

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

**бессознательное, теология, психоанализ, Троица, топология, борромеев узел, Жак Лакан, Фома Аквинский.**

1938— Известный французский философ, переводчик, сценарист и театральный деятель, с 1970 г. преподавал в университете Париж VIII, в 1975 г. вошел в редакцию психоаналитического журнала *Ornicar?*, в 1976 г. вместе с Брижитт Жак основал театральную труппу Пандора, с 1991 по 1997 г. руководил театром Коммуна/Пандора в Обервилье.

Книга Франсуа Рено «Бог бессознателен. Лакановские исследования вокруг святого Фомы Аквинского», опубликованная в 1986 г., представляет собой серию 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.

Анализ Рено построен главным образом на материале трактата Фомы Аквинского «О Троице» из первой части «Суммы теологии». Рено дает психоаналитическую

интерпретацию последовательности отношений в Троице: порождения Отцом Сына и изведения ими Святого Духа, в первом из которых, с точки зрения ортодоксальной католической догматики, отношение начала исхождения принадлежит Отцу, а во втором — Отцу и Сыну. Однако, как показывает Рено в психоаналитическом ключе, в теологическом описании этого вневременного движения троичных отношений всегда заключен неортодоксальный контекст подстановки на место начала третьей Ипостаси, Святого Духа, как Любви, связующей Отца и Сына. Этот контекст имеет знаковый, т. е. языковой характер символизации, отчего вопрос об изведении Святого Духа и проблема Филиокве, а именно вопрос о начале, порядке и характере отношений исхождения Духа, не мог не стать определяющим в теологических и конфессиональных спорах внутри христианства.

\* Перевод с французского Александра Черноглазова по изданию: François Regnault. *Dieu est inconscient. Études lacaniennes autour de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Navarin, 1986. P. 49–114. От переводчика. Пользуясь случаем, благодарю Виталия Иванова и Олега Ноговицина за помощь в подготовке перевода частей текста Рено, связанных с цитацией и анализом схоластических авторов, прежде всего текстов *Суммы теологии* Фомы Аквинского, а также примечаний к этим местам. Принадлежащие переводчику поясняющие вставки слов французского оригинала даются в круглых скобках без курсива. Аннотация подготовлена Олегом Ноговициным

Об этом, по мнению Рено, свидетельствует и топологический анализ, поскольку борромеево свойство, которое могло бы связать внутритроичные отношения в целиком замкнутый на себя, догматически нерасторжимый

узел, двойственно обнаруживает свои черты только посредством Святого Духа в вопросе о Филиокве, когда отсутствующее Имя-Отца начинает напоминать о себе в знаковом пространстве установления Его Имен.

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

Augustin. De trinitate I, III, 5<sup>1</sup>

## 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*.

Отсюда выводится теория Церкви как орды, уже не первичной, братьев во Христе<sup>2</sup>.

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 неврозов, то с другой, она сопряжена с системой творимым желанием [*ein System von Wunschillusion*] путем отрицания реальности [*Verleugnung der*

1 «Ни в чем [другом, как в вопросе о единстве Троицы] не заблуждаются более опасно, не ищут ничего более трудного и не пожинают столь обильных плодов» (Блаж. Августин, *О Троице* I, III, 5) (лат.). — Прим. перев.

2 Зигмунд Фрейд, *Психология масс и анализ человеческого Я*, гл. V (Freud 1940, 101–108).

*Wirklichkeit*] иллюзий, — систему, которая встречается в чистом виде только в галлюцинаторном психозе [*nur bei einer Amentia*], представляющем собой состояние умственного расстройства, сопровождаемое чувством блаженства»<sup>3</sup>.

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<sup>4</sup>. Это напоминает операцию, которую Маркс предлагал в свое время проделать над Гегелем, и анализ, которому подверг эту операцию Альтюссер<sup>5</sup>, 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<sup>6</sup>.

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, пытаюсь нас омоисеить и обжечь, гнет он именно его линию. Фрейд не просто увековечивает религию — связывая ее с неврозом навязчивых состояний, он ее освящает и узаконивает...»<sup>7</sup>.

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 г., чтобы прокомментировать предложенное Селлином истолкование пророка Осии) — совершенно безосновательна.

Именно в этом иудейском вольтерьянстве, прихотливом изводе его органичного сциентизма (ср.: Фрейд «никогда не изменял идеалу научности»<sup>8</sup>) видится, несомненно, симптом того «обращения к религиозным глупостям, без которого у Фрейда никогда не обходится»<sup>9</sup>.

3 Зигмунд Фрейд, *Будущее одной иллюзии*, гл. VIII (Freud 1948b, 367).

4 Зигмунд Фрейд, *Будущее одной иллюзии*, гл. VI (Freud 1948b, 352–356).

5 Луи Альтюссер, «Противоречие и сверхдетерминация» в *За Маркса* (Althusser 1965, 87).

6 Зигмунд Фрейд, *Будущее одной иллюзии*, гл. V (Freud 1948b, 350). Цитируется Фрейдом также в *Недовольстве цивилизацией* и в *Моисее и монотеизме*. О точных формулах Тертуллиана и их значении см.: Этьен Жильсон, *Философия в средние века* (Gilson 1944, 98).

7 Жак Лакан, *R.S.I.* (семинар XXII, 1974–1975 гг.) (Lacan 1975a, 103).

8 Жак Лакан, «Наука и истина» в *Написанном* (*Écrits*) (Lacan 1966c, 857).

9 Жак Лакан, *R.S.I.*, «К лекции от 17 декабря» (Lacan 1975a, 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 3*).

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 (см. ниже, *Приложение 1*).

В этом вся «религия» Фрейда: его научный атеизм и его теоретический иудаизм. С христианами иудей — с иудеями их противник, ученый<sup>10</sup>.

## II — DE DEO UNO

Лакан смотрит на дело совершенно иначе.

Конечно, предположение о религии как форме невроза навязчивых состояний у него сохраняется<sup>11</sup>. 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.

10 Вопреки распространенному мнению, подобная характеристика учения Фрейда вполне правомерна. Она признает за ним, по меньшей мере, этический атеизм, отдавая должное как достоинству науки, так и универсальности иудаизма. См.: Октав Маннони, «Атеизм Фрейда» (Mannoni 1976).

11 Можно сослаться, наряду с прочими, на два текста. Один, очень категоричный, в «Науке и истине» (Lacan 1966c, 872); другой, гипотетический, во «Введении к немецкому изданию *Écrits*»: «Если верно, что для религии (ибо это единственная черта, объединяющая религии в один класс, и притом неубедительно) мы имеем дело с навязчивыми состояниями» (Lacan 1975d, 16).

Вот почему, когда Лакан отказывал своей аудитории в праве называть себя атеистами<sup>12</sup>, 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. Совсем 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*.

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»<sup>13</sup>.

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-Фараби<sup>14</sup>:

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 приводящее 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

12 Жак Лакан, *R.S.I.*: «Спорю, что каждому из вас могу доказать, что он верит в Бога» (Lacan 1975–1976, 43).

13 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975a, 103).

14 Этьен Жильсон, «Понятие существования у Гильома из Оверни» (переиздание в *Исследованиях Средневековья*): «Похоже, что Аль-Фараби (ум. 959) был первым философом, у которого эта позиция выражена полно и последовательно» (Gilson 1983a, 106). См. также: *Философия в средние века*: «Это важная дата в истории метафизики» (Gilson 1944, 348).

словом — говорит Жильсон, — Бог не обладает существованием, Он существование и есть». Перед нами еще одна версия, или сторона, представления, согласно которому существование умаляет 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 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»<sup>15</sup>.

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 субъект<sup>16</sup>. 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»<sup>17</sup>. 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 осмысляет ее как то, что прекращает не записываться<sup>18</sup>. Существование принадлежит иному порядку.

4. Опорой вне-существования, управляющего дательным (приписывается чему?), или отложительным (ускользает от чего?) падежами, является у Лакана

15 Этьен Жильсон, «Маймонид и философия *Исхода*» (переиздание в *Исследованиях Средневековья*) (Gilson 1983b, 144).

16 Жак Лакан, *R.S.I.*: «Это и имеет в виду мой термин *parletre* — если бы человек не говорил, не было бы и слова *быть, être*» (Lacan 1975c, 106).

17 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975–1976, 19).

18 Жак Лакан, *Семинары*, Книга XX, *Ещё* (1972–1973) (Lacan 1975e, 86; ср. также: *ibid.*, 132).

дыра: чтобы нечто существовало, необходимо, чтобы была дыра<sup>19</sup>. Поэтому он и называет позже дыру «опорой реального»<sup>20</sup>, или «тем, что реальному отвечает»<sup>21</sup>, или еще «тем, что относится к разряду реального»<sup>22</sup>.

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  $\exists x. f(x)$ »<sup>23</sup>.

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, никакого существования не позволительно, потому что это дыра как таковая»<sup>24</sup>. 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»<sup>25</sup>. 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 *остается* исключительно за символическим: «Вне-существование, то есть то, чему в узле предоставлена известная степень свободы, становится у меня опорой реального. 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*»<sup>26</sup>.

19 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975a, 102).

20 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975–1976, 61).

21 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975c, 97).

22 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975c, 103).

23 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975c, 98).

24 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975a, 98). 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.

25 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975a, 98), — *курсив наш*.

26 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975–1976, 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-единственный<sup>27</sup>, 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»<sup>28</sup>.

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

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»<sup>29</sup>.

б) Во-вторых, однако, «именование является тем единственным, в отношении чего мы уверены, что оно образует дыру»<sup>30</sup>.

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

27 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.: Жан-Клод Мильнер, *Неразличимые имена*, гл. I (Milner 1983).

28 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975a, 98).

29 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975–1976, 60).

30 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975–1976, 55).



3.1. дыра без имени («как таковая»);

3.2. именованье дыры, которое удостоверяет ее (именно именованье образует дыру);

3.3. именованье 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)<sup>31</sup>.

И, применяя именованье в качестве четвертого элемента, порождаем три именованья (Ni, Ns, Nr?<sup>32</sup>): 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, форклюдии, в психозах), как источник возникновения метафоры и, наконец, как то, что само возникает как результат первичного вытеснения. Нет сомнения, что именно религия «научила нас к нему обращаться»<sup>33</sup>.

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 состоялся<sup>34</sup>.

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 именованья.

31 См. также *Матрицу* Жака-Алена Миллера (Miller 1975): если дыра — это Ничто, то Всё — это именованье, а реальное — это стратификация (R, R<sup>2</sup>, R<sup>3</sup>), а вне-существование — чередование.

