизбежны, ибо безработица воспрещает прием иммигрантов), и сторонников фантома исключительно «французской республики» (иностранцы приемлемы ровно настолько, насколько они «интегрировались» в ту замечательную модель, которую предлагают наши совершенные институты, наши замечательные системы образования и представительного правления). Это показывает, что между мондиалистской логикой капитала и фанатизмом французской идентичности налицо отвратительный сговор, — с точки зрения реальной жизни людей и того, что с ними происходит.

На наших глазах происходит коммунитаризация общественного мнения, отказ от трансцендентной нейтральности закона. В таком случае государству следует раз и навсегда удостовериться в идентичности — генеалогически, религиозно и расово засвидетельствованной — тех, кого оно объемлет. Тогда оно обязано определить две (или даже три) различные сферы применения закона, и речь должна будет идти о подлинных французах, об иностранцах — либо интегрированных, либо тех, кто может быть интегрирован — и, наконец, о тех, кого объявляют неинтегрированными или даже неинтегрируемыми. Закон тогда перешел бы под контроль «национальной» модели, не имеющей никакого иного принципа реальности, кроме принципиальности гонений. С отказом же от принципа универсальности, проверка идентичности, являющаяся по сути лишь полицейской мерой, будет предшествовать определению и осуществлению самого закона. А это значит, что юристы, как при Петэне, не будут усматривать никакого злого умысла в хитроумном определении еврея как прототипа не-француза, и, стало

быть, потребуется сопроводить весь свод законов протоколами принудительной идентификации, так что жизнь части населения всякий раз будет определяться неким *особым статусом*. Ныне этому уже дан ход, и каждое из сменявших друг друга правительств вносило свой вклад. Мы имеем дело с процессом ползучей петэнизации государства.

Как ясно в этих условиях звучат слова Павла, слова поразительные, если учесть законы античного мира: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского...» (Гал.3,28) ! Нам, с легкостью заменившим Бога той или иной истиной, а Благо — служением тому, что эта истина требует, вполне подходит максима: «Слава и честь и мир всякому, делающему доброе, во-первых, Иудею, *потом* и Еллину! Ибо нет лицепрятия у Бога» (Рим.2,10).

Наш мир совсем не так «сложен», как утверждают те, кто хочет его увековечить. В своих основных чертах он даже абсолютно прост.

С одной стороны, наблюдается постоянное распространение механизма капитала, подтверждающее гениальное предсказание Маркса: мир, наконец-то, *конфигурирован*, правда — как рынок, причем рынок мировой. В этой конфигурации превалирует абстрактная гомогенизация. Все то, что циркулирует в нем, становится единицей счета, и наоборот — обращается лишь то, что поддается счислению. Кстати, именно эта норма высвечивает мало кем подмеченный парадокс: во времена сделавшегося всеобщим рыночного обращения и иллюзий мгновенной культурной коммуникации повсюду множатся законы и регламенты, призванные запретить циркуляцию людей. Именно так происходит во Франции: никогда еще не было столь малого притока иностранцев, как в последний период! Имеется свободная циркуляция лишь того, что поддается счету, — и, прежде всего, капиталов, того, с чем считаются. Свободная же циркуляция не поддающейся счету бесконечности, представляющей собой уникальную человеческую жизнь, находится под запретом. Безусловно, монетарная капиталистическая абстракция представляет собой сингулярность, но такую, которая *не считается ни с какими особенностями*, сингулярность индифферентную как к непрерывной бесконечности существования, так и к событийному становлению истин.

С другой стороны, имеет место процесс фрагментации закрытых идентичностей и формирования культуралистской и релятивистской идеологии, сопровождающей эту фрагментацию.

Эти два процесса превосходно сплетены. Ибо всякая идентификация (творение или конструирование идентичности) создает фигуру, выступающую как объект рыночных инвестиций. С этой точки зрения нет ничего притягательнее, ничего выгоднее для изобретения новых фигур монетарной гомогенности, чем сообщество и его (или их) территории. Чтобы эквивалентность стала процессом, требуется видимость неэквивалентности. Какое будущее для меркантильных инвестиций! Какое многообразие общин с их притязаниями, заявляющих о своей культурной особенности и выступающих в защиту прав, — женщин, гомосексуалистов, инвалидов, арабов! И бесконечные комбинации проповедей. Нефы-гомосексуалисты, сербы-инвалиды, католики-педофилы, исламисты умеренного толка, женатые священники, молодые менеджеры-экологи, покорные безработные, юные старики! Всякий раз новый социальный образ предполагает новые товары, специализированные магазины, соответствующие коммерческие центры, «свободные» радиостанции, рекламные сети для данного круга покупателей и, наконец, пленительные «общественные дебаты», транслируемые в телевизионный прайм-тайм. Жиль Делез верно говорил о том, что капиталистической детерриториализации нужна постоянная ретерриториализация. Капитал, принцип движения которого гомогенизирует пространство его действия, требует постоянного порождения субъективных и территориальных идентичностей, которые притязают только на равное с прочими подчинение единообразным правилам

рынка. Капиталистическая логика общего эквивалента и логика культурной идентичности общин или меньшинств образуют упорядоченное единство.

Эта упорядоченность представляет собой принуждение по отношению ко всему процессу истины. Она органически *лишена истины*.

С одной стороны, всякий процесс истины пребывает в разрыве с аксиоматическим принципом, который управляет ситуацией и организует в ней повторяющиеся ряды. Процесс истины прерывает повторение и, следовательно, не может поддерживаться абстрактным постоянством единиц счета. Истина всегда остается вне счета. Никакая истина, стало быть, не может поддерживаться гомогенизирующей экспансией капитала.

Но, с другой стороны, процесс истины тем более не может корениться в идентичном. Ибо, — если верно, что всякая истина возникает как сингулярная, — ее сингулярность непосредственно доступна для универсализации. Универсализируемая сингулярность с необходимостью порывает с сингулярностью идентичности.

Вопрос, стало быть, заключается не в том, что — как хотят нас уверить лживые простакки — имеются хитросплетения истории, разные культуры и более общие различия (даже огромные в одном и «том же» индивиде), что мир разнообразен и что следовало бы предоставить людям возможность жить, есть, одеваться, фантазировать и любить так, как они это понимают. Эти либеральные очевидности недорогого стоят, и было бы неплохо, если бы провозглашающие их не приходили в такое неистовство, когда возникают малейшие попытки отойти от их мелких либеральных дистинкций. Бесспорно, современный космополитизм — сущее благодеяние. Только можно задаться вопросом: почему вид девушки в чадре приводит в такой транс ее защитников? Не потому ли, что в действительности они желают не многоцветия различий, но единообразной диктатуры того, что они именуют «современностью»?

Вопрос заключается в том, что общего у коммунитаристских категорий и категорий идентичности с процессом истины, например, с политическими процессами. Мы можем ответить: эти категории должны быть *отлучены* от процесса, без чего никакая истина не имеет ни малейшего шанса утвердиться в своей имманентной бесконечности. Хорошо известно, что последовательная политика идентичности, вроде нацизма, воинственна и преступна. Мысль о том, что можно — даже в форме «республиканской» французской идентичности — невинно пользоваться этими категориями, лишена последовательности. Неизбежно будут возникать колебания между абстрактной всеобщностью капитала и местными преследованиями.

Так что современный мир вдвойне враждебен по отношению к процессу истины. Симптом этой враждебности проявляется, в частности, в подмене имен: там, где должно было бы стоять название процедуры истины, возникает другое, вытесняющее первое. Имя «культура» сотрет «искусство». Слово «техника» зачеркнет слово «наука». Слово «управление» — слово «политика». Слово «сексуальность» подменит «любовь». Система «культура-техника-управление-сексуальность» вполне заслуженно соответствует рынку, а все эти термины входят в рубрику «реклама»; эта система ныне подменила другую — «искусство-наука-политика-любовь», которая типологически идентифицирует процедуры истины.

Итак, логика идентичности или логика меньшинств, не имея ни малейшего отношения к этой типологии, предлагает лишь вариант капиталистической подмены имен. Она полемизирует с любым родовым понятием искусства и подменяет его собственным понятием культуры, понимаемой как культура группы, субъективное или репрезентативное единство ее существования, как культура для-себя, потенциально не универсализируемая. Эта логика без колебаний утверждает, что составляющие понятой так культуры целиком постижимы лишь в качестве элементов данного подмножества. Отсюда катастрофические высказывания, вроде: только гомосексуалист может «понять», что значит быть гомосексуалистом, араб — что значит быть арабом и т.д. И если, как мы это представляем, только лишь истины (мысль) позволяют отличить



человека от зверя, то не будет преувеличением сказать, что эти высказывания «представителей меньшинств» суть высказывания *варварские*. В случае науки, культурализм способствует партикуляризму техник разных подмножеств как эквивалентов научной мысли, а потому антибиотики, шаманизм, наложение рук или смягчающие отвары равноценны науке. В случае политики, как государственные решения, так и требования социальных прав опираются на установление подобных идентичностей, вплоть до того, что хоть право, хоть грубая сила авторитарного правления ставятся в зависимость от таких идентичностей (национальных, религиозных, половых и т.п.), выступающих как важнейшие политические факторы. И, наконец, в случае любви, выдвигаются равноположенные требования, то ссылаются на генетику, призванную обосновать идентичность меньшинства с неким особым сексуальным поведением, то указывают на закрепленные в культуре архаичные представления, которые должны вернуть неразрывность брачных уз и замкнуть женщин в семейном кругу... Возможны самые разные комбинации подобных требований — достаточно посмотреть на стремление гомосексуалистов примкнуть к традиционализму супружества и семьи, либо с благословения папы облачиться в рясы священников.

Два компонента этого упорядоченного множества (абстрактная гомогенность капитала и требования идентичности) являются зеркальными отражениями и невозможны друг без друга. Кто может утверждать, что превосходство воспитанного-компетентного-сексуально-раскованного-менеджера само собой разумеется? Но так же, кто защитит религиозного-коррупированного-террориста-многоженца? Или же, кто станет воспевать маргинального-культурного-гомеопата-медиа-транссексуала? Каждая фигура обосновывает свою легитимность за счет дискредитации другой. И каждая из них охотится за ресурсами другой, при этом превращению самых типичных и самых недавних идентичностей в рекламные ролики соответствует все более утонченная компетентность наиболее замкнутых и наиболее жестоких групп финансовых спекулянтов и торговцев оружием.

Лишь порвав со всем этим (с монетарной гомогенностью, требованиями идентичности, с абстрактной всеобщностью капитала, партикуляризмом интересов), мы сможем ясно сформулировать свой вопрос: каковы условия *универсальной сингулярности*?

Именно теперь мы призываем апостола Павла, поскольку его вопрос как раз таков. Чего хочет Павел? Видимо, извлечь Весть (Евангелие) из-за высокой ограды, за которой она оставалась бы, будь она пригодна лишь для иудейской общины. Но и не включать ее в имевшиеся в наличии общности, будь они государственными или идеологическими. Государственная общность его времени — это римский юризм и, в частности, римское гражданство с условиями его получения и соответствующими правами. И хотя сам Павел — римский гражданин (и этим гордится), он никогда не позволил бы, чтобы христианский субъект был отождествлен с какой-либо правовой категорией. Рабы, женщины, люди всех профессий и всех национальностей принимаются без ограничений или привилегий. Что же касается идеологической общности, то речь идет о философском дискурсе и греческой морали. Павел решительно отстраняется от этого дискурса, который для него симметричен консерватизму иудейского закона. В конечном счете, речь идет о противопоставлении универсальной сингулярности утвердившимся абстрациям (юридическим — в ту пору, экономическим — сегодня), равно как и партикуляристским требованиям.

Общий подход Павла состоит в следующем: если было событие, если истина заключается в его провозглашении и в верности этой декларации, то из этого вытекают два следствия. Прежде всего, если истина событийна или принадлежит порядку происходящего, то она сингулярна. Сама по себе истина — ни структуральна, ни аксиоматична, ни легальна. Следовательно, никакое наличное сообщество не может ею распоряжаться, как не может и структурировать субъект, ссылающийся на нее. Поэтому нет и закона истины. Далее, если истина привнесена провозглашением

субъективной сущности, ни одно конституированное ранее человеческое подмножество не окажет ей поддержки, никакая община и, вообще, ничто исторически утвердившееся не станет субстанцией процесса истины. Истина диагональна по отношению ко всем общинным подмножествам, она не опирается ни на какую идентичность, и — это, разумеется, наиболее тонкий момент — она не дает никакого основания идентичности. Она предоставлена всем, или предназначена каждому без ограничения, обусловленного его предшествующей принадлежностью.

Проблематика Павла — столь витиеватая по своему характеру, так как все дошедшие до нас тексты представляют собой выступления, приуроченные к случаю, а, стало быть, появление их было связано с тактическими ограничениями — неумолимо следует требованиям истины как универсальной сингулярности:

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

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

3) Важна именно верность декларации, поскольку истина — это процесс, а не озарение. Чтобы мыслить, необходимо опираться на три понятия, фиксирующих соответствующие состояния субъекта: понятие, именуемое субъект в момент декларации (*matte.*, как правило переводится словом «вера», но лучше было бы сказать «убеждение»); понятие, именуемое субъект в момент активного проявления своего убеждения (обычно переводится словом «милосердие», но лучше было бы сказать «любовь»); понятие, именуемое субъект в его способности временного перемещения, которое дает ему предположение о *завершении* процесса истины (обычно переводится словом «надежда», но лучше было бы сказать «уверенность»).

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

Каждая из этих максим (содержание события отставлено в сторону) могла бы соответствовать нашей ситуации и нашим философским задачам. Остается выявить их концептуальную основу и полностью воздать должное тому, кто — решив, что для требуемого истиной нет никаких исключений и отделив истину от закона, — сумел в одиночку вызвать культурную революцию, от которой мы до сих пор зависим.

## Глава II. КТО ТАКОЙ ПАВЕЛ?

Итак, начнем в стиле общераспространенных биографий. Павел (в действительности Савл, — то же имя, что и у первого израильского царя Саула) родился в Тарсе между 1 и 5 гг. (с научной точки зрения невозможно сказать более точно). Таким образом, он был из того же поколения, что и Иисус, который, как известно, обозначил своим рождением первый год «пашей» (скорее, своей) эры. Отец Павла был ремесленником-торговцем изготовителем тканей для палаток и шатров. Он был римским гражданином, каковым, следовательно, был и Павел. Каким образом его отец получил гражданство? За отсутствием всяких доказательств, самое простое — это предположить, что он его купил. У зажиточного торговца не было иных способов добиться этого, кроме подкупа римского чиновника. Павел — иудей, разделявший позицию фарисеев. Он активно принимает участие в преследованиях христиан, которых правоверные иудеи принимали за еретиков и на этом основании законно привлекали к суду, а также подвергали избиению, забрасыванию камнями, изгнанию, — в зависимости от настроений в различных иудейских общинах.

Казнь Христа при Тиберии датируется примерно 30-м годом. На 34-35-м году жизни на пути в Дамаск Павел был сражен божественным видением и обратился в христианство. После чего он начинает свои знаменитые миссионерские путешествия. И так далее.

Все это можно узнать из книг. Обратимся лучше к доктрине.

Хотя, нет, это было бы неверно. Павел, как мы увидим, — значительная антифилософская фигура. К сущности антифилософии относится то, что субъективная позиция создает аргумент в дискурсе. Экзистенциальные фрагменты — по видимости, порой, анекдотические — возводятся в ранг гаранта истины. Представьте Руссо без *Исповеди*, Кьеркегора без известного нам в подробностях обручения с Региной, или Ницше, не берущего нас в свидетели в своем *Ессе homo* при уяснении вопроса: «Почему я — судьба?». Для антифилософа бесспорно, что позиция высказывающего составляет часть протокола высказывания. Никакой дискурс не может претендовать на истину, если он не содержит точного ответа на вопрос: кто говорит?

Адресуя свои послания, Павел все время напоминает, что у него есть право говорить в качестве субъекта. И он этим субъектом *стая*. Он стал им неожиданно, по дороге в Дамаск (если верить — один раз не в счет — фальсифицированной биографии Павла, представленной в тексте Нового Завета под заглавием *Деяния апостолов*), История известна: направляющийся в Дамаск Павел — ревностный фарисей преследующий христиан — слышит таинственный голос, который открывает ему истину и его призвание.

Подходит ли слово «обращение» для обозначения того, что произошло на пути в Дамаск? Это было ослепление, цезура, а не диалектический переход. Таково условие образования нового субъекта: «...Благодатию Божиею есмь то, что есмь...» (1. Кор 15,10) Именно «я есмь» как таковое было призвано совершенно неожиданным вмешательством на пути в Дамаск.

В некотором смысле это обращение никем не было произведено: Павел не был обращен представителями «церкви», не был посвящен До него не донеслись слова Евангелия. Ясно, что встреча на дороге передает основополагающее событие. Подобно тому, как воскресение из мертвых совершенно непредсказуемо и с него все берет начало, так и вера Павла есть начало его как субъекта, и ничто к этому началу не подводит. Событие просто «случилось» в безличности пути, и случившееся есть субъективный знак события в собственном смысле слова, каковым является воскресение Христа. Субъект воскресает в самом Павле. Образцовый пример взаимосвязи существования и доктрины, ибо Павел из условий своего «обращения» делает вывод, что исходить можно только из веры, из декларации веры. Возникновение христианского субъекта ничем не обусловлено.

Для понимания слов Павла нам не обойтись без обстоятельств его жизни. К счастью, важны лишь те обстоятельства, которые сам Павел включает в свои послания. Ведь надежные внешние свидетельства чрезвычайно редки. Рассказ из *Деяний апостолов*, как уже было сказано, — это ретроспективная конструкция; его намерения ясно установлены современной критикой, тогда как его форма чаще всего заимствовалась из греко-римской риторики. В нем нужно отделить реальные элементы от окутывающей их назидательной басни (и от политической направленности), что требует исключительно строгой проверки. Мы же можем проверить лишь ту или иную деталь с помощью римской историографии, которая не слишком интересовалась какими-то сектами иудеев-еретиков. И даже к *Посланиям апостола Павла*, принятым в качестве канонических в Новом Завете спустя по меньшей мере век после смерти апостола, надо относиться с недоверием. Научная экзегеза показала апокрифический характер некоторых из них, так что *корпус* текстов этого основного автора уменьшается, в конце концов, до шести небольших текстов: *Послание к Римлянам, Первое и Второе послания к Коринфянам, Послание к Галатам, Послание к Филиппийцам, Первое послание к Фессалоникийцам*. Однако этого достаточно, чтобы определить некоторые главные субъективные черты и гарантировать достоверность некоторых решающих эпизодов.

Например, момент наибольшей важности, который Павел излагает с явной гордостью (Павел определенно не был ни интровертом, ни ложным скромником), что делает он после ослепления на дороге в Дамаск? Во всяком случае мы знаем, *чего он не делает*. Он не идет в Иерусалим, не собирается увидеть наделенных авторитетом «законных» апостолов, тех, кто лично знал Христа. Он не намерен «подтверждать» событие, сделавшее его апостолом в собственных глазах. Этому субъективному самовозведению не требуется официальная печать, ибо с него начинается непоколебимая убежденность относительно собственного предназначения, которая еще не раз будет противопоставлять его ядру исторических апостолов, центральной фигурой которого был Петр. Пренебрегая всяким другим авторитетом, кроме авторитета Голоса, лично призвавшего его к субъективному становлению, Павел отправляется в Аравию, чтобы проповедовать Евангелие, чтобы провозгласить: то, что было, — было. Вооруженный произошедшим с ним личностным событием, этот человек решился проповедовать безличное событие, каковым является Воскресение.

В течение трех лет Павел остается в Аравии. Конечно, эффективность его деятельности была, на его взгляд, достаточной гарантией того, чтобы он мог, наконец, встретиться с «историческими вождями». Мы еще увидим, что непреклонный, даже неистовый в своих принципах, Павел был также политиком, ценившим разумные компромиссы, особенно на словах, которые в малой мере стесняли его свободу действий в тех местах и на тех территориях, которые были избраны им самим (предпочтительно там, где противник был менее всего укоренен). Итак, Павел перебирается в Иерусалим, где он встречает Петра и апостолов, а потом снова уходит. Мы не знаем всех перипетий этой первой встречи. Надо полагать, она не убедила Павла в необходимости частого сношения с иерусалимским «центром», поскольку второй период его деятельных странствий продолжался четырнадцать лет. Киликия, Сирия, Македония, Греция. *Экс-центрированность* действий Павла есть практическая сторона его мысли, утверждающей, что всякая истинная универсальность лишена центра.

Примерно известны цели подобных деятельных странствий. В те времена иудаизм еще был религией прозелитизма. Обращение к язычникам не было, как это часто полагают, изобретением Павла. Иудейский прозелитизм был последователен и развит. Он разделял свою аудиторию на два круга, которые можно было бы назвать — прибегая к рискованному политическому анахронизму — кругами сочувствующих и примкнувших.

а) «Боящиеся Бога» должны были признавать общую законность монотеизма, но освобождались от предписаний закона и, в частности, от обрезания.

б) Обращенные обязывались чтить предписания закона и должны были подвергаться обрезанию. Обрезание здесь исполняло функцию отмеченности, главного посвящения

Поэтому не прямое обращение к язычникам было тем, что изолировало Павла от иудейской общины. Да и начинал он свою проповедь с институтов этой общины. Ведь именно в синагоге он прежде всего выступал, когда прибывал в какой-либо город. Естественно, с правоверными дело шло плохо по доктринальным причинам: настойчивое уверение, что Иисус — *это* Мессия в глазах большинства евреев, по причинам весьма веским и законным, выглядело как поддержка самозванства (напомним, что «Христос» — греческое слово для «мессии», как что единственным моментом преемственности между Вестью по Павлу и профетическим иудаизмом было равенство: Иисус=Христос). После стычек, бывавших порой — с учетом условий эпохи — очень бурными, и, скажем больше, проходивших с риском для жизни, Павел оставляет синагогу и хоронится у местного сочувствующего. Там он пытается организовать смешанную группу из иудео-христиан и христиано-язычников. Вероятно, вскоре большинством членов группы оказывались христиано-язычники. Это и неудивительно, если учесть малые уступки иудейскому наследию, на которые шел Павел, в особенности там, где речь шла об обрядах. Когда группа, на его взгляд, окончательно консолидировалась (впоследствии тут отыщут *ecclesia*, а из нее выведут «церковь», но тогда она представляла собой малое число активистов), Павел доверил руководство ею тем, чьи убеждения он высоко ценил и которые впоследствии станут его «лейтенантами». После чего он продолжил свое путешествие.

Об уверенности Павла в будущем своих действий лучше всего говорит отождествление (к нему он постоянно прибегает) небольшого ядра верных, возникавшего в том или ином городе, со всей провинцией. Кто, в самом деле, эти фессалоникийцы, коринфяне, не говоря уже о римлянах, к которым Павел величественно и с воодушевлением обращает свои послания? Вероятно, некие «братья» -архаичная форма наших «товарищей» — затерявшиеся в городе. И если они соразмерны истине, то это всегда сводит анонимных индивидов к вектору всего человечества. Скажем, горстка участников Сопротивления 1940-1941 годов находилась в тех же условиях, что и коринфяне Павла: именно к ним — и к ним одним — правомерно было обращаться, если речь шла о подлинной Франции.

Как бы далеко он ни был, Павел никогда не терял из виду ядро тех приверженцев, появлению которого он способствовал. Его послания — это ничто иное, как вмешательство в жизнь этих центров; они полны политической страсти. Борьба против внутренних делений, напоминание о фундаментальных принципах, восстановление доверия общины к местным руководителям, рассмотрение спорных случаев, требование непрестанного проповедничества, организация финансов.... Активист любой партии узнает во всем этом заботы и страсти, присущие всякому вмешательству в жизнь коллектива.

По завершении четырнадцати лет организаторских скитаний, о которых не осталось никакого письменного свидетельства, мы оказываемся где-то в пятидесятом году. Тому уже семнадцать лет, как Павел был призван на пути в Дамаск. Ему пятьдесят, и он сам называет себя «стариком». Первые из дошедших до нас его текстов датированы этим временем. Почему? На этот счет можно выдвинуть несколько гипотез.

