

СЛОВОЙ ЖИЖЕК

## К материалистической теологии<sup>1</sup>

В сентябре 2006 года папа Бенедикт XVI вызвал недовольство в мусульманских кругах, процитировав печально известные строки византийского императора XIV века: «Покажи мне, что нового принес Мухаммед, и ты найдешь там только нечто злое и бесчеловечное, такое, как его приказ распространять мечом веру, которую он проповедовал». Некоторые комментаторы увидели в этом высказывании папы начало серьезного теологического диалога между христианством и исламом; Джефф Израэли с восторгом отзывался о «гениальном уме» папы, сумевшем переломить

ход дебатов, в которых ранее преобладали либо прекраснотушные трюизмы, либо комплексы жертвы, либо отвратительная конфронтация. Вместо этого он попытался показать фундаментальное различие между христианской идеей, что Бог изначально связан с разумом (греческое понятие логоса), и исламской идеей, согласно которой «Бог абсолютно трансцендентен». Бенедикт сказал, что, в соответствии с учением ислама, Бог «не ограничивается ни одной из наших категорий, даже категорией рациональности». Такое понятие божественного сопряжено, на его взгляд, с опасностью того, что иррациональность насилия может показаться вполне оправданной тому, кто видит в ней волю Господа. Главный вопрос, говорит он, состоит в следующем: «Убеждение, что действие против разума противоречит природе Бога — ...оно действительно всегда и само по себе?»<sup>2</sup>

В том же выступлении папа осудил также «безбожный секуляризм» Запада, превративший божественный дар разума в «абсолютистскую доктрину». Вывод очевиден: разум и вера должны «объединиться по-

<sup>1</sup> Slavoj Žižek. Towards a Materialist Theology, *Angelaki*, 2007. Vol. 12. No. 1. P. 19–26.

<sup>2</sup> Jeff Israely, The Pontiff has a Point, *Time*, 25 September 2006. P. 33.

новому», найдя общее основание в божественном Логосе, и «именно к этому великому логосу, к широте разума призываем мы наших собеседников в диалоге культур».<sup>3</sup>

Всякий раз, когда кто-то предлагает такое упрощенное аристотелевское среднее решение, избегающее крайностей, у каждого, кто знаком со сталинской идеей партийной линии как верного пути между правым (мусульманский иррационализм) и левым (безбожный секуляризм) уклоном, это должно вызвать глубочайшие подозрения. Во-первых, высказывания папы, которые вызвали недовольство мусульман, следует прочитывать вместе с его заявлением об «иррациональности дарвинизма», сделанным неделей ранее. Папа отстранил отца Джорджа Койна от занимаемой им должности директора Ватиканской обсерватории после неоднократных выступлений этого американского иезуита против поддерживаемой папой теории «разумного замысла», которая по сути была близка к идее сотворения «Адама и Евы». Папа выступает за теорию разумного замысла, согласно которой процесс эволюции направляется Богом, и отрицает собственно дарвиновскую теорию, в соответствии с которой виды развиваются благодаря случайным, незапланированным процессам генетических мутаций и выживанию наиболее приспособленных. Отец Койн, напротив, является приверженцем дарвиновской теории, открыто заявляющим о том, что она совместима с христианством. В своей работе «Истина и терпимость» папа писал:

Вопрос в том, возникла ли реальность благодаря случайности и необходимости и, следовательно, благодаря тому, что является иррациональным; то есть является ли разум, будучи случайным побочным продуктом иррациональности, окруженным океаном этой иррациональности, в конечном итоге бессмысленным; или же принцип, выражающий фундаментальное убеждение христианской веры и ее философии, — *In principio erat Verbum* — в начале всего лежит созидательная сила разума — по-прежнему остается верным. И сейчас, как и раньше, христианская вера означает выбор в пользу главенства разума и рациональности.