32 Ср.: Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975–1976, 64–65).

33 Жак Лакан, «Функция и поле речи и языка в психоанализе» в *Написанном* (Lacan 1966a, 278), «О вопросе, предваряющем любой возможный подход к лечению психоза» в *Написанном* (Lacan 1966b, 556–583), — Жак Лакан, *Семинары*, Книга XI, *Четыре основные понятия психоанализа* (1964) (Lacan 1973a, 227).

34 Жак Лакан, *Семинары*, Книга XI, *Четыре основные понятия психоанализа* (1964) (Lacan 1973a, 224), — Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975c, 99).

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»<sup>35</sup>.

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»<sup>36</sup>.

Становится понятно, в частности, почему Имя-Отца легко дублирует само символическое (как дыру). Отсюда вопрос: «Именование, разумеется, символическое, но ограниченное символическим, — достаточно ли его, чтобы функцию Имени-Отца поддержать?»<sup>37</sup>.

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

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»<sup>38</sup>.

Отсюда и присущий Имени-Отца характер элемента, восполняющего недостающую связь между R., S., и I.<sup>39</sup>.

Восполнение, отмеченное следующей чертой: Имя-Отца, — это, помимо прочего, не что иное, как «Отец в качестве имени»<sup>40</sup>.

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 религии<sup>41</sup>.

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

35 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975–1976, 21).

36 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975–1976, 55).

37 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975–1976, 66).

38 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975–1976, 17).

39 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975c, 99).

40 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975–1976, 54).

41 См. настоящую книгу, главу «О двух борах» [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.]

с этим Именем, в форме убийства Отца, работает уже Фрейд, и что уже у него, в тройственной форме торможения, симптома, тревоги, обнаруживается борромеев узел<sup>42</sup>.

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 *R.S.I.*: «то, чему никакое существование не позволительно»<sup>43</sup>).

2. Но его уже только что наименовали, хотя бы и никаким именем (см. выше, 1.2, 2.2, 3.2, 4.2; и *R.S.I.*: «[Иудеи] прекрасно объяснили, что они называют Отцом. Они засунули его в самую глубь дыры, которая даже не поддается воображению. *Я есмь то, что я есмь* — это что, не дыра? Дыра <...>, она все заглатывает, чтобы потом, в один прекрасный момент, изbleвать. Изbleвать что? Имя, Отца как имя»<sup>44</sup>).

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 есмь неизменное Бытие». Массиньон пишет даже, что «по-еврейски обращенные к Моисею слова *Я есмь Тот, кем мне заблагорассудится быть*, выражают мысль гораздо более сильную и оригинальную, нежели то, что мы находим в греческом переводе Семидесяти: *Я есмь причастие настоящего времени глагола-связки быть*»<sup>45</sup>.

Откуда, в следующем такте: «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»<sup>46</sup>.

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; *R.S.I.*: «Знание Бога, ясно, что оно вне-существует <...>, но лишь в смысле *вне-существования*, а не просто существования, как это слово обычно записывают»<sup>47</sup>).

Теперь относительно аналогии: «Напоминаю вам, что именно устройство, исследованное мною в клиническом опыте, привело меня к этой

42 В работе *Торможение, симптом и тревога* 1926 г., одноименной списку из этих трех терминов, Фрейд часто рассматривает их попарно. Но это еще не значит, что они образуют борромеев узел. Расположение их на схеме Ж. Лакана (Lacan 1975a, 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 и скорбь [*Angst, Schmerz und Trauer*]» (Freud 1948a, 202–205).

43 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975a, 98).

44 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975–1976, 54).

45 Луис Массиньон, «Станем семитами в духе» (Massignon 1963c, 828).

46 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975a, 103).

47 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975a, 91).

инфернальной троице [R.S.I.]. Не думаю, что мысль моя не созвучна здесь Фрейдю. Вспомните *Fléctere si nequeó superós, Acheronta movēbo*<sup>48</sup> — именно это лучшая иллюстрация того, что я называю истиной определенной религии. И не случайно приходит эта религия к идее божественной Троицы»<sup>49</sup>.

Три замечания на этот счет:

а) Отношение между религией и психоанализом хорошо формулирует стих Виргилия (*Энеида* VII, 312), которым, начиная с эпитафии к *Толкованию сновидений*, 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<sup>50</sup>. 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)»<sup>51</sup>.

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 *Филиокве* можно, на мой взгляд, рассматривать в топологических терминах»<sup>52</sup>. 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»<sup>53</sup>), 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, ὀρθή δόξα, дать этой математике (mathème) то основание, на котором она в действительности и зиждется»<sup>54</sup>.

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

48 «Если небесных богов не склоню — Ахеронт я подвигну». Вергилий, *Энеида* VII, 312 (Вергилий 1994, 248). Пер. С. Ошерова. — *Прим. перев.*

49 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975c, 103).

50 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975c, 104).

51 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975–1976, 43).

52 Жак Лакан, «Наука и истина» (Lacan 1966c, 873).

53 Под «гомосексуальностью» имеется здесь в виду учение о любящем и возлюбленном, очень важное для теории переноса (ср.: Жак Лакан, *Семинары*, Книга VIII, *Перенос* (1960–1961) (Lacan 1991)). — «Евхаристия» — фрейдово учение о теле, или о Церкви.

54 Жак Лакан, *l'Étourdit* (Lacan 1973b, 41).

одновременно бога религии («истинного») от фигуры вселенского демиурга, парменидова бытия, или греческой судьбы.

Если Лакан позволяет, однако, сказать себе: «Бог — это женщина, которая отныне вся»<sup>55</sup>, хотя женщина заведомо не-вся, то он имеет в виду, что она *была бы* Богом кастрации. Она при этом не сделала бы Бога всем (ведь он есть Эх  $\overline{\Phi}$ x, не-всё со стороны всего). Но этот текст можно объяснить другим, противоположным: «Она [черта отрицания над буквой  $\overline{\Phi}$ <sup>56</sup>] 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»<sup>57</sup>.

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»<sup>58</sup>.

### 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»<sup>59</sup>.

Следуют три правила интерпретации, использующих глагол *должен*:

- «Мысль должна поверяться» необходимостью артикулировать эту тайну.
- «Вопросы должны ставиться на уровне, где догма срывается в ереси».

55 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975–1976, 25).

56 В символическом выражении у Лакана  $\Phi$  означает «фаллическую функцию». — *Прим. перев.*

57 Жак Лакан, *Синтом* (семинар XXIII, 1975–1976 гг.) (Lacan 1977a, 39).

58 Жак Лакан, *Семинары*, Книга XI, *Четыре основные понятия психоанализа* (1964) (Lacan 1973a, 58).

59 Жак Лакан, «Наука и истина» (Lacan 1966c, 873).

— «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*, Pars Ia, Q. 27–43<sup>60</sup>. Автор более поздний, чем блаж. Августин, св. Фома излагает предмет более полно и с меньшими затруднениями. «Итак, мы имеем дело с тем, что ... налицо *синтомаквинат* [*sinthomadaquin*]<sup>61</sup>»<sup>62</sup>.

Троица: единый Бог в трех Лицах. А именно:

1. Одна субстанция или сущность<sup>63</sup>, два исхождения, три лица, четыре реальных отношения (по-гречески:  $\mu\acute{\iota}\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ,  $\tau\rho\acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \upsilon\lambda\omicron\omicron\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ , 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 «отклонение производного термина от его начала (*dérivation*<sup>64</sup> d'un terme à partir de son

60 Трактат «О Троице» из *Суммы теологии* Фомы Аквинского цит. автором по его отдельному изданию — двухтомной, снабженной комментарием, латинско-французской билингве: Т. 1: Saint Thomas d'Aquin 1962; Т. 2: Saint Thomas d'Aquin 1950. — *Прим. перев.*

61 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.*

62 Жак Лакан, *Синтом* (Lacan 1976, 5).

63 О сложной истории употребления терминов *субстанция*, *сущность*, *ипостась*, *лицо* и др. в течение первых веков в греческой и латинской Церквях см. в предисловии Эфраима Хендрикса к следующему изданию *О Троице* блаж. Августина: Augustin 1955, 22–23.

64 Рено формулирует здесь определение понятия об исхождении (лат. *processio*) в Троице и употребляет в качестве замещающего *processio* слово «*dérivation*», которое во французском имеет множество значений. Он использует его только в этом месте. Памятуя о том, что Лакан называл влечение словом «*derive*» и полагал отклонение от непосредственной цели существенной стороной человеческих влечений, мы уступаем соблазну и переводим здесь *dérivation* как «отклонение». — *Прим. перев.*

principe)»): а) один вид исхождения есть *порождение* Сына Отцом; б) второй вид — собственно исхождение Святого Духа.

Первое из них подобно действию разума, второе — действию 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»<sup>65</sup>.

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

4. Отношения между Лицами исчисляются четырьмя<sup>66</sup>: отцовство, сыновство, духновение (изведение), исхождение<sup>67</sup>. «Субстанция содержит единство,

65 Св. Фома Аквинский, *Сумма теологии*, Q. 27, art. 4. — Если мы ссылаемся на вопрос (questio) и раздел (articulum), то цитированный текст находится в *Respondeo dicendum*. В противном случае мы дополнительно указываем: ad. 1, ad. 2, и т. д. [Структура рассуждения в *Сумме теологии* состоит в последовательности обсуждений вопросов, которые разделяются на обсуждения более частных вопросов. Им в качестве единиц деления соответствуют отдельные *Разделы* того или иного общего *Вопроса*. «Respondeo dicendum», т. е. «Отвечаю», — слова, которыми в *Сумме теологии* начинается ответ на частный вопрос, подлежащий обсуждению в том или ином *Разделе*. Этот ответ предъясняет собственную позицию автора по данному вопросу. Далее следуют ответы на (лат. ad) сформулированные в начале каждого *Раздела* аргументы, посредством которых доказываются мнения, противоречащие решению автора. В случае обозначений п. 1, п. 2, и т. д. речь идет об указании на номер пункта, содержащего какой-либо из вышеназванных аргументов. — *Прим. перев.*]

66 Число это варьируется в зависимости от того, принимаются ли в расчет реальные отношения. Так, каппадокийские Отцы (Василий, два Григория, и др.) причисляли к этим отношениям нерождение Отца (ср.: Saint Thomas d'Aquin 1962, 211), — см. ниже.

