

ДЖОРДЖО

АГАМБЕН

ЦАРСТВО
И СЛАВА

К ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ
ГЕНЕАЛОГИИ
ЭКОНОМИКИ
И УПРАВЛЕНИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ИНСТИТУТА
ГАЙДАРА

Smolbny
Факультет свободных искусств и наук

Джорджо Агамбен

**Царство и Слава.
К теологической генеалогии
экономики и управления**

«Институт экономической политики имени Е.Т. Гайдара»

2009

УДК 1
ББК 87

Агамбен Д.

Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления / Д. Агамбен — «Институт экономической политики имени Е.Т. Гайдара», 2009

ISBN 978-5-93255-521-7

В данной работе Джорджо Агамбена многолетнее исследование генеалогии власти, предпринятое в рамках проекта Homo sacer, достигает своей развязки. Автор показывает, что нынешнее господство экономики и управления во всех сферах общественной жизни черпает свои основания в раннехристианской парадигме тринитарной теологии, изначально связанной с проблематикой ойкономии, то есть способа божественного управления миром. Неслучайно поэтому, что современная власть — это не только «управление», но и «слава», а церемониальные, литургические и славословные аспекты, которые мы привыкли рассматривать как рудименты прошлого, в действительности и по сей день составляют основу власти на Западе. Базируясь на анализе литургических аккламаций и церемониальных символов власти — от трона и короны до пурпура и ликторских пучков — Агамбен в новом свете представляет функционирование консенсуса и медиа в современных демократиях. Эта книга призвана коренным образом обновить наши представления о связи политики и экономики. Джорджо Агамбен Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления В формате А4 PDF сохранён издательский макет.

УДК 1
ББК 87

ISBN 978-5-93255-521-7

© Агамбен Д., 2009

© Институт экономической политики
имени Е.Т. Гайдара, 2009

Содержание

Предисловие	8
1. Две парадигмы	10
Порог	21
2. Тайна экономики	23
Порог	47
3. Бытие и действие	49
Порог	58
4. Царство и правление	60
Конец ознакомительного фрагмента.	72

Джорджо Агамбен

Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления

© 2007 and 2009 by Giorgio Agamben. All rights reserved

© Издательство Института Гайдара, 2018

*Oeconomia Dei vocamus illam rerum omnium administrationem vel gubernationem, qua Deus utitur, inde a condito mundo usque ad consummationem saeculorum, in nominis sui Gloriam et hominum salutem*¹.*

J. H. Maius. *Oeconomia temporum veteris Testamenti*

Chez les cabalistes hébreux, malcuth ou le règne, la dernière des séphiroth, signifiait que Dieu gouverne tout irrésistiblement, mais doucement et sans violence, en sorte que l'homme croit suivre sa volonté pendant qu'il exécute celle de Dieu. Ils disaient que le péché d'Adam avait été truncatio malcuth a ceteris plantis; c'est-à-dire qu'Adam avait retranché la dernière des séphires en se faisant un empire dans l'empire².

G. W. Leibniz. *Essais de théodicée*³

Нужно различать право на верховную власть и ее осуществление, ибо они могут существовать раздельно, как, например, когда тот, кто обладает правом, не может или не хочет сам участвовать в решении споров или в обсуждении каких-то дел. Ведь иной раз цари не могут заниматься делами по возрасту, а иной раз, если даже могут, предпочитают осуществлять свою власть через помощников и советников. А там, где право на власть и ее осуществление разделены, там государственное правление похоже на установленное правление миром, в силу которого Бог, этот всеобщий перводвижитель, производит через ряд вторичных причин все, что совершается в природе. Там же, где обладающий правом власти желает сам участвовать во всех судах, совещаниях и общественных действиях, такого рода администрирование можно было бы сравнить с тем, которое осуществлял бы Бог, пожелавший вопреки установленному порядку непосредственно проявить себя во всяком деле.

T. Гоббс. *О гражданстве*

Покуда мир существует, ангелы будут начальствовать над ангелами, люди – над людьми, бесы – над бесами; но когда все будут собраны вместе, тогда всякое начальство упразднится.

Glossa ordinaria (ad I Cor., 15, 24)⁴.

¹ * Перевод с латыни выполнен В. А. Гуторовым при участии Д. С. Фарафоновой. Постраничные примечания даны пере-водчиком. Цитируемые переводы соответствуют вариантам, представленным Агамбеном.¹ Мы называем божественной экономикой администрирование или управление всем сущим, которое Господь применяет с самого сотворения мира до окончательного свершения времен во славу Своего имени и во спасение людей (лат.).

² У еврейских каббалистов *Malcuth*, или царство, последняя из *сефирот*, обозначает то, что Бог управляет всем беспрепятственно, но благостно и без насилия, так что человек думает, будто он исполняет свою волю, между тем как он исполняет волю Божию. Они говорили, будто грех Адама заключался в *truncatio malcuth a caeteris plantis*; то есть в том, что Адам отделил от древа последнюю из *сефирот*, чтобы создать себе царство в царстве [Божием] (фр.).

³ Г. В. Лейбниц. Теодицея.

⁴ Толкование на 1 Кор. 15:24 (лат.).

Ахер увидел, что Метатрону было даровано позволение сидеть и записывать заслуги Израиля. Сказал он: «Учили меня, согласно традиции, что в вышнем мире не сидят, не соперничают, не отворачиваются и не устают. Быть может – Боже упаси! – существуют два божества⁵».

Талмуд. Хагига 15a

Sur quoi la fondera-t-il l'économie du Monde qu'il veut gouverner?⁶
B. Pascal. Pensées⁷

⁵ У Агамбена: due poteri (две власти).

⁶ На основе чего создаст он экономику мира, которым он желает управлять? (фр.).

⁷ Б. Паскаль. Мысли.

Предисловие

Настоящая работа ставит себе целью исследовать вопрос о том, каким образом и почему власть на Западе приняла форму *ойкономии*, то есть управления людьми. Таким образом, она располагается в плоскости исследований Мишеля Фуко в области генеалогии управленчества, в то же время сиюсь прояснить внутренние причины, по которым эти исследования не были завершены. Тень, которую теоретическое осмысление настоящего отбрасывает на прошлое, значительно выходит здесь за хронологические рамки, коими Фуко ограничил свою генеалогию, простираясь до ранних веков христианского богословия, к которым относится первая, приблизительная разработка учения о триединстве в форме *ойкономии*. Поместить управление в его теологический *locus*⁸ в тринитарной *ойкономии* не означает попытку объяснить его через иерархию причин, словно теология по определению обладает более высоким генетическим статусом; это значит показать, каким образом диспозитив тринитарной *ойкономии* может образовывать привилегированное пространство наблюдения за тем, как функционирует и артикулируется – одновременно изнутри и снаружи – управленческая машина. Ибо именно в нем элементы, или полярности, через которые артикулируется эта машина, являют себя, так сказать, в их парадигматической форме.

Исследование генеалогии, или, как раньше было принято говорить, *природы* власти, на Западе длится уже более десяти лет, открывшись серией «Номо sacer», и достигает таким образом своей развязки, во всех смыслах определяющей. Двоякая структура управленческой машины, которая в «Чрезвычайном положении» (2003) представлена в виде корреляции между *auctoritas* и *potestas*, обретает здесь форму сочленения Царства и Правления и в итоге приводит к возможности исследования самой связи – значение которой изначально не было учтено – между *ойкономией* и Славой, между властью как эффективным правлением и менеджментом и властью в ее церемониальном и литургическом аспекте – два момента, любопытным образом проигнорированные как политическими философами, так и политологами. Даже исторические исследования, посвященные знакам отличия и литургиям власти, от Петерсона до Канторовича, от Алфёлди до Шрамма, упустили из виду эту связь, оставляя в стороне все же весьма очевидные вопросы: почему власть нуждается в славе? Если она в своей сущности есть сила и способность к действию и управлению, почему она принимает жесткую, громоздкую, «величественную» форму церемоний, аккламаций и протоколов? Какова связь между экономикой и Славой?