Это первое уточнение, которое нам нужно сделать: «разум», о котором говорит папа, — это Разум, для которого дарвиновская теория эволюции (и в конечном итоге сама современная наука, для которой утверждение случайности мира, разрыв с аристотелевской телеологией, является исходной аксиомой), «иррациональна». «Разум», о котором говорит папа, — это досовременный телеологический Разум, представление о мире как о гармоничном целом, в котором все служит высшей цели. (И эти высказывания папы парадоксальным образом мешают увидеть ключевую роль христианского богословия в рождении современной науки: путь к современной науке был проложен именно «волюн-

<sup>3</sup> *Ibid.*

таристской» идеей, разрабатывавшейся, среди прочих, Дунсом Скотом и Декартом, что Бог не может быть ограничен какими-то вечными рациональными истинами. То есть хотя кажется, что научный дискурс представляет собой дискурс чистого описания фактичности, главный парадокс состоит в совпадении этой голой фактичности и радикального волюнтаризма: фактичность может оставаться бессмысленной, чем-то, что «просто есть», только если она тайно поддерживается произвольной божественной волей. Именно поэтому Декарт, эта основополагающая фигура современной науки, был прав, говоря, что даже самые элементарные математические факты, вроде  $2 \times 2 = 4$  зависят от произвольной божественной воли:  $2 \times 2 = 4$ , потому что Бог пожелал, чтобы это было так, и за этим не стоит никаких оснований. Даже в математике этот безусловный волюнтаризм проявляется в ее аксиоматике: все начинается с произвольного утверждения ряда аксиом, из которых затем уже должно вытекать все остальное).

Второе уточнение: на самом ли деле ислам столь «иррационален», что ставит полностью трансцендентного/иррационального Бога выше разума? В том же номере журнала *Time*, в котором была опубликована хвалебная статья Израэли о папе, можно найти любопытное интервью с иранским президентом Махмудом Ахмадинежадом, который отстаивает точно такое же единство разума (логики) и духовности. На вопрос о том, что он сказал бы Бушу, если бы им обоим довелось участвовать в публичных дебатах, Ахмадинежад ответил:

Я бы спросил его: вот возьмем рационализм, духовность, гуманизм и логику — чем они плохи? Зачем нужны новые конфликты? Почему мы должны враждовать? Почему нам приходится создавать оружие массового поражения? Все могут любить друг друга... Я бы сказал ему, что мы можем править миром при помощи логики... Проблемы нельзя разрешить при помощи бомб. От бомб сегодня мало прока. Нам нужна логика.<sup>4</sup>

И, с точки зрения ислама, христианство кажется недостаточно «рациональной» религией любви: ее акцент на любви делает образ Бога слишком человеческим, искаженным — вспомним фигуру Христа, который вмешивается в творение в качестве ангажированной и воинственной фигуры, затмевающей своей страстью логику творца и хозяина мира. Мусульманский Бог, напротив, является истинным Богом Разума; он полностью трансцендентен, но не в смысле ветреной иррациональности, а в смысле высшего Творца, всеведущего и всемогущего, которому не нужно пристрастно вмешиваться в земные дела. Мухаммед Байери, исламист, убивший голландского кинорежиссера Тео Ван Гога, писал в своем письме Хирси Али, которое он оставил на теле ван Гога:

<sup>4</sup> We Do Not Need Attacks, *Time*, 25 September 2006. P. 24–25.

Ты, как неверующая фундаменталистка, конечно, не веришь, что существует высшая сила, которая правит миром. В своей душе, отрешившись от истины, ты не веришь, что ты должна испрашивать позволения у этой высшей силы. Ты не веришь, что твой язык, которым ты отвергаешь указания этой высшей силы, подвластен его законам.<sup>5</sup>

Эта идея, согласно которой само наше выступление против Бога направляется Богом, немислима в христианстве. Не удивительно, что исламу намного проще принять кажущиеся нам парадоксальными результаты современной физики: идею всеобъемлющего разумного порядка, которая противоречит нашему здравому смыслу. Основополагающая логика ислама — логика рациональности, которая может быть странной, но которая не допускает исключений, тогда как основополагающая логика христианства — это логика «иррационального» исключения (непостижимая божественная тайна), которая поддерживает нашу рациональность — или, как выразился Г. К. Честертон, христианское учение «не только постигло закон — оно предсказало исключения»: ведь только исключение позволяет нам осознать чудо общего правила. И, по Честертону, то же самое можно сказать и о нашем рациональном миропонимании:

Ведь секрет мистицизма в том, что человеку удавалось понять все с помощью той единственной вещи, которой он не понимает. Угрюмый логик хочет все прояснить, и все становится смутным. Мистик допускал одну тайну, и все прояснялось... То, на что мы не можем смотреть, — это единственная вещь, в свете которой мы видим все остальное. Как солнце в полдень, мистицизм освещает все своей победоносной невидимостью.