67 Словом «исхождение» здесь и далее переводится франц. «procession» и, соответственно, лат. processio. В отношении этого понятия, как и перечисленных ниже, речь идет о переводе с французского понятий, дублирующих понятия схоластической латыни, с которыми работает Рено в своей интерпретации посвященных триадологической проблематике текстов *Суммы теологии* Фомы Аквинского. Временами Рено, вслед за Фомой, синонимично procession/processio использует понятие origine (лат. origo), которое схоластами в основном применялось в отношении описания взаимосвязи первых двух лиц Троицы, Отца и Сына. Оно переводится нами словом «происхождение». Глагольные формы от procession мы переводим и как «исходить», и как «происходить» с соответствующими этим формам вариациями, сообразно грамматическим и семантическим особенностям русского языка. Первый вид исхождения — génération (лат. generatio) — переводится как «(по)рождение» (Отцом Сына), а второй его вид — spiration (лат. spiratio) — буквально «духновение», мы далее переводим как «изведение» (Духа). В случае отношений внутри Троицы у Фомы всякий раз речь идет об отношении того, что исходит от начала (лат. principium), и отношении исхождения самого начала, противоположных друг другу. В случае отношения исходящего от начала Рено использует понятие terme (лат. terminus), означающее границу или предел исхождения, т. е. само исходящее. Отметим, что Фома не употребляет terminus в контексте обсуждения вопросов триадологии, но Рено исходит в своей цитации из французского перевода *Суммы теологии*, который, вероятно, был сделан с опорой на более позднее для схоластической традиции словоупотребление, где это слово в указанном значении используется. Франц. terme мы оставляем без перевода и даем в русской транскрипции, а principe (лат. principium) переводим как «начало». Отношение начала исхождения

отношение множит троицу», — говорит Боэций (цитируемый св. Фомой, Q. 28, art. 3: *Sed contra*<sup>68</sup>). В противном случае Троицы не было бы, была бы четверичность или тройственность, а отношения были бы лишь модальностями Лиц (ересь Савеллия).

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 сообразно каждому исхождению следует усматривать два противоположных отношения: отношение исходящего от начала, и отношение самого начала» (Q. 28, art. 4).

*Исхождение можно записать следующим образом:*

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

«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 эмануирующего (*émané*) из него термина именуется *сыновством*» (ibid.).

Запишем эти отношения следующим образом:

---

и отношение исходящего от него термина применительно к отношениям между Отцом и Сыном — *paternité* (лат. *paternitas*) и *filiation* (лат. *filiatio*) — переводятся нами как «отцовство» и «сыновство». Другая пара отношений в Троице (отношение изведения Отцом и Сыном Святого Духа и отношение Его исхождения от Них) совпадает по именам с самими *processio* и *spiratio*. Наконец, словом «отношение» мы переводим франц. *relation* (лат. *relatio*), а *propriété* (лат. *proprietas*) применительно к Лицам Троицы везде переводится как «свойство». Отметим также, что в отдельных местах своей интерпретации Рено выходит за границы употребления *terme* в качестве предела отношения исхождения от начала в ортодоксальном смысле порождения Отцом Сына, где началом в отношении исхождения Сына выступает Отец, и изведения Ими Святого Духа, где единым началом в отношении Его исхождения являются Они оба. Рено допускает возможность применения *terme* ко всем Лицам Троицы, что ведет в рамках такого толкования к выделению контекста мысли, в котором на место начала в отношениях Отца и Сына, с одной стороны, и Святого Духа, с другой, неявно заступает Дух (любовь, связующая Отца и Сына). — *Прим. перев.*

68 «*Sed contra*», т. е. «Но против», — слова, которыми в *Сумме теологии* начинается демонстрация высказываний, как правило, принадлежащих авторитетным авторам (иногда предлагается одно высказывание) и содержащих опровержение сформулированных в начале каждого *Раздела* аргументов, при помощи которых доказываются мнения, противоречащие позиции автора по вопросу, который обсуждается в данном *Разделе*. Эта демонстрация следует непосредственно за списком таких аргументов. — *Прим. перев.*



$$\begin{array}{ll} A \xrightarrow{P} B & \text{отцовство (А отец В)} \\ A \xrightarrow{F} B & \text{сыновство (А сын В)} \end{array}$$

«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 термина, хотя по сути своей и то, и другое суть два имени исхождения, или происхождения, а не отношения» (ibid.).

*Изведение* мы запишем так:

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

Последняя фраза св. Фомы обнаруживает возникающую в этой системе путаницу между *терминами* и *отношениями*. Следовало бы предположить, говорит он, что отцовство и сыновство суть имена отношения, тогда как исхождение и изведение подобает относить к терминам (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 терминам: «*Pater idem est quod paternitas*», иными словами: «Отец — то же, что отцовство»<sup>69</sup> (Q. 40, art. 1: «Является ли отношение тем же, что и Лицо?»). Ответ положительный.)

Термин, таким образом, это отношение, рассматриваемое как субстанция, или то, что св. Фома именует *сущим через себя отношением (relation subsistente)*<sup>70</sup>. Его достаточно, чтобы провести реальное отличие между Отцом и Сыном: «Отцовство и сыновство, представляющие собой два противоположных отношения, по необходимости принадлежат двум лицам; сущее через себя отцовство — это лицо Отца, а сыновство — лицо Сына» (Q. 30, art. 2).

Мы получаем, таким образом:

$$\begin{array}{l} a \text{ R из } b \text{ следует } R = a \\ b \text{ R' из } a \text{ следует } R' = b \end{array}$$

и отношение идентифицируется, вопреки Расселу, одновременно с предикатом и с термином, или субъектом<sup>71</sup>.

69 Св. Фома Аквинский, *Сумма теологии*, Q. 40, art. 1: *Sed contra*.

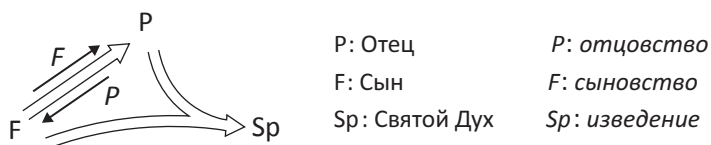
70 Св. Фома Аквинский, *Сумма теологии*, Q. 30, art. 2: «*relationes subsistentes*». — *Прим. перев.*

71 Бертран 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» (Russell 1938, 98). Св. Фома отождествляет в Троице «область» и «поле» («*champ*» et «*domaine*»).

«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 вышеупомянутым лицам...»

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



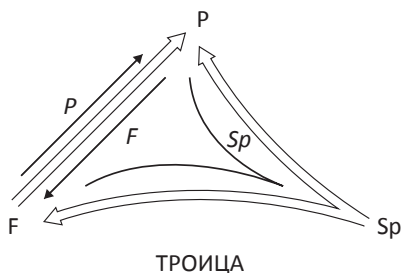
«или чтобы одно отношение подобало одному из лиц, а другое — другому лицу». То есть:



«Но исхождение не подобает ни Отцу и Сыну, ни кому-либо одному из них» (ibid.).

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» (ibid.).

Полный граф будет, следовательно, выглядеть так:

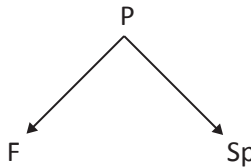


То, что в виде схоластической «латинской диаграммы» можно представить, в упрощенном виде, вот так<sup>72</sup>:



(1), (2): исхождения

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 в. Произошло это в испанских Церквях. Фотий обличил это добавление как ошибочное. К 895 г. он сформулировал учение, по которому Святой Дух исходит исключительно от Отца, что и привело в 1054 г. к отлучению патриарха Михаила Керуллария и разрыву с латинской церковью. Наконец, на Соборе в Лионе в 1274 г. было провозглашено, что «Святой Дух вечно исходит от Отца и Сына, не как от двух начал, но как от единого начала; не двумя духновениями, но одним-единственным»<sup>73</sup>.

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 г.).

Латинская формулировка в отношении Духа следующая: «*Qui ex Patre Filioque procedit*» (ординарное Кредо), «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 Афанасия<sup>74</sup>). Однако св. Фома задается и другим вопросом (Q. 36, art. 3): «*Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium?*», «Не исходит ли Святой

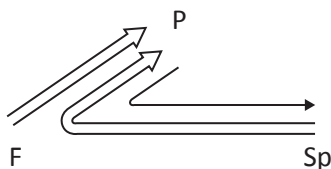
72 См.: Saint Thomas d'Aquin 1950, 384–385, 393.

73 Ibid., 322, 383–387.

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

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 *через* Сына; или, что то же самое, что Святой Дух исходит от Отца *через* Сына».

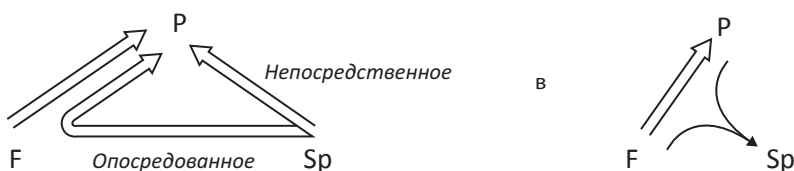
Но тогда мы получаем буквально следующую схему:



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

Решение, похоже, следующее: «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 *через* Сына» (Q. 36, art. 3, ad. 1).

Схема исхождения преобразуется, таким образом, в схему изведения:



В последней схеме изведение предстает как «*amor unitivus duorum*», единая, или взаимная, любовь двоих (выражение из Q. 36, art. 4, ad. 1<sup>75</sup>).

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 (voisinage), которое ассимилирует и идентифицирует между собой два различных расстояния. Sp ближе к P, чем к F, но в то же время столь же близок

75 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.

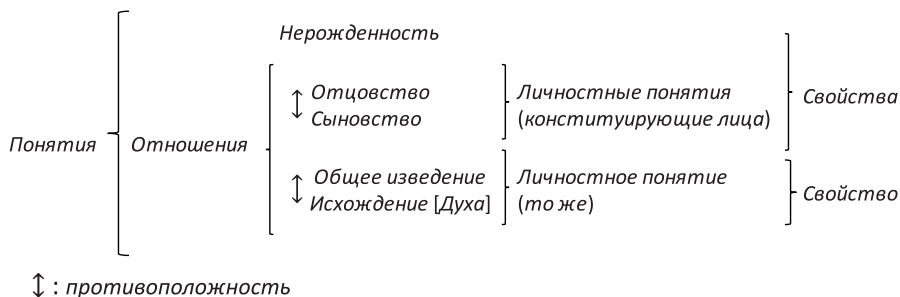
к Р, как и к F (и как F), а F, в свою очередь, ближе к Р, чем Sp, но в то же время столь же близок к Р, как и к Sp (и как Sp), и т. д.: «Если мы рассматриваем саму способность изведения, то Святой Дух исходит от Отца и Сына, поскольку они едины в этой способности, которая, известным образом, обозначает *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 (*suppôts*), или субъектов, *в них самих*, то есть от природы терминов Троицы. Непрерывная игра уточнений (в качестве одного, в качестве двух; в качестве термина, 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»<sup>76</sup>.

