

ФРАНСУА РЕНО

БОГ БЕССОЗНАТЕЛЕН*

*Nec periculosius alicubi erratur,
nec laboriosius aliquid quaeritur,
nec fructuosius aliquid invenitur.*

AUGUSTIN, De trinitate I, III, 5

I — DE DEO

Учение Лакана о Боге можно представить следующим образом.

Прежде всего, такое учение есть, что отнюдь не разумеется само собой. Известно, что Фрейд по праву отмахнулся от этого вопроса, полагая, вместе с научным мировоззрением своего времени, что Бога не существует. Его учение о Боге можно свести к следующим положениям:

1) С клинической точки зрения, религия является аналогом невроза навязчивых состояний. Поэтому все, что психоаналитическая теория говорит об этом неврозе, верно, по аналогии, и в отношении религии — невроза навязчивых состояний, которым страдает все человечество.

В связи с этой аналогией возникают те же проблемы, что и с любой коллективизацией бессознательного. Теория идентификации дает ключ к решению: с помощью каких механизмов идентифицируют себя люди с наличными культурными построениями, — формируют ли они с их помощью идеал собственного Я? *Будущее одной иллюзии* опирается на *Психологию масс и анализ человеческого Я*.

* Пер. с франц. А. К. Черноглазова по изданию: *François Regnault*. Dieu est inconscient. Études lacaniennes autour de saint Thomas d'Aquin. Paris: Navarin, 1986. P. 49–97, 102–111.

Отсюда выводится теория Церкви как орды, уже не первичной, братьев во Христе (*Психология масс и анализ человеческого Я*, глава V).

2) С клинической и теоретической точек зрения религия функционирует также и как психоз (*amentia*). «Если, с одной стороны, религия толкает человека к навязчивым действиям, характерным исключительно для определенного рода невротозов, то с другой, она сопряжена с системой творимых желанием [*ein System von Wunschillusion*] путем отрицания реальности [*Verleugnung der Wirklichkeit*] иллюзий, — систему, которая встречается в чистом виде только в галлюцинаторном психозе [*nur bei einer Amentia*], представляющем собой состояние умственного расстройства, сопровождаемое чувством блаженства»¹.

В качестве такового она содержит в себе зерно истины; просто иллюзию эту, которая ни в коем случае не является заблуждением, необходимо поставить с головы на ноги (глава VI). Это напоминает операцию, которую Маркс предлагал в свое время проделать над Гегелем, и анализ, которому подверг эту операцию Альтюссер², вполне можно отнести к этой стороне религии, на которую обратил внимание Фрейд.

3) Но то, что мы получим в результате такой операции, будет не философской истиной о мире, выступавшей ранее под личиной религии, а истиной субъекта в его отношениях с бессознательным, сексуальностью и табу (запретами). Таким образом, за религиозной мифологией скрывается судьба влечений. Причем слово судьба [*Schicksal*] отсылает нас в данном случае к греческой трагедии: ведь теория влечений оборачивается, в свою очередь, нашей собственной мифологией.

Поэтому Фрейд не придает значения богословию как таковому, не отличая его от простой мифологии, хотя и цитирует — как и все, из вторых рук — знаменитую фразу Тертуллиана (*Будущее одной иллюзии*, глава V)³.

4) Остается Моисей. Именно в нем воссоздается, согласно Лакану, «вытесненная» Фрейдом религия: «Фрейд в Бога не верит, ибо, судя по пыли, которую он нам бросает в глаза, пытается нас омоисеить и обьезгорить, гнет

¹ З. ФРЕЙД, *Будущее одной иллюзии*, гл. VIII [G. W., XIV, 367].

² L. ALTHUSSER, *Pour Marx*: «Contradiction et surdétermination», Paris, Maspero, p. 87.

³ Цитируется Фрейдом также в *Недовольстве цивилизацией* и в *Моисее и монотеизме*. О настоящих формулах Тертуллиана и их значении см. E. GILSON, *La Philosophie du Moyen Age*, Paris, Payot, p. 98.

он именно его линию. Фрейд не просто увековечивает религию — связывая ее с неврозом навязчивых состояний, он ее освящает и узаконивает...» (*R. S. I.*, в *Ornicar?* N 5, p. 103).

Предположение о Моисее-египтянине, как мы знаем теперь, вполне достоверно, а вот гипотеза об убийстве Моисея (как показал Како, приглашенный Лаканом на *Семинар* 14 апреля 1970 года, чтобы прокомментировать предложенное Селлином истолкование пророка Осии) — совершенно безосновательна.

Именно в этом иудейском вольтерьянстве, прихотливом изводе его органичного сциентизма (ср. *Écrits*, p. 857: Фрейд «никогда не изменял идеалу научности») видится, несомненно, симптом того «обращения к религиозным глупостям, без которого у Фрейда никогда не обходится» (*R. S. I.*, «К лекции от 17 декабря», в *Ornicar?* № 2, p. 99).

Это лакановское замечание не дает, однако, повода приписывать Фрейду какую-то бессознательную веру или невольную религиозность, как этого хотелось бы, похоже, Пфистеру, и как вечно норовят поступать верующие в отношении тех, кто зовет себя атеистами.

В целом можно сказать, что *узла*, в который сплетены — в христианстве, по меньшей мере, — религия, Церковь и богословие, Фрейд вовсе не замечает, рассматривая по отдельности два первых элемента, и игнорируя третий (см. ниже, *Приложение 2*).

Дело в том, что христианство для Фрейда — это, в конечном счете, лишь поздний иудаизм (*Моисей и монотеизм*), запоздалый возврат к язычеству. Именно таким предстает оно в заметке, поучительной на этот счет, «Велика Диана Эфесская», этом юмористическом толковании мифа о древней богине Утис, который, в различных формах, от Артемиды до Девы Марии в видениях Анны-Екатерины Эммерих, знаменует собой торжество св. Иоанна над св. Павлом, будучи аллегорией одной из судеб, или Судьбы с большой буквы, эдипова сексуального влечения к матери, точно так же, как *Моисей и монотеизм* является аллегорией одной из судеб, или Судьбы, направленного против отца влечения к смерти.

В этом вся «религия» Фрейда: его научный атеизм и его теоретический иудаизм. С христианами иудей — с иудеями их противник, ученый⁴.

⁴ Вопреки распространенному мнению, подобная характеристика учения Фрейда вполне правомерна. Она признает за ним, по меньшей мере, этический атеизм, отдавая должное

II — DE DEO UNO

Лакан смотрит на дело совершенно иначе.

Конечно, предположение о религии как форме невроза навязчивых состояний у него сохраняется⁵. Возникает, однако, проблема превращения этого невроза, путем его истеризации, в ту или иную форму общественной связи: именно религиозная одержимость является тем, что обеспечивает связь между людьми в дискурсе Истерики (церемониал как собрание одержимых), дискурсе Господина (Церковь), и дискурсе Университета (схоластика). Но эти аспекты мы оставим пока в стороне.

Однако подобный взгляд исходит из убеждения, что атеистом нельзя стать, просто захотев этого и об этом заявив вслух. Желание стать атеистом и становление им предполагает куда более сложный путь: необходимо углубиться в проблему Бога, — проблему, обладающую содержательной структурой и формой, тогда как атеизм — это форма пустая, бессодержательная.

Вот почему, когда Лакан отказывал своей аудитории в праве называть себя атеистами⁶, многие простаки и глупцы предсказуемо приходили к выводу, что он, мол, религиозен. Да, он мог бы, вместе с Джойсом, сказать, что эти вещи, то есть богословие и догматы, представляют собой «самую материю его мысли». Вещи, которые вытеснять бессмысленно.

Вопрос о Боге немедленно принимает, таким образом, форму вопроса о Его *существовании*, и ответ на этот вопрос отнюдь не тривиален. Вовсе не удивительно, что учение, объединяющее реальное и реальность и, в то же время, отличающее их друг от друга, придавая категории вне-существования, экс-зистенции, особый смысл, не ограничивается в ответ на вопрос о Боге простыми *да* или *нет*.

как достоинству науки, так и универсальности иудаизма. См. О. Маннони «Атеизм Фрейда» в *Ornicar?* № 6.

⁵ Можно сослаться, наряду с прочими, на два текста. Один, очень категоричный, в «Науке и истине» (*Écrits, op. cit.*, p. 872); другой, гипотетический, во «Введении к немецкому изданию *Écrits*» (*Scilicet* № 5, p. 16): «Если верно, что для религии (ибо это единственная черта, объединяющая религии в один класс, и притом неубедительно) мы имеем дело с навязчивыми состояниями».

⁶ «Спорю, что каждому из вас могу доказать, что он верит в Бога» (*Ornicar?* № 5, p. 43).

В первую очередь, существование Бога — это не его бытие: «Религия истинна. Она, безусловно, более истинна, чем невроз, поскольку отрицает, будто Бог просто-напросто *есть*, что Вольтер принимал за железную истину. Она утверждает, что он экс-зистирует, вне-существует, что он есть экс-зистенция, вне-существование по преимуществу» (*R. S. I.*, в *Ornicar?* № 2, p. 103).

Лакан обращает здесь внимание на один пункт, который современные авторы, пишущие о Боге (за исключением Хайдеггера) часто игнорируют, хотя для Жильсона, который ближе к экзистенциалистам, чем принято обычно считать, он очень важен: *esse* у св. Фомы Аквинского — это не бытие Божие, а его существование, не предмет созерцания, а, скорее, акт. Жильсон приписывает эту мысль Аль-Фараби⁷:

1. Арабские философы рассматривают тварное бытие как сущность, которая не содержит причины своего существования в самой себе. Существование, таким образом, отлично от сущности (мы приближаемся здесь уже к кантовской критике онтологического аргумента): «существование не является конститутивной чертой, это всего лишь привходящее свойство», — говорит Аль-Фараби. Для Бога, разумеется, существование и сущность — одно, но для тварных существ это противопоставление естественно. Бытие — это сущность, которой существование сообщается его причиной.

2. Для Авиценны, у Бога нет сущности, потому что Его сущность — не что иное, как Его *esse*. А *esse* — это форма глагола (инфинитив), в отличие от бытия, имени существительного.

3. Что касается Маймонида, то он полагает в Боге и существование, и сущность. Но Его *существование* и есть подлинная Его сущность. «Одним словом — говорит Жильсон, — Бог не обладает существованием, Он существование и есть». Перед нами еще одна версия, или сторона, представления, согласно которому существование умалывает обычную значимость сущности. В подтверждение своей мысли Маймонид ссылается на тринадцатый стих третьей главы *Исхода*: «Я есмь тот, который есмь». Согласно принятой в его время

⁷ Э. Жильсон «Понятие существования у Гильома из Оверни» в *Études Médiévales*, Paris, Vrin (переиздание), p. 106: «Похоже, что Аль-Фараби (ум. 959) был первым философом, у которого эта позиция выражена полно и последовательно». См. также: *Philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, p. 348: «Это важная дата в истории метафизики».

этимологии, неизреченная тетраграмма имени Яхве означает не что иное, как «необходимое существование» (*Путеводитель колеблющихся*, I, 61). Имя Божие — это не бытие или сущность, это, скорее, «я есмь»⁸.

4. Взгляды св. Фомы на проблему существования близко соприкасаются, по мнению Жильсона, как с трактовкой, которую предложили арабы, так и с ее интерпретацией Маймонидом.

Поэтому если с философской точки зрения (картезианской, или кантовской, например) сущность или существование Бога можно свести — хотя бы для критики онтологического доказательства — к Его бытию, то учение об означающем, исходящее из других предпосылок, предпочитает сущность, бытие и существование друг другу по-своему противопоставлять:

1. Во-первых, *бытие* (être) остается уделом лишь *словенина, существа, наделенного речью* (parlêtre), и онтология сводится, тем самым, к бытию, носителем которого может быть говорящее существо: это может быть Бог, например, при условии, что Он говорит, но, так или иначе — говорящий субъект⁹. Перед нами здесь, таким образом, как бы смягченное учение Хайдеггера.

2. Существование разъединено с *сущностью* — оно не является ни носителем ее, ни причиной. Сущность (essentia), лишенная бытия (esse), уподобляется образу. Происходит это уже в платоновском εἶδος, «слово, которое прекрасно передает то, что я называю воображаемым, поскольку оно как раз и означает *образ*» (R. S. I., в *Ornicar?* № 5, p. 19). Тем самым онтологический аргумент теряет на наших глазах всякую силу: Кант и Лакан здесь союзники.