Честертон стремится спасти разум, цепляясь за его основополагающее исключение: без него разум превращается в слепой самоубийственный скептицизм, в полный иррационализм — или, как любил повторять Честертон: если вы не будете верить в Бога, то вскоре вы поверите во все, что угодно, включая самую суеверную чепуху о чудесах... Основной идеей и убеждением Честертона заключалось в том, что иррационализм конца XIX века был необходимым следствием нападков рационалистического Просвещения на религию:

все исповедания и церкви, крестовые походы и ужасы инквизиции были призваны не подавить разум, но отстоять его. Люди чувствовали, что, если когда-нибудь усомнятся во всем, в первую очередь усомнятся в разуме. Власть священников отпускать грехи, власть папы наделять властью, и даже ужасы инквизиции — все это только защита одного, главного, таинственного права — права человека думать... Когда уходит религия, уходит и логика.

<sup>5</sup> См.: <http://www.militantislammonitor.org/article/id/320>.

Но здесь мы сталкиваемся с неизбежным недостатком, недостатком, который он исправил, показав в своем превосходном тексте о Книге Иова, почему Бог должен осудить своих собственных защитников, «механических и поверхностных утешителей Иова»:

Механический оптимист пытается оправдать мир на том основании, что мир разумен и связан. Мир тем и хорош, говорит он, что его можно объяснить.

Именно на это Бог отвечает ясно до ярости. Бог говорит: «Если мир и хорош, то лишь тем, что для вас, людей, объяснить его нельзя». Он настаивает, Он показывает: «Есть ли у дождя отец? или кто рождает капли росы? Из чьего чрева выходит лёд?..» Мало того, Он подчёркивает явственную и ощутимую неразумность мира: «Чтобы шёл дождь на землю безлюдную, на пустыню, где нет человека».

Господь заставляет нас увидеть мир на чёрном фоне небытия. Господь заставляет Иова увидеть поразительный мир, даже если для этого нужно показать мир дурацкий. Чтоб удивить человека, Бог становится богохульником; можно сказать, что Он становится безбожником. Показывая Иову, одно за другим, разные творения — коня, орла, осла, ворона, павлина, страуса, крокодила, — Он так описывает их, что они становятся чудищами. Всё это вместе — какой-то псалом, какая-то песнь удивления. Творец дивится тому, что сотворил.

Бог здесь больше не является чудесным исключением, которое гарантирует нормальность мира, необъяснимым X, позволяющим нам объяснить все остальное; напротив, он ошеломлен невероятным чудом своего творения. При более пристальном рассмотрении в нашем мире нет ничего нормального — все, даже самые малейшие вещи, является чудесным исключением; при соответствующем угле зрения каждая нормальная вещь выглядит чудищем. Нам не следует считать коней нормальными, а единорога чудесным исключением — даже конь, самая обычная вещь мире, является проявлением чуда. Этот богохульный Бог — Бог современной науки, так как современная наука дивится самому очевидному. Короче говоря, современная наука находится на стороне «веры во что-нибудь»: разве один из уроков теории относительности и квантовой физики состоит не в том, что современная наука подрывает наши самые элементарные естественные представления и заставляет нас верить (принимать) самые «бессмысленные» вещи? Разобраться с этой загадкой нам поможет лакановская логика не-всего.<sup>6</sup> В соответствии с ней, Честертон явно занимает «мужскую» сторону всеобщности и ее основополагающего исключения: все подчиняется естественной причинности, за исключением Бога, главной Тайны. Логика современной науки, напротив, является «женской»: прежде всего, она является материалистической, принимающей аксиому, что ничто не ускользает от естественной причинности, которая может иметь рациональное объ-

<sup>6</sup> См.: Jacques Lacan, *Seminar, Book XX: Encore*. New York: Norton, 1998.