Неся ответственность за несколько групп, состоящих по существу из христиано-язычников, Павел располагается в это время в Антиохии, огромном городе, третьем в империи после Рима и Александрии. Напомним, что Павел родился в зажиточной семье в Тарсе, был человеком городским, а не селянином. Это существенно. Его стиль ничем не был обязан сельским образам и метафорам, которыми, напротив, изобилуют притчи Христа. Его взгляд на вещи, столь воодушевлено охватывающий мировое

пространство, устремлялся до крайних пределов империи (его самым сокровенным желанием было идти в Испанию, как если бы ему, человеку Востока, можно было бы завершить свою миссию лишь в крайней точке Запада), — именно потому, что городской космополитизм и долгие путешествия сформировали в нем такой размах. Универсализм Павла — это также внутренняя география, и география отнюдь не мелкого землевладельца.

Если Павел касается доктринальных моментов, если его тексты были растиражированы и пущены в оборот, то, как мы думаем, это происходило именно потому, что крупномасштабная борьба представлялась ему необходимостью. Обстоятельства привели его к восприятию себя как главы партии или группы заговорщиков.

Во время пребывания Павла в Антиохии, там появляются ортодоксальные иудео-христиане. Они противостоят апостолу, сеют смуту, требуют обрезания от всех приверженцев. Повторим еще раз, что дело было не в прозелитизме по отношению к не-иудеям. Вопрос в том, что Павел не мог согласиться на различие двух кругов среди тех, кого он собрал вокруг себя, доктринально-сочувствующих и «истинно»-обращенных, посвященных, согласно обряду, и обрезанных. Для него (и в этом вопросе мы согласны с ним) процесс истины таков, что он не знает делений. Либо ему соучаствуют, декларируя основополагающее событие и выводя из него следствия, либо к нему остаются безучастными. Это различие — без посредника и посредничества — целиком субъективно. Внешние проявления и ритуалы не могут служить ни его основанию, ни даже его уточнению. Такова плата за статус истины как универсальной сингулярности. Процесс истины универсален лишь настолько, насколько он поддерживается непосредственным субъективным признанием его сингулярности, выступающим как точка соприкосновения с реальным. В противном случае, нужно вернуться к исполнению закона и особым знакам, к тому, что может лишь *фиксировать* Весть в пространстве общины и заблокировать ее универсальное развертывание. Поэтому Павел рассматривает всех обращенных как воистину верных, вне зависимости от их происхождения и от того, обрезаны они или нет. Ортодоксальные иудео-христиане придерживались практики разделения присоединяющихся по уровням и считали совершенно скандальным расценивать как ровню людей, которые никак не были отмечены, не имели ритуального опыта общины. Одним словом, людей, не имевших ни малейшего представления о законе и его не почитавших.

Начинается перебранка. В конце концов, вопрос полагают разрешить в Иерусалиме с участием исторических апостолов. Происходит вторая встреча Павла с Петром, но на этот раз мы осведомлены о том, что было предметом обсуждения. Речь идет о серьезном конфликте, от него зависят судьбы нового учения. Насколько оно обязано своим истокам, иудейской общине? Иными словами, каково точное соотношение между предполагаемой универсальностью постсобытийной истины (выводимой из того, что Христос воскрес) и местом события, каковым является народ, скрепленный Ветхим Заветом? Насколько важны традиционные признаки принадлежности к иудейской общине для создания этой истины, для ее распространения на все народы империи?

Встреча в Иерусалиме (в 50-м или 51-м году) имела принципиальное значение для решения вопроса о соотношении частного и универсального. Прежде всего это касалось обрезания, и Павел привел в Иерусалим необрезанного Тита. Но фоном служил вопрос: кто является избранным? И что такое избранность? Есть ли какие-то ее видимые знаки? В конечном счете, кто является субъектом? И чем *отмечен* субъект?

В ортодоксальном иудео-христианском лагере полагали, что Христос-событие не упраздняет прежнего пространства. Их представление о субъекте диалектично. Речь не идет об отрицании власти события. Речь идет о том, что его новизна сохраняет и поднимает традиционное место веры и, преодолевая его, воплощает событие Христос-

событие исполняет закон, а не аннулирует его. Поэтому остается необходимость унаследованных от традиции признаков (например, обрезания) Можно даже сказать, что перенятые и поднятые новой Вестью признаки преобразуются и становятся еще более девственными.

Павел стоит во главе другого лагеря. Для него событие отменяет предшествующие знамения, и новая универсальность не находится в привилегированной связи с иудейской общиной Конечно, составляющие элементы этого события место, где оно происходило, все то, что было событием мобилизовано, помещались в этой общине. Сам Павел полностью принадлежит иудейской культуре, он значительно чаще цитирует Ветхий Завет, чем те слова, которые приписывают живому Христу. Но если *своим бытием* событие обязано своему месту, то *действенность его истины* от места не зависит. Это не означает, что все эти приметы общины (обрезание, обряды, тщательное соблюдение закона) несостоятельны или неправильны. Постсобытийный императив делает их *безразличными*. У них нет больше значения, — ни позитивного ни негативного Павел не против обрезания. Им сказано «Обрезание ничто и необрезание ничто» (1Кор7,19). Это заявление, несомненно, было святотатством для иудео-христиан. Тем не менее, отметим, что оно не было заявлением христиано-языческим, так как необрезанию не придавалось никакой особой важности, оно никак не требовалось.

Философская реконструкция обнаруживает, что этот спор касается трех понятий: **«прерывания»** (что прерывает событие, что оно сберегает?), **«преданности»** (что значит быть преданным событийному прерыванию?) **«отмеченности»** (существуют ли метки или видимые знаки преданности?) На пересечении этих трех понятии воздвигается фундаментальный вопрос: кто является субъектом процесса истины?

О встрече в Иерусалиме и о споре нам известно только из краткого изложения самого Павла и из *Деяний апостолов*. Встреча определенно завершилась компромиссом, своего рода разграничением сфер влияния по такой форме: одни апостолы действуют в иудейской среде, другие — в среде язычников. Петр — апостол иудеев, Павел — язычников, *en voi*, то есть всех других народов, кроме иудейского.

В *Послании к Галатам* Павел рассказывает об этом эпизоде (Гал. 2):

Потом, через четырнадцать лет, опять ходил я в Иерусалим с Варнавою, взяв с собою и Тита Ходил же по откровению, и предложил там, и особо знаменитейшим благовествование, проповедуемое мною язычникам, не напрасно ли я подвизаюсь или подвизался Но они и Тита, бывшего со мною, хотя и Еллина, не принуждали обрезаться, а вкравшимся лжебратиям скрытно приходившим подсмотреть за нашею свободою которую мы имеем во Христе Иисусе, чтобы поработить нас мы ни на час не уступили и не покорились, дабы истина благовествования сохранилась у вас. И в знаменитых чем-либо, какими бы ни были они когда-либо, для меня нет ничего особенного: Бог не взирает на лице человека. И знаменитые не возложили на меня ничего более. Напротив того, увидев, что мне вверено благовестие для необрезанных, как Петру для обрезанных (ибо Содействовавший Петру в апостольстве у обрезанных содействовал и мне у язычников), и, узнав о благодати данной мне, Иаков и Кифа и Иоанн, почитаемые столпами, подали мне и Варнаве руку общения, чтобы нам *идти* к язычникам, а им к обрезанным, только чтобы помнили нищих, что и старался я исполнять в точности.

Текст этот целиком политический; в нем следует выделить, по крайней мере, три момента:

1) Каким бы умеренным ни был характер речи, можно догадаться, что борьба была жесткой. Ортодоксальные иудео-христиане (как раз те, кто устраивали смуты в Антиохии) характеризуются как «лжебратья», и ясно возникает вопрос поддадутся ли

они давлению? Налицо посредничество исторических апостолов — Петра (Кифы), Иакова и Иоанна, — которые, резонно взяв на себя свои символические руководящие обязанности, санкционировали своего рода эмпирическое раздвоение проповедничества. Однако хорошо заметно, что в таком решении ничто ясно не указывает на позиции по фундаментальным вопросам. Одно дело, Павел занят язычниками, совсем другое — когда он им не навязывает ни обрядов, ни знамений. А, между тем, на встрече эти два момента, судя по всему, не разделялись.

2) Ключевым моментом текста является тот, в котором Павел заявляет, что противники подсматривали «за нашею свободою, которую мы имеем во Христе Иисусе, чтобы поработить нас». Ибо свобода ставит под вопрос закон, и этот вопрос станет центральным в проповеди Павла. Каково, в конечном счете, отношение субъекта к закону? Всякий ли субъект есть фигура правового подчинения? Встреча в Иерусалиме ничего не решила, но она не препятствует развитию антиномического опыта.

3) Все, включая оправдательный тон Павла (видимо, он желал признания за ним права продолжать свое дело), указывает на то, что компромисс был неустойчив. Это не означает, что он не был исторически значим. Напротив, эта значимость была громадной. Встреча в Иерусалиме, не мешая развитию дела Павла наряду с делом иудео-христиан, предотвратила превращение христианства в одну из преходящих иудейских сект. Но умеряя рвение враждебных иудаизму христиано-язычников и, возможно, рвение самого Павла, она избавила христианство от превращения в новый вариант иллюминизма, столь же зыбкий из-за отсутствия корней в историческом иудаизме. Встреча в Иерусалиме была действительно основополагающей, ибо она снабдила христианство двойным принципом — открытости и историчности. Она уловила нить события как начало процесса истины. Новизна события не должна скрывать того, что новым оно может выглядеть лишь в определенной ситуации, в которой им мобилизуются элементы его места. Встреча, конечно, не могла зафиксировать содержание сложной связи между событийностью и имманентностью ситуации. Немалым было уже и то, что она эмпирически предоставила такую возможность. Если верно, что Петр проявил себя в Иерусалиме как мастер компромисса, то он заслужил свой титул «краеугольного камня церкви».

Впрочем, после встречи ситуация остается напряженной, о чем свидетельствует известный «случай в Антиохии», произошедший, скорее всего, в конце того же года и упоминаемый Павлом сразу после рассказа о встрече. Этот случай замалчивается в *Деяниях апостолов*, и это еще раз говорит о том, что тут мы имеем дело с официальным документом, который должен был дать единообразную, институционализированную и по возможности «римскую» версию первых десятилетий христианства.

О чем идет речь? Петр был в Антиохии (инспекционная поездка?), куда возвратился Павел. Поднимается вопрос, можно ли употреблять ритуальную пищу вместе с не-иудеями Петр начинает это делать, но, завидев входящих учеников Иакова, уходит из-за стола. Павел этим крайне недоволен. Вне всякого сомнения, он усматривает в поступке Петра отступление от первоначального компромисса и лицемерие. В тексте проскальзывает настоящая ярость (Гал.2,11-14).

Когда же Петр пришел в Антиохию, то я лично противостоял ему, потому что он подвергался нареканию. Ибо, до прибытия некоторых от Иакова, ел вместе с язычниками; а когда те пришли, стал таиться и устраниваться, опасаясь обрезанных. Вместе с ним лицемерили и прочие Иудеи, так что даже Варнава был увлечен их лицемерием. Но когда я увидел, что они не прямо поступают по истине Евангельской, то сказал Петру при всех: если ты, будучи Иудеем, живешь по-язычески, а не по-иудейски, то для чего язычников принуждаешь жить по-иудейски?



Вскоре после этого Павел порвет с Варнавою, которого увлек Петр. Все указывает на то, что он отнюдь не шутил относительно верности принципам.

Непонятно следующее: почему Павел говорит Петру, что он (Петр), будучи иудеем, живет по-язычески? Ответ предполагает намек на соглашения в Иерусалиме. Если исходить из этих соглашений, то содеянное Петром — двурушничество. Это лицемерное несоблюдение договоренности. Для того, кто ссылается на закон, — это серьезное неисполнение обязательств. Можно сказать, что Павел упрекает Петра в поступке никак не схожем с тем образом иудея, который намеревается преподнести сам Петр. Поэтому он лишается всякого права принуждать язычников согласовывать свою жизнь с этим образом и исполнять внешние обряды.

Важность происшествия в Антиохии трудно переоценить. Непоследовательность Петра в проведении собственных принципов, его неверность былым соглашениям, укрепляют Павла в мысли о новизне своих принципов. Этот случай показывает ему, что именно закон в своем прежнем безусловном требовании никак более не пригоден даже для тех, кто ссылается на него. Он закрепил основной тезис Павла, гласящий, что закон превратился в фигуру смерти. Находящийся в самом сердце незначительного христианского «аппарата» Петр дал ему конкретное подтверждение слабости, лицемерия, «нарекания», смертельно опасных для требований дела. Для Павла стало невозможным далее удерживать равновесие между законом, ставшим для возникающей истины принципом смерти, и событийной декларацией, являющейся ее принципом жизни.

Став главой направления, наученный горьким опытом серьезной борьбы «в верхах», Павел вновь отправляется в дорогу (Македония, Греция), *Деяния* дают красочную версию этих странствий. Знаменитая речь, которую Павел держал перед афинскими философами (стоиками и эпикурейцами) «среди ареопага», — эпизод столь лее известный, сколь и неправдоподобный. От него остается довольно жалкое впечатление: слушавшие Павла, вещавшего о воскресении мертвых, греческие философы с хохотом разошлись. Вполне вероятно, что проповедь Павла не имела большого успеха в Афинах. Свидетельством этого является то, что им здесь не была основана никакая община. Теперь мы оказываемся на второй обширной линии фронта Павла (первая представляла собой конфликт с иудео-христианами): он испытывает презрение к философской мудрости. Обобщая, можно сказать, что затруднение в Афинах вызвано его антифилософией. В *Первом послании к Коринфянам* обнаруживается косвенный, но внятный отчет об экспедициях антифилософа в философскую землю (1Кор.2):

И когда я приходил к вам, братия, приходил возвещать вам свидетельство Божие не в превосходстве слова или мудрости, ибо я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого, и был я у вас в немощи и в страхе и в великом трепете. И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера ваша *утверждалась* не на мудрости человеческой, но на силе Божией.

Проблема заключалась в том, чтобы вооружившись одним лишь убеждением, возвещающим Христа-событие, проникнуть в греческую интеллектуальную среду, основной категорией которой была мудрость, а инструментом — риторическое превосходство.

Заметим, говоря о логосе, что Павел писал по-гречески; греческий был тогда на Востоке империи разговорным языком, который играл роль своего рода интернационального языка (скажем, как сегодня английский). Речь никоим образом не идет о языке искусственном или эзотерическом. Это был язык и торговцев, и сочинителей. Следовало бы вернуть словам Павла — переводы которых отягощены веками обскурантизма («Вера»! «Любовь»! «Святой Дух»! Трата энергии прямо в духе

святого Сульпиция!), — к тем их значениям, которые были тогда обиходными, перестать пользоваться церковным диалектом. Когда Павел говорит о тонкостях греческого, надо обязательно помнить, что язык образованных, язык философов был застывшим, почти мертвым, а также то, что спор шел прямо на месте, без трудоемкого перевода идиом. Конфликт разворачивался в рамках того же самого живого языка.

Вооруженной риторикой мудрости Павел противопоставляет явление духа (pneuma, дыхание, дуновение) и силу (dunamis). Мудрости людей противостоит сила Бога. Речь идет, таким образом, не о «словах человеческой мудрости». Эта максима радикально антифилософична, — для philosophia такое суждение нестерпимо. Суть дела в том, что возникновение субъективности не передать риторическими конструкциями, выражающими личное приспособление к законам вселенной или природы.

Рассказ Павла кажется чистосердечным. Он потерпел неудачу у «греков». Иудеи ставят вопрос о законе, греки — о мудрости, о философии. Таковы два исторических обстоятельства предприятия Павла. Мысль должна найти путь, который миновал бы и то, и другое. Перед публикой такие диагональные попытки редко имеют успех и собирают лишь немногих анонимных сподвижников. Но так начинается всякая истина.

События разворачивались во времена Нерона, и у Павла — мы это упомянули — было пожелание отправиться в Испанию, представлявшуюся в те времена краем света. К моменту отправления возникает новая проблема активиста — проблема сбора средств.

Во всех ориентированных на христианство группах собирали средства, предназначавшиеся для иерусалимской общины. Что означал этот взнос? Здесь мы обнаруживаем борьбу направлений, урегулированную с помощью слабого компромисса, достигнутого на иерусалимской встрече. Иудео-христиане в факте выплаты этой дани видели признание первенства исторических апостолов (Петра и других) и, одновременно, знак избранности Иерусалима, его храма, как центра иудейской общины, словно они естественным образом были и центром христианского движения. Таким образом, этот сбор средств указывал на преемственность между иудейским коммунитаризмом и христианской экспансией, а внешние (по отношению к иерусалимской общине) группы, в конечном итоге, признавали свою принадлежность к диаспоре.

Павел дает сбору средств в точности противоположную интерпретацию: принимая дары, центр подтверждает легитимность христиано-языческих групп. Он заявляет, что ни принадлежность к иудейской общине, ни знаки этой принадлежности, ни нахождение на земле Израиля не являются убедительными критериями для ответа на вопрос: является ли созданная группа частью христианской движения?

Желая выяснить дальнейшую судьбу денежного сбора и то значение, которое ему придается, Павел предпочитает путешествию в Испанию сопровождение денег в Иерусалим.

Можно попытаться реконструировать то, что тогда произошло. Наиболее правдоподобной нам кажется следующая версия. В Иерусалиме Павел слегка полез на рожон. От него требуют следования определенным иудейским ритуалам. Павел соглашается, поскольку (как он сам об этом напишет), он умеет быть «Иудеем вместе с Иудеями», как и греком вместе с греками: субъективная истина безразлична к обрядам. Он идет в храм. Там возникает бунт, направленный против него: Павла обвиняют в том, что он ввел во храм не-иудея. На такой поступок в глазах религиозной иудейской верхушки имел право лишь римский захватчик, пытающийся поддерживать местные обычаи, в противном случае, виновный подлежал смертной казни.

В самом ли деле Павел совершил преступление, которое ему вменялось? Большинство историков считают, что нет. По правде сказать, толком ничего об этом не известно. Павел — это активист, и невозможно исключить, что он мог расценить провокацию как возможную и полезную. Так или иначе, он был арестован отрядом

римских солдат в тот момент, когда с ним собирались расправиться. Именно римляне будут производить расследование по выдвинутому против него обвинению. Павла сопровождают в гарнизон, в Кесарею. Это событие относится примерно к 59 г., то есть времени непосредственно предшествующему назначению Феста наместником — оно установлено точно. Так как выдвинутое обвинение может повлечь за собой смертельное наказание, Павел предъявляет свои права римского гражданина: гражданин, против которого выдвинуто серьезное обвинение, имеет право на рассмотрение своего дела в римском суде. Его перемещают в Рим, и, кажется, он оставался там в заключении с 60 по 62 г. Краткий намек Климента — около 90 г. - позволяет предположить, что, в конце концов, он был казнен, то ли согласно вынесенному судом приговору, то ли в результате гонений — никому точно не известно.

Ни в одном из своих текстов Павел не указывает на эти события по понятной причине: все дошедшие до нас подлинные тексты определенно предшествуют его аресту. Это говорит лишь о том, что относительно последних лет его жизни мы пребываем в полном неведении. Перемещение Павла в Рим пересказано в *Деяниях* с излишними деталями, можно сказать в лучших традициях приключенческого романа: невозможно отличить правду от вымысла. *Деяния* заканчиваются довольно странно — изображением вовсе не мучений Павла, а назидательного спектакля, который дает апостол, продолжая в Риме свой прозелитизм, что свидетельствует (наряду с другими деталями) о проримском расположении автора *Деяний*.

Но, в конечном счете, сам Павел учит нас, что важны как раз не знаки силы, не образцовые жизни, а то, на что способно убеждение, здесь и теперь и на все времена.

### Глава III. ТЕКСТЫ И КОНТЕКСТЫ

Тесты Павла представляют собой письма, послания руководителя к представителям основанных и связанных с ним групп. Послания охватывают очень короткий период (с 50 по 58 г.). Это были воинственные документы, отправленные в небольшие центры обращенных, но никоим образом не повествования (как Евангелия), не теоретические трактаты, писавшиеся позднее отцами церкви, не поэтические пророчества (как *Апокалипсис*, приписываемый Иоанну Богослову). Это были *интервенции*. С этой точки зрения они больше напоминают тексты Ленина, чем *Капитал* Маркса; больше походят на основные работы Лакана, чем на *Толкование сновидений* Фрейда, на лекции Витгенштейна, чем на *Principia Mathematica* Рассела. В такой форме — в которой своевременность действия берет верх над заботой заявить о себе с помощью публикации (как говорил Лакан «замусоривания») [Здесь игра слов: *publication* — обнаружение, публикация и *poubellication* — от фр. *poubelle* — мусорный ящик, помойка. — Прим. пер.], — можно обнаружить черту антифилософа: Павел не создает систем, не пишет ни Сумм, ни даже книг. Его слова рвутся вперед, и, если нужно, за ними следуют тексты.

Загадкой является скорее то, каким образом эти написанные по случаю тексты дошли до нас, и кто распорядился об их подозрительно торжественном включении в неприкосновенный корпус, известный под именем *Нового Завета*.

Канонический сборник «посланий Павла» довольно поздний. Вероятно, он относится к концу II века, а самые ранние копии к началу III века, да и дошли от них лишь фрагменты. Кроме того, как мы уже отмечали, из тринадцати посланий, содержащихся в Новом Завете, по крайней мере, шесть определенно являются апокрифами, даже если допустить, что некоторые из них вышли из «окружения» Павла.

Почему и каким образом этот корпус стал считаться священным? Напомним, что Павел не обладал явной исторической легитимностью. Он не был одним из двенадцати апостолов. Он не имел представления о жизни Господа. Он доставил немало беспокойства историческому христианскому центру в Иерусалиме. Четыре важных замечания помогут прояснить этот вопрос.

1) Так как многовековой канон Нового Завета упрямо навязывает нам в качестве спонтанного мнения иллюзию, следует еще раз напомнить: послания *Павла предшествуют* — и *намного* — *составлению Евангелий*. Более того, послания Павла просто-напросто *наиболее древние из дошедших до нас христианских текстов*. Разумеется, устные рассказы о жизни Иисуса, о его чудесах, о его смерти должны были всю передаваться в тот период, когда проповедовал Павел. Но все письменные документы, упоминающие об этой истории, датируются не ранее, чем семидесятым годом, то есть примерно десятью годами позже смерти Павла. Если *Первое послание к Фессалоникийцам* датируют пятидесятым годом — что допустимо, — то устанавливается промежуток в двадцать лет, отделяющий его от первого Евангелия (от Марка). Таким образом, относительно письменного распространения христианской доктрины, налицо явный приоритет Павла. А поскольку тексты посланий копировались и обращались много ранее, то, к моменту сбора основополагающих документов новой религии (весьма поздно, в конце III в.), послания, конечно, было трудно просто проигнорировать.

2) Евангелия, за исключением части Евангелия от Иоанна (наиболее позднего, относящегося примерно к девяностому году), в действительности контрастируют с посланиями Павла. К этому контрасту мы будем иметь возможность вернуться. Цель Евангелий заключалась в том, чтобы высветить *подвиги* Иисуса, исключительную неповторимость его жизни. Для этого была призвана вся классика тавматургии и религиозного шарлатанства: чудесные исцеления, хождение по водам, пророчества и предвестия, воскрешение из мертвых, необычные метеорологические явления, наложения рук, мгновенное преумножение пищи... Передаваемый Евангелиями стиль

Иисуса в общем согласуется с таким «снаряжением» странствующего кудесника. Конечно, он блещет афоризмами, он наделен волей к разрыву, которой он сумел придать законченную форму. Стиль вполне соответствует и законам жанра: двусмысленные притчи, темные метафоры, апокалиптические образы, умело обыгранная неопределенность действующего лица (Пророк? Мессия? Посланник Божий? Новый Бог, спустившийся на землю?).