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

1 — *Термины, 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).



Отцовство, сыновство и исхождение [Духа] суть свойства, потому что они представляют собой сущие через себя 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.

76 Жак Лакан, «Наука и истина» (Lacan 1966с, 873). — Ср. также у Рассела: «класс как одно» и «класс как многое» (Бертран Рассел, *Принципы математики*, гл. X, § 104 (Russell 1938, 104–105)).

2 — *Формулы греческой церкви*. В отношении мнения св. Фомы касательно правоверия или неправоверия греков<sup>77</sup> следует заметить, что греческое *έκ*, плохо соответствующее выражающим исхождение латинским предлогам *a*, *ab*, используется для обозначения исхождения из единого абсолютного начала ( $A \acute{\epsilon}k B = A$  всем обязано  $B$ ). Греки отказываются признать, что Святой Дух исходит из (*έκ*) 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 *έκ*, 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 Отца<sup>78</sup>. 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, n. 7 и ad. 7<sup>79</sup>). 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*<sup>80</sup>).

В этом смысле, все то, что представляет собой термин, 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. 1, ad. 4 и Q. 30, art. 3). «Приписанные Богу числовые термины означают, следовательно, сами реальности, к которым они относятся, и привносят лишь отрицание» (Q. 30, art. 3). Это значит, к примеру, что *один* утверждает в Боге неделимость и отрицает в нем множественность, в то время как число *три* утверждает

77 Св. Фома посвятил этому вопросу небольшую отдельную работу под заглавием *Contra errores Graecorum* (Против заблуждений Греков).

78 Св. Фома Аквинский, *Сумма теологии*, Pars Ia, Q. 36, art. 2 (Thomas Aquinas 1939, 201), — а также: Saint Thomas d'Aquin 1962, 176 (прим. 31); и Saint Thomas d'Aquin 1950, 387–393.

79 Св. Ансельм, *Об исхождении Святого Духа против Греков* (*De processione Spiritus Sancti contra Graecos*) (1099).

80 Бозций, *О Троице* (*De Trinitate*), гл. VI (во времена св. Фомы авторство Бозция не подвергалось сомнению).

множественность неделимых Лиц, одновременно отрицая в Боге изоляцию и уединенность<sup>81</sup>.

Откуда св. Фома делает вывод: «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, происхождения эти друг от друга не отличались бы» (Q. 36, art. 2, ad. 7).

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 *реальные формальные причины* (*raisons formelles réelles*). 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 воля<sup>82</sup>. 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 к Нему»<sup>83</sup>. 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 субъекта<sup>84</sup>.

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

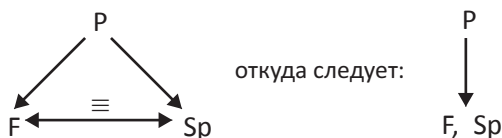
81 Теория эта, не принадлежащая самому св. Фоме, близка к Спинозову учению о числе. Единным, или единственным, Бога называют не в собственном смысле, поскольку сущность его вне числа. См., например, письмо Спинозы Йериху Йеллесу [Письмо № 50 в стандартной нумерации переписки Спинозы (изд. Флотена-Ланда: Spinoza 1883), от 2 июня 1674 г. — Прим. перев.].

82 Saint Thomas d'Aquin 1950, 390–391, — а также: Этьен Жильсон, *Иоанн Дунс Скот* (Gilson 1952, 575–576).

83 Этьен Жильсон, *Иоанн Дунс Скот* (Gilson 1952, 225).

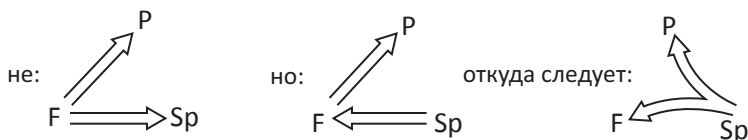
84 «Дунс Скот предлагает признать различие между *сущностью* и ее тремя *supposita*, между формальной причиной божественной сущности и причинами каждой из ее трех “носителей” (*suppôts*)» (Gilson 1952, 244).

с Сыном, другое со Святым Духом; но поскольку отношения эти не противоположны, то они не конституируют двух лиц...».



«Необходимо, следовательно, чтобы Сын и Дух были связаны друг с другом противоположными 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 термином, эманлирующим из начала, с другой [речь идет, иными словами, об исхождении]».

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



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 отношению (как у Боэция или Ансельма) метафизический смысл формальной причины, или логический смысл отношения происхождения. В Боге, согласно св. Фоме, три Лица отличаются исключительно тем, что одно получает от другого то, чем оно обладает: «*habet ab alio*»<sup>85</sup>. Так, «То, что от Сына исходит Дух, Сын имеет от Отца» (Q. 36, art. 3, ad. 2). Речь идет о своего рода позиционном богословии: св. Фома, в отличие от метафизика Дунса Скота, в своих рассуждениях приближается к топологическому способу мышления<sup>86</sup>.

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?

85 Saint Thomas d'Aquin 1950, 82.

86 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.



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 математики: «Одна лишь религия, в конечном счете, [могла], формируя правильное мнение,  $\sigma\rho\theta\eta\ \delta\acute{o}\xi\alpha$ , дать этой математике заложенную в нее основу»<sup>87</sup>. Что же касается 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 математикой *avant la lettre*<sup>88</sup>?

1. Начнем с очень простого соображения. Известно, что, начиная с Эвклида, для всякого его последователя целое больше части<sup>89</sup>, 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

87 Жак Лакан, *l'Étourdit* (Lacan 1973b, 41). Ортодоксия в религии и ортодоксия в психоанализе — это разные вещи. Ортодоксия, дающая математике основу, это авторитет Церкви в момент его фиксации, а не авторитет какого-то аналитического учреждения, особенно когда это последнее «симулирует» Церковь (ср.: Жак Лакан, «Наука и истина» (Lacan 1966c, 876)).

88 «*Avant la lettre*» (франц.) — Идиома, означающая здесь: «до появления (понятия борромеева узла)». — *Прим. перев.*

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

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 внутривоженственные отношения *топологически*. Раздел 5 того же самого *вопроса 42* прекрасно это показывает, 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» (Q. 42, art. 5: *Sed contra*)<sup>90</sup>. «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» (Q. 42, art. 5).

2. Подойдя к вопросу более строго, мы легко обнаружим в Троице то, что говорит нам топология об окрестности<sup>91</sup>.

[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.

90 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*.

91 Я следую здесь *Теории субъекта* Алена Бадью: раздел «Окрестности» (Badiou 1982, 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 элемент  $\bar{A} \subset X$ , именуемый замыканием или примыканием  $A$ , таким образом, чтобы удовлетворены были следующие аксиомы<sup>92</sup>:

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

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

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

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

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

[I] Замыкание (*fermeture*) изведения, общего Отцу и Сыну, равно объединению (*дизъюнкция*) замыкания Отца (= Сын) и замыкания Сына (= 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 единого начала («*unum principium*», Q. 36, art. 4).

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

[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 *ее собственное* ничто — свою

92 Я следую здесь К. Куратовскому: Казимеж Куратовский, *Введение в теорию множеств и топологию*, гл. X (Kuratowski 1966, 111–123). Легко заметить, что  $\bar{A}$  не является отрицанием  $A$ .

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: Дух равен Сыну, но он не есть Сын. 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 экстенсиональной,  $S_p = F$ . 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»<sup>93</sup>. 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 идентичности<sup>94</sup>.

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»<sup>95</sup>.

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,

93 Бертран Рассел, *Принципы математики*, гл. II, § 24 (Russell 1938, 20).

94 Готлоб Фреге, «Смысл и значение», в *Труды по логике и философии* (Frege 1971).

95 Цит. в изд.: Thomas Aquinas 1939, 201 (прим.).

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»<sup>96</sup>.

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 Бозэцием и Ансельмом: субстанция содержит единство (кардинальное), а отношение множит троицу (порядковую).

## 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»<sup>97</sup>.

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.

96 См.: Луи Кутюра, *Принципы математики*, гл. VI, § A, «Топология» (Couturat 1980, 133–134).

97 Жак Лакан, «Наука и истина» (Lacan 1966c, 875).

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*».

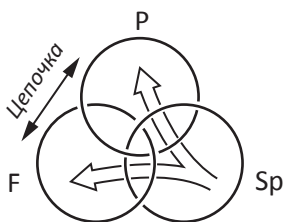
Этот взгляд хорошо подтверждается следующим текстом Св. Бернара из Клерво: «Если мы вправе рассматривать Отца как лобызающего, а Сына — как лобызаемого, то не будет ошибочным видеть в самом лобзании Святого Духа — того, кто является вечным миром Отца и Сына, их нерасторжимой связью, их единственной в своем роде любовью, их нераздельной дружбой»<sup>98</sup>.

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, Евхаристии<sup>99</sup>).

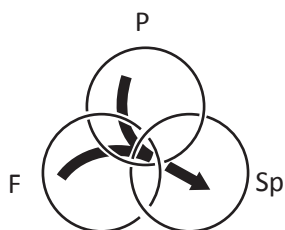
Наше предположение, следовательно, состоит в том, что спор о *Филиокве*, являющийся ничем иным, как *спором об исхождении Святого Духа*<sup>100</sup>, это попытка освоения и применения борромеева парадокса.

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 чрез 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 *исключи-*

98 Св. Бернар Клервоский, *Слово VIII на Песню Песен (Sermones in Cantica Canticatorum, Sermo VIII)*, п. 2; цит. по изд.: Saint Thomas d'Aquin 1950, 399 (прим. 1).

99 Подобное сближение не покажется таким удивительным, если мы обратимся к генеалогии любви к мальчикам у Платона, недавно описанной Фуко в конце *Использования удовольствий* (Foucault 1984, 249–269).

100 См. обсуждение этого пункта ниже в *Приложении 2*.

тельно 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 означающего: «Другие говорят, что отложительный падеж в данном случае подразумевает *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. *Раз так*, 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, ad. 3).

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 прямой 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 *Филиюкве*, 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, § V).