яснение; но у этой материалистической аксиомы есть и другая сторона, которая состоит в том, что «не все является рациональным и подчиняется законам природы» — не в том смысле, что есть «что-то иррациональное, что-то, что избегает рациональной причинности», а в том смысле, что «тотальность» самого рационального причинного порядка неконсистентна, «иррациональна» и составляет не-все. Только это не-все гарантирует открытость научного дискурса к неожиданному, к вторжениям «немыслимого»: кто в XIX веке мог представить себе теорию относительности или квантовую физику?

Католическая церковь всегда, как правило, стояла на стороне реализма здравого смысла и универсального естественного объяснения — от Честертона до папы Иоанна Павла II, который признавал и эволюционизм, за исключением уникального момента, когда Бог наделил людей бессмертной душой, и современную космологию, за исключением непостижимого Большого взрыва, момента, когда законы природы приостанавливают свое действие (именно поэтому он призывал ученых оставить в покое загадку Большого взрыва). Не удивительно, что многие неотомисты замечали необычайное сходство между своей собственной онтологией и онтологией диалектического материализма — ведь обе они отстаивали наивный реализм (объекты, которые мы воспринимаем, на самом деле существуют независимо от нашего восприятия).<sup>7</sup>

Именно поэтому католицизму и диалектическому материализму не просто было принять «открытую» онтологию квантовой механики. Скажем, как нам следует истолковывать так называемый «принцип неопределенности», который мешает нам полностью познать частицы на квантовом уровне (определить скорость и положение частицы)? По Эйнштейну, этот принцип неопределенности доказывает, что квантовая физика не дает полного описания реальности, что должны быть какие-то неизвестные черты, упускаемые ее концептуальным аппаратом. Гейзенберг, Бор и другие, напротив, настаивали, что эта неполнота нашего знания квантовой реальности указывает на странную неполноту самой квантовой реальности, идея, которая ведет к совершенно необычной онтологии. Когда мы хотим симулировать реальность в искусственной (виртуальной, цифровой) среде, нам не обязательно прорабатывать все детали: нам нужно лишь воспроизвести черты, которые делают образ реалистическим с точки зрения зрителя. Например, если

<sup>7</sup> В этом вопросе даже Ленин не был материалистом: его критики замечали, что, предлагая в своем «Материализме и эмпириокритицизме» минимальное определение материализма, признание внешней «объективной» реальности, существующее независимо от нашего сознания, он оставляет открытым (зависящим от дальнейшего научного прогресса, а не от философии) дальнейшее определение этой реальности. Но разве, с этой точки зрения, платоновские идеализм не является материалистическим — ведь идеи в нем явно существуют независимо от нашего сознания? Очевидно, что для Ленина сознание, «отражающее» внешнюю реальность, является Исключением.

на заднем плане находится дом, нам не обязательно программировать весь его интерьер, так как мы полагаем, что участник не захочет войти в него; или, например, при конструировании виртуального человека в этом пространстве можно ограничиться его внешностью — не нужно заботиться о внутренних органах, костях и т.д. Достаточно просто установить программу, которая быстро заполнит этот пробел, если того требуют действия участника (например, если он ударит виртуального человека ножом). Это похоже на прокручивание текста на экране компьютера: никаких предыдущих и последующих страниц на самом деле не существует — есть только то, что в данный момент находится на экране; точно так же, когда мы симулируем виртуальный мир, микроскопическая структура объектов может оставаться незаполненной, и если звезды на горизонте кажутся туманными, нам не нужно пытаться сделать так, чтобы они казались такими, как при более пристальном рассмотрении, так как никто не станет смотреть на них под таким углом.

Любопытно, что квантовую неопределенность, с которой мы сталкиваемся, изучая мельчайшие составляющие нашего мира, можно рассматривать точно так же, как особенность ограниченного разрешения нашего симулируемого мира, то есть как признак онтологической неполноты самой реальности (того, что мы воспринимаем в качестве таковой). Представим, что Бог создал мир для нас, для того, чтобы мы, люди, жили в нем — эту задачу выполнить проще, дав людям только то, о чем нужно знать его жителям. Например, микроскопическую структуру внутреннего устройства Земли можно оставить незаполненной, по крайней мере до той поры, пока кто-то не решит копнуть достаточно глубоко — в этом случае без труда можно будет создать необходимые детали. Если самые далекие звезды выглядят туманными, никто и никогда не приблизится к ним настолько, чтобы увидеть, что здесь что-то не так.<sup>8</sup>