Эти вопросы – на уровне политических и социологических исследований, по всей видимости обреченные лишь на банальные ответы, – будучи рассмотренными в их теологическом аспекте, позволили различить в отношении между *ойкономией* и Славой нечто вроде предельной структуры западной управленческой машины. Анализ литургических возгласов и славословий, ангельских званий и песнопений оказался, таким образом, более плодотворным для постижения структуры и функционирования власти, чем многочисленные псевдофилософские изыскания в области народного суверенитета, Правового государства или коммуникативных процедур, регулирующих формирование общественного мнения и политической воли. Распознавать именно в категории Славы ключевую загадку политической власти и исследовать неразрывную связь, соединяющую ее с правлением и *ойкономией*, кому-то может показаться странной операцией. Тем не менее, один из результатов нашего исследования констатирует как раз то, что функция аккламаций и самой Славы в ее современной форме общественного мнения и согласия и по сей день находится в центре политических диспозитивов современных демократий. Если средства массовой информации играют такую важную роль в современных

⁸ Locus (лат.) – место.

демократиях, то это происходит не только потому, что посредством их осуществляются контроль и управление общественным мнением, но и главным образом потому, что они утверждают и распространяют Славу – тот самый рукоплескательный и славословный аспект власти, который, казалось бы, в эпоху модерна себя изжил. Общество спектакля – если мы применим этот термин к современным демократиям – с этой точки зрения есть общество, в котором власть в своем «самовосхвалительном» аспекте становится неотличимой от *ойкономии* и от самого управления. Более того, в полном отождествлении Славы с *ойкономией* в форме бурного согласия состоит особая задача современных демократий и их *government by consent*, чья изначальная парадигма прописана не на греческом Фукидида, а на чертовой латыни средневековых и барочных трактатов о божественном управлении миром.

Все это означает, тем не менее, что в центре управленческой машины – пустота. Пустой трон, *hetoimasia tou thronou*, который появляется на сводах и в абсидах палеохристианских и византийских базилик, представляет собой в этом смысле, пожалуй, самый красноречивый символ власти. Здесь исследование достигает своего предела и в то же время своего временного завершения. И если, как кто-то заметил, в каждой книге есть нечто вроде скрытого центра, ради достижения или уклонения от которого книга и была написана, то этот центр в данном случае расположен в последних параграфах 8-й главы. Вопреки наивному преувеличению роли производительности и труда, которое длительное время препятствовало доступу модерна к политике как к *собственной* человека, политика здесь представлена в свете своей изначальной, принципиальной для нее без-деятельности – то есть действия, состоящего в том, чтобы обратить в бездеятельность все человеческие и божественные дела. Пустой трон, символ Славы, есть то, что необходимо профанировать, чтобы вне его дать место чему-то такому, к чему мы лишь частично можем воззвать через словосочетание *zoē aiōnios*, вечная жизнь. И лишь когда четвертая часть исследования, посвященная форме-жизни и пользованию, будет завершена, решающее значение бездеятельности как собственно человеческой и политической практики предстанет в своем истинном свете.

1. Две парадигмы

1.1. У истоков этого исследования лежит попытка реконструировать генеалогию парадигмы, которая редко тематизировалась как таковая за пределами узкотелеологической сферы, но которая при этом оказала определяющее влияние на развитие и глобальное устройство западного общества. Один из тезисов, которые оно ставит себе целью доказать, состоит в том, что в христианской теологии берут начало две политические парадигмы в широком смысле, антиномически друг другу противопоставленные, но при этом функционально связанные: политическая теология, которая в едином Боге утверждает трансцендентность суверенной власти, и экономическая теология, которая замещает эту идею концепцией *ойкономии*, понятой как имманентный порядок – домашний, а не политический в узком смысле – как божественной, так и человеческой жизни. Первая парадигма дает начало политической философии и современной теории суверенитета; из второй вырастает современная биополитика вплоть до наблюдаемого в настоящее время триумфа экономики и управления над всеми остальными аспектами социальной жизни.

По причинам, которые будут освещены в ходе исследования, история экономической теологии, основное развитие которой пришлось на период со II по V век нашей эры, до такой степени прочно оставалась в тени не только для историков идей, но и для теологов, что даже точное значение этого термина было предано забвению. Таким образом, как ее очевидная генетическая близость аристотелевской экономике, так и в целом представимая связь с рождением *économie animale*⁹ и политической экономии XVIII века до сих пор не были исследованы. Тем более неотложной представляется необходимость археологического исследования, которое изучило бы причины этого вытеснения и попыталось бы взойти к событиям, его породившим.

✠ Хотя проблема ойкономии присутствует в многочисленных монографиях, посвященных отдельным Отцам (показательна в этом отношении работа Жозефа Муанта «*Théologie trinitaire de Tertullien*»¹⁰, которая содержит относительно полную историю вопроса во II и III веках), испытывался недостаток в комплексном исследовании этой фундаментальной теологической проблемы вплоть до недавнего появления работы Герхарда Рихтера «*Oikonomia*», вышедшей в свет, когда историческая часть настоящего исследования была уже завершена. Книга Мари-Жозе Мондзен «Образ, икона, экономия» («*Image, icône, économie*») ограничивается анализом роли этого понятия в иконоборческих спорах в VIII и IX веках. Даже после обширного исследования Рихтера, впрочем носящего, вопреки названию, скорее теологический, чем филолого-лингвистический, характер, существует необходимость адекватного лексического анализа, который пришел бы на смену добротному, но уже устаревшему труду Вильгельма Гасса «*Das patristische Wort oikonomia*»¹¹ (1874) и трактату Отто Лилльге «*Das patristische Wort „oikonomia“. Seine Geschichte und seine Bedeutung*»¹² (1955).

⁹ Имеется в виду «животная экономика», которая также может быть переведена как «экономика душ» (фр.), соответствующая греческому *ойкономия псυχон*: это понятие, которое одним из первых употребил Григорий Назианзин, означает управление душами со стороны пастыря, осуществляемое в рамках необходимости «ведения» душ к спасению. В целом дискурс «ведения», управления в христианской этике всегда будет прочно связан с темой спасения как конечной его цели. Именно на этой смысловой двойственности и играет Агамбен, упоминая «животную экономику» в контексте утверждаемой им связи с ее теологическими истоками.

¹⁰ «Тринитарная теология Тертуллиана» (фр.).

¹¹ «Патристическое слово *ойкономия*» (нем.).

¹² «Патристическое слово „ойкономия“. Его история и значение» (нем.).