3. Не оказывается ли тогда существование на стороне привходящего или случайного? Ни в коем случае. Случайность — это то, что обнаруживается на теле (встречающаяся уже у Фрейда тема отверстий и отростков). Лакан осмысливает ее как то, что прекращает не записываться¹⁰. Существование принадлежит иному порядку.

⁸ Э. Жильсон «Маймонид и философия *Исхода*» в *Études...*, *op. cit.*, p. 144.

⁹ «Это и имеет в виду мой термин *parlêtre* — если бы человек не говорил, не было бы и слова *быть, être*» (J. LACAN, *Ornicar?* № 4, p. 106).

¹⁰ *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, p. 86; — ср. также p. 132.

4. Опорой вне-существования, управляющего дательным (приписывается чему?), или отложительным (ускользает от чего?) падежами, является у Лакана дыра: чтобы нечто существовало, необходимо, чтобы была дыра (*Ornicar?* № 2, р. 102). Поэтому он и называет позже дыру «опорой реального» (*Ornicar?* № 5, р. 61), или «тем, что реальному отвечает» (*Ornicar?* № 4, р. 97), или еще «тем, что относится к разряду реального» (*ibid.*, р. 103).

Мы увидим, что дыра, реальное и вне-существование комбинируются в парные сочетания, порою включающие третий элемент, а порой его исключают.

И, наконец, вне-существование, по Лакану, — это категория, которую вводит современная математика: «Для его обозначения используется запись $\exists x f(x)$ » (*Ornicar?* № 4, р. 98).

1.1. Дыра как таковая поначалу соотносена с реальным, но от существования отъединена. Борромеев узел представляет собой дыру. «Бог — это то *не-всё*, которое христианство сумело, к чести своей, обособить, отказавшись смешивать его с безумной идеей *все-ленной*. Но тем самым оно как раз и позволило отождествить Бога с тем, чему, как я это показываю, никакое существование не позволительно, потому что это дыра как таковая» (*Ornicar?* № 2, р. 98)¹¹. Речь идет о той самой дыре, которую узел позволяет отличить от существования.

1.2. Но, убедившись в этом, мы обнаруживаем, что сам узел тоже вне-существует: в качестве устойчивого элемента, подчиненного необходимости. «Откуда и нащупываемое мной, *в первую очередь*, соответствие между дырой и реальным, обусловленное, *уже затем*, вне-существованием (*ibid.*; — курсив наш)». Вне-существование входит в дыру и из нее выходит. Налицо, таким образом, пульсация.

1.3. «Следующий раз» наступает, когда вне-существование по-прежнему приписывается реальному, как именуется одно из трех колец борромеевого узла, устойчивость всецело *переходит* к воображаемому, а дыра *остаётся* исключительно за символическим: «Вне-существование, то есть то, чему в узле предоставлена известная степень свободы, становится у меня опорой реального.

¹¹ Эта заметка «К лекции от 17 декабря», отредактированная самим Ж. Лаканом как приложение к прочитанной в этот день лекции, очень сложна. Уже поэтому в ней сходятся воедино все связанные с этим вопросом трудности.

То, что обеспечивает устойчивость, принадлежит символическому порядку, ибо если есть что-то, чем обусловлен разрыв, то это именно устойчивость, в самом тесном смысле этого слова. Символическому остается тогда — остается ли? — усвоить термин *дыра*» (*Ornicar?* № 5, р. 61).

Таким образом, кажущуюся непоследовательность: дыра сначала находится на стороне реального, которое существования лишено, затем оказывается существованию единственной опорой и, наконец, расстается с ним, ниспадая в символическое, — мышление разрешает, выделяя в положении дыры три временных такта.

Выстраивая по этим трем тактам синтетическую структуру узла, анализ которой показывает нам задним числом, что все три такта образуют один-единственный¹², мы видим, что:

2.1. Свойство узла проделывать дыру идет рука об руку с другим атрибутом, который ему сразу приписывают: быть реальным.

2.2. Свойство узла связывать идет рука об руку со свойством, которое ему (почти) сразу приписывают: быть необходимостью и вне-существовать случайному или ничто, короче — связывать.

2.3. Свойство узла упорядочивать неотделимо от свойств, которые приписывают ему напоследок: выстраивать дыры и звенья узла в определенном порядке и распускаться путем разрыва одного из трех звеньев: символического, реального, или воображаемого — S., R., или I.

Мы видим также, что дыра, вне-существование и реальное являются как бы функциями. Но если дыра всегда остается «той же самой» (остается ли?), то вне-существование, пульсируя, делится, в то время как реальное умножается: «само вне-существование реального может записываться в регистре реального как R. во второй степени» (*Ornicar?* № 2, р. 98).

Но акт перехода от одного такта к другому был назван свойством. Его следовало бы назвать также *именованием*:

¹² О тезисе, согласно которому R., S., и I. действительно встречаются в каждом из тактов реально, символически и воображаемо, и что само различие между тактами одновременно символично, воображаемо и реально, см. J.-C. MILNER, *Les Noms indistincts*, Paris, Seuil, глав. I.

а) Во-первых, именование является по отношению к терминам «дыра, вне-существование, реальное», как и по отношению к терминам R., S., I., дополнительным элементом: «Можно, по меньшей мере, сказать, что по отношению к моему узлу именование представляет собой четвертый элемент» (*Ornicar?* № 5, р. 60).

б) Во-вторых, однако, «именование является тем единственным, в отношении чего мы уверены, что оно образует дыру» (*ibid.*, р. 55).

Под углом зрения именования мы имеем, следовательно, согласно временным тактам, следующую картину:

- 3.1. дыра без имени («как таковая»);
- 3.2. именование дыры, которое удостоверяет ее (именно именование образует дыру);
- 3.3. именование трех колец: именно оно усваивает дыре символическое.

Мы возвращаемся, таким образом, к проблематике Фреге: перед нами неравное себе (безымянная дыра), ноль (дыра поименованная), одно (дыра как одна из многих)¹³.

И, применяя именование в качестве четвертого элемента, порождает три именования (Ni, Ns, Nr? Ср. *Ornicar?* № 5, р. 64–65): воображаемое, источник торможения; символическое, источник симптоматики; реальное, источник тревоги.

Как теперь обстоит дело с Богом? И, прежде всего, зачем Его сюда впутывать?

Ответ очевиден: Он связан с этим через Имя-Отца. — Каким образом?

Предлагаем два встречных соображения: в одном мы исходим из Бога, в другом — из Имени-Отца.

А — Имя-Отца выступает в учении Лакана как представляющее Закон (теория Эдипа), как первичное означающее (теория отторжения, форкклюзии, в психозах), как источник возникновения метафоры и, наконец, как то,

¹³ См. также *Матрицу* Ж.-А. Миллера (*Ornicar?* № 4): если дыра — это Ничто, то Всё — это именование, а реальное — это стратификация (R, R², R³), а вне-существование — чередование.

что само возникает как результат первичного вытеснения. Нет сомнения, что именно религия «научила нас к нему обращаться»¹⁴.

Можно сказать, что с развитием лакановского учения функция Имени-Отца возрастает, и в боромеевом узле становится привилегированной, исключительной. К тому же, Имя-Отца представляет собой — воспользуемся умышленно метаязыком — то самое, о чем должна была бы идти речь в *Семинаре*, которого всегда будет недоставать, поскольку он в свое время не состоялся¹⁵.

Имя-Отца — это своего рода ответ на то, что соответствует, по идее, в этом учении радикальному вопросу Лейбница: почему есть что-то, а не ничто? Ответ: ничего нет, есть узел.

Вот почему операции с Именем-Отца пересекаются с операциями именования.

4.1. Имя-Отца — это узел. «Чтобы показать, что Имя-Отца не что иное, как этот узел, есть лишь один способ: предположить, что кольца развязаны» (*Ornicar?* № 5, p. 21).

4.2. Имя-Отца — это то, что добавляется к узлу в качестве именуемого, это *еще-одно*: «Никогда не известно, устойчивость которого из трех элементов реальна. Вот почему нужно, чтобы их было четыре. Четвертый элемент и есть то, что, соединяя меж собой два кольца, поддерживает символическое, будучи к этому предназначено: Имя-Отца» (*ibid.*, p. 55).

Становится понятно, в частности, почему Имя-Отца легко дублирует само символическое (как дыру). Отсюда вопрос (*ibid.*, p. 66): «Именование, разумеется, символическое, но ограниченное символическим, — достаточно ли его, чтобы функцию Имени-Отца поддержать?».

Ответ: конечно же, нет, — необходимо прибегнуть и к реальному именванию.

4.3. Но Имя-Отца — это каждое из колец узла: «Имена-Отца, вот они — символическое, воображаемое, реальное. Это три первых имени, поскольку они нечто именуют (*ibid.*, p. 17).

¹⁴ J. LACAN, *Écrits, op. cit.*, p. 278, p. 556–583; — *Séminaire XI*, p. 227.

¹⁵ *Id.*, *Séminaire XI*, p. 224; — *Ornicar* № 4, p. 99.

Отсюда и присущий Имени-Отца характер элемента, восполняющего недостающую связь между R., S., и I. (*Ornicar?* № 4, р. 99).

Восполнение, отмеченное следующей чертой: Имя-Отца, — это, помимо прочего, не что иное, как «Отец в качестве имени» (*Ornicar?* № 5, р. 54).

В — Теперь о Боге. В знаменитой фразе Паскаля: «Бог Авраама, Исаака и Иакова, а не философов и ученых» нужно, конечно же, особо подчеркнуть слово *не*. Бог *всё* философии противопоставлен здесь Богу *не-всё* богословия, или религии¹⁶.

Очевидно теперь, что Бог, с которым имеет дело лакановское учение — это Бог, который в так называемой иудео-христианской традиции открывает себя в качестве Отца, или в качестве Имени.

В нашем распоряжении есть теперь все элементы, позволяющие это понятие сконструировать. Мы видим, на самом деле, что поскольку мы сталкиваемся с Именем-Отца в клинике (в случае Шребера, например), без учения, позволяющего говорить о Боге, нам не обойтись, и что теория, использующая борромеев узел, артикулирует это Имя тремя способами. Заметим, кстати, что с этим Именем, в форме убийства Отца, работает уже Фрейд, и что уже у него, в тройственной форме торможения, симптома, тревоги, обнаруживается борромеев узел¹⁷.

Отсюда можно сделать следующие выводы:

1. Бог неименуем. В качестве такового, он не существует (см. выше 1.1., 2.1, 3.1, 4.1, и *Ornicar?* № 2, р. 98: «то, чему никакое существование не позволено»).

2. Но его уже только что наименовали, хотя бы и никаким именем (см. выше, 1.2, 2.2, 3.2, 4.2; и *Ornicar?* № 5, р. 54): «[Иудеи] прекрасно объяснили,

¹⁶ См. настоящую книгу, главу «О двух богах» [F. Regnault. Dieu est inconscient. Études lacaniennes autour de saint Thomas d'Aquin. Paris: Navarin, 1986. P. 31–47 (Chap. III. De deux dieux). — Прим. перев.]

¹⁷ В этой работе (Рено имеет в виду работу «Торможение, симптом и тревога» 1926 года. — Прим. перев.) Фрейд часто рассматривает эти три термина попарно. Но это еще не значит, что они образуют борромеев узел. Расположение их на схеме Ж. Лакана (*Ornicar?* № 2, р. 99) позволяет усматривать в них борромееву связь лишь косвенно (посредством R. S. I.). — О борромеевой «интуиции» Фрейда речь идет в приложении С к этой работе, озаглавленном «Тревога, мучение, скорбь» (в существующем русском переводе: «Тревога, боль и печаль». — Прим. перев.).

что они называют Отцом. Они засунули его в самую глубь дыры, которая даже не поддается воображению. *Я емь то, что я емь* — это что, не дыра? Дыра [...], она все заглатывает, чтобы потом, в один прекрасный момент, изbleвать. Изbleвать что? Имя, Отца как имя».

Напомним здесь, что некоторые из экзегетов толковали этот стих *Исхода* (III, 14) не как провозглашение бытия, а как отказ от ответа. Говоря с Моисеем, Яхве больше напоминает Улисса, отвечающего циклопу, что он «никто», чем гипотетического философа рабби Цадока Кана, который переводит этот стих как «Я емь неизменное Бытие». Массиньон пишет даже, что «по-еврейски обращенные к Моисею слова *Я емь Тот, кем мне заблагорассудится быть*, выражают мысль гораздо более сильную и оригинальную, нежели то, что мы находим в греческом переводе Семидесяти: *Я емь причастие настоящего времени глагола-связки быть*»¹⁸.