Идея состоит в том, что Бог, который создал — «спрограммировал» — наш мир, был слишком ленивым (или, скорее, он недооценил возможности нашего — человеческого — разума): он думал, что нам, людям, не удастся изучить структуру природы дальше атомного уровня, поэтому он спрограммировал Матрицу нашего мира лишь до ее атомного уровня, а дальше он оставил вещи нечеткими, подобно дому, интерьер которого в компьютерной игре не проработан заранее.<sup>9</sup> Но разве этот парадокс можно объяснить только таким теологически-цифровым образом? Мы можем прочесть его как знак того, что мы уже живем в симулируемом мире, а также как свидетельство онтологической неполноты самой реальности. В первом случае онтологическая неполнота переносится на эпистемологический уровень, то есть эта неполнота воспринимает-

<sup>8</sup> См.: Nicholas Fearn, *Philosophy: The Latest Answers to the Oldest Questions*. London: Atlantic Books, 2005. P. 77.

<sup>9</sup> *Ibid.* P. 77–78.

ся как следствие того, что другая (загадочная, но вполне реальная) сила построила нашу реальность в виде симулируемого мира. По-настоящему трудно принять вторую возможность, онтологическую неполноту самой реальности. Здравый смысл сразу же рождает веское возражение: каким образом такая онтологическая неполнота может поддерживать всю реальность? Разве реальность не определяется своей онтологической полнотой?<sup>10</sup> Если внешняя реальность существует, она должна быть полной, так как в противном случае мы имели бы дело с фикцией, «висящей в воздухе», подобно явлению, которое не является явлением чего-то субстанциального. И именно здесь в дело вступает квантовая физика, предлагая модель того, как можно помыслить (или по крайней мере вообразить) такую «открытую» онтологию. Ален Бадью сформулировал ту же идею в своем понятии чистого множества как основополагающей онтологической категории: реальность — это множество множеств, которые нельзя породить или образовать из некоей совокупности Единиц как его элементарных составляющих (или свести к нему). Множества — это не умножения Единицы, они несводимы, и потому их противоположностью является не Единица, а Ноль, онтологическая пустота; независимо от того, как далеко мы продвинемся в нашем анализе множеств, мы никогда не достигнем нулевого уровня его простых составляющих — единственной «основой» множеств, таким образом, является Ноль, пустота.<sup>11</sup> В этом и состоит онтологический прорыв Бадью: исходным противопоставлением является не противопоставление Единицы и Ноля, а Ноля и множества; Единица же появляется позднее. Или, еще более радикально, поскольку «на самом деле» существуют только Единицы, множества и Ноль — это то же самое (а не одно и то же): Ноль «суть» множества без единиц, которые гарантируют их онтологическую консистентность. Эта онтологическая открытость позволяет

<sup>10</sup> Гегелевский идеализм построен на борьбе с этой идеей онтологической полноты: его ядро состоит в утверждении, что конечная (определенная, позитивно-субстанциальная) реальность сама по себе пуста и неконсистентна. Но из этого не следует, что эта реальность просто тень, вторичное отражение и т.д. некоей высшей реальности: нет ничего, кроме этой реальности, а «сверхчувственное есть явление как явление», то есть сам момент снятия этой реальности. Поэтому мы переходим «от ничто через ничто к ничто»: отправная точка, непосредственная реальность, раскрывает свое небытие, отменяет себя, отрицает себя, но помимо нее ничего не существует... Именно поэтому Гегель не ограничивается противопоставлением трансцендентности и имманентности: его позиция — это позиция абсолютной имманентности трансцендентности. Иными словами, его позицию можно ухватить только в темпоральном сдвиге: сначала (в апофатической манере) утверждается трансцендентность — имманентная/непосредственная реальность — это не все, она должна подвергнуться отрицанию/преодолению, она указывает за свои пределы; затем это преодоление полагается как полностью имманентное: за непосредственной реальностью нет никакой другой, высшей реальности, а есть только ее отрицание.

<sup>11</sup> См.: Alain Badiou, *Being and Event*. London: Continuum, 2006.