Существует вероятность – по крайней мере в том, что касается теологов, – что это исключительное забвение вызвано смущением перед тем, что не могло не представлять как своего рода *pudenda origo*¹³ тринитарного догмата (тот факт, что первая формулировка теологумена, во всех смыслах основополагающего для христианской веры, а именно – о таинстве Троицы, изначально предстает как «экономический» диспозитив, по сути не являя собой ничего удивительного). О закате этого понятия – закате, который, как мы увидим, сопутствует его проникновению и распространению в разных областях, – свидетельствует скудное внимание, которое ему уделено в тридентских канонах: несколько строк в разделе *De dispensatione* (*dispensatio*, как и *dispositio*, является латинским переводом ойкономии) et *mysterio adventus Christi*. В протестантской теологии Нового времени проблема ойкономии вырисовывается вновь – но лишь в качестве смутного и неопределенного предвестника темы *Heilsgeschichte*¹⁴; между тем истинно скорее обратное утверждение – а именно, что теология «истории спасения» является частичным и в целом упрощенным возвращением гораздо более широкой парадигмы. В итоге в 1967 году удалось опубликовать *Festschrift*¹⁵ по случаю шестидесятилетия Оскара Кульмана, «*Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*»¹⁶, где термин ойкономия появляется лишь в одном из тридцати шести докладов.

1.2. Теолого-политическая парадигма нашла выражение в 1922 году в лапидарном тезисе Шмитта: «Все ключевые понятия современного учения о Государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия» (*Schmitt* 1. P. 49). Если наша гипотеза о двойной парадигме верна, то это утверждение должно было быть дополнено таким образом, чтобы его значимость выходила далеко за пределы общественного права, вплоть до вовлечения в ее поле основных понятий экономики и самой концепции репродуктивной жизни человеческих обществ. Тезис, согласно которому экономика рассматривается как секуляризированная теологическая парадигма, ретроспективно меняет суть самой теологии, ибо предполагает, что божественная жизнь и история человечества изначально понимаются ею как *ойкономия*; иными словами, он предполагает, что теология в силу своей внутренней природы является «экономической», а не становится таковой в результате секуляризации. То, что живое существо, созданное по образу Божью, в конце концов оказывается неспособным к политике, но способным к экономике, – или, иначе говоря, то, что история в конечном счете является не политической, а «управленческой» и «административной» проблемой, – в данной перспективе есть лишь логическое следствие экономической теологии. То обстоятельство, что в центре евангельской вести – как результат единственного в своем роде переворота классического иерархического отношения – находится *zoē aiōnios*, а не *bios*, безусловно, представляет собой нечто большее, чем простой лексический факт. Вечная жизнь как конечный объект усилий христианина в конечном итоге принадлежит парадигме *ойкоса*, а не *полиса*; *theologia vitae*, согласно остроумному каламбуру Таубеса, всегда пребывает в процессе обращения в «теозоологию» (*Taubes*. P. 41).

✎ Тем более неотложной представляется необходимость предварительно прояснить значение и коннотации термина «секуляризация». Что это понятие играет стратегическую роль в культуре Нового времени, что оно в этом смысле относится к области «политики идей», то есть является тем, что «в пространстве идей всегда находило противника в борьбе за господство» (*Lübbe*. P. 20), – факт общеизвестный. И это касается как секуляризации

¹³ *Pudenda origo* (лат.) – постыдное происхождение.

¹⁴ *Heilsgeschichte* (нем.) – история искупительного подвига Иисуса Христа.

¹⁵ Юбилейный сборник (нем.).

¹⁶ «Ойкономия. История искупительного подвига как тема теологии» (нем.).

в узкоюридическом смысле, – отсылая к изначальному значению термина *saecularisatio* как возвращения монаха в мир, в Европе XIX века она становится лозунгом в конфликте между Государством и Церковью, связанным с экспроприацией церковных владений, – так и метафорического употребления этого понятия в области истории идей. Когда Макс Вебер формулирует свой знаменитый тезис о капиталистической этике труда как секуляризации пуританской аскезы, кажущаяся нейтральность диагноза не может скрыть ее функциональности в борьбе за «расколдовывание» мира, которую Вебер ведет против фанатиков и ложных пророков. Аналогичные наблюдения можно сделать и в отношении Трёлча. Каков же в этом контексте смысл шмиттианского тезиса?

Стратегия Шмитта в определенном смысле обратна стратегии Вебера. Если для Вебера секуляризация являлась одним из аспектов процесса нарастающего отрезвления и де-теологизации современного мира, то у Шмитта она, напротив, представляет собой прямое подтверждение того, что теология продолжает существовать в современном мире и серьезно на него воздействовать. Это не обязательно подразумевает тождество содержания между теологией и модерном – как не влечет за собой абсолютного смыслового тождества между теологическими понятиями и политическими понятиями; речь идет скорее об особом рода стратегическом отношении, «помечающем» политические понятия и отсылающем к их теологическим истокам.

Секуляризация, таким образом, является не понятием, а «сигнатурой» в том смысле, в котором употребляли этот термин Фуко и Меландри (Melandri. P. XXXII), – то есть чем-то таким, что, содержась в знаке или в понятии, «помечает» его и выходит за его пределы, отсылая к определенной его трактовке или ограничивая область его значений, не выходя при этом из семиотического измерения с целью формирования нового значения или понятия. Сигнатуры смещают и переносят понятия и знаки из одной сферы в другую (в данном случае – из сакральной сферы в светскую), не ведя при этом к их семантическому переосмыслению. Многие понятия, очевидно принадлежащие философской традиции, являются в этом смысле сигнатурами, которые, подобно «тайным указателям», о которых говорил Бенъямин, выполняют определенную жизненную стратегическую функцию, в течение длительного времени ориентируя интерпретацию знаков в определенном направлении. Поскольку они устанавливают связь между различными временами и сферами, сигнатуры действуют, если можно так выразиться, как исторические элементы в чистом виде. Археология Фуко и генеалогия Ницше (и в несколько ином плане – деконструкция Деррида и теория диалектических образов Бенъямина) являются науками о сигнатурах, которые существуют параллельно истории идей и понятий и не должны с ними смешиваться. Если отсутствует способность распознавать сигнатуры и прослеживать переносы и смещения, производимые ими в традиции идей, то настоящая история понятий зачастую может оказаться совершенно несостоятельной.

В этом плане секуляризация действует на понятийную систему модерна как сигнатура, отсылающая ее к теологии. Подобно тому как, согласно каноническому праву, секуляризованный священник должен был носить знак ордена, к которому он принадлежал, секуляризованное понятие демонстрирует свою былую принадлежность к теологической сфере. Решающим моментом всякий раз является то, как именно понимается отсылка, осуществляемая теологической сигнатурой. Секуляризация таким образом может быть понята (как, например, в случае Гогартена) как особое проявление христианской веры, которое впервые открывает человеку мир в его светскости и историчности. Теологическая сигнатура выступает здесь как некий *trompe-l'œil*¹⁷, в котором именно секуляризация мира становится отличительным признаком его принадлежности к божественной ойкономии.

¹⁷ Trompe-l'œil (фр.) – обманка.