Откуда, в следующем такте (*Ornicar?* № 2, р. 103): «Бог вне-существует, он есть вне-существование по преимуществу, иными словами, он, по сути дела, — вытеснение собственной персоной. Более того, он — персона, заведомо полагаемая как вытеснение. Именно в этом истина религии и состоит».

3. Он, наконец, Троица, то есть аналог завязанного борромеева узла (см. выше, 1.3, 2.3, 3.3, 4.3, то, что можно назвать знанием Бога; *Ornicar?* № 2, р. 91): «Знание Бога, ясно, что оно вне-существует [...], но лишь в смысле *вне-существования*, а не просто существования, как это слово обычно записывают».

Теперь относительно аналогии (*Ornicar?* № 4, р. 103): «Напоминаю вам, что именно устройство, исследованное мною в клиническом опыте, привело меня к этой inferнальной троице [R. S. I.]. Не думаю, что мысль моя не созвучна здесь Фрейду. Вспомните *Fléctere si nequeó superós, Acheronta movēbo*^{18a} — именно это лучшая иллюстрация того, что я называю истиной определенной религии. И не случайно приходит эта религия к идее божественной Троицы».

Три замечания на этот счет:

а) Отношение между религией и психоанализом хорошо формулирует стих Вергилия (*Энеида*, VII, 312), которым, начиная с эпиграфа к *Толкованию*

¹⁸ L. MASSIGNON, «Soyons des Sémites spirituels», *Opera minora*, t. 3, р. 828.

^{18a} «Если небесных богов не склоню — Ахеронт я подвигну». Вергилий. *Энеида*. VII. 312. Пер. С. Ошерова. — *Прим. перев.*

сновиденей, иллюстрируют связь между сублимацией и влечениями. Смотрите об этом *Будущее одной иллюзии*, где говорится о судьбе влечений в человеческом обществе.

б) Ад — это мираж невротика: извращение, чью неудачу этот невроз воплощает (*Ornicar?* № 4, р. 104). Чем и объясняется тот факт, что Отец (*Père*), имя узла, распространяется на (*vers*) инстанции его троицы, и извращение, *перверсия*, становится его конечным пунктом или границей: «Бог *пер-версивен*, он *оборотец* (*père-vers*)» (*Ornicar?* № 5, р. 43).

в) И, наконец, не нужно долго размышлять над этим текстом Лакана о Троице, чтобы прийти к выводу, что все хитроумные построения вселенских Соборов лишь предвосхищают строение борромеевого узла, «и вопрос о *Филуокве* можно, на мой взгляд, рассматривать в топологических терминах» (*Écrits*, р. 873). Здесь необходимо, однако, известное чувство меры. Возникновение аналитического дискурса позволяет лишь утверждать, что если в основе его и лежит какая-то теология (будь то «греческой, а затем арабской гомосексуальности», или «евхаристии»¹⁹), то дело в том, что «в те великие эпохи, о которых мы только что говорили, одна лишь религия, в конечном счете, способна была, формируя истинное мнение, ὀρθῆ δόξα, дать этой математике то основание, на котором она в действительности и зиждется» (*l'Étourdit*, в *Silicet*, № 4, р. 41).

То, что выяснилось в отношении Бога в первых двух тактах узла, позволяет, прежде чем мы перешли к тринитарной топологии, сделать два вывода.

а) Распределение функции вне-существования между дырой и реальным (или именем) делает этого Бога, по выражению Лакана, *не-всем*, отделяя одновременно бога религии («истинного») от фигуры вселенского демиурга, парменидова бытия, или греческой судьбы.

Если Лакан позволяет, однако, сказать себе (*Ornicar?* № 5, р. 25): «Бог — это женщина, которая отныне вся», хотя женщина заведомо не-вся, то он имеет в виду, что она *была бы* Богом кастрации. Она при этом не сделала бы Бога

¹⁹ Под «гомосексуальностью» имеется здесь в виду учение о любящем и возлюбленном, очень важное для теории переноса (ср. *Le Séminaire*, livre VIII, *le Transfert*) — «Евхаристия» — фрейдово учение о теле, или о Церкви.

всем (ведь он есть Эх $\bar{\Phi}$ x, не-всё со стороны всего). Но этот текст можно объяснить другим, противоположным (*Ornicar?* № 9, p. 39): «Она [черта отрицания над буквой $\bar{\Phi}$ ^{19a}] говорит о том, что Другого, который соответствовал бы в качестве партнера, нет, — хотя человеческий род ни в чем не нуждается так, как в том, чтобы у Другого Другой был. Этого последнего и именуют обычно Богом, хотя анализ обнаруживает, что это всего-навсего Женщина».

Итак, понятно: «обычно» относится здесь к Богу философов, который для философии, возможно, *есть*, хотя, разумеется, *его нет*. Стоит нам сказать, что он вне-существует, как мы сталкиваемся со связанной с выражением Эх проблематикой.

б) Истина религиозного учения — она тоже не-вся — не приносит верующему ни малейшего утешения. Аналитический дискурс — немного напоминающий в этом отношении богословие — говорит о Боге много и содержательно, но страдающий неврозом навязчивости не научится из него ничему, что сам бы не отрицал, а мистик увидит в нем то, что, по его мнению, знает и сам, в математической форме. Вполне возможно, что первому этот новый род атеизма причинит боль, а второго погрузит в отчаяние. «Ибо подлинная формула атеизма не в том, что Бог умер — даже возводя функцию отца к его убийству, Фрейд отца защищает — подлинная формула атеизма состоит в том, что Бог бессознателен»²⁰.

III — DE DEO TRINO

Напомним фразу Лакана из статьи «Наука и истина»: «Нам вовсе не кажется, что невозможно научно проанализировать тот факт, что христианская истина должна была принять парадоксальную форму Троиственного Бога»²¹.

Следуют три правила интерпретации, использующих глагол *должен*:

^{19a} В символическом выражении у Лакана $\bar{\Phi}$ означает «фаллическую функцию». — Прим. перев.

²⁰ J. LACAN, *Séminaire XI*, p. 58.

²¹ J. LACAN, *Écrits*, p. 873.

- «Мысль должна поверяться» необходимостью артикулировать эту тайну.
- «Вопросы должны ставиться на уровне, где догма срывается в ереси».
- «Структурное восприятие должно предшествовать: оно одно позволяет безошибочно воспринимать функцию образов».

Из этих трех предписаний первое предлагает приступить к делу интерпретации, второе формулирует ее критерий (или предел, или реальное), третье вводит важное, заимствованное, кстати, у блаж. Августина (*De Trinitate*) различие: «1) тайна, 2) образы».

«Правоверное» учение о Пресвятой Троице может быть представлено в своих основных логических и структурных чертах следующим образом. Для простоты мы воспользуемся здесь окончательными формулировками, которые предлагает св. Фома Аквинский в своей *Сумме теологии*, Ia Pars. Q. 27–43. Автор более поздний, чем блаж. Августин, св. Фома излагает предмет более полно и с меньшими затруднениями. «Итак, мы имеем дело с тем, что ... налицо *синтомаквинам* [*sinthomadaquin*]^{21a}» (*Ornicar?* № 6, p. 5).

Троица: единый Бог в трех лицах. А именно:

1. Одна субстанция или сущность²², два исхождения, три лица, четыре реальных отношения (по-гречески: *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*, по-латински: *una substantia, tres personae*).

2. Всем известно, что три лица, или ипостаси, являются единым Богом, что каждая из них есть Бог (а не один из богов), что по природе они полностью, без остатка, тождественны друг другу, и что в качестве лиц между ними существует, тем не менее, реальное отличие: Отец не есть Сын, не есть Святой Дух, и т. д. Лица между собою единосущны.

3. В Троице имеет место исхождение, но исхождение это внутреннее, внутритроичное, *ad intra*, а не *ad extra*. (Исхождение означает «дифференциацию производного термина от исходного»): а) один вид исхождения

^{21a} Слово, звучащее по-французски как «святой Фома Аквинский», но включающее в себя, орфографически, слово «синтом», означающее у Лакана реальное, т. е. не поддающееся расшифровке в качестве сообщения, ядро симптома. — *Прим. перев.*

²² О сложной истории употребления терминов *субстанция, сущность, ипостась, лицо*, и других в течение первых веков в греческой и латинской Церквях см. saint AUGUSTIN, *De Trinitate*, l'Introduction de E. Hendrikx, Paris, Desclée de Brouwer, t.1, p. 22 sq.

есть порождение Сына Отцом; б) второй вид — собственно исхождение Святого Духа.

Первое из них подобно исхождению разума, второе — исхождению воли: «Между разумом и волей та разница, что разум действителен с того момента, когда познаваемая вещь налицо в интеллекте в ее подобии, в то время как воля актуализуется не присутствием в том, кто имеет волю, подобия вещи, а тем, что воля имеет склонность к своему предмету» (Q. 27, art. 4).

Второе исхождение можно назвать *духновением*, поскольку исходит Дух, или *изведением*. Оно не тождественно порождению.

4. Отношения между лицами исчисляются четырьмя²³: отцовство, сыновство, духновение (изведение), исхождение. «Субстанция содержит единство, отношение множит троицу», — говорит Бозций (цитируемый св. Фомой, Q. 28, art. 3). В противном случае Троицы не было бы, была бы четверичность или тройственность, а отношения были бы лишь модальностями лиц (ересь Савелия).

Вопросы скорее логического, нежели теологического порядка проблема отношений могла, конечно же, безнадежно запутать (ибо в Боге все аристотелевские категории, кроме субстанции, либо фиктивны, как качество и количество, либо неприменимы, как место, время, и т. д.).

«Поэтому — пишет св. Фома — в Боге не может быть реального отношения, не основанного на действии. [...] Невозможно постичь реальные отношения в Боге иначе как по тем действиям, которые полагают в нем внутреннее, а не внешнее, исхождение. [...] Мы уже видели, что исхождений такого рода лишь два: одно происходит согласно действию разума, и это исхождение слова, другое согласно действию воли, и это исхождение любви. И в каждом исхождении следует усматривать два противоположно направленных отношения: отношение происходящего из начала, и отношение самого начала» (Q. 28, art. 4).

Исхождение можно записать следующим образом:

$A \Rightarrow B : A \text{ исходит из } B$ [B начало, A — исходящее из начала]

²³ Число это варьируется в зависимости от того, принимаются ли в расчет реальные отношения. Так, каппадокийские Отцы (Василий, два Григория, и другие) причисляли к этим отношениям нерожденность Отца (ср. saint THOMAS, *Somme théologique*, Paris, Cerf, «La Trinité», t. 1, p. 211); — см. выше.

«Исхождение слова именуется *рождением*, наподобие того, как употребляется это слово по отношению к живым существам; а отношение начала к порождаемому именуется у совершенных живых существ *отцовством*; отношение же к началу эманлирующего из нее члена именуется *сыновством*» (*ibid.*).

Запишем эти отношения следующим образом:

$$A \xrightarrow{P} B : \text{отцовство (A отец B)}$$

$$A \xrightarrow{F} B : \text{сыновство (A сын B)}$$

«Что до исхождения любви, то мы сказали уже, что собственного имени у него нет; поэтому нет его и у отношений, основанием которых оно является. Мы именуем, тем не менее, *изведением* отношение начала этого исхождения, и *исхождением* отношение исходящего члена, хотя по сути своей и то, и другое суть имена исхождения или происхождения, а не отношения» (*ibid.*).

Изведение мы запишем так:

$$A \xrightarrow{Sp} B : A \text{ изводит B}$$

Последняя фраза св. Фомы обнаруживает возникающую в этой системе путаницу между *членами* и *отношениями*. Следовало бы предположить, говорит он, что отцовство и сыновство суть имена отношения, тогда как исхождение и изведение подобает относить к членам (исхождение, происхождение). Иными словами, отцовство и сыновство соответствуют на схемах стрелке, тогда как имя исхождения усваивается тому, кто исходит, а изведение — изводящему.