В текстах Павла нет почти ничего, о чем должны были бы в подробностях рассказывать в христианской среде первого поколения. Часто отмечалось, что о жизни Иисуса в посланиях практически не упоминается, как, впрочем, и о знаменитых притчах учителя. Учение Иисуса, как и его чудеса великолепно проигнорированы. Все сведено к одному единственному пункту: Иисус, сын Божий (что это означает, мы увидим) и, на этом основании — Христос, умер на кресте и воскрес. Л остальное (все остальное!) лишено всякого значения. Скажем даже: остальное (то, что Иисус сказал и сделал) *не составляет никакой реальности веры, а засоряет ее, даже фальсифицирует*. Такой редукции может соответствовать лишь столь же сжатый стиль, лишенный излишеств профетической и тавматургической литературы. Конечно, Павел — писатель, склонный к сжатым формулировкам, однако, способный в нужный момент подобрать редкие, но сильные образы. Как уже было отмечено поэтом, некоторые отрывки текстов Павла — в которых неистовые абстракции в сочетании со сменами тона ощутимо давят на читателя, не давая ему перевести дух — напоминают монологи героев Шекспира. Но важны в этой прозе все же аргументация и проведение границ, то есть полное высвобождение основного ядра мысли. А такой прозе не нужны ни притчи, ни тьма учености, ни субъективные неопределенности, ни сокровенные истины. Парадокс веры должен быть представлен таким, каков он есть и вынесен прозой к свету во всей своей радикальной новизне.

Из всего этого следует, что послания Павла являются единственными истинными *доктринальными* текстами Нового Завета. Понятно, почему, например, Лютер утверждал, что послания Павла — и только они одни — содержат смысл Откровения и не скрывал свое малое уважение к синоптическим Евангелиям, в особенности к Евангелию от Луки.

Без текстов Павла христианская Весть осталась бы двусмысленной, затерянной в море профетической и апокалиптической литературы того времени. В этом главная причина присутствия *Посланий* в каноническом корпусе.

3) Что же произошло в промежутке между написанием текстов Павла и текстов Евангелий? Событие большой важности: иудейское восстание против римского захватчика, начавшееся в 66 г. (по-видимому, после смерти Павла) и приведшее в 70г. к разрушению Титом храма в Иерусалиме. Это подлинное начало существования еврейской диаспоры. Это и конец роли Иерусалима как «центра» христианского движения. С этого времени начинается процесс, который мало помалу сделает из Рима настоящую христианскую столицу и исторически зачеркнет восточное и иудейское происхождение христианства, символом которого был Иерусалим с пребывавшими в нем историческими апостолами.

Универсализм Павла и созданная им вне этого центра сеть христианских групп во многих отношениях делают его предтечей этого сдвига. Несомненно, что для него структура Римской империи, объемлющей весь мир, лежащий между Востоком и Испанией, важнее, чем первенство Иерусалима. То, что наиболее проработанным, лучше всего выстроенным, самым решительным (особенно в том, что касается разрыва с еврейским законом) текстом Павла было его *Послание к Римлянам*, относится к тому разряду случайностей, которые имеют символический характер. И это еще один важный довод в пользу зачисления текстов Павла в официальный *корпус*.

4) Всем известно, что любая организация приступает к составлению сборников канонических текстов, когда перед ней встает задача закрепить свою позицию перед лицом опасных отклонений или вести борьбу с угрозой раскола. В первые века

христианства таких расколов хватало. При рассмотрении интересующего нас вопроса, важно учесть возникновение (в начале II в.) ереси, о которой можно говорить как об ультра-паулинистической, — ереси Маркиона.

Маркион, давший начало долгому ряду ересей манихейской ориентации, поддерживал идею разрыва между христианством и иудаизмом, между (для нас) Новым и Ветхим Заветами и настаивал на понимании этого разрыва как абсолютного в строгом смысле слова — *в этих двух религиях речь идет не об одном и том же Боге*. Ветхий Завет толкует Бога как творца мира, но этот Бог представляет собой злое существо — достаточно посмотреть на созданный им мир. Над этим Богом-творцом существует воистину добрый Бог, имеющий облик Отца, а не создателя. Можно сказать, что для Маркиона символический отец (открытый только христианству) должен был быть отличен от отца-создателя или реального отца. Бог христианства (символический Отец) познается не в том же смысле, что и Бог Ветхого Завета (прародитель). Второго прямо выдает рассказ о его темных и капризных злодеяниях. Первый же, ни малейшего следа которого мы не найдем в мире, не доступен для непосредственного познания и не помещается в повествование — он доступен лишь через пришествие его Сына. В результате получается, что христианская Весть — это посредник, откровение настоящего Бога, проявление Отца, одновременно разоблачающее самозванство Бога-творца, о котором нам говорит Ветхий Завет.

Недошедший до нас трактат Маркиона назывался *Антитезы*. Решающим в нем является следующее: Маркион утверждает, что единственным подлинным апостолом был Павел, остальные же апостолы — с Петром во главе — остаются во власти темного Бога-творца. Конечно, имелись веские причины для того, чтобы еретик подобным образом завербовал «апостола народов», борьба Павла против иудео-христиан ортодоксального толка, его событийная концепция христианства, его полемика по поводу мертвящего закона. Еще чуть-чуть и мы получим учение Маркиона: новое Евангелие — это абсолютное начало.

Речь, конечно, идет о чистой подтасовке. Не существует ни одного текста Павла, из которого можно было бы извлечь что-нибудь, напоминающее доктрину Маркиона. То, что Бог, сын которого Иисус Христос, есть Бог Ветхого Завета, Бог иудеев — для Павла очевидная истина, непрерывно им повторяемая. Если и есть ветхозаветная фигура, к которой Павел испытывает близость и которую он умело использует в собственных целях, так ею является Авраам. Нет сомнений, Павел делает ударение на разрыве с иудаизмом, а не на преемственности. Однако это тезис не онтологический, это тезис активиста. Единство Бога пронизывает оба состояния, разделяемых событием Христа, и оно не подлежит никакому сомнению ни до этого события, ни после.

Для борьбы с опасной ересью Маркиона (которая на самом деле резко отстранялась от иерусалимского компромисса и создавала риск превратить христианство в секту, лишенную всякой исторической глубины) отцы церкви, конечно, должны были выставить против ультра-паулинизма умеренную и «центристскую» — фигуру Павла. Вероятнее всего, именно к этому времени относится создание «официального» Павла, правда, так же не без всяких подтасовок и искривлений. Мы знаем о Маркионе лишь из упоминаний о нем его правоверных противников, Ириния и Иеронима. Соответственно, и о Павле известно благодаря тому образу, который требовался в борьбе с теми, кто держался экстремистских взглядов на разрыв христианства с Ветхим Заветом, а потому хватался за наиболее радикальные заявления основателя. Этим отчасти объясняется включение посланий Павла в окончательный *корпус*: на стадии своего формирования для церкви было лучше иметь при себе Павла «умеренного», чем полностью перешедшего на сторону ереси. Но не исключено, что в интересах дела, отфильтровав подлинные тексты и сфабриковав ложные, апостола немного «подправили» или, во всяком случае, умили его радикализм. Операция, к которой, как мы видели, прибегал уже в I в. автор *Деяний*.

Вопреки всему этому, при чтении Павла поражаешься тому незначительному следу, который оставили в его прозе эпоха, литературные жанры и обстоятельства. В его посланиях есть нечто заданное императивом события, и это делает их сжатыми и вневременными. Это нечто — в точности постижимо, поскольку речь идет о предназначении мысли к универсальному в *его возникающей сингулярности*, но постижимо без всяких анекдотических подробностей, без обращения к долгим историческим опосредованиям (совсем иначе дело обстоит со многими пассажами Евангелий, не говоря уже о тумане Апокалипсиса).

Никто, на мой взгляд, не высветил непреходящей современности прозы Павла лучше, чем один из знаменитых поэтов нашего времени, Пьетро Паоло Пазолини, двойное имя которого будто и в самом деле оборачивает его к сути проблемы Пазолини, для которого вопрос о христианстве пересекался с вопросом о коммунизме или даже вопросом о святости активиста, хотел сделать фильм об апостоле Павле перенесенном в современный мир. Фильм этот так и не был снят, но у нас есть его детальный сценарий, французский перевод которого был опубликован издательством «Flammariion».

Целью Пазолини было сделать из Павла своего современника, ничуть не меняя его высказываний. Ему хотелось восстановить самым прямым, самым решительным образом веру в полную современность Павла. То есть, ясно показать зрителям, что Павел вообразим физически существующим среди нас, здесь и сегодня. Показать, кем в нашем обществе являются те, к кому обращается Павел, показать, что значит для нас то, что он оплакивает, кому угрожает, кого прощает, на кого нападает и кого нежно обнимает. Он хотел сказать: Павел — наш воображаемый современник, поскольку универсальное содержание его проповедей, чинимые ему препятствия и его неудачи, по-прежнему абсолютно реальны.

По версии Пазолини, Павел желает по-революционному разрушить модель общества, основанного на социальном неравенстве, империализме и рабстве. Он наделен священной волей к разрушению. Конечно, в замышлявшемся фильме Павел терпит неудачу, и этот его провал должен был восприниматься как провал в гораздо большей степени внутренний, чем публичный. Но Павел высказывает истину о мире, и делает он это в тех же самых выражениях, что и новозаветный Павел две тысячи лет назад,

Мы можем выделить у Пазолини три тезиса:

1) Павел — наш современник, поскольку случай, событие, встреча всегда являются источником святости. Фигура святого необходима нам сегодня, даже если содержание рождающей святость встречи могло измениться.

2) Если перенести Павла и все его высказывания в наш век, то мы увидим, что его глазам предстанет реальное общество — все также криминальное и коррумпированное, но значительно более устойчивое и гибкое, чем Римская империя.

3) Высказывания Павла вневременно легитимны. Центральная тема фильма разворачивается на отношениях между актуальностью и святостью. Когда мир Истории стремится убежать в мистерии, абстракции, чисто теоретические вопросы, то мир божественного (святости), событийно нисходя на людей, становится конкретным и деятельным. Фильм Пазолини — о судьбах святости в актуальном. Как одно переходит в другое?

Рим — это Нью-Йорк, столица американского империализма. Культурным очагом, подобным захваченному римлянами Иерусалиму, равно как и очагом интеллектуального конформизма выступает Париж, затоптанный немецким сапогом. Маленькая христианская община, делающая первые шаги, представлена участниками Соппротивления, а фарисеи — это сторонники Петэна. Павел — это француз, выходец из добропорядочной буржуазной семьи, коллаборационист, преследующий участников Соппротивления. Дамаск — Барселона во франкистской Испании. Фашист Павел отправляется с поручением к франкистам. На пути в Барселону, где-то на юго-западе

Франции, его внезапно озаряет. Он оказывается в лагере антифашистов и участников Сопротивления. Далее следует длительное путешествие в Италию. Испанию, Германию для организации Сопротивления. Афины — Афины софистов. — отказавшиеся слушать Павла, представлены современным Римом, его мелкими интеллектуалами и итальянскими критиками, которых Пазолини презирал. В конце концов, Павел отправляется в Нью-Йорк, где его предают, арестовывают и казнят.

По ходу дела в центре постепенно оказывается измена, а пружиной, приводящей предательский механизм в действие, то, что создал Павел (церковь, организация, партия), — его детище оборачивается против его собственной внутренней святости. Пазолини опирается здесь на великую традицию (которую мы и рассматриваем), видевшую в Павле не столько теоретика христианского события, сколько неутомимого творца церкви — человека «аппарата», скажем, активиста III-го Интернационала. Для Пазолини, размышления которого о Павле соотносились, как мы уже говорили, с раздумьями о коммунизме, — партия, своими узкими требованиями политического активизма, мало помалу подменяет святость священством. Вопрос в том, каким образом подлинная святость (что абсолютно признавалось Пазолини в Павле) может выдержать испытание преходящей и одновременно монументальной Историей, в которой сама святость является исключением, а не правилом? Надо полагать, может выдержать лишь благодаря внутреннему ожесточению, становясь авторитарной организацией. Но эта жесткость, должная защитить от всякого разложения Историей, несет в себе разложение святого священством. Таким образом, это почти необходимое движение ведет к внутреннему предательству. А внутреннее предательство, в свою очередь, подхватывается предательством внешним — выдачей Павла и его арестом. Предатель — это святой Лука, представленный в качестве пособника дьявола, написавший слащавым и напыщенным стилем *Деяния апостолов*, стремясь тем самым упразднить святость. Такова интерпретация *Деяний* у Пазолини: в них жизнь "Павла описывается так, словно он всегда был лишь священником. *Деяния* и официальный образ Павла в целом преподносят нам святого подмененного священником. Это — фальсификация, поскольку Павел является святым. Сценарий фильма позволяет нам понять правду об этой подделке: имманентная диалектика святости и актуальности делает из Павла субъективную фигуру священника. Павел умирает еще и потому, что святость в нем затмилась.

Святость, погруженная в актуальность (такую ли, как в Римской империи, или как при современном капитализме), может защититься только созданием церкви со всей ее твердостью. Но церковь превратит святость в священство.

Удивительнее всего здесь то, что тексты Павла как таковые с почти непостижимой естественностью вписываются в создаваемые Пазолини ситуации: война, фашизм, американский капитализм, мелкие споры итальянской интеллигенции... Как ни странно, Павел выходит победителем из этого испытания универсальной ценности как существа его мысли, так и вневременности его прозы.



## Глава IV. ТЕОРИЯ ДИСКУРСОВ

Поскольку в результате иерусалимской встречи Павел был причислен к апостолам *envoi*, можно было бы предположить, что его проповедь обращена к самым различным народам, открыта всем обычаям и фактически относится ко всем человеческим подмножествам империи, число которых было чрезвычайно велико. Однако Павел постоянно и явно упоминает лишь о двух из них — об иудеях и о греках, как будто такой метонимической репрезентации было достаточно, или как будто ими можно было ограничить (с точки зрения христианского откровения и его универсального предназначения) большое число *envoi*. Каков же статус этой пары иудей/грек, которая представлялась ему вполне достаточным для выражения «национального» состава империи?

Самый простой ответ заключается в том, что «Еллин» равносителен «язычнику», и что за множеством народов скрывается противоположность между иудейским монотеизмом и официальным политеизмом. Но этот ответ не кажется убедительным, поскольку, говоря о греках (или о «Еллине»), Павел весьма редко соотносит эти слова с религиозным верованием. В основном, вопрос ставится именно о мудрости, и, стало быть, о философии.

Главное понять, что в лексике Павла слова «Иудей» и «Еллин» практически не означают ничего из того, что нам непосредственно могло бы слышаться в слове «народ», — скажем, совокупность людей, объективно воспринимаемых через их верования, обычаи, языки, территории и т. д. Речь не идет также об оформленных и узаконенных религиях. В действительности, «иудей» и «грек» — *субъективные диспозиции*. Точнее, речь идет о том, что подразумевает Павел под двумя когерентными интеллектуальными фигурами того мира, в котором он жил. Или о том, что можно назвать режимами *дискурса*. Теоретизируя об «иудее» и «греке», он, в действительности, предлагает нам топику дискурсов. И эта топка уготована для размещения третьего, собственного дискурса, чтобы выявить тем самым полную его оригинальность. Так же как Лакан — мысливший аналитический дискурс только как вписанный в подвижную топику, в которой он соединяется с дискурсом мэтра, дискурсом истерика и университетским дискурсом — Павел создает «христианский дискурс» путем отграничения его действия от действий иудейского и греческого дискурсов. Аналогия тем более поразительна, что Павел — как мы это увидим — осуществляет свой замысел, вводя в качестве предела для своего собственного дискурса, четвертый дискурс, который мы могли бы назвать мистическим. Вся топка дискурсов словно образует четырехугольник. Но разве Гегель не прояснил этот момент, когда показал в конце своей *Логике*, что абсолютное знание диалектической триады требует четвертого термина?

Что представляет собой иудейский дискурс? Субъективной фигурой, создающей его, выступает пророк. Пророком же является тот, кто мобилизует знамения, кто их производит, свидетельствуя о трансцендентном и разгадывая таящиеся во тьме шифры. Таким образом, можно считать, что иудейский дискурс — это, прежде всего, дискурс знамения

Теперь о греческом дискурсе. Его субъективной фигурой выступает мудрец. Тогда мудрость есть присвоение установленного мирового порядка, соотнесение логоса с бытием. Греческий дискурс *космичен*, он располагает субъекта в некой разумной природной тотальности. Греческий дискурс — это по существу дискурс тотальности, поскольку он опирается на *sophia* (мудрость как внутреннее состояние), дискурс умопостижения *phusis* (природы как упорядоченного и завершенного развертывания бытия).

Иудейский дискурс — дискурс исключительности, ибо пророческое знамение, чудо, избранность означают трансцендентность как нечто потустороннее природной тотальности. Сам иудейский народ является одновременно и знамением, и чудом, и

избранником. Он в полном смысле слова исключителен. Греческий дискурс выводится из космического порядка, чтобы приладиться к нему, тогда как дискурс иудейский проистекает из исключительности в этом порядке, чтобы стать знаменем божественной трансцендентности.

Глубокая идея Павла заключалась в том, что иудейский и греческий дискурсы суть *два лика одной и той же фигуры господства*. Ибо чудесная исключительность знамения есть лишь «минус», точка выпадения, на которой держится космическая тотальность. В глазах еврея Павла, слабость иудейского дискурса состоит в том, что его логика исключительности знамения значима лишь *для* греческой космической тотальности. Иудей есть исключение грека. Из этого следует, во-первых, что ни один из двух дискурсов не может быть универсальным, поскольку каждый предполагает наличие другого. А во-вторых, оба дискурса вместе дают основания предполагать, что ключ к спасению дан нам во вселенной — либо путем прямого господства над тотальностью (греческая мудрость), либо благодаря господству традиции буквы и путем дешифровки знамений (ритуализм и пророчество иудеев). Видится ли космическая тотальность как таковая или она расшифровывается через исключительность знамения, в обоих случаях, по Павлу, мы имеем дело с теорией спасения, предполагающей господство (закона), причем обладающее тем тяжким пороком, что и в случае господства мудреца и в случае господства пророка — неизбежно не осознающих своей идентичности — человечество раскатывается надвое (Иудей и Еллин), что блокирует универсальность Вести.

Замысел Павла состоял в том, чтобы показать, что универсальная логика спасения не может довольствоваться никаким законом ни тем, который связывает мысль с космосом, ни тем, который регулирует следствия избранности. Невозможно, чтобы точкой отсчета было Все, но также невозможно, чтобы ею было исключение из Всего. Ни тотальность, ни знамение не подходят для этого. Исходить нужно из события как такового, акосмичного и незаконного, не входящего ни в какую тотальность и не являющегося знаменем чего бы то ни было. Причем такая логика не отменяет любого закона, любой формы господства — ни господства мудреца, ни господства пророка.

Можно даже сказать, что оба дискурса, греческий и иудейский суть дискурсы *Отца*. Именно поэтому они скрепляют сообщества в формы подчинения (Космосу, Империи, Богу или Закону). Возможность стать универсальным, свободным от всякого партикуляризма есть только у того, кто представит себя *как дискурс Сына*.

Эта фигура сына явно волновала Фрейда, она же была основой отождествления себя с апостолом у Пазолини Для первого, с точки зрения иудейского монотеизма — с Моисеем в качестве де-центрированной фигуры основателя (Египтянин как изначальный Другой), — христианство ставит вопрос об отношении сына к Закону, а на заднем плане вырисовывается символическое убийство отца Для второго — внутренне присущая гомосексуальному желанию мысль ориентируется на пришествие эгалитаризированного человечества, в котором договор сыновей аннулирует подавляющую и воплощенную в институтах (церковь, коммунистическая партия) символику отца во имя материнской любви. Павел Пазолини словно разрывается между святостью сына (по законам мира обреченной на унижение и смерть) и идеалом могущества отца, который побуждает его создавать аппарат принуждения для господства над Историей.

Для Павла появление инстанции сына сущностно связано с верой в абсолютную *новизну* «христианского дискурса». Формула, согласно которой Бог послал нам своего сына, означает, прежде всего, вмешательство в Историю, из-за которого она перестает управляться трансцендентным по законам времени, и, как сказал Ницше, «разламывается надвое». Послание (рождение) сына знаменует этот перелом. Точкой отсчета является сын, а не отец, и это предписывает нам не вверяться никакому дискурсу, претендующему на форму господства.

То, что дискурс должен быть дискурсом сына, означает, что нельзя быть ни иудео-христианином (пророческое господство), ни греко-христианином (философское господство), ни синтезом обоих. Павел озабочен тем, чтобы противопоставить диагональ дискурсов их синтезу. Это Иоанн, сделавший логос началом, синтетически впишет христианство в пространство греческого логоса и приведет его к анти-иудаизму. Подход Павла совсем другой: христианский дискурс может хранить верность сыну лишь намечая третью фигуру, равноудаленную от иудейского пророчества и греческого логоса.

Такая попытка может осуществиться лишь при ослаблении фигуры Господина. А поскольку имеются две фигуры такового: та, которая опирается на космос (учитель мудрости, господин-грек) и та, с которой опирается на силу исключительности (учитель писания и знамений, иудейский господин), то Павел не будет ни пророком, ни философом. Предлагаемый им треугольник, — это пророк, философ, апостол/

Что в точности означает слово «апостол» (apostolos)? Ничего, во всяком случае, ничего эмпирического или исторического. Чтобы быть апостолом, не требовалось сопровождать Христа, быть свидетелем события. Павел, опирающийся только на себя самого и следующий формуле «призванный быть апостолом», явно отвергает притязания тех, кто под именем «сопровождавших» и «видевших», считают себя гарантами истины. Он называет их «знаменитыми», но сам, кажется, не очень согласен с такой знаменитостью. Впрочем, он добавляет: «Какими бы ни были они когда-либо, для меня нет ничего особенного — Бог не взирает на лице человека» (Гал.2,6). Апостол — и не свидетель фактов, и не память о них.

В час, когда нас со всех сторон призывают к «памяти», как к хранителю смысла, и к историческому сознанию, как к суррогату политики, позиция Павла не может не привлечь к себе внимание. Ибо всякая память хранит лишь то, что предписывает время, включает прошлое, согласно своему определению настоящего. Я не сомневаюсь, что надо помнить об уничтожении евреев или о борьбе участников Соппротивления. Но я обнаруживаю, что память какого-нибудь маньяка неонациста, поклоняющегося этой войне, подобна памяти коллекционера — подробно помня о фашистских зверствах, он упивается воспоминаниями тех событий и стремится их повторить. Я вижу, как немалое число людей сведущих (в том числе и историков) извлекло из своей памяти времен Оккупации и из собранных ими документов вывод о том, что у Петэна было немало заслуг. Из этого с очевидностью следует, что с помощью «памяти» одним махом не решить вопроса. Всякий раз наступает момент, когда важно от собственного имени заявить, что имевшее место — было, и делать то, что требует настоящая ситуация с предоставленными ей возможностями. Именно в этом был убежден Павел: спор о воскресении, по его мнению, — это отнюдь не спор историков и свидетелей, как не является таковым, на мой взгляд, спор о существовании газовых камер. Не нужны ни аргументы *pro*, ни аргументы *contra*. Нет смысла спорить с эрудированными антисемитами, нацистами в душе, которые в избытке «свидетельствуют», что ни с одним евреем при Гитлере сурово не обходились.

К этому следует добавить, что воскресение не оказывается в глазах самого Павла чем-то самим по себе фальсифицируемым или доказуемым. Оно есть чистое событие, начало эпохи, изменение соотношения возможного и невозможного. Ибо воскресение Христа не представляет интереса само по себе, как особый и чудесный случай. Его истинный смысл заключен в том, что оно подтверждает возможную победу над смертью. И эту смерть Павел рассматривает — мы это детально покажем — не как фактичность, а как субъективную диспозицию. Поэтому нужно все время связывать воскресение с *нашим* воскресением, идти от сингулярности к универсальности и обратно — «Ибо если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес» (1Кор.15,16). Вопреки факту, событие соизмеримо только с универсальным множеством, возможность которого это событие предписывает. Именно в этом смысле оно — благодать, а не история.