нам по-новому подойти ко второй кантовской антиномии чистого разума, которая гласит: «Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого». И вот кантовское доказательство:

В самом деле, допустим, что сложные субстанции не состоят из простых частей; в таком случае если бы мы устранили мысленно все сложение, то не осталось бы ни сложных, ни простых частей (так как простых частей нет), иными словами, не осталось бы ничего, следовательно, не было бы дано никакой субстанции. Итак, или сложение нельзя устранили мысленно, или же после его устранения должно остаться что-то существующее без всякой сложности, т.е. простое. Но в первом случае сложное не состояло бы из субстанций (так как для субстанций сложение есть лишь случайное отношение, без которого они должны существовать как самостоятельно (*für sich*) пребывающие сущности). Так как этот случай противоречит нашему предположению, то остается только второй случай, а именно что субстанциально сложное в мире состоит из простых частей.

Отсюда непосредственно следует, что все вещи в мире суть простые сущности, что сложение есть только внешнее состояние их и, если бы мы даже и не могли полностью вывести первичные субстанции из этого состояния соединения и изолировать их, разум все равно должен был бы мыслить их как первые субъекты всякого сложения и, стало быть, до сложения как простые сущности.

Но что если допустить, что в конечном счете «ничто существует»? Такой шаг, хотя он и отвергался Кантом как явная бессмыслица, все же не был таким уж чуждым ему, как может показаться на первый взгляд: здесь вновь следует вспомнить кантовское различие между отрицательным и бесконечным суждением. Утверждение «материальная реальность — это все, что существует» может подвергнуться двоякому отрицанию: «материальная реальность — это не все, что существует» и «материальная реальность — это не-все». Первое отрицание (предиката) ведет к стандартной метафизике: материальная реальность — это еще не все, есть другая, высшая, духовная реальность... По сути, это отрицание равнозначно положительному утверждению «материальная реальность — это все, что существует»: как его конститутивное исключение, отрицание обосновывает универсальность утверждения. Но если мы отстаиваем не-предикат и говорим, что «материальная реальность — это не-все», это просто означает неполноту реальности, не предполагая никакого исключения — парадоксальным образом следует утверждать, что истинной формулой материализма является не «материальная реальность — это все, что существует», а «материальная реальность — это не-все».

И эта онтологическая «неопределенность» реальности позволяет нам также найти новый подход к модернизму в живописи. Не указывают ли «пятна», нарушающие прозрачность реалистической репрезента-

ции, на то, что контуры конституированной реальности размыты, что мы приближаемся к доонтологическому уровню размытой протореальности? В этом и состоит важнейший сдвиг, который должен совершить зритель: пятна больше не являются препятствиями, которые мешают нашему прямому доступу к репрезентированной реальности; напротив, они «реальнее самой реальности» и являются чем-то, что изнутри подрывает онтологическую консистентность реальности — или, говоря старомодным философским языком, их статус является не эпистемологическим, а онтологическим.

Возможно, схожим образом следует взглянуть и на стандартную проблему соединения каузального описания события с прочтением его как свободного человеческого акта: где в сети естественной необходимости можно найти место для свободы? Следует ли считать «телеологическую» каузальность мотивации (я сделал что-то, потому что я стремился достичь определенной цели) всего лишь эпифеноменом, ментальным переводом процесса, который (также) может быть описан на чисто физическом уровне естественного детерминизма, или такая «телеологическая» каузальность обладает самостоятельной силой, заполняющей пробелы в прямой физической каузальности? Исходная посылка состоит в том, что каузальность естественной необходимости пронизывает все сверху донизу — но является ли уровень полностью детерминированного поведения элементов нулевым уровнем онтологической структуры реальности? Как насчет урока квантовой физики, согласно которой, что за незыблемой материальной реальностью находится уровень квантовых волн, на котором всякий детерминизм терпит крах? Таким образом, можно утверждать, что неопределенность, открытая квантовой физикой, открывает пространство, в котором телеологическая каузальность «высшего уровня» может детерминировать материальные события «низшего уровня», обходясь без спиритуалистских идей, вроде способности нашего сознания волшебным образом приостанавливать естественную каузальность.