Уже говорилось, что божественную троицу следует отличать от человеческой, inferнальной<sup>101</sup>: «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»<sup>102</sup>. Имеется, однако, *временной*

101 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975c, 103).

102 Жак Лакан, *Синтом* (Lacan 1977b, 4).

*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»<sup>103</sup>. В этом состоит его блеск и его нищета; именно это делает его, по слову блаж. Августина, занятием «многотрудным, опасным и плодотворным»<sup>104</sup>.

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 Отцы (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 *ещё и ещё*<sup>105</sup>.

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.

103 Жак Лакан, «Наука и истина» (Lacan 1966c, 873).

104 Блаж. Августин, *О Троице (De Trinitate)* I, III, 5.

105 Рено отсылает здесь читателя к семинару Лакана 1972–1973 г. «Ещё» («Encore») (Lacan 1975e). — *Прим. перев.*



## ПРИЛОЖЕНИЕ 1

## Диана и Адонаи

По счастливой случайности в вышедшем недавно сборнике под названием *Результаты, Идеи, Проблемы* были одновременно опубликованы две заметки Фрейда, связанные с кругом его чтения<sup>106</sup>. Обе они датированы 1911 г. Вторая из них, «Велика Диана Эфесская», рассматривает различные аватары этой «богини-матери», вплоть до последней из них, христианской Девы Марии. Жаль, что Фрейд, мало, как известно, интересовавшийся богословием, не вспомнил, что речь идет о том самом Эфесе, где в 431 г. состоялся Собор, провозгласивший Деву Матерью Божией, *Theotokos*, ибо догмат этот присутствует в ряду его аргументов. Но одновременно заметка эта рассказывает о неудаче, постигшей перед лицом Иоанна проповедовавшего среди греков еврея Павла, который удалился затем в Эфес и которого Фрейд считает немного язычником. Павел в Эфесе — не напоминает ли он чем-то Фрейда в Вене?

Что касается первой заметки, озаглавленной «Значение порядка гласных», то речь в ней явно идет об Имени-Отца. Вот эта заметка *in extenso*:

«Многие оспаривали, конечно, тот факт, что в наших мыслях и сновидениях имена, ускользающие из нашей памяти, заменяются, как утверждает Штекель, другими, которых объединяет с забытыми только порядок гласных. Однако в истории религии мы находим этому явлению поразительную аналогию. У древних евреев имя Божие было табуировано, его нельзя было ни произносить, ни писать — пример особого значения имени, отнюдь не единственный в архаических цивилизациях. Запрет этот соблюдался настолько строго, что вокализация четырех букв имени Божия יְהוָה так и остается до сих пор неизвестной. Произносится оно обычно *Иегова*, поскольку ему приписывается огласовка слова *Адонаи* (*Господь*), которое не находится под запретом (С. Рейнак, *Культы, мифы и религии*, т. 1, стр. 1, 1908 г.<sup>107</sup>)»<sup>108</sup>.

Заметка эта содержит один бросающийся в глаза парадокс. С одной стороны, Фрейд присоединяется, вроде бы, к мнению Штекеля, утверждающего, грубо говоря, что согласные меняются, а гласные остаются, но в подтверждение приводит хорошо известный пример имени Яхве, где, в согласии с духом семитических языков, согласные пребывают неизменными, а меняется огласовка. Этот корень из трех согласных, оставшийся в арабском, еврейском и других языках после того, как гласные из него испарились, Массиньон назвал в свое время «буквенной окаменелостью»<sup>109</sup>. Не зная первоначальную огласовку табуированного имени, ему приписывали то гласные имени *Адонаи*, то, в случаях, когда имя Адонаи ему предшествует, гласные имени *Элохим*.

106 Freud 1984b и 1984c.

107 Reinach 1908.

108 Freud 1984b, 169.

109 Луис Массиньон, «Арабский, литургический язык ислама» (Massignon 1963b, 543).

Гласные рассматриваются как *qeré*, способ чтения «написанного», *ketib*, или, скорее, как то, что *ketib* оставляет не зафиксированным на письме<sup>110</sup>.

1) Тот, у кого перед глазами написанное и вокализованное имя Яхве (Yahweh), читает согласные этого имени (*ketib*), но если ему случилось забыть их, он слышит, словно во сне, гласные слова Адонаи (или Элохим). Это те самые гласные, которые, за исключением одной-единственной, слышим мы в собранном из них слове Иегова (*Jéhovah*). Вытесненным, по горизонтали, оказывается здесь лишь слово Адонаи (Господь), которое можно встретить и прочесть повсюду.

2) Но гласные слова Адонаи заступили собой (навсегда ли?) неизвестные гласные имени Яхве, от которого нам остались одни согласные. Что касается гласных, то они представляют собой исконно вытесненное, они оказались «захоронены» по вертикали.

3) Согласные *y*, *h*, *w*, *h* табуированной тетраграммы получают тогда тот же статус, что и немые определители египетских иероглифов, о которых Фрейд упоминает всякий раз, когда у него об этом виде письменности заходит речь: «Существуют <...> элементы, которые не предназначены для того, чтобы их прочитывали и истолковывали, — они лишь призваны обеспечивать, как простые определители, понимание остальных элементов»<sup>111</sup>. Нельзя ли и нам, обратившись к еврейскому языку, сказать, что согласные *y*, *h*, *w*, *h* не предназначены для того, чтобы их истолковывать и читать вслух, а просто *присутствуют* здесь, давая понять:

а) в какой контекст помещены здесь произносимые гласные имени Адонаи;

б) что сами эти гласные предназначены лишь вытеснить другие, которые никто никогда ни прочесть, ни произнести не сможет: гласные Имени-Отца?

Аналогичную структуру — хотя об исконном вытеснении здесь речь не идет — обнаруживает знаменитая ассоциативная цепочка из *Психопатологии обыденной жизни*: «Синьорелли — Боттичелли — Больтраффио».

На первый взгляд: Синьорелли, Боттичелли — те же гласные;  
Боттичелли, Больтраффио, Босния;  
Больтраффио, Трафой — те же согласные.

Как говорит сам Фрейд: «подобие между слогами, или, скорее, последовательностями букв»<sup>112</sup>.

110 См., например: Поль Жуон, *Грамматика библейского иврита*, § 16е (Joüon 1923, 48–49).

111 Зигмунд Фрейд, «Интерес к психоанализу» (1913) (Freud 1984d, 199).

112 Зигмунд Фрейд, *Психопатология обыденной жизни*, гл. 1 (Freud 1941, 10).

Однако, присмотревшись внимательнее<sup>113</sup>, мы обнаружим здесь ассоциации по горизонтали, отсылающие к смерти и сексуальности (Больтраффио, Трафой, самоубийство пациента), и вытеснение по вертикали, на которое намекают боснийские турки и Негг Герцоговины, являющийся одновременно Именем Отца: *Сеньор*; тогда как суффиксу «-елли» достается роль определителя.

Если это предположение правильно, то понятно становится, почему для понимания еврейского языка, в том числе письменного, Фрейд находит нужным обратиться к Египту: тетраграмма выступает у него как еще один иероглиф, в придачу.

Таким образом, обе заметки оказываются строго параллельны. Первая представляет собой аналитическую фантазию на тему Дианы и богини-матери, а вторая — матему Имени-Отца. Неприкосновенная и плодovitая мать? Мертвый отец? Но в этом и заключен весь Эдип: Диана и Адонаи! Или иначе: с одной стороны, греки против иудеев, с другой, Моисей, нееврейского происхождения, разрывающийся между двумя культурами: навсегда вытесненного Эхнатона и Яхве, бога вулканов: «бога, не менее племенного, чем другие, — говорит Лакан, — но использованного куда искуснее»<sup>114</sup>.

Две заметки, из которых одна продиктована Фрейду его воображаемым, часто представляющим собой анализ города (материнского Рима, изнасилованного Ганнибалом-евреем, — Афин, где его отцу так и не удалось побывать, — Вены, Иерусалима, Эфеса), а другая его символическим: не столько город, сколько письмо.

И, наконец, с «потусторонней принципу удовольствия» точки зрения, Мария-Диана оборачивается сексуальным влечением, а Яхве-Адонаи — влечением к смерти.

## ПРИЛОЖЕНИЕ 2

### Спор о *Филиокве*

В учебной программе, опубликованной в 1975 г. под заголовком «Введение в борромеев узел»<sup>115</sup>, 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: Сын 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».

113 Здесь лучше обратиться к работе «О психическом механизме забвения» (1898), где проблема эта сформулирована впервые (Freud 1984a, 99).

114 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975–1976, 27).

115 Julien 1975–1976.

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 *чрез* 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 исходит 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» (ibid.).

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 3

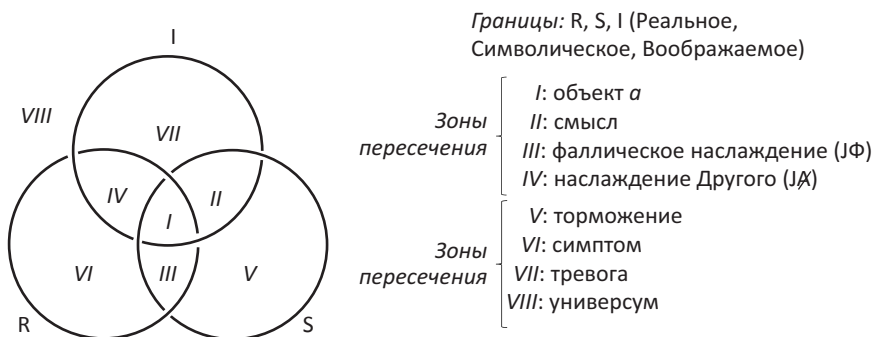
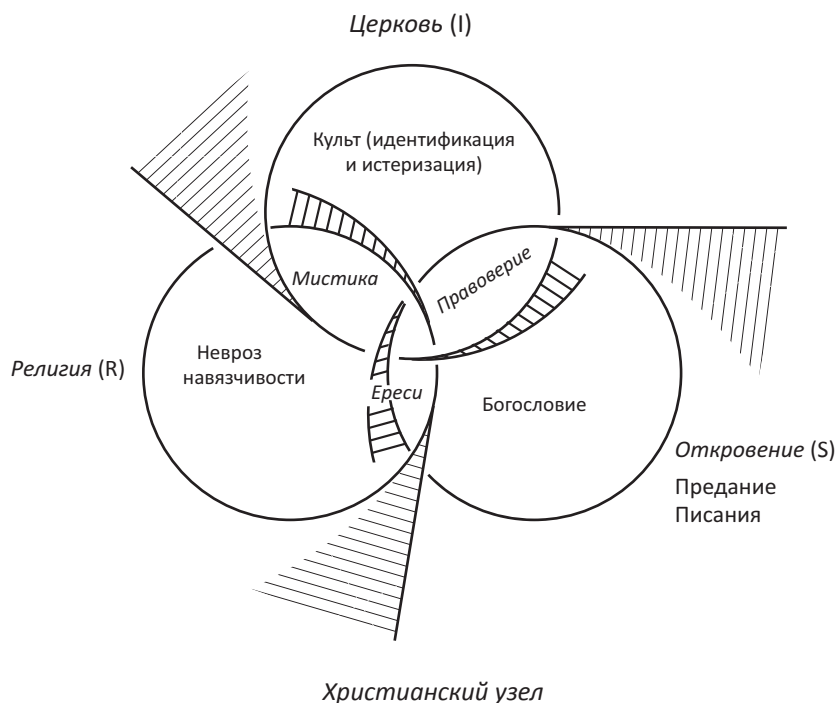
#### Христианский узел

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* — св. Фома, *Сумма теологии*, Pars 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 отвечает<sup>116</sup>, — эти три термина связаны, причем с самого начала, очень своеобразно. Фигура апостола Павла

116 Жак Лакан, «Введение к немецкому изданию *Écrits*»: «Единственная черта, объединяющая религии в один класс, и притом неубедительно», состоит в том, что «в них мы имеем дело с навязчивыми состояниями» (Lacan 1975d, 16).