Тогда апостолом является тот, кто называет эту возможность (Евангелие, благая весть есть не что иное, как мы можем победить смерть). Его дискурс — движение от простой верности к открытой событием возможности. Он, следовательно, никоим образом не будет зависеть от познания (в этом антифилософия Павла) Философ познает вечные истины, пророк — однозначный смысл того, что должно произойти (даже если он передает это только знаменами). Апостол, декларирующий о неслыханной возможности, зависимой лишь от событийной благодати, не познает в сущности ничего. Изображать себя знающим, когда речь идет о субъективных возможностях, — это самозванство: «Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать» (1Кор.8,2). Как же следует познавать апостолу? — По декларируемой истине и ее следствиям, ибо эта истина возникает без доказательств и видимости в тот миг, когда отказывает знание, будь оно эмпирическим или понятийным. Павел без колебаний говорит о спасении, характеризуя христианский дискурс- «И знание (gnosis) упразднится» (1Кор 13,8).

Текст, в котором под знаком событийного устранения добродетелей знания приводятся черты христианского дискурса, вводящего субъективную фигуру апостола, помещается в *Первом послании к Коринфянам* (1Кор.1,17-29).

Ибо Христос послал меня не крестить, а благовествовать, не в премудрости слова, чтобы не упразднить креста Христова. Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, — сила Божия Ибо написано: погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну. Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо когда мир *своею* мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость; потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков

Посмотрите, братия, кто вы, призванные не много *из вас* мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных, но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное, и незнатное мира и униженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, — для того, чтобы никакая плоть не хвалилась перед Богом.

Благовествование должно осуществляться без «превосходства слова или мудрости», чтобы «не упразднить креста Христова» Что значит, в данном случае, упразднить событие, знак которого крест? Это значит, событие просто-напросто имеет такую природу, что философский логос не в состоянии его провозгласить. Подразумеваемый тезис заключается в том, что один из феноменов, по которому событие узнается, подобен точке реального, которая *заводит язык в тупик*. Для греческого дискурса, дискурса разума, этот тупик — безумие (торіа), а для дискурса иудейского (требующего знамений божественной силы и видящего во Христе лишь слабость, низость и перипетии достойные презрения) — соблазн. Изобретение нового дискурса и субъективности, которая не является ни философской, ни пророческой, но апостольской, предписывает, что лишь ценою этого изобретения событие обретается и существует в языке Для утвердившихся языков этот дискурс неприемлем, поскольку в них он невыразим.

С онтологической точки зрения, христианский дискурс не допускает ни Бога мудрости (ибо «Бог избрал немудрое мира»), ни Бога силы (ибо «немощное мира избрал Бог»). Но то, что позволяет Павлу объединить эти две традиции и обосновать их неприятие, лежит еще глубже. Мудрость и сила суть атрибуты Бога, как и атрибуты бытия. При этом о Боге говорится как о верховном разуме или как о вершителе судьбы

мира и людей в соответствии с тем, что чистый разум есть высшая точка бытия, определяющая мудрость, а универсальная сила есть то, чем могут быть наделены люди в той или иной степени. И в том и в другом случае, перед нами бесчисленные знаки, которые выступают также как признаки Бытия, лежащего по ту сторону сущих. Поэтому, согласно логике Павла, надо идти вплоть до того, чтобы сказать. *Христос-событие не есть Бог бытия, не есть Бытие* Павел предваряет критику того, что Хайдеггер впоследствии назовет онто-теологией, в которой Бог мыслится как высшее сущее и, стало быть, как мера того, на что способно бытие как таковое.

Наиболее радикальным в комментируемом нами тексте является следующее выражение: «Ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее». То, что Христос-событие возводит в свидетельство Бога, скорее, не значащих, не-сущих, чем значащих или сущих, что речь идет об упразднении декларируемого всеми предшествующими дискурсами как существующего, бытия ~ все это указывает на размер онтологического переворота, к которому антифилософия Павла побуждает декларирующее событие или, иначе говоря, воителя.

Именно в языке, в котором познающий разум, порядок и сила вытеснены безумием, соблазном и слабостью, в языке, где не-бытие есть единственно значимое утверждение бытия, артикулируется христианский дискурс. По мнению Павла, такая артикуляция несовместима ни с какой «христианской философией» — недостатка в них впоследствии не было.

Точка зрения Павла на новизну христианского дискурса в сравнении со всеми формами знания и на несовместимость христианства с философией оказалась столь радикальной, что озадачила даже Паскаля. Да, Паскаля, другую великую фигуру антифилософии, пытавшегося соотнести субъекта христианства с субъектом науки Нового времени, осудившего Декарта («бесполезный и сомнительный»), открыто противопоставившего Бога Авраама, Исаака и Якова Богу философов и ученых. Паскаль не сумел понять Павла.

Познать Бога мы можем только через Иисуса Христа. Без этого Посредника приобщение Господу для нас невозможно, через Иисуса Христа мы познаем Господа. Притязавшие на познание Бога и пытавшиеся доказать Его бытие, обходя при этом молчанием Иисуса Христа, никаких убедительных доказательств привести не могли. А вот доказывая бытие Иисуса Христа, мы можем сослаться на пророчества — доказательства весомые, неопровержимые. И так как эти пророчества сбылись, истина, в них заключенная, подтверждена событиями, то не уверовать в них невозможно и, следовательно, невозможно не уверовать в Божественность Иисуса Христа. В Нем и через Него мы познаем Бога. Вне этого — то есть если мы отрицать Евангелие, и существование первородного греха, и столь необходимого нам Посредника, обещанного и явленного, — нам не дано обрести Бога, распространить благое вероучение, преподать благую нравственность. А с Иисусом Христом и через Иисуса Христа мы способны доказать бытие Божие, способны наставить нравственности и вере. Из этого следует, что Иисус Христос — истинный Бог рода человеческого.

Но одновременно мы познаем и горестное наше ничтожество, ибо Иисус Христос и есть Врачеватель этой горестности, людской участи. Итак, нам дано познать Бога, только если мы познаем собственную неправедность. А те, что познали Бога, но не познали своего ничточества, возвеличивают не Его, а лишь самих себя. *Quia non cognovit per sapientiam placuit Deo per stultitiam predicationis salvos facere* [Ибо когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, та благородно было Богу юродством проповеди спасти верующих (1Кор.1,21) (Паскаль. «Мысли», фрагмент 730. Перевод Э.Л. Фельдман-Линевской).

Этот текст без труда позволяет выделить то общее, что есть у Паскаля и Павла: убежденность в том, что основополагающая декларация касается Христа. Но вслед за этим позиции их расходятся.

1) У Павла полностью отсутствует тема посредничества. Христос — это не посредник, то есть он не тот, через кого мы *познаем* Бога. Иисус Христос — это чистое событие и, в качестве такового, он не является функцией, даже если речь идет о функции познания или откровения.

Действительно, имеется фундаментальная проблема: возможно ли вообще представить себе событие как функцию или как посредствующее звено? Этот вопрос сопутствует, между прочим, всякой революционной политике. Для многих приверженцев революции, ею является не то, что наступает, но то, что должно прийти, чтобы наступило иное; она — посредница коммунизма, момент негативного. Также и для Паскаля, Христос — фигура посредническая, дабы мы не оставались в заброшенности и неведении. Напротив, для Павла, как и для тех, кто думает, что революция есть самодостаточное следствие политической истины, Христос — это *пришествие*, он тот, кто упраздняет прежний режим дискурсов. Христос в себе и для себя представляет *пришедшее*. Что же приходит? — Освобождение от закона. А так как идея посредничества еще и согласна с законом, она сочетается с мудростью, с философией. Вопрос этот для Павла решающий, ибо стать сыном можно только освободившись от закона. Событие же фальсифицируется, если оно не порождает становления, универсальности сына. Посредством события мы вступаем в сыновнее равенство. Для Павла, ты либо раб, либо сын. И он определенно расценил бы паскалевскую идею посредничества как все еще привязанную к законности Отца и, следовательно, как негласное отрицание событийной радикальности.

Не без колебаний Паскаль признает, что христианский дискурс — дискурс слабости, безумия и не-сущего. Павел говорит «юрродство проповеди», Паскаль переводит «познание нашего ничтожества». Ничтожество всегда было для Павла подчинением закону, а потому не было его темой. Паскалевская антифилософия *классична* именно в том, что она остается привязанной к условиям возможности познания. Для Павла вопрос о познании не стоит; для него речь идет о пришествии нового субъекта. Возможен ли другой субъект, другой субъективный путь, отличный от пути познания и называемый Павлом субъективным путем плоти? Таков единственный вопрос, не отсекаемый никаким протоколом познания.

Паскаля, в его намерении убедить современного вольнодумца, неотступно преследовал вопрос о познании. Его стратегия требовала разумного *доказательства* превосходства христианской религии. Следовало установить — особенно в отношении пришествия Христа, — что событие исполняет пророчества, что Новый Завет допускает рациональное прочтение Завета Ветхого (с помощью доктрины явного и скрытого смысла). И что, наоборот, Ветхий Завет обретает свою связность от того, что в нем даны знамения Нового. Между тем, Павел увидел бы в паскалевской теории знака и двойственного смысла недопустимую уступку иудейскому дискурсу, также как в спорной вероятностной аргументации «пари» и в диалектических рассуждениях о двух бесконечностях увидел бы уступку дискурсу философскому. Ведь для Павла событие произошло не для доказательства чего-либо. Оно есть чистое начало. Воскресение Христа — это и не аргумент, и не осуществление. Нет подтверждений события, но и событие не является подтверждением чего-либо. Для Паскаля познание имеет место там, где Павел ограничивается лишь верой. И в результате — в противоположность Павлу — ему важно уравновесить христианское «безумие» классической установкой мудрости.

Наше вероисповедание в равной мере мудро и безумно: оно мудро, потому что никакое другое не сравнится с ним широтой познаний, никакое другое так не укоренено в чудесах, пророчествах и т.д., а безумно, потому что все это не

составляет сути. Всего этого довольно, чтобы осудить не принявших его, но не довольно, чтобы принявшие истинно уверовали: истинной верой одаряет только Крест: не *evacuate sit crux* [*не упразднить Креста*]. И потому святой апостол Павел, постигший и премудрость слова, и премудрость знамений, сказал, что пришел не крестить, а благовествовать не в премудрости слова. Но кто приходит только крестить, может сказать о себе, что пришел в премудрости слова и знамений. (Там же, фрагмент 828.)

Перед нами великолепный пример паскалевской техники. Назовем его «уравновешенным противоречием». Паскаль противопоставляет обращению убеждение. Для того, чтобы обратиться, конечно, надо встать на сторону юродства, проповеди креста. Но, чтобы убедить, надо пребывать в стихии подтверждений (чудес, пророчеств и т.д.). Для Паскаля, Павел скрывает свою истинную идентичность. Он действует с помощью знамений и мудрости, но, так как он желает обращаться, то утверждает обратное.

Эта паскалевская реконструкция в действительности указывает на нерешительность Паскаля перед радикализмом Павла. Поскольку Павел категорически отбрасывает знамения, относящиеся к порядку иудейского дискурса, также как и мудрость, относящуюся к дискурсу греческому. Он предъявляет субъективную фигуру, избавленную от обоих дискурсов. Это означает, что ни чудеса, ни рациональное толкование пророчеств, ни порядок мира не имеют ценности, когда речь идет о создании христианского субъекта. Таким образом, для Паскаля чудеса и пророчества составляют суть вопроса: «Невозможно рационально верить вопреки чудесам»; «Самое главное из доказательств Христа — это пророчества». Без пророчеств и чудес, мы не имели бы никакого доказательства, и христианство не отстояло бы своего превосходства перед судом разума, а это означает, что у нас не было бы ни малейшего шанса убедить современного вольнодумца.

Для Павла же, напротив, как раз отсутствие доказательств побуждает конституирующую христианского субъекта веру.

Что касается пророчеств, то Христос-событие, как их реализация, практически отсутствует в проповедях Павла. Христа с точностью не вычислить.

Что касается чудес, то Павел — тонкий политик — не решается отрицать их существование. Иной раз он даже намекал, что способен на них, не хуже своих соперников-тавматургов. Пожелай он этого, и мог бы похвалиться своими сверхъестественными «восхищениями». Но как раз этого он не делал, выставляя, напротив, слабость субъекта и отсутствие знамений как высшее доказательство. Решающим, в этом отношении, является отрывок из *Второго послания к Коринфянам* (2Кор.12):

Не полезно хвалиться мне, ибо я приду к видениям и откровениям Господним. Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет...-- ...восхищен был до третьего неба. ...Он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать. Таким человеком могу хвалиться; собою же не похваюсь, разве только немощами моими. Впрочем, если захочу хвалиться, не буду неразумен, потому что скажу истину; но я удерживаюсь, чтобы кто не подумал о мне, нежели сколько во вне видит или слышит от меня.

(...) Но *Господь* сказал мне: «довольно для тебя благодати Моей, ибо сила моя совершается в немощи». И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова. ...Ибо, когда я немощен, тогда силен.

Из этого отрывка видно, что чудеса для Павла существуют, и он с ними соприкасался. Они обрисовывают особую субъективную фигуру, фигуру человека «восхищенного» и, возможно, призванного при его жизни из своего тела. Но это не совсем та фигура, которая интересует апостола. Апостол принимает в расчет лишь то, что другие видят и слышат, то есть им оглашенное. Ему нет нужды хвалиться от имени другого субъекта, вступавшего в диалог с Богом, субъекта который в качестве Другого присутствует в нем самом («таким человеком могу хвалиться; собою же не похваюсь, разве только немощами моими»). Христианский дискурс должен быть не дискурсом чуда, а дискурсом убеждения, знающим слабость.

Заметим мимоходом, что Павел указывает на возможный четвертый дискурс, помимо греческого (мудрость), иудейского (знамения) и христианского (событийная декларация). Этот дискурс, который Паскаль попытается ввести в век классического разума, мог бы стать дискурсом чуда. Павел указывал на него как на дискурс субъективного восхваления. Это дискурс невыразимого, дискурс не-дискурса. В нем субъект предстает как мистическая глубина и безмолвие, обитаемый «невыразимыми словами» (что лучше всего было бы перевести как «несказанность сказываемого»), орудотворенный субъект. Но эта четвертая субъективная фигура, раскалывающая апостола, не должна входить в декларацию, которая, напротив, подкрепляется бесславной слабостью. Она остается незадействованной, и Павел — в противоположность Паскалю — убежден, что христианский дискурс, похваляясь ею, ничего не выигрывает. Четвертый дискурс (чудесный или мистический) никому *не адресован*. Это значит, что он не смог бы войти в поле проповеди. Тем самым Павел оказывается большим рационалистом, чем Паскаль: попытки оправдать декларацию престижем чуда напрасны.

Четвертый дискурс останется для Павла немым дополнением, замыкающимся на Другое субъекта. Он отвергает то, что адресованный дискурс, дискурс декларации и веры, аргументируется дискурсом не адресованным, сутью которого является несказанность сказываемого.

Я полагаю, что для всякого активиста истины в этом имеется важное указание. Напрасны попытки легитимизировать декларацию ссылками на интимные истоки чудесной коммуникации с истиной. Оставим истину в ее субъективной «без-гласности», ибо она конституируется только трудом ее декларации.

Я назвал бы «обскурантистским» всякий адресованный дискурс, пытающийся опираться на дискурс не адресованный. И надо определенно сказать, что Паскаль, когда он хочет обосновать превосходство христианства за счет чудес, без сомнения больший обскурант, чем Павел, поскольку он хочет скрыть чистое событие гипнотизирующим вольнодумца подсчетом шансов.

Очевидно, Павел не лишен хитрости, когда он дает понять — не навязывая, но и не умалчивая, — что сам он внутренне расколот на человека восхваления, «восхищенного» субъекта и человека «немошной» — декларации. Но у него, в данном случае единственного из признанных апостолов, бесспорно есть анти-обскурантистское этическое измерение. Павел просто запрещает обосновывать христианскую декларацию невыразимым. Для него нестерпимо, когда христианский субъект обосновывает свои слова несказанным.

Павел глубоко убежден, что нельзя возвысить слабость с помощью скрытой силы. Сила заключается в самой слабости. Можно сказать, что для Павла этика дискурса никогда не скрепляет третий дискурс (публичная декларация Христа-события) с четвертым (восхваление внутренне захваченного чудом субъекта).

Эта этика в высшей степени когерентна. Допустим, приводится четвертый дискурс («радость, слезы радости...»), как это делал Паскаль, и внутреннее несказаемое проговаривается, чтобы легитимизировать третий дискурс (собственно дискурс христианской веры); в таком случае, мы *неизбежно вновь скатываемся ко второму дискурсу* (знамения), то есть к иудейскому дискурсу. Ибо, что такое



предсказание, как не знамение того, что должно явиться? И что такое чудо, как не знамение трансцендентности Истины? Лишь обособив четвертый (мистический) дискурс и лишив его деятельной силы, Павел сохраняет радикальное новшество христианской декларации, удерживая ее от скатывания к логике знамений и доказательств.

Павел твердо придерживается воинствующего дискурса слабости. Декларация не будет иметь другой силы, кроме той которую она декларирует, и не будет притязать на убеждение с помощью престижа пророческих исчислений сроков, исключительности чудес или несказанного внутреннего откровения. Не сингулярность субъекта дает цену сказанному, но именно то, что он говорит, обосновывает его сингулярность.

Паскаль, напротив, высказывается одновременно за проверяемую экзегезу, за достоверность чудес и за внутреннее чувство. Он не может отказаться от доказательств, в экзистенциальном смысле этого слова, поскольку он принадлежит классическому веку, а его проблемы — это проблемы христианского субъекта в эпоху позитивной науки.

Антифилософия Павла не классична, ибо он полагает, что нет доказательства, даже чудесного. Убедительность дискурса принадлежит другому порядку, она способна сломать форму рассуждения.

Оружия воинствования нашего не плотские, но сильные Богом на разрушение твердынь: *ими* ниспровергаем замыслы и всякое превозношение, восстающее против познания Божия, и пленяем всякое помышление и послушание Христу. (2Кор.10,4-5).

Именно этому режиму дискурса без доказательств, без чудес, без убедительных знамений, этому языку голого события, единственно способному уловить мысль, подходит великолепная известная метафора из *Второго послания к Коринфянам* (2Кор.4,7): «Но сокровище сие мы носим в глиняных сосудах, чтобы преизбыточная сила была *приписывается* Богу, а не нам».

Сокровищем является не что иное, как само событие, то есть нечто целиком и полностью преходящее. Его надо переносить смиренно, в схожей с событием непрочности. Третий дискурс должен свершаться в слабости, ибо в ней его сила. Он не будет ни логосом, ни знамением, ни несказанным восхищением. В нем — скудность сурового публичного действия, голой декларации, не имеющей иного престижа, кроме своего реального содержания. Он обладает лишь тем, что каждый может видеть и слышать. Это и есть глиняный сосуд.

Тот, кто является субъектом истины (любви или искусства, науки или политики) знает, что он несет сокровище и что его несет беспредельная сила. Только от его субъективной слабости зависит, сможет ли проявиться эта столь шаткая истина. Лишь тогда можно сказать, что несет он ее в глиняном сосуде, и должен неотрывно следить, чтобы тонкая и хрупкая мысль не разбилась. Ибо вместе с сосудом разобьется, рассыплется в прах его сокровище, и развеется сам субъект, его анонимный носитель, вестник.

## Глава V. РАЗДЕЛЕНИЕ СУБЪЕКТА

Павел полагал, что при условии Христа-события мы выбираем между не-сущими и сущими, а это указывает на то, что в его глазах христианский дискурс находится в совершенно новом отношении со своим объектом. Речь явно идет о другой фигуре реального. Эта фигура разворачивается в откровении: в отношении к этой неслыханной реальности субъект конституируется не своим единством, но разделением. Ибо *один* субъект в действительности является сплетением *двух* субъективных путей, которые Павел именуется плотью и духом. Реальное, в свою очередь — поскольку оно некоторым образом «схвачено» двумя конституирующими субъекта путями, — склоняется под двумя именами: смерть и жизнь. Поскольку реальное есть то, что мыслится субъективирующим мышлением, можно сказать (центральный афоризм Павла, вызывающий немалые затруднения), что «помышления плотские суть смерть, а помышления духовные — жизнь и мир» (Рим.8,6), при всей трудности отождествления смерти с мыслью.

После вековых повторений этой темы вслед за Платоном (греками) почти невозможно понять ее важнейший момент: *противопоставление духа и плоти не имеет ничего общего с оппозицией души и тела*. Ибо, хотя обе оппозиции суть мысли, каждая определяет свое реальное схожими, но по сути противоположными именами. И если Павел, вспоминая свою бытность преследователя христиан, может утверждать: «заповедь, *данная* для жизни, послужила мне к смерти» (Рим.7,10), то это именно потому, что субъективная максима всегда принимается им в двух возможных смыслах — по плоти и по духу, без каких-либо субстанциальных различий греческого типа (душа и тело, мысль и чувство и т.д.), якобы способных помочь распутыванию субъективного сплетения. К сущности христианского субъекта, в силу его верности Христу-событию, относится разделенность на два пути, реализующихся в мысли каждого субъекта.

Теория субъективного разделения дисквалифицирует то, что другие дискурсы идентифицируют в качестве своих объектов. В качестве событийной характеристики реального она есть возведение *другого* объекта.

В греческом дискурсе объект — это конечная космическая тотальность как обиталище мысли. Реальное принуждает желание (философское) занять свое адекватное и предназначенное ему место, а мысль может уловить этот принцип. Мысль отождествляет здесь реальное с местом, с обиталищем, а мудрецу остается только принять это.

По Павлу, Христос-событие разрушает, разваливает космическую тотальность, показывая тщету всех и всяческих мест. Реальное для него явлено, скорее, там, где субъект обнаруживает свою слабость, будучи изгнанным с любого места: «Мы как сор для мира, *как* прах, всеми *попираемый* донине». (1 Кор 4,13) Нужно принять эту субъективность отбросов, и из этого праха рождается объект христианского дискурса.

Можно заметить здесь некоторое созвучие лакановским темам, имеющим отношение к этике психоаналитика: последний должен под конец лечения предоставить анализируемому некий опыт встречи со своим реальным, заняв при этом позицию отверженного. Как замечает Лакан, в этом он граничит со святостью.

Для иудейского дискурса объект есть принадлежность избранничества, исключительного союза Бога со своим народом. Все реальное помечено здесь печатью этого союза, собрано и явлено в соблюдении закона. Реальное располагается в соответствии с заповедями, и конституирующая его исключительность постижима лишь в измерении существующего от века Закона.

Для Павла же Христос-событие гетерогенен закону, превосходит всякое предписание — благодати не нужны ни понятия, ни ритуалы. Реальное, таким образом, не есть ни нечто привязанное к тому или иному месту (греческий дискурс), ни ставшее буквой избранническое исключение, окаменевшее в вековечном законе (иудейский

дискурс). «Юродство проповеди» избавляет нас от греческой мудрости, дисквалифицируя порядок мест и тотальности Оно избавит нас от еврейского закона, дисквалифицируя соблюдение закона и обряды. Чистое событие не приспособляется ни к тотальности природы, ни к требованиям буквы.

С точки зрения того, кто полагает реальное чистым событием, греческий и еврейский дискурсы перестают быть для мысли парадигмой основополагающего различия (так, в трудах Левина аса они еще остаются таковой). В этом движущая сила универсализма Павла — «этническое» или культурное различие, прототипом которого была в его эпоху оппозиция грека и иудея, утрачивает свою значимость для реального — новый объект располагает новым дискурсом Ничто реальное не разделяет более эти два дискурса, и их различие скатывается в риторику: «Здесь нет различия между Иудеем и Еллином» (Рим 10,12)

В более общем виде, с того момента как реальное отождествлено с событием и открыто к разделению субъекта, фигуры разрыва в дискурсе упраздняются, поскольку событие показывает иллюзорность заданной ими позиции реального. Точно также, с точки зрения субъекта, разделенного согласно способам улавливания реального, каковыми являются плоть и дух, дисквалифицируются «этнические» субъекты, привносимые еврейским законом и греческой мудростью, ибо они притязают на сохранение субъекта в его *полноте*, неразделенного субъекта, частные предикаты которого доступны перечислению, генеалогия, происхождение, территория, обряды и т.д.