Проблема — как и ее решение — обусловлены тем, что отношения — в другом месте — описываются как идентичные членам: «*Pater idem est quod paternitas*», иными словами: «Отец — то же, что отцовство» (Q. 40, art. 1: «Является ли отношение тем же, что и лицо?». Ответ положительный.)

Член, таким образом, это отношение, рассматриваемое как субстанция, или то, что св. Фома именует *осуществленным отношением*. Его достаточно, чтобы провести реальное отличие между Отцом и Сыном: «Отцовство и сыновство, представляющие собой два противоположных отношения, по необходимости принадлежат двум лицам; осуществленное отцовство — это лицо Отца, а сыновство — лицо Сына» (Q. 30, art. 2).

Мы получаем, таким образом:

$$a R \text{ из } b \text{ следует } R = a$$

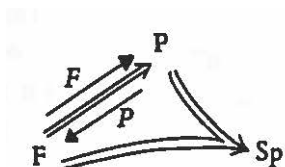
$$b R' \text{ из } a \text{ следует } R' = b$$

и отношение идентифицируется, вопреки Расселу, одновременно с предикатом и с членом, или субъектом²⁴.

«Два других отношения, напротив, ни одному из двух предшествующих не противоположны; но они противоположны друг другу, и потому не могут оба принадлежать одному и тому же лицу» (*ibid.*).

«Противоположные отношения» означает: отношения, имеющие общую траекторию, но противоположно направленные (в кинематическом смысле). Изведение и исхождение [Духа] не противоположны ни отцовству, ни сыновству, поскольку не лежат с ними на одной траектории, и вообще с ними никак не связаны. Но зато они противоположны друг другу, как противоположны друг другу сыновство и отцовство. Поэтому изведение и исхождение тоже подразумевают наличие двух лиц. «Необходимо, следовательно, либо чтобы одно из двух отношений принадлежало двум сказанным лицам...»

И тогда, начиная с исхождения, мы имеем следующую картину:



P: Отец P: отцовство
 F: Сын F: сыновство
 Sp: Святой Дух Sp: изведение

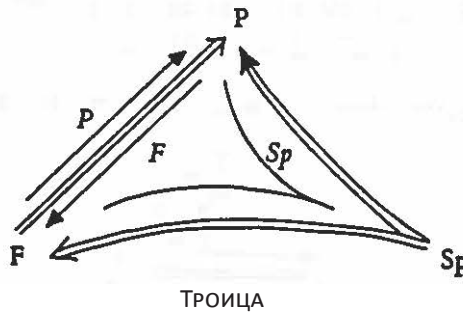
«или чтобы одно отношение подобало одному из лиц, а другое — другому лицу». То есть:



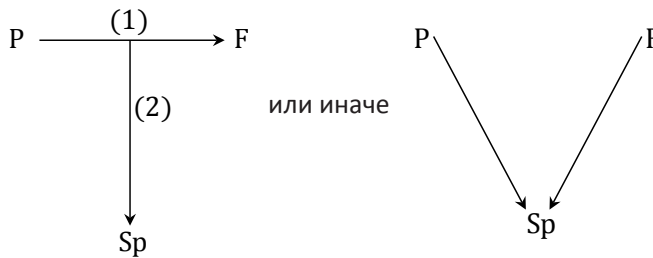
²⁴ Б. РАССЕЛ, *Принципы математики*, гл. IX, § 94 и § 96: «Так, если Отцовство является отношением, то отцы образуют область, дети обратную область, а отцы и дети вместе образуют поле». Св. Фома отождествляет в Троице «область» и «поле».

«Но исхождение не подобает ни Отцу и Сыну, ни кому-либо одному из них». Однако если исхождение [Духа] не подобает ни Отцу, ни Сыну, ни им обоим, то подобать им может лишь противоположное ему отношение — изведение, причем *им обоим*, поскольку оно не противоположно ни отцовству, ни сыновству: «Отсюда следует, что исхождение необходимо должно принадлежать другому лицу: именно это лицо и именуется Святым Духом, и исходит оно, как мы сказали, в виде любви. Поэтому в Боге лишь три лица: Отец, Сын, и Святой Дух»²⁵.

Полный граф будет, следовательно, выглядеть так:



То, что в виде схоластической «латинской диаграммы» можно представить, в упрощенном виде, вот так²⁶:

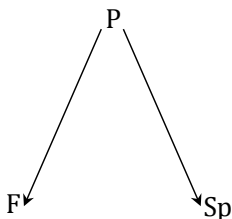


(1), (2): исхождения

²⁵ Св. ФОМА, Q. 30, art. 2. — Если мы ссылаемся на вопрос (questio) и статью (articulum), то цитированный текст находится в *Respondeo dicendum*. В противном случае мы дополнительно указываем: ad. 1, ad. 2, etc.

²⁶ См. saint THOMAS, *Somme théologiaue*, op. cit., «la Trinité», t. II, p. 384–385, 393.

в отличие от греческой (патриарха Фотия), признанной на Западе еретической:



Отличие между ними и обусловлено как раз спором о *Филиокве*, до сих пор разделяющем греческую и латинскую церкви (схизма Фотия). Слово *Филиокве* было добавлено к Никео-Цареградскому Символу веры лишь в VI веке. Произошло это в испанских Церквях. Фотий обличил это добавление как ошибочное. К 895 году он сформулировал учение, по которому Святой Дух исходит исключительно от Отца, что и привело в 1054 году к отлучению патриарха Михаила Керуллария и разрыву с латинской церковью. Наконец, на Соборе в Лионе в 1274 году было провозглашено, что «Святой Дух вечно исходит от Отца и Сына, не как от двух начал, но как от единого начала; не двумя духовениями, но одним-единственным»²⁷.

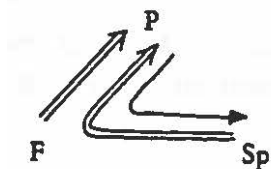
Известно, что именно на пути на этот Собор св. Фома, сторонник *Филиокве* и защитник идеи о том, что учение греков всегда его имплицитно предполагало, скончался (7 марта 1274 года).

Латинская формулировка в отношении Духа следующая: «*Qui ex Patre Filioque procedit*» (ординарное Кredo), «исходящего от Отца и Сына». Предлог *ex* указывает на исхождение, которое св. Фома описывает с помощью предлогов *a, ab* (глагол *procedere* является здесь в какой-то мере излишним, поскольку с таким же успехом можно написать: «*Spiritus Sanctus a Patre et Filio*», перевод Афанасия²⁸). Однако св. Фома задается и другим вопросом (Q. 36, art. 3): «*Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium?*», «Не исходит ли Святой Дух посредством Сына?». Речь идет о том, чтобы спасти формулу Дамаскина и Греков, кроме Фотия. Ответ св. Фомы следующий: «Поскольку исхождение Святого Духа от Сына получено Сыном от Отца, можно сказать, что Отец изводит Духа чрез Сына; или, что то же самое, что Святой Дух исходит из Отца чрез Сына».

²⁷ Ibid., p. 322, 383–387.

²⁸ См. например: Q. 36, art. 2: *Sed contra*.

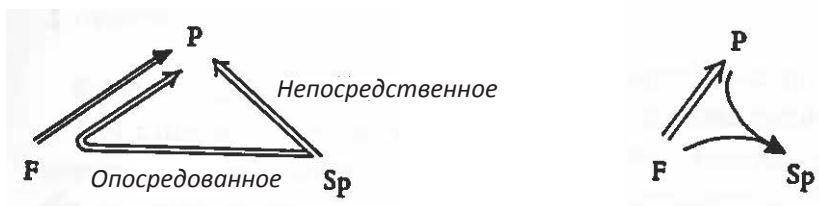
Но тогда мы получаем буквально следующую схему:



эта схема исключает всякую прямую связь между Отцом и Духом — позиция еретическая, или, по меньшей мере, двусмысленная.

Решение, похоже, следующее (Q. 36, art. 3): «Если, таким образом, мы рассматриваем в Отце и Сыне ту способность, в силу которой они изводят Святого Духа, то никакого посредника нет, ибо свойство это одно и тождественно у обоих. Но если мы рассматриваем сами изводящие лица, поскольку Дух исходит от Отца и от Сына, то обнаруживаем, что Святой Дух исходит от Отца *непосредственно*, поскольку он получает бытие от Отца, и *опосредованно*, поскольку он получает его от Сына: вот в каком смысле мы говорим, что Дух исходит от Отца чрез Сына».

Схема исхождения преобразуется, таким образом, в схему изведения:



В последней схеме изведение предстает как «*amor initivus duorum*», единая, или взаимная, любовь двоих (выражение из Q. 36, art. 4, ad. 1²⁹).

Откуда следует, что слова «исходит одновременно... непосредственно и опосредованно» из одного и того же основания имеют смысл лишь при условии, что мы предполагаем в них *топологическое* свойство окрестности, которое ассимилирует и идентифицирует между собой два различных расстояния.

²⁹ Именно эту двусмысленность мы сознательно попытались отразить на схеме с помощью раздвоенных стрелок, где два составляют одно. Простые стрелки латинской диаграммы могут навести на мысль, будто Дух исходит от *исхождения* от Отца и от Сына, что далеко не так. Никакого исхождения от исхождения нет.

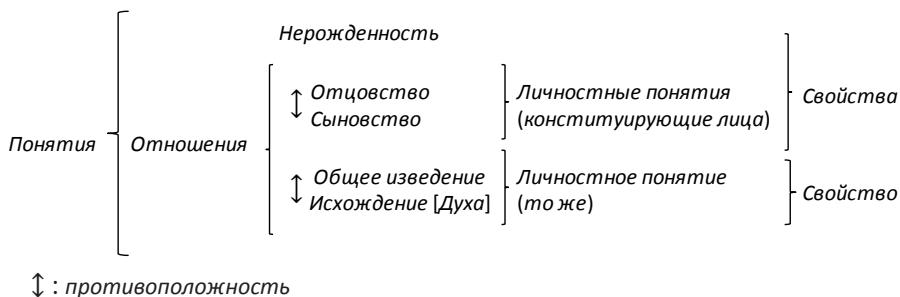
Sp ближе к P, чем к F, но в то же время столь же близок к P, как и к F (и как F), а F, в свою очередь, ближе к P, чем Sp, но в то же время столь же близок к P, как и к Sp (и как Sp), и т. д.: «Если мы рассматриваем саму способность изведения, то Святой Дух исходит от Отца и Сына, поскольку они едины в этой способности, представляя собой, известным образом, *природу с ее свойством*. И нас не смущает, что одно-единственное свойство существует в двух ипостасях, когда у них одна и та же природа. Но рассматривая ипостаси [supposita] изведения, мы видим, что Дух исходит от Отца и Сына, поскольку их двое [ut sunt plures]: ибо он исходит от них как взаимная любовь двоих» (Q. 36, art. 4, ad. 1).

Двусмысленность здесь налицо. Отличать Отца и Сына как единое целое от них же, как двоицы, значит отличать «природу с ее свойством» от природы ипостасей, или субъектов, *в них самих*, то есть от природы членов Троицы. Непрерывная игра уточнений (в качестве одного, в качестве двух; в качестве члена, в качестве свойства; отношение в качестве реального, и в качестве субстанционального, и т. д.) неизбежно требует толкования и ведет к топологической, а не алгебраической, трактовке предмета.

И это то самое, что утверждает Лакан: «Вопрос *Филиокве* следует, на мой взгляд, рассматривать в топологических терминах»³⁰.

Прежде чем к такому рассмотрению перейти, хочется сделать следующие замечания:

1 — *Члены, свойства, отношения*. Следующая классификация позволяет пояснить, каким образом организуются уточнения, о которых я только что упоминал. Отца, Сына и Святого Духа связывают пять понятий, четыре отношения, и т. д. (Q. 28, art. 4 и Q. 32, art. 3).



³⁰ J. LACAN, *Écrits*, «La Science et la vérité», p. 873. — Ср. также у Рассела: «класс как одно» и «класс как многое» (*Principia...*, § 104).

Отцовство, сыновство и исхождение [Духа] суть свойства, потому что они представляют собой осуществленные отношения (или конститутивные понятия). Нерожденность есть свойство, но не отношение, поскольку оно относится к одному лишь Отцу. Общее изведение сохраняет особый, «двойственный» характер — по сути дела, топологический.