1.3. Во второй половине 1960-х годов в Германии развернулся спор о проблеме секуляризации, в который в разной степени и разным образом оказались вовлечены Ганс Блюменберг, Карл Лёвит, Одо Марквард и Карл Шмитт. Отправной точкой для этого спора послужил тезис, высказанный Лёвитом в 1953 году в его труде «Weltgeschichte und Heilsgeschehen» («Мировая история и Спасение»), согласно которому как немецко-идеалистическая философия истории, так и просветительская идея прогресса являются не чем иным, как секуляризацией теологии истории и христианской эсхатологии. Хотя Блюменберг, отстаивая «легитимность Нового времени», решительно утверждал нелегитимный характер самой категории секуляризации, так что Лёвит и Шмитт вопреки своей воле оказались по одну сторону баррикад, – как было тонко замечено (Carchia. P. 20), этот диспут был более или менее сознательно инсценирован для того, чтобы скрыть истинный предмет спора, коим являлась не столько секуляризация, сколько философия истории и составлявшая ее предпосылку христианская теология, против которых мнимые противники выступали единым фронтом. Эсхатология спасения, о которой говорил Лёвит и сознательным возобновлением которой была философия немецкого идеализма, являла собой лишь один из аспектов более широкой теологической парадигмы, а именно – божественной *ойкономии*, которую мы ставим себе целью исследовать и на вытеснении которой основывался данный спор. Еще Гегель прекрасно отдавал себе в этом отчет, когда утверждал равноценность между своим тезисом о рациональном управлении миром и теологической доктриной о провиденциальном проекте Бога, и представлял собственную философию истории как теодицею («в том, что всемирная история [...] есть действительное становление духа [...], заключается истинная теодицея, обоснование Бога в истории»). В еще более недвусмысленных терминах в заключении «Философии откровения» Шеллинг резюмировал собственную философию, представив ее посредством теологической фигуры *ойкономии*: «Древние теологи проводили различие между *akratos theologia* и *oikonomia*. Они сопринадлежат друг другу. Нашим стремлением было указать именно в направлении процесса домашней экономики (*oikonomia*)» (Schelling. P. 325). Признаком упадка философской культуры является тот факт, что подобное ее увязывание с экономической теологией стало в наше время до такой степени невообразимым, что смысл самих этих утверждений от нас ускользает. Одна из задач настоящего исследования заключается в том, чтобы вновь сделать открытым для прочтения утверждение Шеллинга, которое по сей день оставалось мертвым словом.

§ *Разница между теологией и ойкономией, между бытием Бога и его деятельностью, на которую намекает Шеллинг, играет, как мы увидим, фундаментальную роль в восточной теологии, от Евсевия до халкидонцев. Непосредственные источники Шеллинга следует искать в области употребления понятия ойкономии в пиелистских кругах, особенно у таких авторов, как Бенгель и Этингер, чье влияние на мысль Шеллинга уже подробно задокументировано. Ключевым моментом, однако, является то, что Шеллинг мыслит свою философию откровения как теорию божественной экономики, которая вводит в бытие Бога личность и действие, делая его, таким образом, «господином бытия» (Schelling. P. 172). В этой связи он цитирует отрывок из Посланий Павла (Еф. 3:9), посвященный «экономике тайны», лежащей в основе доктрины теологической ойкономии:*

Апостол Павел говорит о Божьем замысле, сокрытом от века и ныне ставшего явным через Христа, – тайне Бога и Христа, которая явила себя миру через пришествие Христа. Именно здесь становится ясно, каким образом возможна философия откровения. Она не должна пониматься, подобно мифологии, как необходимый процесс: ее следует постигать наиболее свободным образом – как решение и действие совершенно свободной воли. Через откровение вводится новое, или второе творение, само откровение является делом всецело свободной воли [Schelling. P. 253].

Шеллинг, таким образом, расценивает введение им абсолютной и ан-архической свободы в онтологию как возобновление и осуществление теологического учения об ойкономии.

1.4. В период с 1935 по 1970 год между Эрихом Петерсоном и Карлом Шмиттом – авторами, которые в силу различных причин могут быть определены как «апокалиптики контрреволюции» (*Taubes*. Р. 19), – разгорелась уникальная по своему содержанию полемика. Уникальная не только потому, что оба ее участника были католиками и разделяли общие теологические предпосылки, но и потому, – как показывает длительное молчание, разделяющее две даты, – что ответ правоведа поступил тогда, когда теолог, зачавший полемику, уже десять лет как почил в могиле, и в целом отталкивался, как свидетельствует Послесловие (*Nachwort*), которое его венчает, от более позднего спора о секуляризации. «Парфянская стрела»¹⁸ (*Schmitt* 2. Р. 10), брошенная Петерсоном, по всей видимости, была еще прочно вонзена в плоть, если, по словам самого Шмитта, «Politische Theologie II»¹⁹, содержащая запоздалый ответ, ставила себе целью «извлечь ее из раны» (*Ibid.*). Центром полемики была политическая теология, которую Петерсон решительно подвергал сомнению; но возможно, что, как и в случае спора о секуляризации, заявленный объект дискуссии таил в себе другой, более опасный и эзотерический вопрос, который мы здесь и постараемся прояснить.

В каждом произведении мысли – как, возможно, во всяком человеческом деле – есть некая область недосказанного. Но есть такие авторы, которые стремятся по возможности приблизиться к этому недосказанному и хотя бы намеками обозначить его; есть, напротив, авторы, которые сознательно о нем умалчивают. Общей для двух противников была теологическая концепция, которую можно определить как «катехетическую». Будучи католиками, они не могли не исповедовать эсхатологическую веру во второе пришествие Христа. Но оба, ссылаясь (Шмитт – открыто, Петерсон – скрыто) на 2 *Фес.* 2, утверждают, что есть нечто такое, что откладывает и сдерживает *эсхатон*, то есть пришествие Царства и конец света. Для Шмитта таким сдерживающим элементом является Империя; для Петерсона – отказ евреев верить в Христа. Таким образом, как для правоведа, так и для теолога настоящая история человечества есть *interim*²⁰, основанный на запаздывании Царства. Тем не менее, в первом случае запаздывание совпадает с суверенной властью христианской империи («Единственно лишь вера в замедляющую силу, способную сдержать конец света, наводит мосты между эсхатологическим параличом всякой человеческой событийности и такой грандиозной исторической мощью, как величие христианской империи германских королей»: *Schmitt* 3. Р. 44); во втором случае задержка пришествия Царства, вызванная несостоявшимся обращением евреев, служит обоснованием исторического существования Церкви. Работа 1929 года, посвященная Церкви, не оставляет на этот счет никаких сомнений: «Церковь может существовать только потому, что „евреи, будучи избранным Богом народом, не уверовали в Господа“» (*Peterson* 1. Р. 247) – и поэтому, как следствие, в ближайшее время конец света не наступит. «Церковь может существовать, – пишет Петерсон, – лишь при условии, что пришествие Христа не будет неминуемо скорым, – иными словами, лишь в том случае, если конкретная эсхатология уничтожена, а на ее месте высится доктрина последних вещей» (*Ibid.* Р. 248).

Итак, истинным предметом спора является не столько допустимость или, напротив, немыслимость политической теологии, сколько природа и суть *katechon* – власти, которая замедляет и упраздняет «конкретную эсхатологию». Из этого следует, что в конечном счете

¹⁸ Выражение означает тактический прием конных лучников Древнего Востока, с которыми столкнулись римляне, когда легкая кавалерия парфян наголову разбила римское войско: в ходе реального или притворного отступления парфянские конные лучники неожиданно разворачивались в седле и на скаку стреляли в преследующего их противника. Выражение стало крылатым и ныне означает неожиданный и неотразимый выпад противника, казалось бы уже побежденного в споре.

¹⁹ «Политическая теология II».

²⁰ Временное положение, состояние, мера, власть (*лат.*).

для каждой из них принципиальное значение имеет нейтрализация философии истории, ориентированной на спасение. В точке, в которой божественный проект *ойкономии* достиг своего завершения через пришествие Христа, произвелось событие (несостоявшееся обращение евреев, христианская империя), которое наделено властью приостановить *эсхатон*. Вытеснение конкретной эсхатологии превращает историческое время во время приостановленное, где всякая диалектика прекращена, а Великий Инквизитор бдит, чтобы парусия²¹ не произвелась в истории. Постичь смысл спора между Петерсоном и Шмиттом будет означать, таким образом, понять теологию истории, к которой они более или менее скрыто отсылают.