Декларация не-различия иудея и грека устанавливает потенциальную универсальность христианства; обоснование субъекта как разделения, а не как поддержания традиции, придает этой универсальности субъективное начало, упраздняя частные предикаты культурных субъектов.

Разумеется, универсализм, а тем самым и существование какой бы то ни было истины, требует низложения установленных различий, а образование разделенного в себе самом субъекта требует, чтобы такой субъект имел дело только с исчезнувшим событием.

Ставкой здесь является возможность устойчивого дискурса, конфигурирующего реальное как чистое событие. Возможно ли это? Во всяком случае, Павел пытается избрать этот путь.

Еще раз подчеркнем, что это невозможно, пока событие, которое он отождествляет с реальным, *не есть* реальное (ибо воскресение является басней), и осуществимо только вместе с упразднением философии. Именно этим Павел отличается от современных антифилософов, которые вписывают событие реального в сферу действенных истин: «великая политика» Ницше, аналитический архинаучный акт Лакана, мистическая эстетика Витгенштейна. Пока речь идет о философии, субъективная позиция Павла является куда более резкой, чем «терапевтические» потуги современных авторов, желающих излечить мысль от философской болезни. Тезис Павла заключается не в том, что философия есть заблуждение, что она является необходимой иллюзией, фантазмой и т.п., но в том, что для ее претензий более нет подходящего места. Дискурс мудрости окончательно устарел. В *Деяниях апостолов* это символизируется рассказом (при всех его подтасовках) о встрече Павла с греческими философами на агоре. Философы разразились смехом оттого, что речь Павла затронула единственно важную реальность, каковой является воскресение Этот ницшеанский смех — в смысле Антихриста — есть выражение дизъюнкции, а не оппозиции Дизъюнктивная формула гласит «Немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков» (1Кор 1,25). Примат безумия над мудростью, слабости над силой вызывает растворение формулы господства, без которого не может существовать философия. Поэтому уже невозможно даже спорить о философии, ибо она *действительно* прекращается вместе с исчезновением фигуры всякого господства.

Павел не устает повторять, что иудеи ищут знамений и «требуют чудес», а греки «ищут мудрости» и вопрошают, тогда как христиане «проповедуют Христа распятого». Требовать — вопрошать — проповедовать (декларировать): таковы вербальные фигуры трех дискурсов, их субъективные позиции.

При требовании знамений, тот, кто на них не скупится, становится господином тому, кто их требует. При философской постановке вопросов, тот, кто может на них ответить, становится господином для озабоченного ими субъекта. Но тот, кто проповедует без гарантии предсказаний и чудес, без аргументов и доказательств, не вписывается в логику господина. Декларация не затронута пустотой (вопрошания), в которой располагается господин. Декларирующий не испытывает нехватки чего бы то ни было и в своей полноте остается изъятым из фигуры господства. Именно поэтому он может занять место сына. Декларировать событие — это значит стать сыном этого события. То, что Христос является Сыном, символично, если исходить из того, что событийная декларация усыновляет декларирующего.

Философии известны лишь ученики. Но сын-субъект противоположен субъекту-ученику, ибо он тот, с кого начинается жизнь. Для такого начала надо, чтобы Бог Отец восыновился в себе самом, облекся в фигуру сына. Именно таким согласием на фигуру сына, переданным загадочным выражением — посланничеством», Отец универсально утверждает нас в качестве сыновей. Сын — это тот, кто не испытывает ни в чем недостатка, поскольку он только начало. <sup>^</sup>Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа» (Гал.4,7).

Извечный партикуляризм отца сменяется универсальной неоспоримостью сына. А тем самым верно и то, что всякая постсобытийная универсальность уравнивает сыновей, размывая партикуляризм отцов. Поэтому всякая истина отмечена непреходящей *юностью*.

Позднее теология будет предаваться разного рода ужимкам, чтобы установить субстанциальную тождественность Отца и Сына. Тринитарные вопросы никак не интересовали Павла. Ему было достаточно антифилософской метафоры о «посланничестве сына», ибо ему требовалось лишь событие, и он отвергает всякое новое философское вписывание этого чистого пришествия в философскую лексику субстанции и тождества.

Воскресший сын усыновляет все человечество в целом. Это устанавливает бесполезность фигуры знания и его передачи. Для Павла сама фигура знания есть фигура рабства точно так же, как и фигура закона. Связанная с ними фигура господства в действительности является самозванством. Следует свергнуть господина и основать равенство сыновей.

Самое сильное выражение этого равенства (необходимый коррелят универсальности), мы можем найти в тексте *Первого послания к Коринфянам* (3,9): «Мы соработники у Бога». Это великолепная максима. Там, где ослабела фигура господина, вместе появляются фигуры работника и равенства. Всякое равенство есть равенство со-принадлежности делу. Все соучастники процедуры истины суть соработники ее становления. Именно на это указывает метафора сына: сыном будет тот, кто освобожден событием от закона и от всего с ним связанного во имя общего дела равных.

Следует, однако, вернуться к событию, на котором все держится, и прежде всего равенство сыновей как соработников в деле Истины. Каким должно быть событие, чтобы соединять в себе универсальность и равенство под символом универсального сына?

Для Павла событие — это, конечно, не биография, не учения, не собрание чудес, не двусмысленные афоризмы некой личности, то есть Иисуса. Применимое к разделенному христианскому субъекту правило, ставящее реальное действие декларации выше внутреннего озарения, безличную веру выше частного подвига, значимо и для Иисуса. При этом Павел не отрицает того, что Сын пребывал во

внутреннем сношении с божественным, что в нем обитало несказанное слово, что, по части чудесных исцелений, преумножения хлебов, хождения по водам и прочих «подвигов» он мог соперничать с шарлатанами, во множестве расплодившимися в восточных областях Империи. Павел просто напоминает, сознательно игнорируя внешнюю виртуозность, что ни одно из подобных умений не может служить основанием новой эры Истины. То, что сказала и сделала особая личность, именуемая Иисусом, есть лишь фактический материал, который событие предназначает совсем для другого. В этом смысле Иисус не является ни господином, ни образцом. Он есть лишь имя того, что универсально случилось с нами.

Ницше, считавший, что Павел относился к евангельским рассказам с «наглостью раввина», великолепно разглядел полное безразличие апостола к анекдотической сладости, которой полны эти рассказы. Но для Ницше здесь речь идет о намеренном искажении, в котором дают о себе знать ненависть к жизни и жажда власти.

Жизнь, пример и образец, учение, смерть, смысл и оправдание евангелия — ничего не осталось, как только этот, ненавистью призванный фальшивомонетчик осознал, чем может воспользоваться. *Не реальностью, не исторической правдой!*... Центр тяжести всей жизни искупителя Павел перенес в «мир иной» — в *ложь* о «воскресшем» Иисусе. Ему, собственно, жизнь искупителя и не была нужна, а нужна была его смерть и еще кое-что сверх того... (*Антихристианин*, 42. Перевод А. В. Михайлова)

Нельзя сказать, что это неверно. Как и всякий теоретик истины, Павел, как мы видели, не верит в наличие «исторической истины». Или, скорее, он не верит в то, что истина проистекает из истории, из свидетельств или из памяти. Ницше в это тоже ничуть не верил, ибо его генеалогическая доктрина ни в коем случае не является исторической. Верно то, что существование Христа, за исключением мотива воскресения, вряд ли обладало для Павла большей важностью, чем жизнь какого-нибудь ясновидца тогдашнего Востока, пусть и очень талантливый. Однако Ницше все же недостаточно точен. Когда он пишет, что Павлу была нужна смерть Христа и «еще кое-что сверх того», ему следовало бы заметить, что это «кое-что» не есть нечто «сверх» смерти, а именно это для Павла выступает как единственная точка реального, к которой привязана его мысль. И если он перенес «центр тяжести всей жизни Искупителя» за пределы земного существования, то делал он это не для смерти, не из ненависти к жизни, но согласно принципу сверх-существования, которым, заметим, для всех восстанавливается и переосновывается жизнь — жизнь утверждающая.

Разве сам Ницше не хотел «перенести центр тяжести» человеческой жизни за пределы ее нынешнего нигилистического декаданса? Разве для этого ему не были нужны три связанных друг с другом изобретенных Павлом темы, а именно: субъективная декларация, опирающаяся лишь на саму себя (Заратустра), расколота надвое История («великая политика») и новый человек как завершение рабства виновности и утверждение жизни (Сверхчеловек)? Ницше столь яростно нападает на Павла только потому, что тот, скорее, его соперник, чем противник. А потому он фальсифицирует Павла ничуть не меньше (если не больше), чем Павел «искажает» Иисуса.

Сказать, что Павел поместил «центр тяжести жизни в «мир иной» — в *Ничто*», и тем самым «отнял у нее центр тяжести вообще» (там же, 43), значит заявить нечто противоположное учению апостола, для которого жизнь берет верх над смертью здесь и теперь, и жить утверждая, то есть по духу, а не негативно, по плоти, которая есть мысль о смерти, мы можем только здесь и теперь. Воскресение для Павла есть начало того, что *центр тяжести жизни находится в жизни*, ибо ранее, будучи помещенным в Законе, он вел к поглощению жизни смертью.

Все дело в том, что Ницше питает истинную ненависть к универсализму Нельзя сказать, что всегда: этот святой безумец был жесточайшим живым противоречием, расколовшим его надвое Но эта ненависть видна, когда он говорит о Павле: «Самую отраву вероучения — «*равные* права для всех» — христианство сеяло наиболее последовательно» (Там же, 43). Когда речь заходит о Боге, Ницше восхваляет самый крайний партикуляризм, откровенный коммунитаристский расизм: «Когда-то он представлял собою народ, силу народа, все агрессивное, все жаждущее власти в душе народа... *Либо* ты воплощаешь волю к власти и остаешься божеством племени, народа, *либо* ты воплощаешь бессилие к власти ..» (Там же, 16) Остававшийся в этом отношении германским «мифологом» (в том смысле, который этому термину придает Лаку-Лабарт), Ницше не мог простить Павлу не то, что тот якобы желал все обратить в ничто, но то, что Павел избавил нас от мрачных «народных» богов и создал теорию универсального субъекта, который, как это удачно (пусть и с отвращением) заметил Ницше, восстает «против всего, что стоит и *высится*».

Кстати, выставяя против Павла «историческую истину», Ницше не соотносит должным образом проповедь апостола с канонем евангельских повествований. Он не учитывает того, что эти рассказы, по которым он хотел бы расшифровать «психологию Искупителя» (Будды декаданса, сторонника мирной и пустой жизни, «последнего человека»), были написаны и собраны много позже того, как Павел четко уловил единственный избыточный в этом «буддийском» строении момент — воскресение.

Необходимо постоянно учитывать временной разрыв между синоптическими Евангелиями с их назидательными анекдотами и посланиями Павла с напряженной революционной вестью о расколоте надвое истории духа. Евангелия написаны не менее двадцати лет спустя. Вся ткань повествования является иной. Событие не есть обучение, а Христос не учитель — у него не может быть учеников. Конечно, Иисус — «Господь», а Павел у него «слуга». Но именно Христос-событие учреждает над грядущими временами власть нового субъективного пути. А то, что мы должны служить процессу истины, не нужно путать с рабством; из него все мы навеки вышли, став сыновьями. Отношение «Господа» и «слуги» целиком отлично от отношений учителя и ученика, владельца и раба. Оно не является ни отношением личной зависимости, ни зависимости легальной. Речь идет о сообществе предназначения в тот момент, когда мы должны стать «новым творением». Вот почему от Христа мы получаем лишь то, что требуется этим предназначением, и удержанное нами безразлично частностям личной жизни: Иисус воскрес, а все остальное не в счет, так как Иисус подобен некой анонимной переменной — «некто» без предикатов, целиком поглощенный своим воскресением.

Чистое событие сводится к тому, что Иисус умер на кресте и воскрес. Это событие есть «благодать». Нет ни наследия, ни традиции, ни проповеди Все они излишни для события, представляющего как чистый дар.

Как непроницаемые для реального субъекты мы конституируемся прежде всего событийной благодатью. Главная формула, которая одновременно выступает и как универсальное обращение, такова: «Ибо вы не под законом, но под благодатью» (Рим.6, 14). Структурирование субъекта происходит здесь по формуле: «не.....но», которую следует понимать не как состояние, а как становление. Ибо не быть «под законом» негативным образом указывает на путь плоти, как отложенное предназначение субъекта, тогда как быть «под благодатью» указывает на путь духа как верность событию Субъект новой эпохи есть «не.....но». Событие является одновременно отложением пути плоти через проблематизирующее «не» и утверждением пути духа через исключительное «но». Закон и благодать именуют для субъекта конституирующую его связь, -которая соотносит его с ситуацией, как она есть, и со следствиями события, какими они должны быть.

Действительно, мы считаем, что событийный разрыв всегда конституирует субъекта в разделенной форме «не...но», и *именно эта форма несет универсальное.*

Ибо «не» есть потенциальный распад закрытых партикулярностей (имя которым «закон»), тогда как «но» указывает на цель, на тяжкий труд, соработниками которого являются субъекты открытого событием процесса (имя которому «благодать»). Универсальное не принадлежит ни плоти, как конвенциональной законности и частному состоянию мира, ни чистому духу, как внутреннему обиталищу благодати и истины. Иудейский дискурс обряда и закона отставлен преизобилием события, но равным образом упраздняется надменный дискурс внутреннего озарения и несказуемости. Второй и четвертый дискурсы должны быть отменены, ибо они *объединяют* субъекта. Только третий дискурс держится своего разделения как гарантии универсальности. Если событие может войти в конституцию субъекта, который его декларирует, то именно потому, что он, не глядя на особенности лиц, непрестанно разводит эти два пути и распределяет «не...но», которое в бесконечном процессе теснит закон, чтобы перейти под благодать.

## Глава VI. АНТИДИАЛЕКТИКА СМЕРТИ И ВОСКРЕСЕНИЯ

Как уже было сказано, событие заключается в том, что Иисус Христос умер на кресте и воскрес. Какова в этом деле функция смерти? Будет ли мысль Павла подобно мысли Ницше парадигмой смерти, событиизацией ненависти к жизни?

Поставим вопрос иначе диалектична ли концепция события у Павла? Всегда ли путь утверждения есть работа негативного, а потому жизнь, поддерживающая смерть и держащаяся на ней, есть жизнь духа? Известно, чем гегелевские построения обязаны христианству и каким образом диалектическая философия вводит тему голгофы Абсолюта. Тогда воскресение есть лишь отрицание отрицания, смерть — решающий момент исхождения-из-себя Бесконечного, а страдания и мученичество наделены искупительной по своей сущности функцией. Надо признать, что это соответствует тем картинкам, которые веками рисовала христианская фантазия

Если мотив воскресения входит в диалектическое построение, то следует признать, что событие, как преизбыточный дар и неисчислимая благодать, растворяется в рациональном протоколе самообоснования и необходимого развертывания. Известно, что гегелевская философия, будучи предельной рационализацией немецкого романтизма, снимает Христа-событие. Благодать в ней становится моментом саморазвития Абсолюта, а материал смерти и страдания требуется ей для того, чтобы дух, переходя в конечное, возвращался к самому себе в интенсивном опыте самосознания

Мне хотелось бы показать, что позиция Павла антидиалектична и что смерть никоим образом не является обязательным исполнением имманентной силы отрицательного. Так что благодать не есть «момент» Абсолюта. Она есть утверждение без предварительного отрицания, то, что приходит к нам, порывая с любым законом. Она — чистая и простая *встреча*.

Эта де-диалектизация Христа-события позволяет извлечь из мифологического ядра формальную и целиком обмирщенную концепцию благодати Нам нужно знать, обретает ли какая-либо экзистенция, порывая с беспощадной необходимостью времени, материальную возможность служить истине и стать, таким образом, бессмертной в субъективном разделении, вне зависимости от вопроса о загробной жизни человека-животного.

Если Павел помогает нам уловить связь между событийной благодатью и универсальностью Истины, то именно с тем, чтобы мы могли вырвать лексику благодати и встречи из ее религиозного заточения Будь материализм лишь идеологией детерминации субъективного объективным, она стала бы философски несостоятельной.

Нам нужно обосновать материализм благодати простой и сильной идеей, по которой всякая экзистенция может однажды быть захваченной тем, что явлено, и посвятить себя тому, что значимо для всех, или, как великолепно сказал Павел, «сделаться всем для всех» -(1 Кор. 9,22).

Да, мы в известной мере приобщены к благодати, но для этого нам не требуется Всемогущий.

Для Павла же, конечно, поддерживавшего и превозносившего трансцендентную механику, событие — это не смерть, а воскресение.

Скажем несколько слов относительно этого деликатного момента.

В апологетике Павла страдание не играет никакой роли, даже если речь идет о смерти Христа. Конечно, слабость и низость этой смерти важны для Павла, так как сокровище события (о чем мы уже говорили) должно помещаться в глиняном сосуде. Тем не менее, имманентность силы истины как раз тому, что для прочно утвердившегося типа дискурса равнозначно слабости или безумию, никак не приводит Павла к признанию искупительной по своей сути функции страдания. Страдание неизбежно, оно является законом мира. Но гарантированная событием надежда и



связанный с нею субъект здесь и теперь дают утешение, как единственный ответ на реальность этого страдания «И надежда наша о вас тверда. Утешаемся ли, утешаемся для вашего утешения и спасения, зная, что вы участвуете в страданиях наших, так и в утешении» (2 Кор. 1,7). Действительно, слава «вещей невидимых» несоизмерима со страданиями, неизбежно вызываемыми земной жизнью: «Ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу» (2 Кор. 4,17).

Когда Павел говорит о своих собственных страданиях, то он делает это в строгом согласии с логикой активиста. Речь идет о том, чтобы убедить отколовшиеся или соблазненные противниками группы в том, что он, Павел, является настоящим человеком действия, бескорыстным и подвергающимся опасности. Лишь единожды, в отмеченном политическими тревогами *Втором послании к Коринфянам* (10,2), Павел чередует лесть с угрозой: «Прошу, чтобы по пришествии моем не прибегать к той твердой смелости, которую думаю употребить против некоторых, помышляющих о нас, что мы поступаем по плоти». Вот так в сочетании тактики защиты и сопротивления появляется известное описание тягот скитающегося вождя (2 Кор. 24-27):

От Иудеев пять раз дано мне было по сорока ударов без одного; три раза меня били палками, однажды камнями побивали, три раза я терпел кораблекрушение, ночь и день пробыл во глубине *морской*; много раз был в путешествиях, в опасностях на реках, в опасностях от разбойников, в опасностях от единоплеменников, в опасностях от язычников, в опасностях в городе, в опасностях в пустыне, в опасностях на море, в опасностях между лжебратиями, в труде и изнурении, часто в бдении, в голоде и жажде, часто в посте, на стуже и в наготe.

Но заключение этого биографического отрывка, целиком предназначенного для уличения тех, кто «измеряют себя самими собою и сравнивают себя с собою неразумно» (Там же. 10,12), не придает какое бы то ни было спасительное значение злоключениям апостола. Речь по-прежнему идет о глиняном сосуде, постсобытийной значимости слабости, об отмене мирских критериев славы: «Если должно мне хвалиться, то буду хвалиться немощью моею» (Там же. 11, 30).

Мы предлагаем формулу: у Павла есть крест, но нет крестного пути. Есть Голгофа, но нет подъема на Голгофу. Энергичная и настойчивая проповедь Павла не допускает никакой мазохистской пропаганды добродетели страдания, никакого ложного пафоса тернового венца, бичевания, стекающей крови и губки с уксусом.

Теперь перейдем к кресту.

Для Павла смерть не может быть делом спасения. Поскольку она относится к плоти и закону. Она есть — и мы это видели — конфигурация реального посредством субъективного пути плоти. У нее нет и не может быть никакой сакральной функции, никакого духовного назначения.

Чтобы понять, в чем состоит функция, надо еще раз забыть весь платоновский механизм души и тела, выживания души или ее бессмертия. Эти параметры неизвестны мысли Павла. В смерти, о которой говорит Павел, в смерти Христа, как и в нашей смерти, нет ничего биологического — как, впрочем, и в жизни. Смерть и жизнь суть мысли, переплетенные измерения глобального субъекта, в которых «тело» и «душа» неразличимы (именно поэтому воскресение для Павла — это обязательно и воскресение тела, то есть воскресение разделенного субъекта *в его целостности*). Смерть, схваченная как мысль, как субъективный путь, как способ бытия-в-мире, есть та часть разделенного субъекта, которая ныне и вовеки говорит «нет» плоти, — и пребывает в переходящем становлении «но» духа.

Смерть, будучи мыслью плоти (и по плоти), не может конституировать Христа-событие. Впрочем, смерть есть адамический феномен. Она собственно была *изобретена* Адамом, первым человеком. Стих 22, 15-й главы *Первого послания к*

*Коринфянам* в этом отношении абсолютно прозрачен: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его». Смерть также стара как и выбор первым человеком мятежной свободы. Событием Христа делает исключительно воскресение, это *anastasis nekron*, восстание мертвых, их подъем, который есть восстание жизни.

Почему Христос должен умереть, и к чему Павел разворачивает символ креста?

Следует обратить внимание на то, что в приведенном выше тексте только воскресение человека может каким-то образом признаваться или располагаться в том же плане, что и изобретение человеком смерти. Христос изобретает жизнь, но он может это делать лишь настолько, насколько он — как изобретатель смерти — является человеком, мыслью, экзистенцией. По существу, Адам и Иисус, первый Адам и второй Адам, воплощают на шкале судеб человечества субъективное сплетение, которое, как конститутивное разделение, входит в любой единичный субъект. Христос умирает просто ради подтверждения, что именно человек, способный к изобретению смерти, является также изобретателем жизни. Иными словами, сопричастный человеческому изобретению смерти Христос умирает с тем, чтобы показать, что тем самым он изобретает жизнь и на это способно все человечество. Короче говоря, смерть требуется лишь потому, что связанное с Христом божественное вмешательство должно по самому своему принципу строго соответствовать человечности человека, а тем самым и владеющей человеком мысли, носящей имя «плоти» для субъекта и «смерти» для объекта. Когда Христос умирает, мы, люди, перестаем быть отделенными от Бога, поскольку вместе с посланием своего Сына, восыновляясь, Он проникает в глубины нашей мысли.

Такова единственная необходимость смерти Христа: она есть орудие равенства с самим Богом. Этой мыслью плоти, реальность которой есть смерть, нам дарована причастность тому же началу, что и Бог. Смерть именуется здесь отказ от трансцендентности. Скажем так: смерть Христа есть *имманентизация духа*.

Павел великолепно осознает, что сохранение полной трансцендентности Отца не допускает ни события, ни разрыва с порядком закона. Поскольку заполнить бездну, отделяющую нас от Бога, может лишь смертоносная неподвижность Закона, «служение смертоносным буквам, начертанное на камнях» (2Кор.3,7).

В *Послании к Римлянам* (6,4-9) Павел устанавливает, что имманентность есть условие учения о реальном как событии, что мы соглашаемся со смертью ровно настолько, насколько с нею соглашается Бог. Тем самым действие смерти помешает наше равенство с божеством в *саму человечность*.

Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть *соединены и подобием* воскресения, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху; ибо умерший освободился от греха. Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним.

Текст говорит вполне определенно: смерть как таковая ничуть не нужна в деле спасения. Она действует как условие имманентности. Мы сообразуемся с Христом также, как Он сообразуется с нами. Крест (мы были распяты с Христом) есть символ этого тождества. И эта сообразность возможна, поскольку смерть — не биологический факт, а мысль плоти, одним из очень сложных имен которой будет «грех», — к нему мы еще вернемся. Павел называет эту имманентизацию «примирением» (*katallage*): «Ибо если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись спасаемся жизнью Его» (Рим.5,10).