2 — *Формулы греческой церкви*. В отношении мнения св. Фомы касательно правоверия или неправоверия греков³¹ следует заметить, что греческое *ék*, плохо соответствующее выражающим исхождение латинским предлогам *a*, *ab*, используется для обозначения исхождения из единого абсолютного начала ($A \acute{e}k B = A$ всем обязано B). Греки отказываются признать, что Святой Дух исходит из (*ék*) Сына, но поскольку латинские предлоги *a*, *ab* означают простое исхождение, то латинская формула «*a Patre et Filio*» берет верх. Двусмысленность, возникающая при передаче латинского *ab*, означающего простое исхождение, греческим *ék*, означающим исхождение исключительное, допускает, как мы увидим, топологическое решение. — Лютера, кстати сказать, тоже обвиняли в том, что латинское «*Justus ex fide vivit*» он передал как «*Праведный живет только верою*».

3 — *Дунс Скот*. Следует заметить, что Дунса Скота не удовлетворило положение св. Фомы, согласно которому Святой Дух не был бы отличным от Сына лицом, если бы не исходил от него так же, как от Отца³². Это одно из его многочисленных возражений св. Фоме, на которые Каэтан, комментатор св. Фомы, пытается отвечать.

Томистским формулам следовало бы, на самом деле, предпослать две аналогичные аксиомы:

A — (Ансельм): *В Боге все есть чистое единство, если тому не противоречат отношения происхождения* (Q. 36, art. 2, № 7 и ad. 7³³). Так, Сын тоже есть Бог, но он не Отец, и т. д.

B — (Бозций): «*Субстанция содержит единство, отношение множит троицу*» (Q. 28, art. 3, *Sed contra*³⁴).

³¹ Св. Фома посвятил этому вопросу небольшую отдельную работу под заглавием *Contra errores Graecorum*.

³² Saint THOMAS, *Somme théologique, Ia*, Q. 36, art. 2, éd. Lethielleux, p. 201 ; — а также éd. du Cerf, *la Trinité*, t. 1, p. 176, прим. 31, и t. II, p. 387–393.

³³ Св. АНСЕЛЬМ, *De processione Spiritus Sancti contra Graecos* (1099).

³⁴ БОЭЦИЙ, *De Trinitate*, гл. VI (во времена св. Фомы авторство Бозция не подвергалось сомнению).

В этом смысле, все то, что представляет собой член (*terme*), ведет к Единому (в Троице «Единого много»), а все, что представляет собой отношение, — ведет, наоборот, к множественному. На этом принципе построена вся томистская теория числа в Боге, которая, будучи абсолютной, или абстрактной, носит характер «трансцендентный», или «метафорический» [*transcendens*», «*metaphorice*»] (Q. 30, art. 3 и Q. 30, art. 1, ad. 4). «Приписанные Богу числовые термины означают, следовательно, сами реальности, к которым они относятся, и привносят лишь отрицание». Это значит, к примеру, что *один* утверждает в Боге неделимость и отрицает в нем множественность, в то время как число *три* утверждает множественность неделимых лиц, одновременно отрицая в Боге изоляцию и уединенность³⁵.

Откуда св. Фома делает вывод (Q. 36, art. 2, ad. 7): «Лицо Святого Духа отличается от Сына тем, что происхождение одного отлично от происхождения другого. Но эта разница в происхождении сама заключается в том, что Сын исходит только от Отца, тогда как Дух исходит от Отца и Сына. В противном случае, исхождения эти друг от друга не отличались бы».

Поскольку *исхождение* является самым общим словом, обозначающим происхождение, то если бы Дух не исходил от Сына, и каждый из них, как все Церкви согласно уверяют, происходил от Отца, то Дух был бы неотличим от Сына. Именно этот аргумент и оспаривает Дунс Скот, утверждая, что для различения между Сыном и Духом достаточно, чтобы сыновство и изведение отличались друг от друга как две *реальных формальных причины*. Эти две причины, несовместимые и независимые, так же отличны друг от друга и так же необходимы, как необходимы и отличны друг от друга в Боге разум и воля³⁶. Дело в том, что для Дунса Скота «учение о единстве выходит за границы бытия и распространяется на всю совокупность божественных атрибутов, рассматриваемых с точки зрения их собственных формальных причин. Формальная причина, распространяясь на Бога, всего лишь утрачивает, в силу единства, нечистоту, привнесенную в нее тварью, и может быть безоговорочно отнесена

³⁵ Теория эта, не принадлежащая самому св. Фоме, близка к Спинозову учению о числе. Единым, или единственным, Бога называют не в собственном смысле, поскольку сущность его вне числа. См., например, письмо Спинозы Йариху Йеллесу.

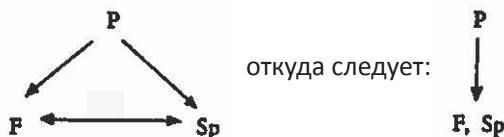
³⁶ Saint THOMAS, *Somme théologique*, Paris, Cerf, «La Trinité», t. II, p. 390–391; — а также E. GILSON, *Jean Duns Scot*, Paris, Vrin, p. 575–576.

к Нему»³⁷. Применяя к Троице «золотое правило Авиценны: *intellectus est intellectus tantum* [разум это всего лишь разум]», можно сказать, что сыновство — это всего лишь сыновство, а изведение — всего лишь изведение, и что совпадать друг с другом они не могут, позволяя, следовательно, различать между собою две ипостаси, или субъекта³⁸.

Резюмируя, можно сказать, что св. Фома (Q. 36, art. 2) рассуждает так:

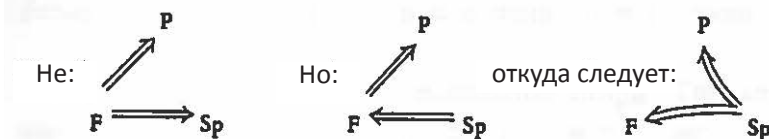
1) Три Лица не могут различаться посредством чего-либо абсолютного, так как в этом случае мы имели бы три сущности. Они могут, следовательно, различаться лишь отношениями.

2) Эти отношения должны быть противоположны друг другу, так как иначе они не могли бы служить различению лиц (что оспаривается Дунсом Скотом): «Доказательством служит то, что у Отца два отношения: одно связывает его с Сыном, другое со Святым Духом; но поскольку отношения эти не противоположны, то они не создают двух Лиц...».



«Необходимо, следовательно, чтобы Сын и Дух были связаны друг с другом противоположно направленными отношениями. Но в Боге не может быть иных противоположных отношений, кроме отношений происхождения; и эти противоположные отношения происхождения суть отношения между началом, с одной стороны, и членом, выведенным из начала, с другой [речь идет, иными словами, об исхождении]».

Итак, либо Сын происходит от Духа, «чего никто не говорит», либо наоборот:



³⁷ E. GILSON, *op. cit.*, p. 225.

³⁸ «Дунс Скот предлагает признать различие между *сущностью* и ее тремя *supposita*, между формальной причиной божественной сущности и причинами каждой из ее трех “носителей”» (E. GILSON, *op. cit.*, p. 244).

Мы видим, прежде всего, что упомянутые выше аксиомы А и В допускают толкования как Дунса Скота, так и св. Фомы, в зависимости от того, придаем ли мы отношениям (как у Боэция или Ансельма) метафизический смысл формальной причины, или логический смысл отношений происхождения. В Боге, согласно св. Фоме, три Лица отличаются исключительно тем, что одно получает от другого то, чем оно обладает: «*habet ab alio*»³⁹. Так, «То, что от Сына исходит Дух, сообщается ему как свойство Отцом» (Q. 36, art. 3). Речь идет о своего рода позиционном богословии: св. Фома, в отличие от метафизика Дунса Скота, в своих рассуждениях приближается к топологическому способу мышления⁴⁰.

Однако в той области, которая нас занимает, сам предмет этого спора может быть, в свою очередь, истолкован в топологических терминах, где выбор между нашими двумя авторами определяется тем, у кого из них «на первом месте оказывается структурное восприятие — единственное, что позволяет точно оценивать функцию образа».

Итак, мы задаемся следующими вопросами:

I — Что в учении о Троице носит топологический характер?

II — Что представляет собой борромеево свойство? А именно: обладает ли Троица борромеевым свойством узла из трех колец, соединенных таким образом, что любые два из них соединяются между собой только третьим?

I — *Что мы называем топологическим?*

Зная правило различения между образами и структурой, можно провести различие между чем-то вроде прикладного психоанализа Святой Троицы и психоанализом теоретическим, который будет чем-то вроде ортодоксии матемы: «Одна лишь религия, в конечном счете, [могла], формируя правильное мнение, ὀρθῆ δόξα, дать этой математике заложенную в нее основу»⁴¹. Что же касается

³⁹ Saint THOMAS, *la Trinité, op. cit.*, t. II, p. 82.

⁴⁰ Там, где св. Фома, этот мастер аналогического мышления, относит аксиому Боэция к самим отношениям, Дунс Скот довольствуется применением ее к членам. С другой стороны, принцип однозначности приводит его к «экстраполяциям», напоминающим мыслительные ходы Кантора при создании понятия трансфинитного числа. Дунс Скот отказывается признать, что в применении к Богу понятия меняют свой смысл, противостоя в этом традиции *Божественных Имен* Дионисия Ареопагита.

⁴¹ J. LACAN, *l'Étourdit*, в *Scilicet*, № 4, p. 41. Ортодоксия в религии и ортодоксия в психоанализе — это разные вещи. Ортодоксия, дающая математике основу, это авторитет Церкви

прикладного анализа, то масса поверхностных умов поспешили рассуждать об Отце, Сыне и Святом Духе так, словно речь шла об анализе фантазмов верующего в них человека. Множество комментариев, с мистическими претензиями, на сочинения мистиков теряются в этой ночи, напоминающей не столько *темную ночь души* Сан Хуана де ля Крус, сколько ту ночь, в которой все кошки серы. Откуда и скука, которую вызывает, у нас лично, не мистическая литература, а сочинения тех, у кого глаза в затылке. Лакан не делает из Эдгара По клинический случай, но обнаруживает в *Украденном письме* почти безупречную теорию письма как Буквы. Поэтому мы и спрашиваем себя, не является ли и Троица борромеевой матемой *avant la lettre*?

1. Начнем с очень простого соображения. Известно, что, начиная с Эвклида, для всякого его последователя целое больше части⁴², и что каким бы это целое ни было, аксиома эта, или, скорее, это «общепринятое представление» не требует доказательства. Известно также, что пример бесконечных множеств и последовательностей, где множество целых чисел «равновелико» множеству точных квадратов и содержит столько же элементов, сколько и это последнее, занимал уже математиков Ренессанса (и, в частности, Галилея). Однако Троица позволяет св. Фоме, в геометрии явно разделявшему взгляды Эвклида, с этим парадоксом столкнуться. На вопрос: «Равновелик ли Сын Отцу?» он дает положительный ответ (Q. 42, art. 4). И затем продолжает: «Все отношения внутри божества вместе взятые не больше единственного из них; как и все Лица вместе не больше единственного из них, поскольку каждое лицо обладает всем совершенством божественной природы (Q. 42, art. 4, ad.3).

Замечание это опирается, конечно, на различие между числом, взятым в абсолютном смысле, абстрактно, и числом, которое содержится в исчисляемых вещах. Предполагать в Боге наличие части и целого «противно божественной простоте» (Q. 30, art. 1, ad. 4), поскольку аксиома «*ubicumque est numerus, ibi est totum et pars*» (везде, где есть число, есть целое и части) относится лишь к числу счисляемому, относительному. Парадокс разрешается логическим *distinguo*.

Но это же замечание поможет нам понять внутрибожественные отношения *топологически*. Статья 5 того же самого *вопроса 42* прекрасно это показывает,

в момент его фиксации, а не авторитет какого-то аналитического учреждения, особенно когда это последнее «симулирует» Церковь (ср. *Écrits*, p. 876).

⁴² Эвклид, *Начала*, книга I, аксиома 5.

поскольку на вопрос «Находится ли Сын в Отце и Отец в Сыне?» св. Фоме тоже приходится ответить положительно, ссылаясь при этом на очевидное место из св. Иоанна: «Я в Отце и Отец во мне»⁴³. «В Отце и Сыне — говорит св. Фома — следует принимать во внимание три вещи: сущность, отношение и происхождение. И в отношении каждой из них Отец и Сын находятся взаимно [*et e converso*] один в другом».

2. Подойдя к вопросу более строго, мы легко обнаружим в Троице то, что говорит нам топология об окрестности⁴⁴.