соединяет в себе новое отношение к религиям (речь на Ареопаге в *Деяниях*, XVII: «неведомому Богу»; вопрос идолопоклонников), новое богословие (богословие Христа умершего и воскресшего, открытое ему, «ублюдку»), и новое понятие Церкви (инцидент в Антиохии, где Павел вместе с Петром и против него).

По образцу узла, описанного Лаканом 17 декабря 1974 г. на занятии Семинара *R.S.I.*<sup>117</sup>, мы предлагаем нарисовать следующий:



Согласно занятию Семинара 17 декабря 1974 года.

117 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975a, 99)

В спроецированном на плоскость узле имеется три рода границ (окружности каждого из колец) и восемь зон (семь дыр, очерченных пересекающимися границами, плюс речевой универсум<sup>118</sup>). Каждая из семи зон замкнута борромеевой связью: палец лучше не совать — защемит. 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 (*JF*) и наслаждения Другого (*JA*), 3) торможения, симптома, тревоги. «Обратите внимание, что место этого наслаждения [фаллического] определяется лишь замыканием, обусловленным особенностями борромеева узла»<sup>119</sup>.

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 постоянно<sup>120</sup>. 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 все три типа идентификации, фигурирующие у Фрейда, точнее, «тройная идентификация»: с воображаемым реальным Другого (истерическая, даже можно сказать «истерико-демоническая»<sup>121</sup>), с его символическим (единичная черта: крест Христов), и с его реальным (Имя-Отца, «где Фрейд показывает, какое отношение идентификация имеет к любви»<sup>122</sup>).

118 Мы следуем здесь курсу П. Сури 1980–1981 г.: Пьер Сури, *Цепочки, узлы, поверхности. Топология Лакана* (Soury 1981, 49, 51, 67).

119 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975a, 102).

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

121 По этому вопросу см.: Жерар Вайеман, *Господин и истерик*, гл. 3 и 4 (Wajeman 1982).

122 О связи, существующей между ними, см.: Жак Лакан, *R.S.I.*, семинар 18 марта 1975 г. (Lacan 1975–1976, 35).

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»<sup>123</sup>. 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 4).

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 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*<sup>124</sup>.

Что касается веры, которая для христианства не специфична, но подчинена в нем — в отличие от ислама<sup>125</sup> — любви, то христианский узел помещает ее, скорее всего, в центральной дыре, которую она (в качестве еретической, ортодоксальной, или мистической<sup>126</sup>) собой затыкает.

123 Жак Лакан, «Наука и истина» (Lacan 1966c, 873).

124 Жак Лакан, *Семинары*, Книга XX, *Ещё* (1972–1973), гл. VI (Lacan 1975e, 61–71).

125 «В исламе вера, “которая не умрет никогда” стоит выше любви», говорит Л. Массиньон; см.: Луис Массиньон, «Аль-Халладж, распятый призрак докетистов и Сатана у езидов» (Massignon 1963a, 23).

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

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 4

##### 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 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 партий»<sup>127</sup>.

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,

127 Gramsci 1959, 105–106.



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 пр. 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 *ἀγάπη*. 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 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<sup>128</sup>, то нет ничего удивительного в том, что одна единичная черта *представляет* субъекты другой единичной черте.

## ПРИЛОЖЕНИЕ 5

### Еще раз об Артемиде

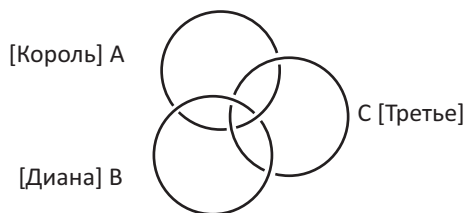
После того, как семья Борромеев поместила в свой герб носящий ее имя узел, Диана де Пуатье, знаменитая графиня де Валентинуа, чьи девиз и эмблема наперебой спешат поведать нам, что ее ласковое ночное сияние было лишь отблеском тех лучей, которыми озарял Францию ее возлюбленный, король Генрих II, Диана, в чьем замке Ане почитали за честь работать такие мастера, как Филибер Делорм, Жан Гужон и Бенвенуто Челлини, эта самая Диана велела создать для украшения своей резиденции необычный плетеный узор.

Он представляет собой три сплетенных между собой полумесяца. Неловко воссозданный современными реставраторами, он существует сегодня в двух различных версиях: одна из них борромеева, и она, скорей всего, правильная, другая же очень напоминает нашу тринитарную схему: два кольца (в данном случае имеющих форму полумесяцев) связаны между собой изначально, тогда как третье присоединено к ним, так сказать, уже задним числом — присоединено таким образом, что если одно из первых двух колец разорвать, распадутся все три, тогда как если разорвать третье, выпадет из узла оно одно, тогда как два другие останутся связаны. Борромеевым свойством обладают, следовательно, кольца А и В, так как именно их разрыв его обуславливает и обнаруживает, однако, связанные между собою, они не обладают им, пока к ним не присоединить третье.

Перед нами, таким образом, узел из двух колец, продублированный узлом из трех. Точно так же Отец и Сын поначалу независимы от Духа Святого (мыш-

128 Жак Лакан, *R.S.I.* (Lacan 1975c, 106).

ления), и только затем оказываются связаны с ним и, если убрать их первоначальную связь между собою, Его посредством (посредством воли или любви).



В девизе, начертанном на фронтоне замка Ане, читаем:

*Phaebo sacrata est almae domus ampla Dianae  
Verum accepta cui cuncta Diana refert*<sup>129</sup>.

К этим строкам я бы охотно присоединил следующие:

*Три месяца свились, в чьих ликах отражен,  
Король тебя своим сияньем озаряет,  
И два из них — любовь, что с ним тебя сплетает,  
Лишая третьего того, чем связан он.*

Те узоры в форме сплетенных полумесяцев, что восходят в замке к эпохе Дианы, являются борромеевыми. Лишь кое-где, в неудачно восстановленных росписях деревянных панелей, находим мы приведенную здесь схему АВС, которая, как и схема Троицы, является борромеевой лишь наполовину (два кольца связаны между собой, а третье, борромеево, присоединено к ним). Узоры на дверном молоточке тоже борромеевы наполовину, но на иной лад: два треугольника (назовем их В и С) связаны полумесяцем А. Перед нами, таким образом, три узла:

1) если А, или В, или С разрезать, то А и В и С распадаются: связь по борромеевой схеме;

2) если А или В разрезать, то А и В и С распадаются: связь по схеме Троицы;

3) если разрезать А, то А и В и С распадаются: связь по схеме дверного молоточка (или Троицы, если опустить в Ней связь Отца с Сыном).

В 2), если разрезать только С, то А и В останутся связаны.

В 3), если разрезать только В, то А и С останутся связаны; если разрезать только С, то А и В останутся связаны.

Совершенно очевидно, что мастера, работавшие над созданием плетеных узоров замка Ане (треугольников, полумесяцев, инициалов D и H Дианы и Генриха) пытались вписать в них отношения между мужчиной

<sup>129</sup> Дан сей просторный чертог Фебом прекрасной Диане | Диана же все что он дал вновь возвращает ему.

(королем) и женщиной (его Дамой): «Цвета и вензеля Мадам де Валенти-нуа можно было видеть повсюду», — пишет Мадам де Лафайет в начале *Принцессы Клевской*.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Althusser L. (1965) «Contradiction et surdétermination (Notes pour une recherche)». Althusser L. *Pour Marx*. Avant-propos de É. Balibar. Paris: François Maspero (Collection «Théorie»). P. 85–128.
- Augustin (1955) *Œuvres de saint Augustin*. Vol. 15. *Deuxième série: Dieu et son œuvre. La Trinité* (livres I–VII). I. Le mystère. Texte de l'édition bénédictine. Traduction et notes par M. Mellet et Th. Camelot. Introduction par E. Hendrikx. Paris: Desclée De Brouwer (Bibliothèque augustinienne).
- Badiou A. (1982) *Théorie du sujet*. Paris: Éditions du Seuil (L'Ordre philosophique).
- Couturat L. (1980) *Les principes des mathématiques. Avec un appendice sur la philosophie des mathématiques de Kant*. Paris: Librairie scientifique et technique Albert Blanchard.
- Foucault M. (1984) *Histoire de la sexualité*. T. 2. *L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard (Bibliothèque des histoires).
- Frege G. (1971) «Sens et denotation». Frege G. *Écrits logiques et philosophiques*. Traduit de l'allemand par Cl. Imbert. Paris: Éditions du Seuil (Points Essais). P. 102–126.
- Freud S. (1941) «Zur Psychopathologie der Alltagslebens. Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum». Freud S. *Gesammelte Werke in 18 Bänden mit einem Nachtragsband*. Hrsg. von A. Freud, M. Bonaparte, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris und O. Osakower. Erste Ausgabe. Bd. 4. *Zur Psychopathologie der Alltagslebens*. London: Imago Publishing.
- Freud S. (1940) «Massenpsychologie und Ich-Analyse». Freud S. *Gesammelte Werke in 18 Bänden mit einem Nachtragsband*. Hrsg. von A. Freud, M. Bonaparte, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris und O. Osakower. Erste Ausgabe. Bd. 13. *Werke aus den Jahren 1920–1924*. London: Imago Publishing. S. 71–161.
- Freud S. (1948a) «Hemmung, Symptom und Angst». Freud S. *Gesammelte Werke in 18 Bänden mit einem Nachtragsband*. Hrsg. von A. Freud, M. Bonaparte, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris und O. Osakower. Erste Ausgabe. Bd. 14. *Werke aus den Jahren 1925–1931*. London: Imago Publishing. S. 111–205.
- Freud S. (1948b) «Die Zukunft einer Illusion». Freud S. *Gesammelte Werke in 18 Bänden mit einem Nachtragsband*. Hrsg. von A. Freud, M. Bonaparte, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris und O. Osakower. Erste Ausgabe. Bd. 14. *Werke aus den Jahren 1925–1931*. London: Imago Publishing. S. 325–380.
- Freud S. (1984a) «Sur le mécanisme psychique de l'oubli». Freud S. *Résultats, Idées, Problèmes*. Vol. 1. 1890–1920. Paris: PUF (Bibliothèque de psychanalyse). P. 99–107.
- Freud S. (1984b) «La significativité de la séquence de voyelles». Freud S. *Résultats, Idées, Problèmes*. Vol. 1. 1890–1920. Paris: PUF (Bibliothèque de psychanalyse). P. 169.
- Freud S. (1984c) «Grande est la Diane des éphésiens». Freud S. *Résultats, Idées, Problèmes*. Vol. 1. 1890–1920. Paris: PUF (Bibliothèque de psychanalyse). P. 171–173.
- Freud S. (1984d) «L'intérêt de la psychanalyse». Freud S. *Résultats, Idées, Problèmes*. Vol. 1. 1890–1920. Paris: PUF (Bibliothèque de psychanalyse). P. 187–213.