Очень важно не путать примирение, действие смерти, со спасением, событийным действием воскресения. Первое имманентизирует условия второго, не делая его тем самым необходимым. Смертью Христа Бог отказывается от своей трансцендентной отделенности; восновлением эта отдаленность устраняется, и Бог включается в конститутивное измерение разделенного человеческого субъекта. Этим он творит не событие, но то, что я называю его местом. Событийное место — это та имманентная данность ситуации, которая входит в состав самого события и предназначает событие *этой*, а не какой-либо другой сингулярной ситуации. Смерть есть конструкция событийного места в том смысле, что она предназначает воскресение (никак из нее не выводимое) людям, их субъективной ситуации. Примирение есть данность места, виртуальный указатель того, что воскресение Христа есть изобретение *человеком* новой жизни. Только воскресение является данностью события, которое мобилизует место, и его действием будет спасение.

В конечном счете, понять связь между «примирением» и «спасением», которая в то же время есть отношение между смертью и жизнью, значит понять, что для Павла соотношение смерти Христа и его воскресения выражается полной дизъюнкцией. Ибо смерть есть действие в ситуации — операция, которая имманентизирует событийное место, в то время как воскресение есть само событие. Поэтому аргументация Павла чужда всякой диалектике. Воскресение — это и не освобождение от смерти, и не преодоление ее. Это две различные функции, в соединении которых нет никакой необходимости. Так как из существования событийного места никогда не следует возникновение события. Даже если такого возникновения требуют условия имманентности, оно, тем не менее, принадлежит порядку благодати.

Именно поэтому Ницше ошибается, когда делает из Павла типичного священника, воплощающего в себе силу ненависти к жизни. Известна его диатриба:

Но тут явился Павел... Павел, эта ставшая плотью и духом ненависть чандалы, ненависть к «миру», этот иудей, этот вечный жид *par excellence*. Вот в чем была суть «Дамаска», мгновенного обращения — Павел понял, что *нужна* вера в бессмертие, чтобы отнять ценность у «мира», — вооружившись понятием «ада», станешь господином даже над Римом, «мир иной *убьет жизнь*... Нигилист/христ... — вот была бы рифма, и не только рифма.. (*Антиристианин*, 58)

Все в этом тексте не на своем месте. Нами уже было сказано, что «вера в бессмертие» не волнует Павла, более всего желающего триумфа утверждения над отрицанием, жизни над смертью, нового человека (сверхчеловека?) над ветхим человеком; что ненависть против Рима изобретена Ницше — ведь речь идет о человеке, гордившемся тем, что он римский гражданин, что «мир», который Павел объявляет распятым с Христом, есть греческий космос, благая тотальность, распределяющая места и внушающая мысли согласиться на эти места; что речь идет, следовательно, о том, чтобы открыться жизненному праву бесконечного, чтобы открыться нетотализируемому событию; что в проповеди Павла нет никакого упоминания о преисподней, и особенностью его стиля является то, что он никогда не взывает к страху, но всегда к мужеству, и, наконец, что «убиение жизни», конечно, не было желанием того, кто с какой-то дикой радостью вопрошал: «Смерть... где твоя победа?». Программу Павла лучше выражало бы «убиение смерти»...

И тому, кто требовал дионисийского утверждения, тому, кто подобно Павлу хотел расколоть мировую историю надвое и повсюду поставить «да» жизни вместо «нет» нигилизма, стоило бы вдохновляться следующими словами:

Ибо Сын Божий, Иисус Христос, проповеданный у вас нами, мною и Силуаном и Тимофеем, не был «да» и «нет»; но в Нем было «да».... (1 Кор 1,19)

Именно это, а не культ смерти, утверждает Павел: обоснование универсального «да».

И тому, кто хотел стать по ту сторону добра и зла, чтобы по ту сторону обрядов и священников явился новый человек, со всей той сверхчеловечностью, на которую способна человечность, следовало бы привлечь на свою сторону Павла — того Павла, который вполне по-ницшеански заявлял. «Ибо во Христе Иисусе ничего не значит обрезание, ни необрезание, а новая тварь» (Гал 6,15).

Ницше не столько противостоит Павлу, сколько соревнуется с ним. И в желании открыть другую эпоху в истории человечества, и в убеждении, что человек может и должен быть преодолен, и в уверенности, что следует покончить с виновностью и законом. Не является ли братом Ницше Павел, провозгласивший: «Если служение осуждения славно, то тем паче изобилует славою служение оправдания» (2Кор.3,9)? Та же — порой грубая — мешанина неистовости и святой кротости Та же чувствительность. Та же уверенность в собственной избранности. Павлу, считавшему себя «избранным к благовестию Божию» (Рим.1,1) отвечает Ницше, выдвигающий причины, по которым он является «судьбой». Наконец, та же универсальность обращения, то же планетарное странничество. Ради утверждения великой (и даже, как он говорит, «самой великой») политики, Ницше справляется о возможностях всех народов, объявляет себя поляком, желает вступить в союз с евреями, пишет Бисмарку... И Павел, дабы не стать пленником ни одной из местных групп, ни одной провинциальной секты, мысленно странствует по всей Империи и противостоит тем, кто хочет его привязать к какому-то месту. «Я должен и Еллинам и варварам, и мудрецам и невеждам» (Рим.1,14).

Оба они возвели антифилософию на такую высоту, где речь идет уже не о «критике», будь она даже радикальной, не о мелких прихотях мудреца или метафизика. Речь идет о куда более серьезном деле, событийно явить интегральное утверждение жизни против царства отрицания и смерти. Павел, или Заратустра неустанно предвосхищают момент, когда «поглощена смерть победою» (1Кор.15,54).

И если, ввиду этого, Павел близок Ницше, то он, тем не менее, не диалектик, как порой полагают. Речь не идет об отрицании смерти, при ее сохранении, речь идет о ее исчезновении, ее уничтожении Ничуть не более Павел напоминает подобного раннему Хайдеггеру доктринера бытия-к-смерти и конечности. В разделенном субъекте бытие-к-смерти остается той частью, которая не перестает говорить «не» — частью, которая не захвачена исключительным «но» благодати, «но» события, «но» жизни.

Христос-событие для Павла — это лишь воскресение. Оно искореняет негативность, и если смерть необходима для созидания места события, то само событие остается утверждением, несводимым к смерти.

Христос был изъят — ек векгов — из мертвых Это изъятие из места смерти, устанавливает точку, в которой смерть теряет власть. Изъятие, извлечение, но не отрицание:

Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним, зная, что Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти. (Рим.6,8-10)

Смерть, как человеческое местоположение Сына, в событийном испытании воскресением есть лишь бессилие Воскресение возникает вне власти смерти, а не посредством ее отрицания.

Можно было бы сказать: Христос-событие в своей сыновности неподвластен смерти, он ретроактивно определяет смерть как путь, как измерение субъекта, а не как состояние. Смерть здесь не является судьбой, но выбором — это стоящий перед нами

выбор жизни за вычетом смерти. А потому нет никакого бытия-к-смерти; всегда есть лишь путь-смерти, входящий в разделение всякого субъекта.

Однако если воскресение представляет собой утверждающее изъятие на пути смерти, то нужно еще понять, почему это радикально сингулярное событие является для Павла, основанием универсализма. Кто в этом восстании «из мертвых» способен снять различия? Почему из того, что человек воскрес, следует, что нет ни эллина, ни иудея, ни мужского пола, ни женского, ни раба, ни свободного человека?

Воскресение есть то, что нас усыновляет и включает в родовое измерение сыновности. Здесь важно помнить о том, что для Павла Христос не идентичен Богу, что его проповедь не опирается на любую тринитарную или субстанциалистскую теологию. Целиком преданный чистому событию Павел удовлетворяется метафорой «послания сына». А потому на кресте для Павла не умерла бесконечность. Конечно, создание событийного места требует, чтобы посланный нам сын, устраняющий пропасть трансцендентности, был бы имманентен пути плоти, смерти, всем измерениям человеческого субъекта. Но из этого никак не следует, что Христос — это воплощенный Бог, или что его следует мыслить конечным проявлением бесконечного. *Мысль Павла растворяет воплощение в воскресении.*

Однако хотя воскресение не есть «голгофа Абсолюта», хотя им — не задействована какая бы то ни было диалектика воплощения Духа, тем не менее верно, что оно снимает различия в пользу радикальной универсальности и что событие адресуется всем без исключения, или проводит разделение всякого субъекта. Именно это было сокрушительным для римского мира изобретением. Его можно прояснить лишь всмотревшись в имена смерти и в имена жизни. И первое из имен смерти — Закон.

## Глава VII. ПАВЕЛ ПРОТИВ ЗАКОНА

Учение Павла обычно сводят к двум высказываниям, которые можно определить как рискованную метонимию.

1) Наше спасение в вере, а не в делах.

2) Мы не под законом, а под благодатью.

В распоряжении субъекта есть четыре основных понятия для фундаментального выбора: *pistis* (вера), и *ergon* (дело); *charis* (благодать) и *nomos* (закон). Субъективный путь плоти, реальное которого есть смерть, составляет пару — закон и дела. Тогда как путь дух, реальное которого есть жизнь, составляет пару — благодать и вера. Между этими двумя парами располагается новый реальный объект, данный событийно, проходящий через «искупление, которое есть Иисус Христос», и через «оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе» (Рим.3,24).

Но из чего следует, что нам нужно отвергнуть закон, стоящий на стороне смерти? Из того, что в своей партикулярности, в предписанных им делах, он препятствует тому, чтобы универсальное адресование благодати субъективировалось как чистое убеждение, как вера. Закон «объективирует» спасение и запрещает, чтобы его относили к безвозмездности Христа-события. В *Послании к Римлянам* (3,27 и сл.), Павел ясно указывает на то, что составляет существенную связь между событием и универсальностью, поскольку речь идет о Едином, или, говоря проще, о *единой* истине.

Где же то, чем бы хвалиться? уничтожено. Каким законом? законом дел? Нет, но законом веры. Ибо мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона. Неужели Бог *есть Бог* Иудеев только, а не язычников? Конечно, и язычников, потому что один Бог, который оправдывает обрезанных по вере и необрезанных через веру.

Важнее всего уяснить точное значение того, что есть один единственный Бог. Что означает «моно» в слове «монотеизм»? Обновляя термины, Павел подходит к пугающей проблеме Единого. Его в полном смысле слова революционное убеждение таково: знаком Единого является то, что *Единое «для всех» или «без исключения»*. Наличие одного единственного Бога должно пониматься, исходя не из философской спекуляции о субстанции или о высшем существе, а из структуры обращения. Единое есть то, что не вносит никакого различия в субъекты, к которым оно обращается. Такова максима универсализма, если он вырастает из события: нет Единого кроме того, которое есть для всех. Монотеизм понимается лишь с учетом всего человечества в целом. Не обращенное ко всем Единое сходит на нет.

Закон для Павла всегда означает партикулярность, и, стало быть, различие. Он не является возможным действием Единого, ибо предназначает свое ложное «Единое» лишь тем, кто признает его и следует детализированным законом предписаниям.

Онтологическая подструктура этого убеждения (правда, онтология ничуть не интересует Павла) заключается в том, что нет событийного Единого, которое могло бы стать Единым партикулярности. Единственным возможным коррелятом Единого является универсальное. Общая диспозиция истины включает в себя Единое (в Павловой басне — божественную трансцендентность, моно-теизм), универсальное (все целиком человечество, и обрезанные, и необрезанные) и сингулярное (Христос-событие). Партикулярное туда не вписывается, оно относится к области мнения, обычая, закона.

Что может быть соразмерно универсальности обращения? Во всяком случае, незаконность. Закон всегда предикативен, партикулярен, частичек. Извечно государственный характер закона прекрасно осознается Павлом. Под «государственным» будем понимать то, что подсчитывает, именует и контролирует — три стороны одного явления. Событийное возникновение истины требует, чтобы она

была вне числа, вне предиката, вне контроля. Именно это Павел и называет благодатью: то, что происходит без наличия какой бы то ни было предикативной основы, то, что транслегально, то, что случается со всеми без выявляемой причины. Благодать противоположна закону, поскольку она есть то, что приходит *не будучи должным*.

В этом глубокая интуиция Павла, побеждающая своим универсальным и незаконным пониманием Единого всякое заключение субъекта в партикулярное или коммунитарное, равно как и всякий юридический или договорной подход к конститутивному разделению субъекта. *Основанием субъекта не может быть долженствование*. Ибо это основание увязано с тем, что декларируется в радикальной фактичности. Строго говоря, если под человечностью человека понимать его субъективную способность, то не существует какого бы то ни было «права» человека.

Полемика против «того, что должно», против логики права и долженствования составляет сердцевину отказа Павла от дел и закона: «Воздаяние делающему вменяется не по милости, но по долгу» (Рим 4,4). Но для Павла ничего не должно. Спасение субъекта не может иметь форму воздаяния или платы. Субъективность веры не оплачиваема (то, что позволило, в конечном счете, объявить ее коммунистической). Она проистекает из оказанной милости, *karisma*. Всякий субъект приобщается к харизме, всякий субъект харизматичен. Поскольку точка субъективности есть не дело, требующее платы или воздаяния, а декларация события, то декларирующий субъект существует согласно свойственной ему харизме. Всякая субъективность находит свое разделение в изначальной безвозмездности. Искупительное действие есть пришествие харизмы.

Павел находит основополагающую связь между универсализмом и харизмой, между силой универсального обращения Единого и абсолютной безвозмездностью воинствующего проповедничества. В *Послании к Римлянам* (3,22-24) он говорит; «Ибо нет различия, потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе».

Даром — сильное слово, означающее «посредством чистого дара», «без причины» и даже «попусту». Для Павла есть существенная связь между универсальностью «для всех» и «без причины». Обращение ко всем возможно только в режиме беспричинности. Ко всем адресуемо только то, что совершенно безвозмездно. Лишь харизма, благодать соразмерны поиску универсального.

Субъект, конституированный харизмой в безвозмездной практике обращения ко всем, с необходимостью утверждает отсутствие различий. Лишь то, что харизматично, а стало быть, абсолютно беспричинно, обладает той избыточной силой над законом, которая устраняет установленные различия.

На этом основана знаменитая тема Павла относительно «преизобилия» благодати. Закон требует предикативной мирской множественности, он предписывает каждой части целого то, что ей должно. Событийная благодать требует преизбыточного в самом себе множества, не поддающегося описанию, преизобилующего как в отношении к самому себе, так и с точки зрения закрепленных законом распределений.

Важный онтологический тезис заключается в том, что универсализм предполагает возможность мыслить множественное не как часть, а как избыток самого себя, как без-местность, как кочевничество безвозмездности. Если мы поймем «грех» как субъективное упражнение (имея в виду смерть как путь существования) и, следовательно, легальный культ партикулярности, то мы тут же обнаружим, что проистекающее из события (то есть истины, какой бы она ни была) всегда представляет собой несказанный избыток по отношению к тому, что очерчено «грехом». Именно об этом говорит хорошо известный отрывок *Послания к Римлянам* (5,20-21):

Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление. А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать, дабы, как грех

царствовал к смерти, так и благодать воцарилась через праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим.

Два субъективных пути, смерти и жизни, не-соотнесенность которых конституирует разделенный субъект, являются в то же самое время двумя типами множеств:

- партикуляризирующее множество, явленное вместе со своим собственным пределом и отмеченное предикатом этого предела. Законом его являются число или буква;

- преизобилующее множество, которое поддерживает универсальность.

Преизбыток себя запрещает представлять это множество как тотальность.

Преизобилие не соотносимо ни с каким Целым. Именно поэтому оно позволяет свергнуть различия — такое свержение и есть процесс преизбытка.

То, что названо «благодатью», есть способность постсобытийного множества выходить за собственные пределы, за границы мертвой буквы требований закона. Противопоставление благодать/закон покрывает две доктрины множественного.

Остается понять, почему субъективный мотив, связанный с законом, есть мотив греха. Тут мы сталкиваемся с чрезвычайно сложной аргументацией. Но именно она позволяет понять, что «закон» отныне приобретает в субъективной композиции одно из имен смерти.

Речь идет о «желании» (нет никакой причины переводить это слово как «вожделение», что отдает излишней конфессиональностью). Чтобы подойти к «новой жизни» субъекта, нужно обрести более глубокое понимание взаимозависимости между желанием, законом, смертью и жизнью.

Основополагающий тезис Павла состоит в том, что закон (и единственно он) предоставляет желанию достаточную автономию, чтобы субъект желания, ввиду этой автономии, занял место смерти. Закон — это то, что дает жизнь желанию. Но делая это, он принуждает субъекта к тому, чтобы тот мог идти лишь путем смерти.

Чем в точности является грех? Это не желание как таковое, ибо тогда не было бы понятно, как он связан с законом и со смертью. *Грех — это жизнь желания как автономия, как автоматизм.* Закон требуется для высвобождения автоматической жизни желания, автоматизма повторения. Именно закон *фиксирует* объект желания и приковывает к нему «волю» субъекта, какой бы она ни была. Этот объектный автоматизм желания, немислимый без закона, предопределяет субъекта к плотскому пути смерти.

Хорошо видно, что здесь разыгрывается проблематика бессознательного (Павел называет это не-вольным, тем, чего я не хочу). Жизнь желания, фиксированная и высвобожденная законом, центром которой не является субъект, осуществляется как бессознательный автоматизм, ввиду чего «невольный» субъект только и способен придумать смерть. Закон есть то, что отдает желание его повторяющейся автономии, указывая ему его объект. Желание, таким образом, обретает свой автоматизм в форме трансгрессии. Как понимать «трансгрессию»? Она имеется тогда, когда закон — то, что запрещает или отрицательно именуется — становится объектом желания, живущего само по себе на месте субъекта. Такое скрещение императива, желания и субъективной смерти Павел резюмирует следующим образом: «Потому что грех, взяв повод от заповеди, обольстил меня и умертвил ею» (Рим.7,11).

Трудно представить себе более антикантовскую позицию: «грехом» здесь называется автономия желания, когда его объект отмечен заповедью закона, а следствием «греха» объявляется умерщвление субъекта.

Мы, однако, несколько забежали вперед. Подробно об этом говорится в, вероятно, самом известном как, впрочем, и самом запутанном тексте Павла (Рим.7,7-23). Я цитирую его без разъяснений.



Что же скажем? Неужели *от* закона грех? Никак. Но я не иначе узнал грех, как посредством закона. Ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: не пожелай. Но грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание" ибо без закона грех мертв. Я жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер; и таким образом заповедь, *данная* для жизни, послужила мне к смерти, потому что грех, взяв повод от заповеди, обольстил меня и умертвил ею. Посему закон свят, и заповедь свята и праведна и добра. Итак, неужели доброе сделалось мне смертоносным? Никак; но грех, оказывающийся грехом потому, что посредством доброго причиняет мне смерть, так что грех становится крайне грешен посредством заповеди. Ибо мы знаем, что закон духовен, а я плотян, продан греху. Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр, а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живет во мне, то есть во плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех.

Итак я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, принадлежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим: но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих.

Мысль Павла соотносится здесь с теорией бессознательного, структурированной оппозицией жизнь/смерть. Запрет закона есть то, посредством чего желание объекта может исполниться «невольно», бессознательно, то есть как жизнь греха. Тем самым эксцентрированный этим желанием субъект переходит на сторону смерти.

Павлу важно то, что именно этот опыт (он говорит о нем почти в стиле августиновской «Исповеди») при условии закона выявляет сингулярную диспозицию: если субъект находится на стороне смерти, то *жизнь* — *на стороне греха*.

Для того, чтобы субъект смог изменить диспозицию, чтобы он стал на сторону жизни, а греху (то есть автоматизму повторения) было отведено место смерти, следует порвать с законом. Таков неумолимый вывод Павла.

Как же организован субъект универсальной истины, раз закон не может поддерживать в нем его разделение? Воскресение призывает субъект идентифицировать себя как такового под именем веры (*pistis*). Это означает, что независимо от результатов или предписанных форм призовешься делами. В качестве события субъект *есть* субъективация. Слово *pistis* (вера, убеждение) в точности обозначает именно следующее: отсутствие всякого разрыва между субъектом и субъективацией. Единое --истина производится для всех в постоянной активации субъекта в его служении истине, в воспрещающем ему покой отсутствии внутреннего разрыва.

Помня о том, что эти фигуры были введены Павлом в рамках заразного баснословия, нам, быть может, удастся обобщить и упорядочить их с помощью двух материалистических по своему значению теорем, а тем самым дать набросок нашего материализма благодати.

**Теорема 1.** Единое есть лишь для всех, и оно исходит не от закона, а от события.

Универсализм истины конституируется обратным действием события. Закон не годится «для всех», поскольку он всегда является законом государственным, законом контроля за частями, партикулярным законом. Единое есть лишь при нехватке закона. Универсальность органически связана с фактичностью того, что с нами случается, и что есть безумное преизобилие благодати.

**Теорема 2.** Только событие как незаконная фактичность приводит множество к преизбытку, а тем самым дает ему возможность выйти за пределы конечности.

Четко установленный Павлом субъективный королларий состоит в том, что всякий закон есть конечное число. Именно это привязывает его к пути плоти и, в конечном счете, увязывает со смертью. То, что моно-теизм воспрещает, партикуляризируя адресование, выступает и как запрет бесконечного.

Пройдем еще раз по лабиринту *Послания к Римлянам*.

Мы уже говорили о том, что без закона нет освобожденного желания, автономии, автоматизма. Есть неопределенная, неразделимая жизнь, возможно, что-то вроде жизни Адама до падения, до закона. Это своего рода детство, о котором Павел говорит: «Я жил некогда без закона». Но не эта «жизнь» составляет всю реальность пути духа в разделенном субъекте. Скорее, эта жизнь смешивает два пути — это жизнь субъекта, который предполагается целостным или нераздельным. Предположив такое «до закона», мы предполагаем невинного субъекта, не придумавшего даже смерть. Либо смерть здесь стоит на стороне желания: «Без закона грех мертв». А это означает: без закона нет живой автономии желания. Желание остается в неразличенном субъекте пустой, незадействованной категорией. То, что позже станет путем смерти, или то, что сталкивает субъект на место смерти — не жизненно. «До закона» путь смерти мертв. Но и сама эта невинная жизнь остается чуждой вопросу спасения.

«Под законом» субъект окончательно вышел из единства, из невинности. Его предполагаемая неразличенность не могла более сохраняться. Желание, которому закон предписывает его объект, оказывается детерминированным и автономизированным, как желание трансгрессивное. Вместе с законом желание обретает жизнь; это активная, целостная категория. Путь плоти конституируется благодаря объектному множеству, которое закон рассекает запретом и номинацией. Грех появляется как автоматизм желания.

Но путь греха — это путь смерти. Следовательно, мы, вслед за Павлом, можем сказать: *путь смерти, который сам был мертв, оживает под законом*. Закон оживляет смерть, и субъект — как жизнь по духу — отпадает от смерти. Закон смещает жизнь с пути смерти, а смерть смещает с пути жизни.

Смерть жизни — это «Я» (в положении смерти). Жизнь смерти — это грех.

Отметим парадоксальность дизъюнкции «Я» (мертвого) и греха (живого). Она означает, что грешу отнюдь не я, но «но живущий во мне грех»: «Грех, взяв повод от заповеди, обольстил меня и умертвил ея». Грех как таковой не интересует Павла, которого можно считать кем угодно, только не моралистом. Важна лишь его субъективная позиция, его генеалогия. Грех есть жизнь смерти. Это то, на что способен закон, и только он один. Платою становится то, что жизнь постановляется на место смерти лишь под видом «Я».

Предельная напряженность всего этого текста проистекает из того, что Павел пытается здесь сказать об эксцентричности субъекта, найти хитроумную форму для выражения его разделения. Так как субъект жизни помещается на место смерти и *наоборот*, то из этого следует, что знание и воля, с одной стороны, и дело, поступок — с другой, полностью разделяются. Именно в этом состоит эмпирически наблюдаемая сущность существования под законом. Эту эксцентричность, кстати, можно сопоставить с лакановской интерпретацией *cogito* (там, где я мыслю, я не существую, а там, где существую, не мыслю).

Сделаем небольшое обобщение. Человеком закона для Павла является тот, у кого дело отделено от мысли. Таково следствие обольщения заповедью. Фигура субъекта, в котором разделение производится между мертвым «Я» и невольной автоматизацией живого желания, является для мысли фигурой бессилия Грех, по существу, есть меньший проступок, чем неспособность живой мысли предписать действие Мысль под влиянием закона растворяется в бессилии и в умствовании, поскольку субъект (мертвое «Я») расщепляет безграничную силу, каковой является живой автоматизм желания'

Теперь перейдем к теореме 3.