§ Две предпосылки, которыми Петерсон обосновывает существование Церкви (несостоявшееся обращение евреев и запаздывание парусии), внутренним образом связаны, и именно эта связь определяет специфику особого католического антисемитизма, представителем которого является Петерсон. Существование Церкви основывается на выживании Синагоги; тем не менее, поскольку в конце концов «весь Израиль будет спасен» (Рим. 11:26), а Церковь должна прекратить свое существование в Царстве (работу «Die Kirsche» открывает цитата иронического dictum²² Луази: «Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue»²³), Израиль также должен будет исчезнуть. Если отсутствует понимание этой скрытой связи между двумя предпосылками, не будет ясен и подлинный смысл прекращения работы «эсхатологического бюро», о котором еще в 1925 году говорил Трёльч («эсхатологическое бюро в настоящее время практически прекратило свою деятельность, ибо идеи, составляющие его фундамент, утратили свои корни»: Troeltsch. P. 36). Так как оно повлекло бы за собой радикальное переосмысление связи между Церковью и Израилем, возобновление работы эсхатологического бюро представляет собой щекотливую проблему, и неудивительно, что такому мыслителю, как Бенъямин, который находился на уникальном в своем роде перепутье между христианством и иудаизмом, не понадобилось ждать Мольтмана и Додда, чтобы безоговорочно запустить этот процесс, и что он все же предпочел вести речь о мессианстве, а не об эсхатологии.

1.5. Петерсон открывает свое рассуждение цитатой гомеровского стиха (Ил., 2, 204), которым завершается Λ книга «Метафизики» – «трактата, который обычно называют теологией Аристотеля» (Peterson 1. P. 25): «Сущее не желает быть плохо управляемым: „Нет в многовластии блага, да будет единый властитель“²⁴». По мысли Петерсона, в основе этого высказывания лежит критика платоновского дуализма, и в особенности – теории Спевсиппа о множественности начал, вопреки которой Аристотель стремится показать, что природа не состоит, подобно дурной трагедии, из серии эпизодов, а имеет под собой единое начало.

Несмотря на то что термин «монархия» еще не звучит у Аристотеля в этом контексте, необходимо все же подчеркнуть, что сама идея уже присутствует здесь – в той самой семантической двойственности, согласно которой в божественной монархии единая власть (*mia archē*) единого высшего начала совпадает с мощью единого высшего носителя этой власти (*archōn*). [Ibid.]

Таким образом Петерсон указывает на то, что теологическая парадигма аристотелевского неподвижного двигателя представляет собой своего рода архетип последующих теолого-поли-

²¹ Парусия – термин христианского богословия, обозначающий явление Христа при конце времен. Примечательно, что слово «парусия» переводится с греческого и как «пришествие», и как «присутствие». Такая двойственность указывает на то, что «парусия» понималась и эсхатологически, и мистически.

²² Dictum (лат.) – высказывание.

²³ «Иисус возвестил о пришествии Царства, а свершилось пришествие Церкви» (фр.).

²⁴ Пер. Н. Гнедича.

тических обоснований монархической власти в иудейском и христианском ареале. Псевдоаристотелевский трактат «De mundo», который он рассматривает после приведенного рассуждения, составляет в этом смысле некую связку между классической политикой и иудаистской концепцией божественной монархии. Если у Аристотеля Бог является трансцендентным началом всякого движения, руководящим миром подобно тому, как стратег ведет свою армию, – в этом трактате монарх, запершись в покоях своего дворца, приводит мир в движение словно кукловод, заставляющий своих кукол двигаться посредством нитей.

Здесь образ божественной монархии обусловлен не столько проблемой наличия единого или нескольких начал, сколько вопросом о том, причастен ли Бог к силам, которые действуют в космосе. Автор хочет сказать: Бог является предпосылкой того, чтобы власть [...] действовала в космосе, но именно поэтому он сам не являет собой силу (*dynamis*). [Ibid. P. 27]

Цитируя излюбленный лозунг Шмитта, Петерсон передает смысл этого образа божественной монархии в формуле «Le roi règne, mais il ne gouverne pas»²⁵ (Ibid.).

Лишь у Филона впервые отчетливо появляется нечто похожее на политическую теологию в форме теократии. Анализируя язык Филона, Петерсон показывает, что политическая теология является чисто иудаистским творением. Теолого-политическая проблема стоит перед Филоном «в конкретной реальности его положения как еврея» (P. 30).

Израиль является теократией, его единым народом управляет единый божественный монарх. *Единый народ, единый Бог.* [...] Но так как *единый Бог* является не только монархом Израиля, но и повелителем всей вселенной, по этой причине тот самый *единый народ* – «народ, наиболее любимый Богом» – под властью этого вселенского монарха становится служителем и пророком для всего человечества [P. 28–29].

После Филона понятие божественной монархии перенимают христианские апологеты, которые используют его в целях защиты христианской веры. В кратком обзоре Петерсон перечисляет в этой перспективе Иустина, Тациана, Феофила, Иринея, Ипполита, Тертуллиана, Оригена. Но именно у Евсевия, придворного теолога – или, согласно едкому и остроумному определению Овербека, *фрезёра* богословского парика императора Константина, – христианская политическая теология обретает свое полное выражение. Евсевий устанавливает соответствие между пришествием Христа на землю как спасителя всех народов и учреждением со стороны Августа единой и повсеместной императорской власти. До Августа люди жили в полиархии, в условиях множественности тиранов и демократий, но «когда явился Господь и Спаситель и в то же время Август, первый среди римлян, стал повелителем народов – исчезла плюралистическая полиархия и на всей земле воцарился мир» (*Eus. Ps. 71*). Петерсон показывает, каким образом, по мысли Евсевия, процесс, который имел началом воцарение Августа, с Константином достигает своего апогея. «После поражения, нанесенного Лицинию Константином, была восстановлена политическая монархия – а вместе с ней была укреплена и божественная монархия [...], единому царю на земле соответствует единый царь на небе и единый высший *nomos* и *Logos*» (*Peterson 1. P. 50*).

Петерсон прослеживает присутствие наследия Евсевия в писаниях Иоанна Златоуста, Пруденция, Амвросия и Иеронима вплоть до Орозия, для которого параллелизм между единством всемирной империи и явлением человеку единого Бога становится ключом к толкованию истории:

²⁵ «Король царствует, но не правит» (*фр.*).

В тот же год Цезарь, Господом предназначенный на многие таинства, повелел провести перепись населения в отдельных провинциях империи. Тогда и Бог явил себя в образе человека, и он захотел стать человеком. В то время родился Христос, который тут же был зарегистрирован во время переписи населения Римской империи. [...] Единого Бога, который в тот момент, когда он пожелал явить себя миру, установил это единство царства, все любят и страшатся: повсюду действуют те же законы, которым следует тот, кто подчиняется единому Богу. [Ibid. P. 55]

Далее, совершая инверсионный скачок, Петерсон пытается показать, каким образом в период споров об арианстве теолого-политическая парадигма божественной монархии входит в противоречие с развитием тринитарной теологии. Провозглашение догмата о троице знаменует в этой перспективе закат «монотеизма как политической проблемы». Всего лишь на двух страницах политическая теология, реконструкции которой была посвящена вся книга, полностью разрушается.