- Gilson É. (1944) *La philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*. Deuxième édition, revue et augmentée. Paris: Payot (Bibliothèque historique).
- Gilson É. (1952) *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*. Paris: Vrin.
- Gilson É. (1983a) «La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne». Gilson É. *Études Médiévales*. Avant-propos de J.-F. Courtine. Paris: Vrin. P. 105–141.
- Gilson É. (1983b) «Maïmonide et la Philosophie de l'Exode». Gilson É. *Études Médiévales*. Avant-propos de J.-F. Courtine. Paris: Vrin. P. 143–145.
- Gramsci A. (1959) «Problèmes du matérialisme historique». Gramsci A. *Œuvres choisies*. Traduction française et notes par G. Moget et A. Monjo, préface de G. Cogniot. Paris: Éditions Sociales. P. 15–299.
- Joüon P. (1923) *Grammaire de l'hébreu biblique*. Rome: Institut Biblique Pontifical.
- Julien P. (1975–1976) «Pour introduire le noeud borroméen». *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*. № 5. P. 99–103.
- Kuratowski K. (1966) *Introduction à la théorie des ensembles et à la topologie*. Traduit de l'édition anglaise par M. Vuilleumier. Édition complétée par l'auteur. Genève: l'Enseignement mathématique, Institut de mathématiques de l'Université de Genève (Monographies de l'Enseignement mathématique. Vol. 15).
- Lacan J. (1966a) «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse (Rapport au congrès de Rome)». Lacan J. *Ecrits*. Paris: Éditions du Seuil. P. 237–322.
- Lacan J. (1966b) «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose». Lacan J. *Ecrits*. Paris: Éditions du Seuil. P. 531–583.
- Lacan J. (1966c) «La science et la vérité». Lacan J. *Ecrits*. Paris: Éditions du Seuil. P. 855–877.
- Lacan J. (1973a) *Le Séminaire*. Livre XI. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964). Texte établi par J.-A. Miller. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan J. (1973b) «l'Étourdit». *Scilicet*. № 4. P. 5–52.
- Lacan J. (1975a) «Le Séminaire XXII. R.S.I. (1974–75)». *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*. № 2. P. 87–105.
- Lacan J. (1975b) «Le Séminaire XXII. R.S.I. (1974–75)». *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*. № 3. P. 95–110.
- Lacan J. (1975c) «Le Séminaire XXII. R.S.I. (1974–75)». *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*. № 4. P. 91–106.
- Lacan J. (1975–1976) «Le Séminaire XXII. R.S.I. (1974–75)». *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*. № 5. P. 15–66.
- Lacan J. (1975d) «Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* (Walter Verlag)». *Scilicet*. № 5. P. 11–17.
- Lacan J. (1975e) *Le Séminaire*. Livre XX. *Encore* (1972–1973). Texte établi par J.-A. Miller. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan J. (1976) «Le Séminaire XXIII. Le Sinthome (1975–76)». *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*. № 6. P. 3–20.
- Lacan J. (1977a) «Le Séminaire XXIII. Le Sinthome (1975–76)». *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*. № 9. P. 32–40.

- Lacan J. (1977b) «Le Séminaire XXIII. Le Sinthome (1975–76)». *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*. № 11. P. 2–9.
- Lacan J. (1991) *Le Séminaire*. Livre VIII. *Le Transfert* (1960–1961). Texte établi par J.-A. Miller. Paris: Éditions du Seuil.
- Mannoni O. (1976) «L'athéisme de Freud». *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*. № 6. P. 21–32.
- Massignon L. (1963a) «Al-Hallaj, le phantasme crucifié des Docètes et Satan selon les Yézidis». Massignon L. *Opera minora*. Textes recueillis, classes et présentés avec une bibliographie par Y. Moubarac. T. 2. Beirut: Dar al-Maaref (Recherches et documents). P. 18–28.
- Massignon L. (1963b) «L'arabe, langue liturgique de l'islam». Massignon L. *Opera minora*. Textes recueillis, classes et présentés avec une bibliographie par Y. Moubarac. T. 2. Beirut: Dar al-Maaref (Recherches et documents). P. 543–546.
- Massignon L. (1963c) «Soyons des Sémites spirituels». Massignon L. *Opera minora*. Textes recueillis, classes et présentés avec une bibliographie par Y. Moubarac. T. 3. Beirut: Dar al-Maaref (Recherches et documents). P. 823–830.
- Miller J.-A. (1975) «Matrice». *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*. № 4. P. 3–8.
- Milner J.-C. (1983) *Les Noms indistincts*. Paris: Seuil (Connexions du Champ freudien).
- Reinach S. (1908) *Cultes, mythes et religions*. T. 1–5. 2e éd. revue et corrigée. T. 1. Paris: Ernest Leroux.
- Russell B. (1938) *Principles of Mathematics*. 2nd ed. New York: W. W. Norton & Company, INC Publishers.
- Saint Thomas d'Aquin (1962) *Somme théologique. La trinité* T. I. Ia, questions 27–32. Latin — français. Traduction française avec notes et appendice par H.-F. Dondaine. 2e éd. Paris: Éditions du Cerf.
- Saint Thomas d'Aquin (1950) *Somme théologique. La trinité* T. II. Ia, questions 33–43. Latin — français. Traduction française avec notes et appendice par H.-F. Dondaine. 2e éd. Paris: Ed. de la Revue des Jeunes.
- Soury P. (1981) *Chaînes, Nœuds, Surfaces. La topologie de Lacan. Année 1980–1981*. Transcrit par J. Lafont. Paris: Bibliothèque de l'École de la Cause freudienne (Documents et travaux).
- Spinoza (1883) «Epistolae Doctorum Quorundam Virorum ad B. d. S. et Auctoris Responsiones, ad Aliorum Ejus Operum Elucidationem Non Parum Facientes». *Benedicti de Spinoza opera, quotquot reperta sunt*. Recognoverunt J. van Vloten en J. P. N. Land. 2 vols. Vol. 2. Hagae Comitum: Martinus Nijhoff. P. 1–258.
- Thomas Aquinas (1939) *S. Thomae Aquinatis OP Summa theologica*. Editio eminentissimo cardinali Josepho Pecci oblata. Editio quarta. Tomus 1–5. T. 1. Parisiis: Sumptibus P. Lethielleux, Bibliopolae Editoris.
- Wajeman G. (1982) *Le Maître et l'Hystérique*. Paris: Navarin (Bibliothèque des analytica).
- Вергилий (1994) «Энеида». Вергилий. *Собрание сочинений*. СПб.: Биографический институт «Студия Биографика». С. 119–368.

## GOD IS UNCONSCIOUS

François Regnault

(b. in 1938) is a renowned French philosopher, translator, playwright and theatre professional. He lectured in the university Paris VIII from 1970. In 1975 he joined the editorial of psychoanalytic magazine "Ornicar?", in 1976 founded a repertory company "Pandora" in cooperation with Brigitte Jacques, directed the Théâtre de la Commune/Pandora at Aubervilliers from 1991 to 1997.

Transl. by Alexander Chernoglazov

Alexander Chernoglazov

Associate Research Fellow at the Sociological institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.

**Address:** 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia.

**E-mail:** paravia@mail.ru

**KEYWORDS:** *unconscious, theology, psychoanalysis, Trinity, topology, Borromean rings, Jacques Lacan, Thomas Aquinas.*

The book of François Regnault "God is unconscious. Lacanian studies around St. Thomas Aquinas", published in 1986, is a series of various articles devoted to the development of Lacanian version of psychoanalytic interpretation of Christian theology and simultaneously to the analysis of Lacan's position towards the religion and Christianity in the first turn. Its essential part, Chapter IV, which has given the name to the whole book, is represented here in translation into Russian. Within its course, Regnault provides an experience of understanding the Christian triadic theology on the basis of logical and mathematical and topological models of psychoanalytic interpretation, which are specific for late Lacan.

Regnault's analysis is mainly performed on the grounds of Thomas Aquinas' treatise "On the Trinity" from the first section of his "Summa theologiae". Regnault presents a psychoanalytic interpretation of consequence of the relationship within the Trinity: geniture of Son by Father and procession of the Holy Spirit by them. In the first of these cases, from the viewpoint of the orthodox Catholic dogmatic teaching, the origin of procession is Father, while in the second case it is both Father and Son. However, as Regnault exposes in a psychoanalytic clue, in the theological description of this supertemporal dynamics of the triadic relationship, there is always an unorthodox context of substitution the third hypostasis, the Holy Spirit, into the origin's place as Love binding Father and Son. This context is sign-oriented, i. e. it has a linguistic nature of symbolization, hence the issue of procession of the Holy Spirit and the *Filioque* problem, which is a matter of origin, order and nature of relations in procession of the Spirit, could not escape becoming definitive in the theological and confessional debates within the Christianity. In Regnault's suggestion, it is testified also by the topological analysis, for the Borromean property, which could have tied the relationship within the Trinity into an entirely self-contained and dogmatically inseparable knot, dually reveals its traits in the *Filioque* issue only by virtue of the Holy Spirit, when the absent Name-of-Father starts reminding itself in the semantic field of establishing his names.