*Теорема 3.* Закон есть то, что конституирует субъекта как бессилие мысли.

Но закон — это, прежде всего, сила предписания буквы Известна страшная формула из *Второго послания к Коринфянам* (3,6-7): «Буква убивает, а дух животворит. За ней следует уточнение о «служении смертоносным буквам, начертанном на камнях». Буква умерщвляет субъекта ровно настолько, насколько она отделяет мысль от всякой силы.

«Спасение» можно было бы обозначить и так: мысль способна не быть обособленной от дела и от силы (Павел говорит так: жизнь оправданная или оправдание) Спасение происходит тогда, когда разделенная фигура субъекта удерживает мысль в силе деяния. Я называю это «процедурой истины».

Итак, мы подошли к следующей теореме.

*Теорема 4.* Нет буквы спасения или буквенной формы процедуры истины.

Это означает, что буква приходит только от автоматизма, от расчета И наоборот: нет расчета, кроме как от буквы Нет исчисления, кроме как от смерти. Всякая буква слепа и руководит слепым.

Когда субъект под буквой или буквален, он предстает как разъединение автоматизма деяния и бессилия мысли.

Если разрушение этого разъединения называется «спасением», то ясно, что спасение приходит без закона, сбрасывая цепи бессилия и автоматизма.

Важно понять и принять антидиалектику спасения и греха Спасение есть разнузданно субъективной фигуры, имя которой — «грех». Мы видели, что грех есть субъективная структура, а не дурной поступок Грех — это не что иное, как перестановка местами жизни и смерти под влиянием закона. Именно поэтому, не нуждаясь в замысловатой доктрине первородного греха, Павел мог с легкостью сказать, что мы во грехе Когда спасение деблокирует субъективный механизм греха, это разнуздание оказывается выходом субъекта из под власти буквы.

Этот отход от буквы постижим только в том случае, если мы признаем, что существует сверх-буквальный путь разделенного субъекта. Пока мы «под законом», этот путь остается мертвым (он в состоянии «Я»). Только воскресение способно его реактивировать. Разорванность смерти и жизни, когда жизнь была остатком смерти, может быть выявлена исключительно при преизбытке благодати, то есть посредством чистого акта.

«Благодать» означает, что мысль сама не может *полностью* представить жестокого возобновления в субъекте пути жизни, то есть воссоединения мысли и деяния. Мысль может быть поднята из своего бессилия только чем-то превосходящим ее порядок. «Благодать» есть имя события как условия активной мысли. Само это условие с неизбежностью избыточно по отношению к тому, что им обусловлено. Иными словами, благодать отчасти не дана той мысли, которую она оживотворяет. Или, как скажет Малларме, этот Павел современной поэзии: «Ясно то, что всякая мысль напоминает брошенные в игре кости, но столь же ясно и то, что сама мысль не в силах промыслить вероятность того, что в результате выпадет».

Для Павла организованная законом фигура хиазма смерть/жизнь, может быть восстановлена, то есть заново переставлена с места на место, только безжалостным действием, направленным и на смерть, и на жизнь И это действие есть воскресение. Только воскресение перераспределяет места смерти и жизни, показывая, что жизни нет нужды занимать место смерти.

## Глава VIII. ЛЮБОВЬ КАК УНИВЕРСАЛЬНАЯ СИЛА

Итак, установлено, что никакая мораль — если под «моралью» понимается практическое подчинение закону, — не может оправдать существование субъекта: «Человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа» (Гал.2,16). Более того, Христос-событие есть собственно упразднение закона, который был лишь царством смерти: «Христос искупил нас от клятвы закона» (Гал.2,20). Подобно тому, как под законом лишенный центра в автоматической жизни желания субъект занимал место смерти, и как грех (или бессознательное желание) жил в нем автоматической жизнью, так и выброшенный за пределы смерти воскресением субъект принимает новую жизнь, имя которой Христос. Воскресение Христа — это и *наше* воскресение, уничтожающее смерть, при которой (под законом) субъект обособляется в закрытой форме «Я»: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал.2,20). И наоборот, если предположить, что истина и справедливость могут быть достигнуты соблюдением заповедей закона, то следует вернуться к смерти, допустить, что никакая благодать не дана нам в существовании, и отвергнуть воскресение: «Не отвергаю благодати Божией; а если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал.2,21).

Означает ли это, что вписанный в христианский дискурс субъект находится *вне закона*? В подробно прокомментированном нами в прошлой главе отрывке из *Послания к Римлянам* есть некоторые указания на обратное, что побуждает нас задать чрезвычайно трудный вопрос *о существовании закона сверх-буквального — закона духа*.

Упраздняя закон и проясняя его отношение к бессознательному вожделению, Павел напоминает, что «заповедь свята и праведна и добра, (Рим.7,12). Более того, по видимости опрокидывая разом всю предшествующую диалектику, он полагает, что «закон духовен» (Там же, 14).

Вероятно, следовало бы провести различие между узаконивающей субъективацией, которая есть сила смерти, и законом, воздвигнутым верой, принадлежащим духу и жизни.

Наша задача состоит в том, чтобы осмыслить кажущуюся антиномию двух высказываний:

1) «Конец закона — Христос» (Рим.10,4).

2) «Любовь есть исполнение закона» (Рим.13,10).

При условии веры, исповедуемого убеждения, любовь означает не закон буквы, но тот, который утверждает верующего субъекта и осуществляет в мире постсобытийную истину.

По моему мнению, это тезис общей значимости. Путь истины, ведущий субъекта вне законов государства, подчинен иному закону, который предназначает истину всем, а тем самым универсализирует субъекта.

*Теорема 5.* Субъект создает закон не буквы, но универсального адресования истины, процесс которого он поддерживает.

Это универсальное адресование, которое не конституируется верой как чистой субъективацией самой по себе, Павел называет «любовью», агаре (зачастую неверно переводимое как «милосердие»).

Принцип такого адресования состоит в том, что, когда субъект как мысль сочетается с благодатью события — а это есть субъективация (вера, убеждение), — он возвращается на место жизни, хотя он был мертв. Он возвращает себе атрибуты силы, которые оказались на стороне закона, субъективной фигурой которого был грех. Он вновь обретает живое единство мысли и дела. Такое возвращение образует универсальный закон самой жизни. Такой закон возвращается для всех как артикуляция жизни, пути веры, закона по ту сторону закона. Именно это Павел и называет любовью.

Уже веру не следует путать с одним лишь внутренним убеждением, которое, как мы видели, будучи предоставленным самому себе формировало не христианский дискурс, а именно четвертый — несказанную замкнутость мистического субъекта. Истинная субъективация материально проявляется как *публичная декларация* события под своим собственным именем «воскресения». То, что оно декларируется публично, относится к существу веры. Истина либо партийна, либо не является таковой. Цитируя *Второзаконие*, Павел напоминает, что «близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём». Конечно, внутреннее убеждение, убеждение сердца востребовано, но только публичное исповедание веры помещает субъект в перспективу спасения. Спасает как раз не сердце, спасают уста:

Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём, то есть слово веры, которое проповедуем. Ибо если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься, потому что сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению (Рим.10,8-11).

Реальность веры есть действенная декларация, провозглашающая словом «воскресение», что жизнь и смерть не соотносятся столь же неумолимо как у «ветхого человека». Вера исповедуется публично, ибо понуждаемая законом сборка субъекта, не является единственно возможной. Исповедуя воскресение одного человека, вера лишь провозглашает *возможность* для всех. Чтобы новое соотношение жизни и смерти стало возможным, воскресение делает из него предмет веры, и именно его нужно декларировать. Но такое убеждение оставляет нерешенной универсализацию «нового человека» и ничего не говорит о содержании примирения живой мысли и дела. Вера говорит: мы можем выйти из бессилия и отыскать то, от чего закон нас отделил. Вера предписывает новую возможность, пока еще не действенную для всех, хотя реальную во Христе.

Любовь должна иметь силу закона, чтобы постсобытийная универсальность истины постоянно запечатлевалась в мире и возвращала субъекты на путь жизни. Вера есть заявленная мысль о возможной силе мысли. Она не есть еще сама эта сила. Как об этом ясно говорит Павел — вера, действующая любовью (Гал.5,6).

Именно с этой точки зрения любовь для христианского субъекта означает возвращение закона, который, будучи не буквальным, не перестает быть началом и основой субъективной энергии, побуждаемой декларацией веры. Любовь для нового человека — это завершение осуществляемого им разрыва с законом, закон разрыва с законом, закон истины закона. Понятый таким образом, закон любви может даже удерживать содержание старого закона (Павел никогда не упускает возможности расширения политических альянсов), но это содержание сводится любовью к единственной максиме, которую не высечешь на камне, вновь не впадая в смерть, поскольку она полностью подчинена верой субъективации.

Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон Ибо заповеди: не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, не пожелай чужого и все другие заключаются в сем слове: люби ближнего твоего, как самого себя.

Любовь не делает ближнему зла; итак любовь есть исполнение закона (Рим.13,8-10).

Этот отрывок передает двоякое усилие Павла:

- сократить множество предписаний закона, поскольку с этим множеством заповедей соотносится в форме объектов смертоносная автономия желания. Требуется единственная утвердительная и, в то же время, не объектная максима — максима,

которая не была бы возбуждением бесконечности желания посредством трансгрессии запрета;

- сделать эту максимум такой, чтобы для понимания она нуждалась в вере.

«Возлюбить своего ближнего как себя самого» — вполне удовлетворяет этим двум условиям (к тому же она была удобна, поскольку находила поддержку в Ветхом Завете). Этот уникальный императив не содержит в себе никаких запретов, будучи чистым утверждением. Он требует веры, поскольку *до воскресения предоставленный смерти субъект не имел никакой приемлемой причины любить самого себя*.

Павел вовсе не теоретик жертвенной любви, забвения себя в любви к Другому. Притязая на то, что субъект самоуничтожается в прямом отношении к трансцендентному Другому, эта ложная любовь представляет собой лишь нарциссизм. Она восходит к четвертому дискурсу внутреннего и несказанного слова. Павел хорошо знает, что истинная любовь возможна лишь там, где сначала способны любить себя самих. Но эта любовь субъекта к самому себе есть любовь к живой истине, привнесенной провозгласившим ее субъектом. Поэтому любовь находится под властью события и его субъективации в вере — одно лишь событие позволяет субъекту не быть мертвым «Я», которое невозможно любить.

Новый закон является, таким образом, развертыванием силы любви к себе по направлению к другим; она предназначена всем и возможность этого обусловлена субъективацией (убеждением). *Любовь есть именно то, на что способна вера*.

Я называю эту универсальную силу субъективации верностью событию: верность есть закон истины. По мысли Павла, любовь есть именно верность Христу-событию в согласии с той силой, которая дает любви к себе универсальное *предназначение*. Любовь есть то, что делает из мысли силу. Вот почему она одна, а не вера, передает *силу спасения*.

Тем самым, мы получаем следующую теорему.

*Теорема 6.* Силу истине дает адресование всем отношения к самому себе, привносимое событием, а не самим этим отношением. Это же адресование определяет и субъективную верность.

Эту теорему можно назвать теоремой активиста. Никакая истина не является одиночной или частной истиной.

Чтобы понять данную Павлом версию этой теоремы, полезно взять в качестве исходного пункта два по видимости противоречащих друг другу высказывания.

Кажется, что Павел приписывает спасение исключительно вере. К этому нередко сводят его мысль. Эта тема раз за разом повторяется в его посланиях, например:

...Однако же, узнав, что человек оправдывается не делами закона, а только верою Иисуса Христа, и мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона... (Гал.2,16).

Но Павел столь же энергично приписывает спасение только любви, доходя даже до того, что вера без любви есть лишь пустой субъективизм.

Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и веру, так что *могу* и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто.

И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы (1 Кор.13).

Когда речь идет о классификации трех главных субъективных действий нового человека — веры, надежды и любви, или, скорее, убежденности, уверенности и любви,

— то именно любви Павел без колебаний отдает первенство: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1Кор.13,13).

С одной стороны, событийная декларация есть основа субъекта; с другой — без любви, без верности в ней нет никакой пользы. Можно сказать, что не находящая истока силы своего универсального адресования субъективация проходит мимо истины, единственным свидетелем возникновения которой она по-видимости является.

Когда речь идет о первенстве любви, которая одна способна осуществить в мире единство мысли и действия, нам следует обратить внимание на чрезвычайную точность лексики Павла. Разбирая вопрос о субъективации посредством веры, Павел говорит не о спасении, а об оправдании. Верно, что «человек оправдывается верой» (Рим.3,28), но не менее верно, что он спасается только любовью. Кстати, если в корне слова «оправдание» звучит еще легальный мотив справедливости, то спасение означает просто-напросто «освобождение». Таким образом, субъективация указанной возможностью воскресения, «восстания» одного создает праведное пространство освобождения; но лишь любовь, предполагающая универсальность обращения, осуществляет это освобождение. Она одна есть жизнь истины, наслаждение истиной. Как говорит Павел: «Любовь... сорадуется истине» (1 Кор. 13,4-6).

У Павла есть интуиция, что всякий субъект — артикуляция субъективации и обоснованности. Это означает также, что нет моментального спасения, что сама благодать — это лишь указание возможности. Субъект должен быть явлен в своем труде, а не в одном лишь своем рождении. Имя этому труду и есть «любовь». Истина всегда была для Павла только «верой, действующей любовью» (Гал.5,6).

Иными словами, энергия истины, то, что дает ей существование в мире, тождественна ее универсальности, субъективная форма которой — у Павла под именем «любви» — состоит в ее неустанном обращении ко всем другим: грекам и иудеям, мужчинам и женщинам, свободным и рабам. И как следствие этого: «Мы не сильны против истины, но сильны за истину» (2Кор.13,8).

*Теорема 7.* Субъективный процесс истины есть то же самое, что любовь к этой истине. Активная, ведущая борьбу реальность этой любви есть обращение ко всем того, что ее конституирует. Материальность универсализма есть воинствующее измерение всякой истины.

## Глава IX. НАДЕЖДА

Как мы видели, Павел полагает, что «теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь» (1 Кор.13,13). Мы выяснили субъективное соотношение веры и любви. Как с ними соотносится надежда?

Дескриптивно, у Павла и его последователей надежда имеет отношение к праведности, к справедливости. Так, *Послание к Римлянам* (10,10) говорит нам: «Сердцем веруют к праведности».

Но о какой справедливости идет речь? Хочет ли Павел сказать, что надежда на справедливость — это надежда на приговор суда, Страшного суда? Таковой была бы надежда на грядущее событие, которое отделит спасенных от осужденных. Справедливость будет воздана, и именно на этот последний суд истины должно надеяться.

В противовес этой классической судейской эсхатологии, Павел, по-видимому, характеризует надежду скорее как простой императив продолжения, принцип стойкости, упорства. В *Первом послании к Фессалоникийцам* вера сравнивается с делом, а любовь с тяжелой работой, с трудом, с тяготами. Надежда отсылает к стойкости, упорству, терпению; она есть субъективность, продолжающая субъективный процесс.

Вера в таком случае будет открытостью истине, любовь — универсализующей действенностью пути, наконец, надежда — максимальной настойчивостью на этом пути.

Как сочетается идея суда, восстановленной справедливости или праведности с идеей настойчивости, императива, выраженного словами «следует продолжать»? Если принять сторону суда, то мы получим надежду за плату. Если встать на сторону настойчивости, то получим полностью бескорыстную субъективную фигуру соратника истины. У этих двух тенденций долгая история, они доныне находят отклик в политике. Вопрос всегда в том, на что обращена энергия любого вступающего в борьбу субъекта.

Если держаться последнего воздаяния, то субъект становится в один ряд с объектами. Если же надежда является скорее принципом стойкости, то остается чистая субъективность. Христианство развивалось в этом напряженном противоречии, почти всегда предпочитая воздаяние, которое церковь считала более «народным» — подобно тому, как заурядный синдикализм ссылается на требования людей, чтобы тем успешнее игнорировать их «ирреалистические» политические устремления.

Проблему составляет отношение между надеждой и силой. Укрепляет ли надежда силу *изнутри*, в зависимости от того, на что надеются? Случится ли в будущем событие, которое воздаст нам за труд, за декларацию конституирующего нас события? Надежда в таком случае есть событийная взаимосвязь, она помещает субъекта в интервале между двумя событиями, и надежда на второе поддерживает его веру в первое.

Классическая объективирующая доктрина гласит, что Страшный суд оправдает верующих наказанием неверующих. Справедливость есть воздаяние, что показывают известные картины Тинторетто или Микельанджело, зримо передающие контраст между просветленным вознесением спасенных праведников и падением во мрак сраженных негодяев.

Ад всегда пользовался большим успехом у художников и у публики, нежели рай, поскольку при таком понимании надежды субъекта поддерживает идея наказания зла. Оправдание веры и любви надеждой тут чисто негативное. Надежда пронизана ненавистью к другим, злобой. Но понятая таким образом надежда, вряд ли совместима с тем примирением в универсальной мысли и силы, которое Павел называет любовью.

Действительно, у Павла нет судебной и объективной концепции надежды. Конечно, как человек неистовый и злопамятный (хотя бы потому, что путь смерти не перестает разделять субъекта), он порой дает понять, что злым, то есть прежде всего



политическим врагам в деле создания христианских центров, когда-нибудь достанется. Точно также он порой — в духе иудеев начального периода Империи — считает, что время нам сочтено, что конец света близок: «Так *поступайте*, зная время, что наступил уже час пробудиться нам от сна. Ибо ныне ближе к нам спасение, нежели когда мы уверовали. Ночь прошла, а день приблизился: итак отвергнем дела тьмы и облечемся в оружие света» (Рим.13,11). Но у Павла очень мало уступок такой атмосфере апокалипсиса и агрессии. Еще меньше он сводит надежду к удовлетворению от наказания безбожников.

Страстью Павла является как раз его универсализм, и его не случайно прозвали «апостолом народов». Его наиболее ясное убеждение заключается в том, что событийная фигура воскресения всесторонне переполняет то реальное и фактическое место, каковым является община верующих в том виде, в котором на данный момент она существует. Нам предстоит работа любви, Империя обширна. Человек или народ, при всей видимости неверия и незнания, должны видеться как те, кому активист несет Благою весть. Универсализм Павла исключает привилегию ныне верующих на содержание надежды. Неуместно делать из дистрибутивной справедливости признак надежды.

В глазах Павла надежда не есть надежда на объективную победу. Напротив, именно субъективная победа производит надежду. Постараемся понять этот трудный текст, важный для всякого активиста истины.

...Получили мы доступ к той благодати, в которой стоим и хвалимся надеждою славы Божией, И не сим только, но хвалимся и скорбями, зная, что от скорби происходит терпение, от терпения опытность, от опытности надежда, а надежда не постыжает (Рим.5,2-5).

Субъективное измерение, носящее имя «надежда», есть опыт преодоления, а не то, во имя чего осуществляется преодоление. Надежда — это «опытность», стойкость любви в этом опыте, а не какое бы то ни было представление о воздаянии или наказании. Надежда — это субъективность побеждающей верности опыту, верность верности, а не представление о результатах в будущем.

Надежда указывает на реальное верности в ее опыте здесь и теперь. Именно так можно понять загадочное выражение «надежда не постыжает». Его можно сопоставить с высказыванием Лакана, для которого «страх — это то, что не обманывает» («не постыжает»), — именно в силу нагруженности страха реальным, избытком реального, следствием которого он и является. Можно сказать, что надежда не есть воображаемое идеальной справедливости, наконец-то возданной, но является тем, что в опыте реального сопровождает претерпевание истины или практическую универсальность любви.

Павел не сводит надежду к воображаемому воздаянию и вообще противостоит идее «платы» за веру, поскольку воскресение лишено всякого смысла за пределами универсального действия. Все застывшие разделения и воздаяния рушатся, как только речь заходит о фактичности благодати: «Так правдою одного всем человекам оправдание к жизни» (Рим.5,18). Выражение «все человеки» без промедления возвращает к «как в Адаме все умирает, так во Христе все оживут» (1 Кор.15,22). Здесь нет никакого места для мести и злобы. Ад, как жаровня для врагов, не интересуется Павла.

Конечно, *один* враг приметен, имя ему «смерть». Но это родовое имя, приложимое к пути мысли. Об этом враге Павел говорит крайне редко и в будущем времени: «Последний же враг истребится — смерть...» (1Кор.15,26). Справедливость, которая подразумевается надеждой, может быть названа смертью смерти. Но речь идет с самого начала о поражении субъективной фигуры смерти. Эта справедливость присутствует в универсальном обращении любви и не производит никакого судебного

раздела на спасенных и осужденных. Скорее, как уверенность в верности активиста, надежда утверждает, что всякая победа есть на самом деле победа всех. Надежда — это субъективная модальность победы универсального: «И так весь Израиль спасется» (Рим. 11,26).

Подобно тому, как любовь есть обращенная ко всем общая сила, а любовь к себе — несущая конструкция живой мысли, так и надежда сплетает субъективность спасения из единства мысли и силы, будучи универсальностью, присутствующей и в каждом испытании, и в каждой победе. Всякая одержанная победа — даже местного значения — универсальна.

Для Павла основополагающим является проповедование того, что я оправдан лишь настолько, насколько оправданы другие. Конечно, надежда затрагивает прежде всего меня самого. Но это означает, что в моей сингулярности я идентифицирую себя как субъекта экономии спасения лишь настолько, насколько эта экономия универсальна.

Надежда указывает, что я могу упорствовать в любви лишь потому, что эта любовь устанавливает конкретную универсальность истинного и что эта универсальность имеется во мне, возвращается ко мне. Таков смысл высказывания Павла: «Если...не имею любви, — то я ничто» (1Кор. 13,2), Посредницей идентичности для Павла является именно универсальность. Именно универсальность «для всех» делает меня одним из них. Так мы обретаем главный принцип Павла: Единое недоступно без условия «для всех». Я называю надеждою то, что в опыте свидетельствует о моем соучастии в спасении -о том, что я являюсь терпеливым работником универсальности истинного. С этой точки зрения, надежда никак не связана с будущим. Она есть фигура нынешнего субъекта — к нему возвращается та универсальность, на которую он работает.

*Теорема 8:* Субъект — если говорить об императиве его собственной непрерывности — поддерживается тем, что наличное бытие конституирующей его истины, универсально, а тем самым и действенно для него. Сингулярность имеется лишь постольку, поскольку имеется универсальность. Иными словами, вне истины находится лишь партикулярное.

## Глава X. УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ И ПЕРЕСЕЧЕНИЕ РАЗЛИЧИЙ

Из того, что надежда есть чистое терпение субъекта, включение себя в универсальность обращения, — никак не вытекает, что надо игнорировать или презирать различия. Ибо, если верно, что нет «ни Иудея ни Еллина» с точки зрения конституирующего события, то *фактом является* то, что имеются иудеи и греки. То, что всякая процедура истины снимает различия и разворачивает в бесконечность чисто родовое множество, не позволяет упускать из виду, что в определенной ситуации (назовем ее миром) — *имеются различия*. Можно даже держаться того, что только они и имеются.

Скрытая за проповедью Павла онтология возвышает не-сущих над сущими. Иными словами, она устанавливает, что для субъекта истины существующее при поддержке господствующих дискурсов считается несуществующим, а сущие, признаваемые этими дискурсами, являются для субъекта не-сущими. Тем не менее, эти фиктивные сущие, эти мнения, обычаи, эти различия суть то, на что обращена универсальность, на что направлена любовь и, наконец, то, что следует пересечь, чтобы могла воздвигнуться сама универсальность, или для того, чтобы порождающая сила истины получила *имманентное* развитие. Всякая иная установка оборачивает истину не к работе любви (которая есть единство мысли и силы), а к замкнутости четвертого, иллюминистского и мистического дискурса. Для Павла, стремившегося обеспечить движение Благой вести по всему пространству Империи, такой дискурс крайне нежелателен, поскольку он способен лишь монополизировать или выхолостить событие.