[I] *Всякая окрестность точки содержит эту точку.*

Всякое Лицо Троицы, находящееся в окрестности двух других, содержит каждую из них. Именно это и говорит св. Фома: с точки зрения отношения (нахождения в окрестности) имеет место включение.

[II] *Всякая часть, содержащая окрестность точки, сама является окрестностью этой точки.*

Если одно Лицо содержит другое, оно находится в окрестности третьего. Так, если Отец находится в Сыне (art. 5), то Сын точно так же находится в окрестности Святого Духа, как этот последний в окрестности Отца.

[III] *Пересечение двух окрестностей точки является окрестностью этой точки.*

Пересечение Отца и Сына, оба из которых находятся в окрестности Святого Духа, поскольку он исходит от одного и другого, тоже находится в его окрестности, и изводит его посредством «*amor unitivus*».

[IV] *Если дана окрестность точки, то существует под-окрестность этой точки — такая, что первая окрестность («большая») является окрестностью каждой из точек второй («меньшей»).*

Это аксиома окрестностей окрестности. Если Сын находится в окрестности Отца, то Святой Дух, который находится в окрестности Отца непосредственно (Q. 36, art. 3), опосредованно находится и в окрестности Сына.

⁴³ Иоанн XIV, 10: «*Ego in Patre, et Pater in me est*». Весь словарь мистиков оказывается, таким образом, топологическим: во мне, в Нем, в Боге и т. д., предполагая то, что Дюмарсе называл катахрезой в употреблении предлогов *en* и *dans*.

⁴⁴ Я следую здесь *Теории субъекта* Алена Бадью: Alain BADIOU, «Voisinages», p. 237–239.

Возникает, однако, одно возражение. Не считая первой аксиомы, легко поддающейся проверке, хотя св. Фома упоминает лишь Отца и Сына, для проверки остальных трех мы нарочито выбрали наиболее подходящий случай, рассмотрев двойное исхождение Святого Духа. Нельзя, к примеру, несмотря на некоторую неопределенность между действительным и должным, сказать (аксиома III), что пересечение Отца и Святого Духа (его непосредственное исхождение) находится в окрестности Сына (опосредованное исхождение). Вернее, так сказать можно, но это не будет отражать *асимметричную структуру* Троицы, существующие в ней порядковые отношения. Так, Отец не происходит вообще, Сын не происходит от Святого Духа, и т. д.

А это значит, что названные нами топологические свойства удостоверяются лишь в отношении Лица Святого Духа, то есть вопроса о *Филиокве*. Что Лакан всегда и предполагал.

3. И точно так же, если мы возьмем аксиомы замыкания топологического пространства, то есть множества произвольных элементов X , и если всякому $A \subset X$ (A подмножество X) поставить в соответствие именуемый замыканием A элемент $\bar{A} \subset X$ таким образом, что удовлетворены были следующие аксиомы⁴⁵:

$$[I] \quad \overline{A \cup B} = \bar{A} \cup \bar{B}$$

$$[II] \quad A \subset \bar{A}$$

$$[III] \quad \overline{\emptyset} = \emptyset$$

$$[IV] \quad \overline{(\bar{A})} = \bar{A}$$

то от рассмотрения Троицы как множества точек (см. рассмотренные ранее случаи) мы перейдем к рассмотрению Троицы как множества частей.

[I] Замыкание изведения, общего Отцу и Духу, равно объединению (дизъюнкции) замыкания Отца (= Дух) и замыкания Духа (= Отец). Дух, таким образом, исходит *a Patre Filioque*, то есть одним и тем же образом от каждого из них и от них обоих как от единственного начала («*unum principium*», Q. 36, art. 4).

[II] Каждое из трех лиц содержится в том, которое ее замыкает. Что и находим мы в Q. 42, art. 5: Сын в Отце, и Отец в Сыне, и т. д.

⁴⁵ Я следую здесь К. Куратовскому: К. KURATOWSKI, *Introduction à la théorie des ensembles et à la topologie*, Genève, 1966, chap. X. Легко заметить, что \bar{A} не является отрицанием A .

[III] Замыкание пустого пространства есть пустое пространство. Замыкание ничто есть ничто. Троица, которой это ничто полагает предел, и которая *есть*, этим ничто, следовательно, ограничена. Иными словами, в ней не может возникнуть даже позыва ничто замкнуть, ибо ничто не замыкает ничто. Она не приемлет и то, что могло бы сойти за ничто *ее собственное* — свою отрицательную причину. Абсурдно, что даже в абсурдности самого абсурда найти себе основание не получается: рассуждение вполне в духе Тертуллиана.

[IV] Замыкание замыкания каждого из Лиц равно его собственному замыканию. И в самом деле, достаточно трех Лиц, находящихся, внутри себя, в окрестности друг друга (исхождения *ad intra*), чтобы замыкание замыкания каждого из них было одновременно замыканием его собственным. Так, Святой Дух, который замыкает Сына, который замыкает Отца, является замыканием Отца, и потому равен Сыну.

Очевидно, однако, что структурная асимметрия Троицы не отражена и здесь.

К тому же в последнем пункте следует тщательно отличать равенство от идентичности. Действительно: Сын равен Духу, но он не есть Дух. Мы возвращаемся к аргументу, высказанному Дунсом Скотом против св. Фомы: если лица различаются только отношениями, то согласно аксиоме [IV] Святой Дух не иное, что Сын: с точки зрения, которую мы назовем экстенциональной, $S_p = F$. И наоборот, с точки зрения интенциональной (реальные формальные причины) Духа и Сына можно друг от друга легко отличить.

Ибо, как утверждает Рассел, «два понятия класса не обязательно идентичны, если идентичны их расширения: человек и двуногое существо без перьев ни в коем случае не идентичны, как не идентичны первое четное число и целое число между 1 и 3. [...] Для решения математических задач это очень существенно». Что говорит в пользу св. Фомы.

Можно, однако, воспользовавшись терминологией Фреге, сказать, что для Дунса Скота предметы, имеющие различный *смысл*, имеют и различную *референцию*; с точки зрения Фреге св. Фому можно упрекнуть в игнорировании того, что референция сама по себе не позволяет безошибочно отличить равенство от идентичности⁴⁶.

⁴⁶ Б. РАССЕЛ, *Принципы математики*, гл. II, § 24. — Г. ФРЕГЕ «Смысл и значение» в *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil.

4. Отсюда следует, что Троица соединяет с топологической поверхностью порядковую структуру, которая к этой поверхности не сводится. Четвертый Латеранский Собор это хорошо формулирует: «*Pater a nullo, Filius a Patre solo, et Spiritus Sanctus pariter ab utroque*», «Отец ни от кого иного, Сын единственно от Отца, и Святой Дух от каждого из них двоих»⁴⁷.

Вывод можно сделать следующий: дело обстоит так, как если бы Троица была множеством континуумов, число которых не равно числу измерений. Эти последние (три Лица Троицы) эквивалентны лишь с точки зрения *кардинального числа* своих элементов, соответствующих всем свойствам, идентичным для всех трех Лиц (совершенство, благодать, и т. д.), включая такие общие для них топологические свойства, как окрестность и равенство, в то время как различаются они по своим *порядковым свойствам*: исхождение, непосредственность, опосредованность. И в самом деле: «отрезок, квадрат, куб несколько не отличаются друг от друга как классы точек — отличаются они лишь порядком и расположением этих точек, то есть, в конечном счете, отношениями между собой, поскольку всякий порядок представляет собой систему отношений»⁴⁸.

Можно сказать, что Отец, Сын и Дух относятся друг к другу как отрезок, квадрат и куб. С одной стороны, три Лица равны друг другу и имеют общие окрестности, с другой — двойному исхождению Духа соответствует простое исхождение Сына и отсутствие исхождения у Отца.

Подобно тому, как поверхность имеет «больше окрестных точек, нежели прямая», Святой Дух исходит в большей степени, нежели Сын, который исходит в большей степени, нежели Отец.

Троица является одновременно одной поверхностью с постоянным числом измерений и рядом поверхностей, отличающихся друг от друга количеством измерений.

Мы возвращаемся, таким образом, к принципу, сформулированному Бозецием и Ансельмом: субстанция содержит единство (кардинальное), а отношение множит троицу (порядковую).

⁴⁷ Цит. у св. Фомы: *Somme théologique*, Paris, Lethielleux, t. 1, p. 201, прим.

⁴⁸ См. L. COUTURAT, *Principes des mathématiques*, Paris, Blanchard, 1980, chap. VI, § A, «Topologie», p. 133–134.

II — *Что именуем мы борромеевым?*

К точно такому же выводу придем мы и в отношении вопроса о возможном борромеевом характере Троицы — борромеево свойство выражено в ней непоследовательно.

Не следует забывать, однако, что структура эта включает Отца, Сына и Святого Духа, а значит, как мы уже говорили выше, относится и к Имени-Отца, поскольку (таково наше правило) психоанализ — «это, по сути своей, дисциплина, которая вводит Имя-Отца в научное рассмотрение» (*Écrits*, p. 875).

Заведомо невозможно сопоставить Отца, Сына и Святого Духа с шестью вариантами борромеева узла, с которыми мы в психоанализе имеем дело: R. S. I., R. I. S., S. I. R., S. R. I., I. R. S., I. S. R. Ни богословие, ни психоанализ ничего не выиграют, если мы, например, отождествим Отца с символическим, и т. д. Дело в том, что любое другое решение работало бы не хуже и поверялось бы не менее надежно — ведь уже сам Лакан различает в отцовской фигуре отца символического, отца воображаемого и отца реального.

Очевидно также, что структура Троицы *не является* борромеевой с самого начала, поскольку ее понятие — в течение долгих веков и в трудах каждого из богословов — выстраивалось постепенно, начиная с Отца и переходя затем к Сыну, а от него к Духу — подобно цепочке, в которой второе звено соединяется с первым, а третье уже затем соединяется со вторым и с первым.

Иными словами, отношения Отец-Сын борромеевыми не являются.

Зато, если оставить в стороне образы, интеллектуальные нити, связывающие Отца с его Словом, Святой Дух окажется именем того, что их связывает, ибо он не что иное, как их любовь. «Идет ли речь о воле? Мы имеем глагол *любить* (*diligere, amare*), напоминающий об отношениях между любящим и возлюбленным; [...] если под любовью мы понимаем “Любовь исходящую”, а любить — значит “изводить ту Любовь, что исходит”, то Любовь — это имя Лица» (Q. 37, art. 1). Это «*amor unitivus duorum*».

Этот взгляд хорошо подтверждается следующим текстом Св. Бернара из Клерво: «Если мы вправе рассматривать Отца как лобызающего, а Сына — как лобызаемого, то не будет ошибочным видеть в самом лобзании Святого Духа — того, кто является вечным миром Отца и Сына, их нерасторжимой связью, их единственной в своем роде любовью, их нераздельной дружбой»⁴⁹.

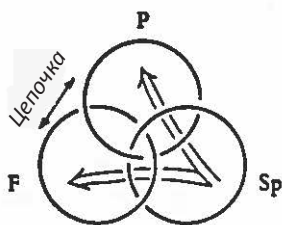
⁴⁹ Св. БЕРНАР, *Слово VIII на Песню Песен*, 2, цит. по: saint THOMAS, *Somme théologique*, «la Trinité», t. II, p. 399, прим. 1.

Все это позволяет противопоставить родительскую метрику порождения и подобия (Отец и Сын) эндогамной топологии любви или дружбы (беседа влюбленного и возлюбленного у Платона, «греческая и арабская гомосексуальность», о которой говорит Лакан, близкая, по его словам, Евхаристии⁵⁰).

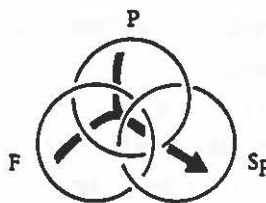
Наше предположение, следовательно, состоит в том, что спор о *Филиокве*, являющийся ничем иным, как *спором об исхождении Святого Духа*⁵¹, это попытка освоения и применения борромеева парадокса.