Доктрина божественной монархии должна была потерпеть крах перед лицом тринитарного догмата, а толкование *pax augusta* – перед утверждением христианской эсхатологии. Таким образом, не только теологически упразднен монотеизм как политическая проблема, а христианская вера освобождена от своей связи с римской империей, но и осуществлен разрыв со всякой «политической теологией». Лишь на почве иудаизма и язычества может существовать нечто вроде «политической теологии». [P. 58–59.]

Примечание к этому отрывку, которым завершается книга (но можно было бы сказать, что весь трактат был написан в предвкушении этого примечания), гласит:

Понятие «политическая теология» было введено в литературу, насколько мне известно, Карлом Шмиттом, «Politische theologie», Мюнхен, 1922 год. Его тогдашние краткие соображения не были системно изложены. Здесь на конкретном примере мы попытались показать теологическую невозможность «политической теологии». [P. 81.]

§ Тезисы Евсевия, утверждающие соответствие между установлением единой светской власти, концом полиархии и торжеством единого истинного бога, обнаруживают ряд сходств с тезисом Негри – Хардта, согласно которому преодоление национальных Государств в единой глобальной капиталистической империи открывает путь к торжеству коммунизма. Однако если доктрина теологического парикмахера Константина имела явное тактическое значение и действовала не против, а в пользу заключения союза между всеобщей властью Константина и Церковью, тезис Негри – Хардта не может трактоваться схожим образом и поэтому остается по меньшей мере загадочным.

1.6. В аргументации Петерсона ключевая стратегическая роль отведена одному положению каппадокийского теолога IV века Григория Назианзина. Согласно грубому компендиуму, в котором Петерсон передает его мысль, Григорий наделяет тринитарный догмат «предельной теологической глубиной», противопоставляя «монархии единой личности» «монархию триединого Бога»:

Христиане [...] признают себя в монархии Бога; речь, безусловно, идет не о монархии единой личности в божестве, ибо она несет в себе зерно внутреннего раскола [*Zwiespalt*], но о монархии триединого Бога. Этот принцип единства не имеет аналога в человеческой природе. При

таком положении дел монотеизм как политическая проблема оказывается теологически устранен. [Р. 57–58].

Любопытно, однако, что в своем запоздалом возражении Шмитт прибегает к тому же отрывку, который проанализировал Петерсон, – но для того, чтобы сделать во многом противоположные выводы. По мысли правоведа, Григорий Назианзин ввел своего рода теорию гражданской войны («подлинную теолого-политическую *стасиологию*») в сердце учения о триединстве (*Schmitt* 2. Р. 92): таким образом, можно сказать, что он все еще применял теолого-политическую парадигму, отсылающую к оппозиции друг/враг.

Впрочем, мысль о том, что разработка тринитарной теологии сама по себе представляет собой достаточное условие для устранения любой теолого-политической концепции божественной монархии, вовсе не является очевидной. Петерсон сам вспоминает в контексте разговора о Тертуллиане попытки христианских апологетов примирить тринитарную теологию с образом единого императора, который отправляет свою единую власть через наместников и министров. Но даже отрывок из речи Григория Назианзина, смысл которого Петерсон передает довольно небрежно, в качестве аргумента теряет свою убедительность, будучи представлен в своем изначальном контексте.

Текст является частью корпуса из пяти речей, которые обычно определяют как «теологические», так как в совокупности они составляют настоящий трактат о Троице. Теология каппадокийцев, главным представителем которых наряду с Василием Кесарийским и Григорием Нисским является Григорий Назианзин, направлена на устранение остатков сопротивления ариан и сторонников учения о единосущии²⁶ и на разработку доктрины единой сущности в трех различных ипостасях, которая окончательно будет утверждена в 381 году на Константинопольском соборе. Таким образом, речь шла о том, чтобы рационально совместить осмысление божества в монархическом ключе, внутренне присущее понятию *homoousia*, и утверждение трех ипостасей (Отца, Сына и Святого Духа). Трудность и парадоксальность такого совмещения во всей своей полноте явствует из вышеупомянутого текста Григория, озаглавленного «*Peri Yiou*», «О Сыне». Именно в этом контексте следует толковать отрывок, процитированный Петерсоном:

Существуют три древнейших мнения относительно Бога: анархия, полиархия и монархия. С первыми двумя играют дети греков – и пусть играют себе в волю. Анархия, в самом деле, есть отсутствие порядка; полиархия есть гражданская война [*stasiōdes*], в этом смысле анархичная и беспорядочная. Обе они ведут к одному и тому же исходу – беспорядку, влекущему за собой распад. Беспорядок действительно предвещает распад. Мы же почитаем монархию; но не ту монархию, которую определяет одна-единственная личность, – ибо даже единственная личность, если она войдет в состояние гражданской войны [*stasiazon pros heauto*] с самой собой, порождает множественность, – но ту монархию, которая строится на равенстве природного достоинства, на единении ума, на тождестве движения, на стремлении ее элементов к единству и схождении в нем: все это недоступно природе сотворенного. Таким образом, даже если она различается численно, в сущности своей она неделима. Поэтому монада, которая изначально стремилась к диаде, обрела покой в триаде. Это и есть для нас Отец, Сын и Святой Дух; первый производитель [*gennētōr*] и источник [*proboleus*], безусловно, свободный от страстей, вне времени и бестелесный... [*Greg. Naz. Or.*, XXIX, 2. Р. 694].

²⁶ В оригинале: «гомоусия» – Единосущие; теологическое учение о тождестве Христа с Богом Отцом.

Очевидно, что замысел Григория состоит здесь в том, чтобы совместить метафизическую терминологию единства божественной сущности с более конкретным и почти телесным лексиконом, связанным с Троицей (особенно в том, что касается проблемы рождения Сына в контексте постулата о несотворенном характере божества, ставшей поводом для особенно жарких споров между арианами и монархианами). С этой целью он прибегает к метафорическому регистру, который сложно не определить, с позволения Петерсона, как политический (или теолого-политический): речь, в самом деле, идет о том, чтобы помыслить триединое сочетание ипостасей без того, чтобы вводить Бога в *stasis*, состояние междоусобной войны. Поэтому он, свободно пользуясь стоической терминологией, рассматривает три ипостаси не как сущности, но как образы бытия или отношения (*pros ti, pōs echon*) в единой сущности (Ibid. 16. P. 712). И тем не менее он настолько отчетливо осознает неадекватность этой своей попытки и недостаточность любого словесного выражения тайны, что завершает свою речь удивительным *tour de force*, представляя Сына посредством длинного перечня антиномически противопоставленных друг другу образов. Перед самым заключением Григорий все же дает ключ к прочтению всей речи: следуя сложившейся к его времени терминологической традиции, он утверждает, что правильно понять ее может лишь тот, кто научился различать в Боге «рассуждение о природе и рассуждение об экономике [*tis men physeōs logos, tis de logos oikonomias*]» (Ibid. 18. P. 714). Это означает, что и отрывок, процитированный Петерсоном, можно трактовать лишь в свете этого различия. Тем большее удивление вызывает то, что Петерсон никоим образом этого не упоминает.

§ То есть логос «экономики» у Григория имеет особую функцию, состоящую в избегании того, чтобы через троицу в фигуру Бога вводился стасиологический, то есть политический, разрыв. Поскольку монархия также может дать повод к гражданской войне, к внутреннему *stasis*, лишь сдвиг от политической рациональности к рациональности «экономической» (в смысле, который мы стараемся прояснить) может предотвратить эту опасность.