По этой причине апостол народов, Павел, не только запрещает себе осуждать различия и традиции, но и намеревается приноровиться к ним таким образом, чтобы, через них, в них, происходил процесс их субъективного снятия. Именно поиск новых различий, новых партикулярностей, на которые налагается универсальное, направляет Павла за пределы событийного местоположения (собственно говоря, положения иудейского) и приводит его к перемещению опыта ~ исторически, географически, онтологически. Из этого возникает хорошо узнаваемая воинствующая тональность, сочетающая приспособление партикулярностей и инвариантность принципов, эмпирическое существование различий и их сущностное не-существование — и все это не за счет аморфного синтеза, а в зависимости от смены проблем, которые следует решать. Вот отрывок, звучащий с особой интенсивностью:

Ибо будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести: для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона — как чуждый закона, — не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу, — чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем (1Кор.9,19-23).

Речь идет отнюдь не об оппортунистическом тексте, а о том, что китайские коммунисты назовут «линией масс», выразив его словами «служить народу»; о том, что мысль людей в состоянии — независимо от их мнений и обычаев, не отрекаясь от различий, по которым люди узнают друг друга в мире, — пересекать эти различия и их трансцендировать, при условии их охвата постсобытийной работой истины.

Но для такого охвата нужно еще, чтобы универсальность сама не оказалась в облике партикулярности. Трансцендирование различий возможно лишь тогда, когда благосклонность к обычаям и мнениям предстает как *индифферентная толерантность к различиям*, которая содержательно сводится к способности, к умению практиковать эти различия, как нам рассказывает об этом сам Павел. Из-за

этого Павел очень недоверчив ко всякому правилу, всякому обычаю, который затрагивал бы воинствующий универсализм, выступающий, в свою очередь, как носитель различий и особенностей.

Конечно, члены маленьких христианских сект постоянно спрашивали его о том, что следует думать о поведении женщин, сексуальных отношениях, о запретах и рекомендациях в еде, о календаре, об астрологии и т.д. Ибо в природе человеческого животного, которая определяется сетью различий, заложена любовь к такого рода вопросам, как и к заключениям, что такие различия только и существуют, и они необычайно важны. Перед лавиной проблем, далеких от того, что для него определяет христианского субъекта, Павел часто проявляет нетерпение и непреклонность: «А если бы кто захотел спорить, то мы не имеем такого обычая...» (1Кор.11,16). Для будущего универсалистской работы валено избегать конфликтов мнений, столкновений по поводу различий в обычаях. Основная максима гласит «принимайте без споров о мнениях» (Рим.14,1).

Формула более поразительная, поскольку *diakrisis* означает прежде всего «различение различий». Павел держится следующего императива: не компрометировать процедуру истины придирами ко мнениям и различиям. Конечно, философия может вести спор о мнениях, для Сократа это даже ее определяет. Но христианский субъект не философ, а вера не является ни мнением, ни критикой мнений. Христианский активизм должен быть индифферентным пересечением мирских различий и должен избегать всякой казуистики обычаев.

Видимо, спеша вернуться от этих рассуждений к воскресению и своим выводам на сей счет, и не желая оттолкнуть своих товарищей, Павел изо всех сил старается объяснить, что к предписаниям в еде, поведению раба, астрологическим прогнозам, наконец, к самому факту быть иудеем или греком, или к чему-то подобному — ко всему этому можно и должно подходить как ко внешним факторам на пути истины и, вместе с тем, совместимым с ним:

Ибо иной уверен, *что можно* есть все, а немощный ест овощи. Кто ест, не унижай того, кто не ест; и кто не ест не осуждай того, кто ест... Иной отличает день от дня, а другой судит о всяком дне *равно*. Всякий *поступай* но удостоверению своего ума (Рим.14,2-5).

В этом направлении Павел продвинулся очень далеко, и очень странно, что ему приписывается сектантский морализм. Совсем наоборот, ибо мы видим, как он непрестанно сопротивляется давлению во имя запретов, обычаев, правил поведения. Не колеблясь, Павел говорит, что поистине «все чисто» (Рим.14,20). И особенно он выступает против морального осуждения, которое, на его взгляд, является уверткой от событийной формулы «для всех»: «А ты, что осуждаешь брата твоего?... Не станем же более судить друг друга» (Рим.14,10 и сл.).

Удивительный принцип этого «моралиста» закапчивается следующими словами: все позволительно (1 Кор.10,23). Да, в порядке партикулярности — все позволено. Ибо, если различия составляют материал мира, то лишь для того, чтобы сингулярность субъекта истины, войдя в становление универсального, продырявила бы этот материал, а для этого нет нужды осуждать или сводить на нет все эти различия. Различия в обычаях или особенности следует *дозволить*, ибо на них направлено универсальное обращение и активные последствия веры (то, о чем говорится грешно *лишь* то, что непоследовательно с точки зрения веры, или «то, что не по вере» (Рим.14,23)). Это станет понятнее, если мы возьмем два примера: женщин и евреев, по поводу которых морализирующие сектанты (если не сказать хуже) не раз выдвигали обвинения по адресу Павла.

Часто полагали, что проповедь Павла открыла эпоху христианского антисемитизма. Но если не считать, что разрыв с религиозной ортодоксией, поддержка

одной из ересей уже есть форма расизма -даже в ретроспективе это явно несостоятельно, — то следует сказать, что в сочинениях Павла нет ничего, что хотя бы отдаленно напоминало какие бы то ни было антисемитские высказывания.

Обвинение в «богоубийстве», которое действительно сваливает на евреев непомерную мифологическую вину, полностью отсутствует в речах Павла по причинам фактическим и одновременно существенным. Фактом является то, что исторический и государственный процесс умерщвления Иисуса и соответственно возложение ответственности за это, абсолютно не интересуют Павла, для которого важно только воскресение. Причины существенные заключаются в том, что несомненно предшествующая тринитарной теологии мысль Павла никак не опирается на тему субстанциального тождества Христа и Бога, и у него мы не найдем ничего, что отвечало бы мотиву жертвоприношения распятого Бога.

Отстраняют иудейскую партикулярность и подробно останавливаются на отделении христиан от этой партикулярности, скорее, Евангелия, в особенности, наиболее позднее из них, *Евангелие от Иоанна*. После великой войны евреев против римской оккупации это было призвано для обретения благосклонности имперских властей, но здесь мы уже обнаруживаем отход христианства от своего универсального предназначения, поскольку оно начинает работать в режиме исключений и отлучений.

Ничего подобного мы не найдем у Павла. Его отношение к партикулярности иудеев было по сути дела позитивным. Сознвая, что событийное местоположение воскресения генеалогически и онтологически принадлежит наследию библейского монотеизма, он даже отдает иудеям своего рода приоритет в своем универсальном обращении. Например: «Слава и честь и мир всякому, делающему доброе, во-первых, Иудею, *потом* и Еллину!» (Рим.2,10).

«Иудею, во-первых»: этим указывается на первенство иудейства с его особенностями — на первенство в созидании универсального, пересекающего все различия. Поэтому Павел не только считает очевидным, что следует вести себя «как Иудей с Иудеями», но и энергично подчеркивает свою принадлежность к иудейству, чтобы показать, что оно включено в универсальность Вести: «Неужели Бог отверг народ Свой? Никак. Ибо и я Израильчанин, от семени Авраамова, из колена Вениаминова. Не отверг Бог народа Своего, который Он наперед знал» (Рим.11,1).

Разумеется, Павел борется со всеми теми, кто хотел бы подчинить постсобытийную универсальность иудейской партикулярности. Он даже надеется, что будет избавлен «от неверующих в Иудее» (Рим.15,31). Трудно ожидать большего от того, кто определяет свою веру лишь возвратом к самому себе и снятием различий общин и обычаев. Но речь никогда не шла об осуждении иудеев как таковых, тем более, что Павел, в отличие от Иоанна, убежден: «весь Израиль спасется» (Рим.] 1,26).

Дело в том, что Павел располагает новый дискурс посредством неизменной и тонкой стратегии смещения иудейского дискурса. Мы уже отмечали, насколько речи Христа отсутствуют в текстах Павла, настолько же эти тексты полны ссылок на Ветхий Завет. Предлагаемое Павлом не упраздняет иудейскую партикулярность, которую он не перестает признавать историческим принципом события; дело заключается в том, чтобы оживить в ней все то, что подходит с точки зрения нового дискурса, а тем самым и нового субъекта. Для Павла *может и должна произойти ресубъективация* иудейства вообще и Книги в частности.

Он осуществляет это, опираясь на оппозицию двух фигур — Авраама и Моисея. Павел не слишком любит Моисея, человека буквы и закона. Скорее, он отождествляет себя с Авраамом, для чего имеются два сильных повода, указанные в одном отрывке *Послания к Галатам* (3,6-9.):

Так Авраам поверил Богу, и это вменилось ему в праведность. Познайте же, что верующие суть сыны Авраама. И Писание, провидя, что Бог верою оправдывает язычников, предвозвестило Аврааму: в тебе благословятся все народы. Итак, верующие благословляются с верным Авраамом.

Мы видим, что Авраам играет для Павла решающую роль, во-первых, потому, что он был избран Богом за одну лишь веру, до закона (он был выбит на камне Моисеем позже, «спустя четыреста тридцать лет», по замечанию Павла); во-вторых, обетование, сопровождавшее избрание Авраама было направлено ко «всем народам». Поэтому Авраам выступает как предвосхищение того, что можно назвать универсализмом местоположения иудейства, а тем самым и как предвосхищение самого Павла.

Иудей среди иудеев и гордящийся этим, Павел хочет лишь напомнить, что абсурдно считать себя собственником Бога, что событие, при котором речь идет о жизни и смерти, независимо от общинных форм. И он активизирует формулу «для всех», на которой держится Единое истинного монотеизма. Еще одно напоминание, что Книга служит субъективации: «Он призвал не только из Иудеев, но и из язычников. Как и у Осии говорит: не мой народ назову Моим народом, и не возлюбленную — возлюбленную» (Рим.9,24-25).

Ложью являются и все нередкие утверждения по адресу Павла, делающие его основоположником христианской мисогинии. Мы не станем, конечно, говорить, что Павел, не желающий бесконечных споров об обычаях и мнениях, компрометирующих трансцендентность универсального расхождением общин, высказывается о женщинах в духе сегодняшнего дня. Но было бы абсурдно подвергать его высказывания суду современного феминизма. Единственный стоящий вопрос таков: как расценивать взгляды Павла на положение женщин, учитывая условия эпохи, в которую он жил, — как прогрессивные или, скорее, как реакционные?

Во всяком случае, определяющим здесь является то, что в свете основополагающего высказывания, устанавливающего, что в основе веры «нет ни мужского пола ни женского», Павел хорошо понимает, что женщины принимают участие в собраниях верующих и могут декларировать событие. Будучи воинствующим визионером, он понял, какие силы способно мобилизовать такое равноправное участие. Он никак не намерен лишиться «Персиды, возлюбленной, которая много потрудились о Господе» (Рим.16,12), Юлии или сестры Нирея.

Проблема для него состоит в том, чтобы с учетом обстоятельств соединить такое требование с очевидным и массовым неравенством женщин в античном мире так, чтобы спор по этому вопросу не препятствовал движению универсализации.

Технику Павла можно было бы назвать *повторной симметризацией*. Сначала он соглашается с тем, что никем не ставилось под сомнение в ту эпоху: муж имеет власть над женой. Отсюда у Павла возникает формула: «Жена не властна над своим телом, но муж» (1 Кор.7,4). Ужас! Да, но затем она повторяется, и для того, чтобы нейтрализовать указанную максимум неравенства, чтобы имплицитно напомнить о главенстве универсального становления истины. Эта максима переворачивается. Ибо этот текст имеет свое продолжение, которое при цитировании *также* всегда следует приводить: «Равно и муж не властен над своим телом, но жена» (Там же).

По существу, то, что предпринимает Павел и что, в конечном счете, справедливо можно считать прогрессивным изобретением, является *проведением универсализующего равенства путем обратимости правила неравенства*. Это позволяет ему не вступать в споры относительно правила (он его сразу признает) и, вместе с тем, так воспользоваться общей ситуацией, чтобы универсальность *могла* оборачивать партикулярные различия, фактические различия двух полов.

Из этого проистекает техника балансирования, затрагивающая все без исключения вмешательства Павла по поводу женского вопроса. Например, говоря о браке, Павел по видимости исходит из правила неравенства: «жене не разводиться с мужем». Но затем следует: «и мужу не оставлять жены своей» (1Кор.7,10).

Возьмем вопрос, представляющий определенную актуальность в его исламском варианте: должны ли женщины, появляясь в общественном месте, покрывать себе голову? Вероятно, это было общепринятым в восточной среде, в которой апостол

формирует свои группы активистов. Для Павла важно именно то, что женщина «молит или пророчествует» («пророчествует» для него означает то, что она имеет возможность публично декларировать свою веру). Поэтому он допускает, что «всякая жена, молящаяся или пророчествующая с открытой головой, постыжает свою голову» (1 Кор. 11,5). Суть его аргументации заключается в том, что длинные женские волосы подразумевают своего рода естественное покрывало, и это естественное прикрытие вполне уместно усилить с помощью искусственного знака, свидетельствующего о принятии различия полов. По словам Павла, настоящий стыд для женщины — быть обритой наголо, и это единственная причина того, что она должна прикрывать голову при

декларации; тем самым универсальность декларации предполагает *включение женщин как женщин*. Вопрос здесь в господстве универсального над различием как различием.

Впоследствии скажут, что это ограничение касалось лишь женщин, и именно в этом состоит явное неравенство. Но в силу повторной симметризации здесь нет ничего подобного. Ибо Павел уточняет, что «всякий муж, молящийся или пророчествующий с покрытой головой, постыжает свою голову» и что мужчине столь же постыдно носить длинные волосы, как и женщине короткие. Чтобы различия полов стерлись в универсальности декларации, нужно их засвидетельствовать в практике обычая; принудительность здесь является не односторонней, но симметричной.

Иерархический взгляд на мир, распространенный тогда повсюду (римской версией которого был культ императора) отражается в проповедуемом Павлом, «что всякому мужу глава Христос, жене глава — муж, а Христу глава — Бог» (1Кор.11,3). Та же двусмысленность слова «kefale», которая доныне слышна в слове «глава», позволяет ему перейти от этого теолого-космического рассуждения к рассмотрению рискованного вопроса о головном покрове женщин. Как и следовало ожидать, он опирается на повествование из книги Бытия: «не муж от жены, но жена от мужа» (Там же, 8). Казалось бы, вопрос решен: под принижение женщины Павел подводит прочный религиозный фундамент. И все же тут нет ничего подобного. Ибо несколькими строками ниже выразительное слово «впрочем», вводит повторную симметризацию, которая — при своевременном напоминании о том, что всякий мужчина рождается от женщины — приводит всю эту конструкцию неравенства к сущностному равенству: «Впрочем ни муж без жены, ни жена без мужа, в Господе. Ибо как жена от мужа, так и муж через жену» (Там же, 12).

Итак, Павел остается верен двум своим убеждениям: с точки зрения субъективации посредством публичного исповедания (веры), универсализации посредством верности (любви), идентификации нашего субъективного бытия во времени (надежды), различия оказываются безразличными и упраздняются универсальностью истины; с точки зрения мира, через который проходит истина, универсальность должна выявить все различия и показать, что она способна все их в себя вместить. Главное, что все различия мужчины или женщины, иудея или грека, раба или свободного *несут в себе универсальное, приходящее к ним как благодать*. И наоборот, реальность универсального достигается только признанием за различиями их способности нести пришедшее к ним от универсального: «И бездушные вещи, издающие звук, свирель или гусли, если не производят отдельных тонов, как распознать то, что играют на свирели или на гусях?» (1Кор.14.7).

Подобно звукам музыкальных инструментов, различия передают узнаваемое единство мелодии Истины.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы дали книге подзаголовок: «обоснование универсализма». Разумеется, он является избыточным. Действительный универсализм уже целиком присутствует в той или иной теореме Архимеда, в политической практике греков, в трагедии Софокла, в силе любовного чувства, о котором свидетельствует поэзия Сафо. То же самое можно сказать о *Песни песней*, или о такой инверсии нигилизма, как плач *Экклезиаста*.

И все же вместе с Павлом мы приходим к цезуре, к мощному перерыву непрерывности по этому вопросу, который остается неразличимым именно потому, что он доступен нам через учение Иисуса.

Трудность для нас заключается в том, что эта цезура не передается явным содержанием учения. В конце концов, воскресение представляет собой лишь сюжет мифологии. Утверждение «ряд целых чисел бесконечен» обладает несомненной универсальностью. Слова «Христос воскрес» как бы выводятся за пределы оппозиции универсального и партикулярного, поскольку мы имеем дело с нарративным высказыванием, историчность которого сомнительна.

Цезура Павла в действительности относится к формальным условиям, к неизбежным следствиям сознания истины, укорененного в чистом событии, отделенном от всякого объективистского сведения к частным законам мира или общества, но конкретно рассчитанного на включение и в мир, и в общество. Павлу принадлежит именно установление того, что верность событию возможна лишь вместе с расторжением партикуляризма общин, лишь с детерминацией субъекта истины, неразличимым Одним и «для всех». Тем самым цезура Павла, в отличие от действенных процедур истины (науки, искусства, политики, любви), не опирается на производство универсального. Она относится к законам универсального вообще, сводя мифологическое начало к единственному пункту, к единственному высказыванию (Христос воскрес). Вот почему эту цезуру можно назвать *теоретической*, подразумевая под «теорией» противоположность не «практике», но реальности. Павел является основоположником, будучи одним из первых теоретиков, универсального.

Вторая трудность связана с проблемой идентификации Павла как философа. Сам я держался того, что философии свойственно не производство универсальных истин, но организация их синтетического принятия, путем выделявания и переделывания категории Истины. Огюст Конт определил философа как «специалиста по обобщениям». Не является ли Павел специалистом по общим для всякого универсализма категориям?

Против этого могут выдвинуть возражение: Павел — не философ именно потому, что он направляет свою мысль не на общие понятия, но на единичное событие. То, что это единичное событие принадлежит сказкам, не позволяет Павлу быть художником, ученым или политическим революционером; но это препятствует также и его доступу к философской субъективности, каковая либо обосновывает нечто, либо выступает как понятийное самообоснование, либо выясняет процедурные условия действительных истин. Для Павла событие истины отменяет философскую Истину, тогда как для нас фиктивность этого события отменяет претензии на действительность его истины.

Итак, следует сказать, что Павел — это *антифилософский теоретик универсальности*. Фиктивность события (или чистого акта), на который ссылаются антифилософы, не создает им никаких препятствий. Так же, как для Павла, это характерно для Паскаля или для Ницше (его «великая политика» так и не переломила мировую историю надвое, сломался как раз Ницше).

Гениальный антифилософ, Павел предупреждает философа о том, что условия универсального не могут быть концептуальными ни по происхождению, ни по своему предназначению.

По своему происхождению событие должно быть чем-то вроде преизбытка благодати во всякой партикулярности; из этого следует исходить для снятия различий.



По своему предназначению истина не должна быть предикативной или судебной. Нет такой инстанции, перед которой требовалось бы предъявить результат процедуры истины. Истина никогда не приходит от Критики. Она утверждается лишь из себя самой, и она соотносится с субъектом нового типа — ни трансцендентальным, ни субстанциальным, целиком определяемым как активист той истины, о которой идет речь.

Именно поэтому универсализм, как о том свидетельствует Павел, является абсолютным, а не относительным производством и не различает слово и дело, мысль и силу. Мысль универсальна лишь тогда, когда она обращена ко всем другим, и в этом обращении она осуществляется как сила. Но раз все, включая одинокого активиста, соотносится с универсальным, то воздвижение есть подведение Другого под Тождественное. Павел детально показывает, как универсальная мысль, исходя из умножающихся в мире инаковостей (иудей, грек, женщины, мужчины, рабы, свободные и т.д.), *производит* Тождественное и Равное (нет более ни грека, ни иудея и т.д.). Производство равенства, снятие различий в мысли суть материальные знаки универсального.

Против универсализма, помысленного как производство Тождественного, недавно утверждалось, что он находит свой символ (и чуть ли не свое завершение) там, где каждый — будучи ничем иным, как телом на краю смерти — абсолютно равен всякому другому. Такой «аргумент» является ложным по двум главным причинам. Первая заключается в следующем: читая Примо Леви или Шаламова, можно увидеть, что, напротив, лагерь все время производит непомерные различия, делает малейший фрагмент реальности абсолютным различием между жизнью и смертью, причем эта непрерывная пустяковая дифференциация осуществляется с помощью пытки. Вторая причина прямо касается Павла: необходимое условие мысли как силы (которая, напомним, есть любовь) состоит в том, что активист истины идентифицирует себя, как и любого другого, исходя из универсального. *Производство Тождественного происходит по закону Тождественного*. Так что бойни нацистских концентрационных лагерей подчинялись противоположному принципу: массовое производство трупов евреев имело тот «смысл», что им проводилось абсолютное различие и определялось существование высшей расы. Нацисты желали упразднить обращение к другому как «к самому себе» (возлюби другого как самого себя). «Как к себе самому» немецкого арийца заключалось именно в том, что оно никуда не проецировалось, было замкнутой в себе субстанцией, которая непрерывно верифицировала свою закрытость и в самой себе и за своими пределами, причем осуществлялось это посредством массовых убийств.

Максима Павла — растворение идентичности универсализирующего субъекта в универсальном — такова, что по ней Тождественным является достигнутое, в том числе, и достигнутое путем изменения нашей собственной инаковости.

Эта субъективная логика завершается для субъекта безразличием к мирским наименованиям, к атрибутам иерархических предикатов и ценностей в частных подмножествах. Надежда выше всех этих наименований. В *Послании к Филиппийцам* (2, 9) говорится о Христе как «имени выше всякого имени». Субъект истины всегда притязает именно на такие имена, а не на замкнутые в себе имена частных языков и закрытых сущностей. Все истинные имена «выше всякого имени». Такие имена склоняются и декларируются, наподобие математических символов, во всех языках, независимо от всех обычаев, пересекая все различия.

Всякое несущее истину имя есть имя до Вавилонской башни. Но хождение оно должно иметь в башне.

Мы настаиваем на том, что Павел не является диалектиком. Универсальное не есть отрицание частного. Универсальное представляем собой преодоление дистанции по отношению к всегда сохраняющемуся частному. Всякое частное, всякое партикулярное есть приспособление, конформизм. Речь идет о неконформизме по

отношению к тому, что нас непрестанно к себе приспособливает. Мысль есть испытание приспособлением, и лишь универсальное непрестанным трудом ведет мысль сквозь это испытание. Как великолепно сказал об этом Павел: «И не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего» (Рим. 12,2.).

Речь, таким образом, не идет о бегстве от века сего — нужно уметь жить в свое время. Но жить не позволяя ему приспособить нас к себе, не сообразуясь с ним. Преобразоваться должен субъект под воздействием своей веры. Ключом этого преобразования, этого «обновления» является мысль.

Павел говорит нам: в любой век возможна мысль, не сообразующаяся с веком. Именно она является субъектом, который держится универсального, а не конформизма.

Универсально лишь то, что является имманентным исключением.

Но если все зависит от события, то стоит ли его ожидать? Конечно, нет. Есть сколько угодно событий, включая удаленные от нас, которые все еще требуют верности себе. Мысль не ждет, она никогда не исчерпывается. Исчерпанной она будет лишь для того, кто предается желанию «сообразоваться», а оно есть путь смерти и источник ее могущества.

К тому же, ожидание бесполезно, ибо к сущности события относится то, что ему не предшествуют никакие знамения — событие неожиданно захватывает нас своей благодатью, как бы мы ни бодрствовали в его ожидании.

В диалоге Заратустры с огненным псом Ницше говорит, что истинные события неожиданно настигают нас в момент величайшего молчания. Как и во многих других местах, он должен был бы признать себя здесь должником перед Павлом, на которого сыплются его обвинения. В *Первом послании Фессалоникийцам* (5,2) мы читаем: «День Господень так придет, как тать ночью».