Говоря точнее, следовало бы отделить друг от друга исхождение Духа, которое ставит его в порядковую зависимость от двух других лиц, и изведение того же Духа, которое, будучи истолковано как его причина, тоже не носит борромеева характера, но, если мы заменим *причину* на *знак*, обнаруживает борромеево свойство:

Отец и Сын любят друг друга в Святом Духе или *через* него:



Исхождение (P соединенное с F)



Изведение (борромеев узел)

Следует к тому же заметить, что схоластическая мысль с опаской подходит к этой границе. Сама мысль о том, что Отец и Сын связаны между собой *исключительно* через Духа, св. Фомой безоговорочно отвергается; так, на вопрос: «Можно ли сказать, что Отец и Сын любят друг друга посредством Святого Духа?» [*Spiritu Sancto*] (Q. 37, art. 2) он отвечает анализом латинского отложительного падежа, полемизируя с мнением блаж. Августина (*De Trinitate*, VI, 5), согласно которому именно посредством Святого Духа «порождаемый возлюблен порождающим и любит своего родителя». Оттого и говорит св. Фома о Святом Духе как *знаке*, переходя тем самым в высшее измерение — измерение

⁵⁰ Подобное сближение не покажется таким удивительным, если мы обратимся к генеалогии любви к мальчикам у Платона, недавно описанной Фуко в конце *Использования удовольствий* (Paris, Gallimard).

⁵¹ См. обсуждение этого пункта ниже в *Приложении 1*.

означающего: «Другие говорят, что отложительный падеж имеет в данном случае в виду *знак*, так что высказывание получает следующий смысл: Святой Дух является знаком того, что Отец любит Сына, поскольку он исходит от них как любовь» (Q. 37, art. 2).

Отсюда и смешанное решение: то, что можно сказать в понятийном смысле, мы не вправе высказать в плане сущностном (*notionaliter / essentialiter*); налицо колебание между образами (сущность) и структурой (понятие, знак): «Если Отец и Сын любят друг друга, необходимо, чтобы их общая любовь, то есть Святой Дух, исходила от того и другого. Напротив, с точки зрения происхождения Святой Дух *не находится в середине* [*non est medius*]: он *третье* Лицо Троицы. Однако принимая во внимание связь, о которой мы только что говорили, он находится между двумя другими Лицами как *связующее звено* между ними [*est medius nexus duorum*], исходя от каждого из двоих» (Q. 37, art. 1).

Эта неопределенность поддается разрешению в борромеевых терминах. Ибо если любовь — это то, что замещает собой несуществующие сексуальные отношения, то нужно признать, что в момент, когда богословие приближается к такому немислимому предмету, как Троица, оно как раз и полагает эти отношения как существующие.

Но как бы ни приближалось оно к своему предмету, остается одно возражение: установленное в отношении одного-единственного звена, борромеево свойство распространяется *ipso facto* и на два остальных. Бессмысленно полагать, что оно доказано только для одного звена, так как оно по определению связывает каждую пару звеньев посредством третьего. Но возражение это основательно лишь постольку, поскольку мы помним о непосредственной связи между Отцом и Сыном. На самом деле, ее следует из рассмотрения исключить, и тогда лишь *посредством* Святого Духа, то есть исключительно в вопросе о *Филиокве*, налицо окажется борромеево свойство.

Только в этом смысловом контексте, и в нем одном, уместно будет вернуться к анализированным выше законам о дыре без имени, Отцу как имени, Троице, и именовании как четвертом элементе (см. выше, § B).

Уже говорилось, что божественную троицу следует отличать от человеческой, inferнальной (*Ornicar?* № 4, p. 103): «Человек — человек, а не Бог — это тринитарный состав из того, что мы зовем элементами. Элемент — это то, что являет собой одно, иными словами — единичная черта» (*Ornicar?* № 11, p. 4). Имеется, однако, *временной такт*, когда, при условии, что ни звенья, ни Лица

еще не поименованы (именование как четвертый элемент не имеет места), тринитарный и борромеев узлы представляют собой *один и тот же узел*. То, что именуют Именем-Отца.

Предстояло поэтому избавиться от множества едва ли не всех образов, чтобы получить в итоге грамм топологии и миллиграмм борромеевой схемы. Результат может показаться обманчивым, но вряд ли неожиданным. Важно не столько то, что теология обернулась пра-топологией — то есть топологией до создания топологической теории — а то, что еще до появления аналитического дискурса теология эта послужила осмыслению определенных парадоксов и тупиков, связанных с пресловутой проблемой Отца. Являясь, в отличие от философии, не столько формой дискурса Господина, сколько формой дискурса Университета, подчиненного своему Господину, Церкви, богословие вынуждено мыслить немислимое: безумие Креста, соблазн Воскресения, и, в довершение всего, «непостижимое разуму представление о Боге как Единице и Троице»⁵². В этом состоит его блеск и его нищета; именно это делает его, по слову блаж. Августина, занятием «многотрудным, опасным, и плодотворным»⁵³.

Пытаясь поставить вопрос об Имени-Отца в рамках науки — а именно в этом и состоит единственная задача теоретического психоанализа, — мы понимаем, насколько это дело насущно и, в то же время, неслыханно. Вот почему бремя этого труда чаще всего слагают с себя прежде, чем его предпринять.

Тринитарная ортодоксия была попыткой выработать алгебру и топологию Отца, как если бы (Церкви) заранее старались написать *матему* ненаписанного еще *Тотема и табу*. Это было место, где встретились между собою, подрывая само понятие числа, Троица и Единица, где невозможность сексуальных отношений обернулась высшей любовью, а Имена-Отца сплелись в борромеев узел. Упражнение в выводе матемы матем, как если бы таковая на самом деле была.

Вот почему, хотя выигрыш невелик, само предприятие колоссально, и разрабатывающие эту теорию богословские труды могут нам послужить «моделями». И работать над ними нам предстоит *еще и еще*.

⁵² J. LACAN, *Écrits*, *op. cit.*, p. 873.

⁵³ Saint AUGUSTIN, *De Trinitate*, *op. cit.*, I, III, 5.

Недаром писал Лакан о мистических излияниях, что это чтение из самых полезных: «И почему бы нам не понять этот лик Другого, лик Божий, как то, в основе чего лежит наслаждение женщины?».

Мы, со своей стороны, осмелимся утверждать, что труды, посвященные тринитарному богословию, пусть не мистические, тоже открывают нам, в свою очередь, другой лик Другого, или, лучше сказать, поскольку другого у другого не может быть, лик все того же: фаллического наслаждения.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

СПОР О *ФИЛИОКВЕ*

В учебной программе, опубликованной в 1975 году под заголовком «Введение в борромеев узел» (*Ornicar?* № 5, р. 99–103), Филипп Жюльен предложил следующую периодизацию: «Рождение Троичного догмата: каким образом в патрологической литературе постепенно, в три последовательных этапа, формируется узел из трех Имен: Отца, Сына, Духа:

- доникейский период: Отец и Дух связаны лишь через Отца.
- посленикейский период: Отец и Сын связаны лишь посредством Духа.
- спор о *Филиокве*: Отец и Дух связаны лишь посредством Сына».

Не зная деталей данного курса, я не могу это прочтение Святой Троицы здесь обсуждать. Достоинство его заключается уже в том, что в нем отмечено значение Отца до Никейского Собора, связи между Лицами после Никеи, и последовавшего спора с Фотием. Мы с интересом ознакомимся с продолжением этой курсовой программы.

Наше истолкование отличается, однако, как мы уже видели, от предложенного Жюльеном. Мы не считаем, что до Никейского Собора, как и на самом Соборе, борромеев принцип играет сколь-нибудь значительную роль. Но мы полагаем, напротив, что вопрос о *Филиокве* не касается связи *через* Сына, а лишь Связи между Отцом и Сыном *посредством Святого Духа* («*amor unitivus duorum*»): вопрос о *Филиокве* — это вопрос *исключительно о Святом Духе*. Преимущество такого взгляда еще и в том, что он позволяет описать историческое развитие догмата через порядок трех Лиц: Отца, Сына и Духа. При любом

подходе к этому вопросу приходится, однако, оставить без внимания множество граней догмата, или образов, чтобы выявить его структуру.

Так, мы вправе сказать, что Святой Дух происходит от Отца чрез Сына (Q. 36, art. 3, ad. 1). Но тогда получается, что Сын связывает Духа с Отцом, и непосредственное исхождение Духа от Отца оказывается затушевано. Св. Фома говорит по этому поводу следующее: «Именно таким образом Авель исходил от Адама как непосредственно, поскольку Адам являлся его отцом, так и опосредованно, поскольку Ева была его матерью и происходила от Адама сама». Правда, он тут же делает оговорку: «На самом деле пример этот, заимствованный от материального порождения, не слишком подходит, чтобы дать представление о нематериальном исхождении божественных Лиц».

Это затушевывание представляется нам полученным слишком дорогой — скорее даже, неуместной — ценой. Мы предпочли затушевать исхождение Святого Духа целиком, но сохранить изведение: это позволило нам отдать себе ясный отчет в том, что легко прочитывается в истории этого вопроса в целом: той причудливо-своеобразной роли, которую играет здесь Святой Дух.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

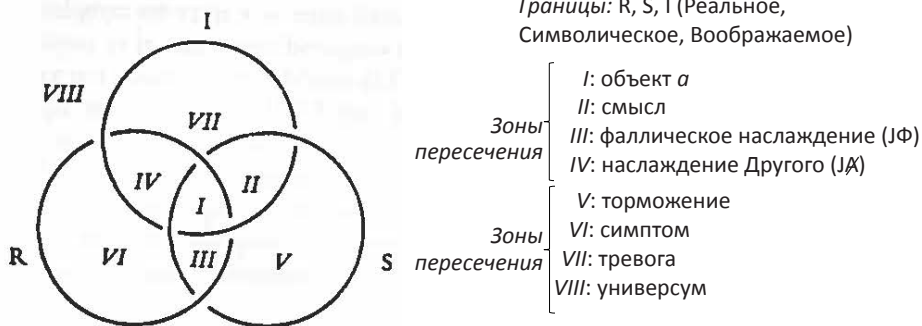
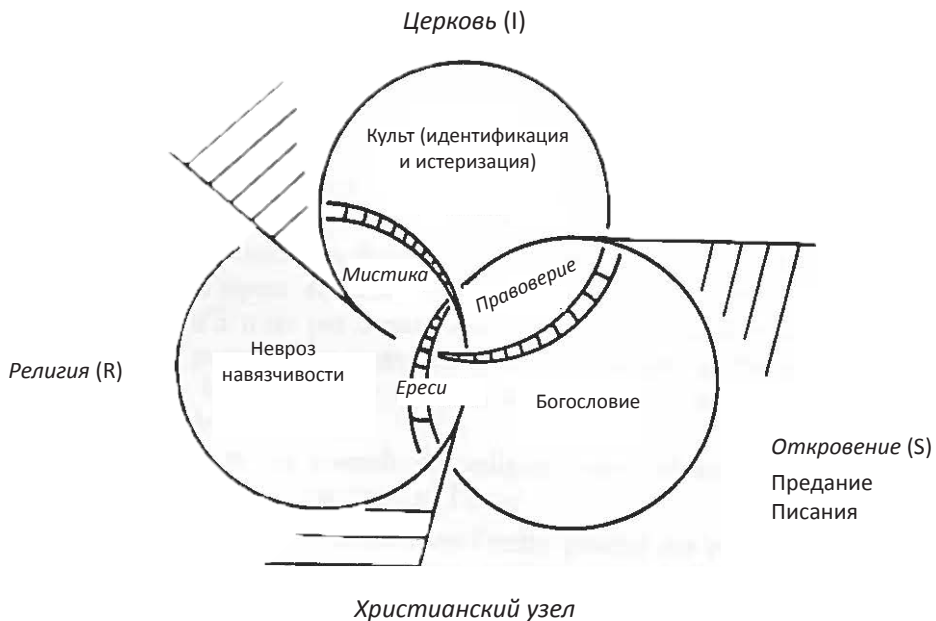
ХРИСТИАНСКИЙ УЗЕЛ

Есть еще один узел, который христианство делает борромеевым, — это узел, соединяющий религию, Церковь и откровение (или, если хотите, богословие, которое из этого откровения вытекает: то, что в схоластике именуется *sacra doctrina* — см. например, св. Фома, *Сумма теологии*, Ia, Q. I). Надо сказать, на самом деле, что в христианстве, в отличие от большинства прочих религий — перечень религий, как Лакан дает нам понять, сути дела не отвечает⁵⁴, — эти три термина связаны, причем с самого начала, очень своеобразно. Фигура апостола Павла соединяет в себе новое отношение к религиям (речь на Ареопаге в *Деяниях*, гл. XVII: «неведомому Богу»; вопрос идолопоклонников), новое богословие (богословие Христа умершего и воскресшего, открытое ему,

⁵⁴ J. LACAN, *Scilicet*, № 5, p. 16: «Единственная черта, объединяющая религии в один класс, и притом неубедительно», состоит в том, что «в них мы имеем дело с навязчивыми состояниями».