## REFERENCES

- Althusser L. (1965) "Contradiction et surdéterminant (Notes pour une recherche)". Althusser L. *Pour Marx* (avant-propos de É. Balibar). Paris: François Maspéro (Collection «Théorie»): 85–128.
- Augustin (1955) *Œuvres de saint Augustin*. Vol. 15. *Deuxième série: Dieu et son œuvre. La Trinité* (livres I–VII). I. Le mystère. Texte de l'édition bénédictine (trad. et notes par M. Mellet, Th. Camelot, intr. par E. Hendrikx). Paris: Desclée De Brouwer (Bibliothèque augustiniennne).
- Badiou A. (1982) *Théorie du sujet*. Paris: Éditions du Seuil (L'Ordre philosophique).
- Couturat L. (1980) *Les principes des mathématiques. Avec un appendice sur la philosophie des mathématiques de Kant*. Paris: Librairie scientifique et technique Albert Blanchard.

- Foucault M. (1984) *Histoire de la sexualité*. T. 2. *L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard (Bibliothèque des histoires).
- Frege G. (1971) "Sens et denotation". Frege G. *Écrits logiques et philosophiques* (trad. de l'allemand par Cl. Imbert). Paris: Éditions du Seuil (Points Essais): 102–126.
- Freud S. (1941) "Zur Psychopathologie der Alltagslebens. Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum". Freud S. *Gesammelte Werke in 18 Bänden mit einem Nachtragsband* (hg. v. A. Freud, M. Bonaparte, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Osakower). Erste Ausgabe. Bd. 4. *Zur Psychopathologie der Alltagslebens*. London: Imago Publishing.
- Freud S. (1940) "Massenpsychologie und Ich-Analyse". Freud S. *Gesammelte Werke in 18 Bänden mit einem Nachtragsband* (hg. v. A. Freud, M. Bonaparte, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Osakower). Erste Ausgabe. Bd. 13. *Werke aus den Jahren 1920–1924*. London: Imago Publishing: 71–161.
- Freud S. (1948a) "Hemmung, Symptom und Angst". Freud S. *Gesammelte Werke in 18 Bänden mit einem Nachtragsband* (hg. v. A. Freud, M. Bonaparte, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Osakower). Erste Ausgabe. Bd. 14. *Werke aus den Jahren 1925–1931*. London: Imago Publishing: 111–205.
- Freud S. (1948b) "Die Zukunft einer Illusion". Freud S. *Gesammelte Werke in 18 Bänden mit einem Nachtragsband* (hg. v. A. Freud, M. Bonaparte, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Osakower). Erste Ausgabe. Bd. 14. *Werke aus den Jahren 1925–1931*. London: Imago Publishing: 325–380.
- Freud S. (1984a) "Sur le mécanisme psychique de l'oubli". Freud S. *Résultats, Idées, Problèmes*. Vol. 1. 1890–1920. Paris: PUF (Bibliothèque de psychanalyse): 99–107.
- Freud S. (1984b) "La significativité de la séquence de voyelles". Freud S. *Résultats, Idées, Problèmes*. Vol. 1. 1890–1920. Paris: PUF (Bibliothèque de psychanalyse): 169.
- Freud S. (1984c) "Grande est la Diane des éphésiens". Freud S. *Résultats, Idées, Problèmes*. Vol. 1. 1890–1920. Paris: PUF (Bibliothèque de psychanalyse): 171–173.
- Freud S. (1984d) "L'intérêt de la psychanalyse". Freud S. *Résultats, Idées, Problèmes*. Vol. 1. 1890–1920. Paris: PUF (Bibliothèque de psychanalyse): 187–213.
- Gilson É. (1944) *La philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*. Deuxième édition, revue et augmentée. Paris: Payot (Bibliothèque historique).
- Gilson É. (1952) *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin.
- Gilson É. (1983a) "La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne". Gilson É. *Études Médiévales* (avant-propos de J.-F. Courtine). Paris: Vrin: 105–141.
- Gilson É. (1983b) "Maïmonide et la Philosophie de l'Exode". Gilson É. *Études Médiévales* (avant-propos de J.-F. Courtine). Paris: Vrin: 143–145.
- Gramsci A. (1959) "Problèmes du matérialisme historique". Gramsci A. *Œuvres choisies* (trad. française et notes par G. Moget, A. Monjo, préf. de G. Cogniot). Paris: Éditions Sociales: 15–299.
- Joüon P. (1923) *Grammaire de l'hébreu biblique*. Rome: Institut Biblique Pontifical.
- Julien P. (1975–1976) "Pour introduire le noeud borroméen". *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*. No. 5: 99–103.
- Kuratowski K. (1966) *Introduction à la théorie des ensembles et à la topologie* (trad. de l'édition anglaise par M. Vuilleumier). Édition complétée par l'auteur. Genève: l'Enseignement mathématique, Institut de mathématiques de l'Université de Genève (Monographies de l'Enseignement mathématique. Vol. 15).
- Lacan J. (1966a) "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse (Rapport au congrès de Rome)". Lacan J. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil: 237–322.
- Lacan J. (1966b) "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose". Lacan J. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil: 531–583.

- Lacan J. (1966c) "La science et la vérité". Lacan J. *Ecrits*. Paris: Éditions du Seuil: 855–877.
- Lacan J. (1973a) *Le Séminaire*. Livre XI. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964) (texte établi par J.-A. Miller). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan J. (1973b) "l'Étourdit". *Scilicet*. No. 4: 5–52.
- Lacan J. (1975a) "Le Séminaire XXII. R.S.I. (1974–75)". *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*. No. 2: 87–105.
- Lacan J. (1975b) "Le Séminaire XXII. R.S.I. (1974–75)". *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*. No. 3: 95–110.
- Lacan J. (1975c) "Le Séminaire XXII. R.S.I. (1974–75)". *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*. No. 4: 91–106.
- Lacan J. (1975–1976) "Le Séminaire XXII. R.S.I. (1974–75)". *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*. No. 5: 15–66.
- Lacan J. (1975d) "Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Ecrits* (Walter Verlag)". *Scilicet*. No. 5: 11–17.
- Lacan J. (1975e) *Le Séminaire*. Livre XX. *Encore* (1972–1973). Texte établi par J.-A. Miller. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan J. (1976) "Le Séminaire XXIII. Le Sinthome (1975–76)". *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*. No. 6: 3–20.
- Lacan J. (1977a) "Le Séminaire XXIII. Le Sinthome (1975–76)". *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*. No. 9: 32–40.
- Lacan J. (1977b) "Le Séminaire XXIII. Le Sinthome (1975–76)". *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*. No. 11: 2–9.
- Lacan J. (1991) *Le Séminaire*. Livre VIII. *Le Transfert* (1960–1961) (texte établi par J.-A. Miller). Paris: Éditions du Seuil.
- Mannoni O. (1976) "L'athéisme de Freud". *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*. No. 6: 21–32.
- Massignon L. (1963a) "Al-Hallaj, le phantasme crucifié des Docètes et Satan selon les Yézidis". Massignon L. *Opera minora* (textes recueillis, classes et présentés avec une bibliographie par Y. Moubarac). T. 2. Beirut: Dar al-Maaref (Recherches et documents): 18–28.
- Massignon L. (1963b) "L'arabe, langue liturgique de l'Islam". Massignon L. *Opera minora* (textes recueillis, classes et présentés avec une bibliographie par Y. Moubarac). T. 2. Beirut: Dar al-Maaref (Recherches et documents): 543–546.
- Massignon L. (1963c) "Soyons des Sémites spirituels". Massignon L. *Opera minora*. (textes recueillis, classes et présentés avec une bibliographie par Y. Moubarac). T. 3. Beirut: Dar al-Maaref (Recherches et documents): 823–830.
- Miller J.-A. (1975) "Matrice". *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*. No. 4: 3–8.
- Milner J.-C. (1983) *Les Noms indistincts*. Paris: Seuil (Connexions du Champ freudien).
- Reinach S. (1908) *Cultes, mythes et religions*. T. 1–5. 2e éd. revue et corrigée. T. 1. Paris: Ernest Leroux.
- Russell B. (1938) *Principles of Mathematics*. 2nd ed. New York: W. W. Norton & Company, INC Publishers.
- Saint Thomas d'Aquin (1962) *Somme théologique. La trinité* T. I. Ia, questions 27–32. Latin — français (trad. française avec notes et appendice par H.-F. Dondaine). 2e éd. Paris: Éditions du Cerf.
- Saint Thomas d'Aquin (1950) *Somme théologique. La trinité* T. II. Ia, questions 33–43. Latin — français (trad. française avec notes et appendice par H.-F. Dondaine). 2e éd. Paris: Ed. de la Revue des Jeunes.
- Soury P. (1981) *Chaînes, Nœuds, Surfaces. La topologie de Lacan. Année 1980–1981* (transcrit par J. Lafont). Paris: Bibliothèque de l'École de la Cause freudienne (Documents et travaux).



Spinoza (1883) “Epistolae Doctorum Quorundam Virorum ad B. d. S. et Auctoris Responsiones, ad Aliorum Ejus Operum Elucidationem Non Parum Facientes”. *Benedicti de Spinoza opera, quotquot reperta sunt* (recognoverunt J. van Vloten, J. P. N. Land). 2 vols. Vol. 2. Hagae Comitum: Martinus Nijhoff: 1–258.

Thomas Aquinas (1939) *S. Thomae Aquinatis OP Summa theologica*. Editio eminentissimo cardinali Josepho Pecci oblata. Editio quarta. Tomus 1–5. T. 1. Parisiis: Sumptibus P. Lethielleux, Bibliopolae Editoris.

Vergilius (1994) “Aeneis”. Vergilius. *Sobranie sochinenii* [Collected Works]. St. Petersburg: Biograficheskii institute “Studia Biografika”: 119–368. (in Russian).

Wajeman G. (1982) *Le Maître et l’Hystérique*. Paris: Navarin (Bibliothèque des analytica).

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 2. No. 1/2. 2017. P. 56–104.

© François Regnault, 2017 © Alexander Chernoglazov, transl., 2017