Если говорить об опасении, что исследования мозга покажут, что мы, люди, на самом деле являемся просто нейробиологическими механизмами, что за поверхностью нашего феноменального (само)восприятия нет ничего, то нам нужно полностью согласиться с ним и не попасться на удочку идеализма, подталкивающего нас к субстанциализации нашего сознания в некоем определенном компоненте реальности (именно в эту ловушку угодил Дэвид Чалмерс). «За» поверхностью не стоит ровным счетом ничего, так как сознание полностью феноменально: в тот момент, когда мы выносим за скобки феноменальный уровень (само)восприятия и ограничиваемся «реальностью», сознание неизбежно исчезает. Это то же самое, что рассматривать радугу, пытаясь найти в реальности некий загадочный X, который соответствует «радуге-в-себе»... Сознание, таким образом, ставит перед нами непростую задачу понимания действенности, (квази)каузальной силы явления.

Единственную подлинную альтернативу этой онтологической неопределенности составляет не менее парадоксальная идея, что в какой-то момент бесконечное дробление реальности на ее составляющие достигает конечной точки, когда деление на две (или более) части оказывается невозможным и остается только деление на часть (ничто) и ничто. И это служит доказательством того, что мы достигли самой элементарной составляющей реальности: когда нечто можно разделить дальше только на нечто и ничто.

И если мы можем достичь точки последнего деления (и, следовательно, исходной Единицы, последней составляющей реальности), не значит ли это, что никакого «творения» в собственном смысле слова не существует, что нет ничего нового, кроме простой перестановки существующих элементов, тогда как «неопределенность» открывает возможность для подлинного творения? Главная проблема состоит в том, как совершается переход от «множества, то есть Ноля» к Единице? Не является ли Единица множеством, которое «означает ничто», то есть что Единицы существуют только на уровне представления?

Можно утверждать, что атеизм на самом деле мыслим только в рамках монотеизма: ведь именно сведение множества (богов) к одному (богу) позволяет нам прямо противопоставить 1 и 0, то есть стереть 1 и получить 0. Это обстоятельство обычно приводят в качестве подтверждения того, что атеизм несамостоятелен и может лишь прозябать в тени христианского монотеизма.

Атеисты говорят, что они хотят светского мира, но мир, который определяется через отсутствие христианского бога, по-прежнему остается христианским миром. Секуляризм подобен целомудрию, состоянию, которое определяется через то, что оно отрицает. Если у атеизма есть будущее, им может быть только христианское возрождение; но в действительности атеизм и христианство переживают совместный упадок.<sup>12</sup>

Но что если перевернуть эту идею: что если близость между монотеизмом и атеизмом показывает не только то, что атеизм зависит от монотеизма, но и то, что сам монотеизм предвосхищает атеизм в области религии — его бог с самого начала мертв, в отличие от языческих богов, которые излучают космическую витальность. Поскольку главная аксиома материализма состоит в утверждении изначального множества, Единица, которая предшествует этому множеству, может быть только самим Нолем. Не удивительно, что только в христианстве — как единственном по-настоящему последовательном монотеизме — бог сам на мгновение превращается в атеиста.

В чем же состоит подлинно атеистическая позиция? Конечно, не в непрестанной отчаянной борьбе против теизма, но и не в простом безразличии к вере. Что если, в своеобразном отрицании отрицания,

<sup>12</sup> John Gray, *Straw Dogs*. London: Granta, 2003. P. 126–127.

подлинный атеизм должен вернуться к вере, утверждая ее безо всяких отсылок к богу? Только атеисты способны верить по-настоящему, так как единственной настоящей верой является вера безо всякой опоры на авторитет некоего предполагаемого «большого Другого». И эти три позиции (теизм и отрицательный и положительный атеизм) можно выстроить по образцу кантовской триады положительного, отрицательного и бесконечного суждения: хотя положительное утверждение «я верю в бога» может подвергнуться отрицанию в виде «я не верю в бога», также можно представить своеобразное «бесконечное» отрицание, но не столько в виде «я верю в не-бога» (что больше соответствовало бы негативной теологии), а скорее что-то вроде «неверы», чистой формы веры, лишенной своей субстанциализации: «невера» по-прежнему остается формой веры, подобно нежити, которая, будучи живым мертвецом, остается мертвой.

*Перевод с английского Артема Смирнова*