«ублюдку»), и новое понятие Церкви (инцидент в Антиохии, где Павел вместе с Петром и против него).

По образцу узла, описанного Лаканом 17 декабря 1974 года на занятии Семинара R. S. I. (*Ornicar?* № 2, р. 99), мы предлагаем нарисовать следующий:



Согласно занятию Семинара 17 декабря 1974 года (*Ornicar?* № 2, р. 99)

В спроецированном на плоскость узле имеется три рода границ (окружности каждого из колец) и восемь зон (семь дыр, очерченных пересекающимися границами, плюс речевой универсум⁵⁵). Каждая из семи зон замкнута борромеевой связью: палец лучше не совать — защежит. Однако если объект *a* в центре замкнут «трижды», то зоны, общие только двум кольцам, замкнуты дважды, а оставшиеся части — единожды.

Таким образом, если я разрежу *S* (упраздню кольцо *S*), то зоны *I* и *IV* совпадут друг с другом, и попавший в них палец будет зажат между *I* и *R* — спроецированными по-прежнему на одну плоскость. А вот палец, оказавшийся в кольце *VI*, или *VII*, удерживается лишь *R*, или *I*.

Что позволяет объяснить иерархию степеней замыкания — по-прежнему на плоскости — 1) объекта *a*, 2) смысла, фаллического наслаждения (JФ) и наслаждения Другого (JА), 3) торможения, симптома, тревоги. «Обратите внимание, что место этого наслаждения [фаллического] определяется лишь замыканием, обусловленным особенностями борромеева узла» (*Ornicar?* № 2, p. 102).

В топологическом пространстве зон, разумеется, больше нет — есть лишь оси и дыры: разрыв любого из трех колец разрушает всякое замыкание (а значит, и всякую окрестность). Кольца теряются тогда «в природе», в универсуме речи. Но для него справедлива будет лишь аксиома [III]: $\bar{\emptyset} = \emptyset$ (см. выше).

1) Связь религии с Церковью берет начало в неврозе навязчивости, поскольку ритуал принимает в ней публичную форму: «Возьмите освященной воды». Соотносятся они друг с другом по аналогии — Фрейд употреблял этот термин сознательно и постоянно⁵⁶. Анализ этот предполагает два типа связи: сначала перед нами простой набор одержимых, страдающих неврозом навязчивости (никакого дискурса, который обеспечивал бы социальную связь, здесь нет — религиозная война, где стороны не имеют общего языка), потом их собирание, или «истеризация» под знаменами идеала, который делается для них «единичной чертой» (например, «во Христе»). Горизонтальный тип связи комбинируется с вертикальным. Возможно также, что в религии встречаются

⁵⁵ Мы следуем здесь курсу П. Сури 1980–1981 г. *Цепочки, узлы, поверхности*: P. SOURY, année 1980–1981, Chaînes, Nœuds, Surfaces, Paris, Bibliothèque de l'École de la Cause freudienne, p. 49, 51 и 67.

⁵⁶ См. в частности: *Навязчивые действия и религиозные практики*, 1907; *Будущее одной иллюзии*, 1927.

все три типа идентификации, фигурирующие у Фрейда, точнее, «тройная идентификация»: с воображаемым реальным Другим (истерическая, даже можно сказать «истерико-демоническая»⁵⁷), с его символическим (единичная черта: крест Христов), и с его реальным (Имя-Отца, «где Фрейд показывает, какое отношение идентификация имеет к любви»⁵⁸).

Но в основе ритуала, и веры в ритуал, лежат именно богословие и откровение; они же, во имя откровения (именуемого в христианстве Преданием и Писанием), связывают между собой клиническую (навязчивость) и церковную стороны дела. Мы обнаруживаем, напротив, что у древних римлян приверженность ритуалам в богословском опосредовании не нуждалась: лежащие в основе ритуала богословские представления могли быть известны одному понтифику — участникам его символ веры читать не требовалось.

С другой стороны, известны религии, которые обходятся без откровения, или без богословия, а то и без них обоих.

2) Общим для религии и откровения во всех религиях является *amentia*, присущий, по мнению Фрейда, любой религии галлюцинаторный характер: каждая из них под покровом иллюзии сообщает нам некую «историческую» (убийство отца), или психическую (судьбы влечений) истину. Именно поэтому, как говорит Лакан, «религия истинна». Христианство, однако, отличается тем, что невротическая и «психотическая» стороны не соединяются в ней *помимо* Церкви: «вне церкви нет спасения», провозглашает оно. Но это верно лишь при условии, что под Церковью мы подразумеваем Церковь *невидимую*, топологическую, которая, даже в глазах Ватикана, с Ватиканом не совпадает. Это и означает как раз, что в зоне, которая вне-существует реальному в качестве дыры, «догма срывается в ереси» (*Écrits*, p. 873). Это реальное представляет собой реальное симптома навязчивости — именно им одержим еретик. Коррелятивная, или симметричная этому реальному зона, сообщающая ему смысл, — это зона пересечения откровения с Церковью, или ортодоксией, которая всегда несет в себе смысл (см. ниже, Приложение 3).

3) И, наконец, то, что в том же христианстве откровение и Церковь связаны друг с другом религией, разумеется само собой, так как речь идет именно

⁵⁷ По этому вопросу см. G. WAJEMAN, *Le Maître et l'Hystérique*, Paris, Navarin Éditeur, гл. 3 и 4.

⁵⁸ О связи, существующей между ними, см. Ж. ЛАКАН R. S. I., семинар 18 марта 1975 года, в *Ornicar?* № 5, p. 35.

о религии, а не, скажем, о политике, где тексты, лежащие в основе того или иного учения, связаны с распространяющей его партией без посредства религии (партийный активизм не является апостольской миссией).

На стыке религии и Церкви возникает, вызванное *a contrario* богословием к жизни, то, что мы называем мистикой, — не совпадающая ни с одержимостью, ни с истерией область, где ставится вопрос о *другом наслаждении* (Семинар *Еще*, гл. VI).

Что касается веры, которая для христианства не специфична, но подчинена в нем — в отличие от ислама⁵⁹ — любви, то христианский узел помещает ее, скорее всего, в центральной дыре, которую она (в качестве еретической, ортодоксальной, или мистической⁶⁰) собой затыкает.

Что касается сравнения между христианским узлом и собственно борромеевым узлом Семинара *R. S. I.*, то оно напрашивается уже потому, что религия представляет собой истинную иллюзию, в том самом смысле, в котором ортодоксия содержит (или ставит с ног на голову) матему. Истина служит универсальной затычкой.

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

Церковь, империя, патриархат

В одном из фрагментов своей книги *Проблемы исторического материализма*, озаглавленном «Экономика и идеология», Грамши замечает: «Мы недостаточно хорошо отдаем себе отчет в том, что политические акты диктуются внутренней необходимостью организации, то есть потребностью связать партию, группу, или общество воедино. Именно это наблюдаем мы, к примеру, в истории католической Церкви. Пытаться объяснять каждый идеологический конфликт внутри Церкви непосредственно из ее структуры можно без конца: немало политико-экономических романов сочинено было на эту тему. Очевидно, напротив, что большинство этих конфликтов связаны с сектантскими потребностями в организации. Изучая споры между Римом и Византией

⁵⁹ «В исламе вера, “которая не умрет никогда” стоит выше любви», говорит Л. Массиньон: см. L. MASSIGNON, *Opera minora*, t. 2, p. 23.

⁶⁰ Паскаль и Кьеркегор научили нас, что вера всегда принадлежит области *или... или...*

относительно исхождения Святого Духа, смешно было бы возводить исхождение Духа исключительно от Отца к политической структуре европейского Востока, а исхождение Духа от Отца и Сына к политической структуре Запада. Формулируя эти проблемы, каждая из обеих Церквей, чье существование, как и сам конфликт между ними, определяются политической структурой и историей в целом, полагает лишь принципы собственного внутреннего единства и своей особенности, но если бы каждая из них учила тому же, что и другая, принцип обособления и конфликта все равно бы работал: исторические проблемы обусловлены именно конфликтами и стремлением к обособлению, а не случайными лозунгами каждой из партий⁶¹».

Не в нашей компетенции дать этому вопросу окончательное решение, но в отношении организационной составляющей богословских споров Грамши, похоже, прав. Его замечание хорошо обнаруживает то звено христианского узла, посредством которого Церковь связывает религию верующего с содержанием откровения.

Однако что касается деталей его гипотезы, то я сомневаюсь, что показать, каким образом абстрактные богословские построения могут обслуживать сами формы мысли и деятельности партий, групп и Церквей, такое уж трудное дело. Разве не замечателен хотя бы тот факт, что греческая Церковь всегда занимала более неоплатоническую, платиновскую, идеалистическую позицию, нежели Западная, где на первом плане неизменно оказывается воплощение Сына? Если Арий, типично восточный еретик, и принижает Сына, то лишь для того, чтобы возвысить и спасти Отца: его учение Сына не воплощает, а очеловечивает. Латинский Дух Святой теснее связан с сыном, нежели греческий, и т. д. К тому же приблизительное деление на две Империи следовало бы дополнить более детальным разделением на различные Патриархаты: Римский, Константинопольский, Антиохийский, Александрийский и проч. Тогда очень быстро обнаружилось бы, что нет в богословии таких секретов, где не нашли бы отражения нравы, *habitus*, бытие-в-мире тех верующих, что вложили в них свое сокровище, свою ἀγαθία. Здесь тоже, наверное, справедлива формула ($\$ \diamond a$), где \diamond знак пунсона указывает на взаимную обусловленность богослова и его слова, его учения.

Больше того: разве в марксизме, где узел, правда, несколько иной, не находим мы тот же самый пунсон, соотносящий генеральные линии, левые или

⁶¹ A. GRAMSCI, *Œuvres choisies*, Paris, Ed. sociales, p. 105–106.

правые уклоны, с одной стороны, с теми носителями, *Träger*, которых они определяют собой, или, скорее, представляют, с другой?

Если изобретением симптома, как говорил Лакан, мы обязаны Марксу (*Ornicar?*, № 4, р. 106), то нет ничего удивительного в том, что одна единичная черта *представляет* субъекты другой единичной черте.

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Франсуа Рено родился в Париже в 1938 г. Выпускник Высшей Нормальной Школы, в которой посещал в начале 60-х годов семинары Луи Альтюссера и Жака Лакана. В 1964–1970 гг. преподавал в Реймском Лицее, где сблизился с Аленом Бадью. В 1970 г. стал преподавателем философского факультета нового университета Париж VIII, возглавлявшегося Мишелем Фуко. В 1974 г. перешел на факультет психоанализа того же университета, где и оставался до конца своей преподавательской деятельности. В 1975 г. вошел в редакцию журнала *Ornicar?*, где опубликовал ряд статей по лакановскому психоанализу и эстетике. Сотрудничал в качестве сценариста и переводчика с Патрисом Шеро и Брижитт Жак. Вместе с последней основал в 1976 г. театральную труппу Пандора. С 1991 по 1997 г. руководил театром Коммуна / Пандора в Обервилье. Перевел «Пробуждение весны» Франка Ведекинда и опубликовал ряд статей и эссе о театре и опере. В 1996 г. опубликовал перевод «Пер Гюнта» Г. Ибсена.

Книга Франсуа Рено «Бог бессознателен. Лакановские исследования вокруг святого Фомы Аквинского», опубликованная в 1986 г., представляет собой серию отдельных статей, посвященных разработке лакановского варианта психоаналитической интерпретации христианской теологии и одновременно анализу позиции Лакана в отношении религии и в первую очередь христианства. Публикуемая здесь в русском переводе IV глава, давшая название всей книге, является центральной ее частью. В ней Рено осуществляет опыт истолкования триадичной теологии христианства на основе логико-математической и топологической моделей психоаналитической интерпретации, характерных для позднего Лакана. Публикуется перевод основного текста статьи и трех из пяти приложений, непосредственно к нему относящихся. Библиографические ссылки в тексте и примечаниях почти во всех случаях не содержат указания на год того или иного издания, — в переводе эта особенность оригинальной публикации сохраняется.