1.7. Изучение авторов, на которых Петерсон ранее ссылался в своей генеалогии теолого-политической парадигмы божественной монархии, свидетельствует о том, что как в текстуальном, так и в концептуальном плане «рассуждение об экономике» настолько тесно переплетено с рассуждением о монархии, что его отсутствие у Петерсона заставляет сделать вывод о своего рода сознательном вытеснении. Наглядным примером в этом отношении является Тертуллиан (но то же самое, как мы убедимся, можно было бы сказать об Иустине, Тациане, Ипполите, Иринее и проч.). Возьмем цитату из сочинения «Adversus Praxean», которой Петерсон открывает свой анализ попытки апологетов примирить традиционную доктрину божественной монархии и Троицу:

Мы поддерживаем монархию, говорят они, и даже латиняне произносят это слово так звучно и назидательно, что можно было бы подумать, будто они понимают суть монархии так же отчетливо, как они произносят ее [*Tert. Adv. Prax, 3, 2*].

Здесь цитата прерывается; но в тексте Тертуллиана мысль продолжается:

Латиняне стремятся повторять слово «монархия», но слово «экономика» не хотят понимать даже греки [*sed monarchiam sonare student Latini, oikonomian intellegere nolunt etiam Graeci*]. [Ibid]

А несколькими строками раньше Тертуллиан утверждает, что

простые люди — дабы не назвать их легкомысленными и невежественными [...] — не понимают, что необходимо верить в единого Бога,

но верить в него вместе с его *ойкономией* [*unicum quidem (deum) sed cum sua oeconomia*]; и пугаются, ибо думают, что экономика и диспозиция троицы есть разделение единства. [Ibid. 3, 1]

Понимание тринитарного догмата, на котором Петерсон строит свое рассуждение, предполагает таким образом предварительное понимание «языка экономики». Лишь после того, как мы исследуем этот *логос* во всех его связях, мы сможем определить, какова истинная ставка в споре о политической теологии между двумя друзьями-противниками.

Порог

Отношения между этими двумя авторами, Шмиттом и Петерсоном, более запутанны и неоднозначны, чем они сами хотели бы показать. В первый раз Шмитт упоминает имя Петерсона в своем очерке 1927 года «Народный референдум и предложение о законе по народной инициативе», ссылаясь на его докторскую диссертацию, посвященную церемониалу в первые века христианской литургии, которую он расценивает как «фундаментальный труд». Но даже здесь то, что объединяет двух авторов, содержит, как мы увидим, зачатки их последующего расхождения.

В лаконичном, ничем не примечательном предисловии к книге о монотеизме 1935 года кратко излагаются истоки родства, связывающего двух авторов, а также моменты, послужившие отправной точкой в их разногласиях. Сведение христианской веры к монотеизму представлено как результат Просвещения, против которого выступает Петерсон, напоминая, что «для христиан политическое действие может основываться исключительно на предпосылке веры в триединого Бога», которого следует полагать как за пределами иудаизма и язычества, так и за пределами монотеизма и политеизма. Далее в предисловии в более сдержанных тонах следует предварение финального тезиса книги о «теологической невозможности» христианской политической теологии: «Здесь на историческом примере будет показана внутренняя проблематичность политической теологии, ориентирующейся на монотеизм» (*Peterson* 1. P. 24).

Гораздо более значимым, чем критика шмиттианской парадигмы, здесь видится изложение тезиса, согласно которому тринитарная доктрина представляет собой единственно возможное основание христианской политики. Оба автора хотят основать политику на христианской вере; но если для Шмитта политическая теология учреждает политику в светском смысле, то «политическим действием», находящимся в центре внимания Петерсона, является, как мы увидим, литургия (восстановленная в своем этимологическом значении как общественная практика).

Положение о том, что настоящая христианская политика есть литургия, что тринитарная доктрина лежит в основе политики, определяемой как участие в культе прославления ангелов и святых, может вызвать удивление. Тем не менее, именно здесь проходит водораздел, пролегающий между шмиттианской «политической теологией» и христианским «политическим действием» Петерсона. По Шмитту, политическая теология учреждает политику как таковую, а также светскую силу христианской империи, которая действует как *катехон*; напротив, политика как литургическое действие у Петерсона исключает (обращение к Августину, «который напоминает о себе в момент всякого духовного или политического перелома на Западе», служит этому подтверждением) любую возможность отождествления с земным градом: последний есть не что иное, как культовое предвосхищение эсхатологической славы. Действие светских сил в этом смысле для теолога эсхатологически абсолютно нерелевантно: в качестве *катехона* действует не политическая власть, а лишь отказ евреев принять христианство. Это означает, что для Петерсона (в этом его взгляды совпадают с позицией значительной части Церкви) исторические события, свидетелем которых он был – мировые войны, тоталитаризм, технологическая революция, изобретение атомной бомбы, – не являются теологически значимыми. Все, кроме одного – истребления евреев.

Если эсхатологическое наступление Царства станет конкретным и реальным, лишь когда евреи примут христианство, то уничтожение евреев не может не иметь значения для судьбы Церкви. Петерсон, по всей вероятности, находился в Риме, когда 16 октября 1943 года с молчаливого согласия Пия XII в концентрационные лагеря было депортировано около тысячи римских евреев. Правомерен вопрос: отдавал ли он себе в этот момент отчет об ужасающей двусмысленности теологического тезиса, который связывал как существование, так и свершение

Церкви с выживанием или исчезновением евреев? Возможно, эта двусмысленность может быть преодолена лишь в том случае, если *катехон* – власть, которая, откладывая конец истории, открывает пространство для светской политики, – будет восстановлен в его изначальной связи с божественной *ойкономией* и с ее Славой.

2. Тайна экономики

2.1. *Ойкономиа* означает «управление домом». В аристотелевском (или псевдоаристотелевском) трактате по экономике говорится о том, что *technē oikonomikē* отличается от политики так же, как дом (*oikia*) отличается от города (*polis*). Это различие вновь утверждается в «Политике», где политик и царь, которые принадлежат сфере *полиса*, качественно противопоставлены *oikonomos* и *despotēs*, которые представляют сферу дома и семьи. Даже у Ксенофонта (у которого оппозиция дома и города гораздо менее четко очерчена, чем у Аристотеля) *ergon* экономики есть «хорошее управление домом [*eu oikein ton... oikon*]» (*Xen. Оес.*, I, 2). Не следует, однако, забывать, что *oikos* не является ни домом нуклеарной семьи в современном понимании слова, ни расширенной семьей: это сложный организм, в котором переплетаются разнородные связи, которые Аристотель (*Pol.*, 1253b) разделяет на три группы: деспотические отношения хозяина и рабов (которые обычно включают в себя управление сельскохозяйственным предприятием крупных размеров), «отеческие» отношения отца и детей, «брачные» отношения мужа и жены. Эти «экономические» отношения (различия между которыми выделяет Аристотель: *ibid.*, 1259a – b) связывает парадигма, которую можно было бы определить как относящуюся к сфере «руководства», а не познания: то есть речь идет о деятельности, которая не связана системой норм и не образует собой науки в собственном смысле слова («Термин „глава семьи“ [*despotēs*], – пишет Аристотель, – не указывает на знание [*epistēmēn*], но обозначает определенный способ бытия: *ibid.*, 1255b). Эта деятельность скорее предполагает принятие решений и распоряжений, которые служат ответом на конкретные, всякий раз разные проблемы, касающиеся функционального порядка (*taxis*) различных частей *ойкоса*. В одном отрывке Ксенофонта дается точное определение этой „управленческой“²⁷ природы *ойкономии*: она связана не только с потребностью в предметах и их использованием, но прежде всего с их упорядоченным расположением (*peri... taxeōs skeuōn*: *Xen.*, *Оес.*, 8, 23; термин *skeuos* означает „орудие, инструмент, служащий для определенной деятельности“»). Дом в этой перспективе сначала уподобляется войску, а затем кораблю:

Превосходный, в высшей степени аккуратный порядок видел я однажды при осмотре большого финикийского судна: масса корабельных снастей, положенных каждая отдельно, увидел я, находилась в очень маленьком вместилище. [...] И все предметы, как я заметил, лежат так, что не мешают один другому, нет надобности их разыскивать, все они в готовом для употребления виде, нетрудно их распаковать, так что не нужно тратить времени, когда вещь наскоро понадобится. А помощник [*diakonon*] кормчего [...], оказалось, так знает каждое место, что даже заглазно может сказать, где что лежит и сколько чего [...]. Я видел также, – продолжал Исхомах, – как он в свободное время проверял все, что бывает нужно в пути²⁸. [*Ibid.* 8, 11–15]

Эта практика упорядоченного руководства определяется Ксенофонтом как «проверка»²⁹ (*episkepsis*, откуда *episkopos*, «заведующий», а позднее – *vescovo*³⁰):

Я удивился такой проверке его и спросил, что он делает. «Проверяю [*episcopō*]», – отвечал он. [*Ibid.*, 8, 15].

²⁷ У А.: «gestionale».

²⁸ Пер. С. И. Соболевского.

²⁹ В оригинале: «controllò», «контроль».

³⁰ Епископ (*um.*).

Так, хорошо устроенный дом³¹ сравнивается у Ксенофонта с танцем:

Все снасти напоминают хор вещей, да и пространство в середине между ними кажется красивым, потому что каждая вещь лежит вне его. Подобным образом не только хор, в танце образующий круг, сам представляет красивое зрелище, но и пространство внутри его кажется красивым и чистым. [Ibid. 8, 21]

Ойкономия выступает здесь как функциональная организация, как управленческая деятельность, которая подчиняется правилам, связанным исключительно с упорядоченным функционированием дома (или конкретного предприятия).

Именно эта «руководственная» парадигма определяет семантическую сферу термина *ойкономия* (а также глагола *oikomein* и существительного *oikonomos*) и обуславливает прогрессивное аналогическое расширение этой сферы за ее изначальные пределы. Так, уже в «Corpus Hippocraticum» (Epid., 6, 2, 24) *hē peri ton noseonta oikonomiē* обозначает совокупность практик и предписаний, которые врач должен произвести в отношении больного. В области философии, когда стоикам понадобится выразить идею силы, которая изнутри все упорядочивает и всем управляет, они прибегнут именно к «экономической» метафоре (*tēs tōn holōn oikonomias*: Chrysip., fr. 937, SVF, II, 269; *hē physis epī tōn phytōn kai epī tōn zōōn... oikonomēi*: Chrysip., fr. 178, SVF, III, 43). В этом широком смысле «управления, заведования чем-либо» глагол *oiknomein* обретает значение «удовлетворять жизненные потребности, кормить» (так, в «Деяниях Фомы» выражение «ваш Отец небесный их кормит» из притчи Матфея о небесных птицах (Мф. 6:26) передано с помощью парафразы *ho theos oikonomēi auta*, где глагол по значению соответствует итальянскому «governare le bestie»³²).

В одном месте «Размышлений» Марка Аврелия, написание которых совпало по времени с деятельностью первых христианских апологетов, этот термин обретает уже более отчетливое звучание в значении, связанном с руководством. Рассуждая о неуместности поспешных суждений о чужих поступках, он пишет:

Того, погрешают ли они, ты не постиг, потому что многое делается по некоему раскладу³³ [*kat' oikonomian ginetai*]. И вообще многое надо узнать, прежде чем как-либо объявить, будто ты постиг чужое действие [11, 18, 3].

Здесь, в соответствии с семантической модуляцией, которая станет неотделимой от этого термина, *ойкономия* означает практику и знание, не имеющие эпистемического характера³⁴: даже если эта практика и знание сами по себе не согласуются с идеей блага, они должны оцениваться исключительно в отношении их целесообразности.

Особый интерес вызывает техническое использование термина *ойкономия* в области риторики для обозначения упорядоченного расположения материала в речи или трактате («Hermagoras iudicium partitionem ordinem quaeque sunt elocutionis subicit oeconomiae, quae Graece appellata ex cura rerum domesticarum et hic per abusionem posita nomine Latino caret»³⁵: Quint., 3, 3, 9; Цицерон переводит этот термин как *dispositio*, то есть «rerum inventarum in

³¹ В оригинале: «casa ben „economizzata“».

³² Зд.: «ухаживать за животными». Семантическая двойственность этого выражения обусловлена исходным значением глагола «governare» («руководить», «управлять»).

³³ У А.: «согласно некоей экономике».

³⁴ В оригинале: «sapere non epistémico». В итальянском языке слово «sapere» означает «знание», однако может использоваться и в значении «практического знания», т. е. «умения», «навыка», что на семантическом уровне как бы «усиливает» тезис Агамбена.

³⁵ «Гермагор подчинил суждение, разделение, порядок и все прочее экономике. Эта экономика красноречия названа по имени заботы о домашних делах. Здесь это название используется не в собственном его смысле, поскольку отсутствует латинское название» (лат.).

ordinem distributio»³⁶: Inv., I, 9). И все же экономика есть нечто большее, чем простое расположение, ибо помимо последовательного изложения тем (*taxis*) она предполагает выбор (*diairesis*) и анализ (*exergasia*) аргументов. В этом плане термин *ойкономиа* появляется у Псевдо-Лонгина именно в противопоставлении понятию «возвышенное»:

Процессуальный аспект замысла, способ упорядочения фактов и их *ойкономиа* не проявляются в одном или нескольких местах текста: мы видим, как они постепенно проступают из всей структуры сочинения, тогда как возвышенное, прорываясь в должный момент, взрывает эту цельность. [1, 4]

Однако, как явствует из наблюдения Квинтилиана («*oeconomiae, quae Graece appellata ex cura rerum domesticarum et hic per abusionem posita*»³⁷), при этом прогрессивном аналогическом расширении семантической сферы понятия *ойкономии* так и не было утрачено осознание его изначального значения, связанного с областью «домашнего». Показателен в этом отношении отрывок из Диодора Сикульского, в котором одно и то же семантическое ядро активизируется и в риторическом смысле, и в значении «управления домом»:

Когда историки пишут свои труды, им прежде всего следовало бы обращать внимание на расположение согласно частям [*tēs kata meros oikonomias*]. Это упорядочение не только служит важным подспорьем в делах частной жизни [*en tois idiōtikois biois*], но и является полезным при написании исторических трудов. [5, 1, 1.]

Именно на этом основании в эру христианства термин *ойкономиа* переносится в область теологии, где, согласно общему мнению, он обретает значение «божественного плана спасения» (в частности, в том, что касается воплощения Христа). Поскольку, как мы увидели, основательное лексическое исследование еще ждет своего часа, гипотеза о таком теологическом значении термина *ойкономиа* – которая, как правило, признается несомненной в своей достоверности – в первую очередь должна быть подвержена проверке.

§ Для понимания исторической семантики термина *ойкономиа* важно не упускать из виду, что с точки зрения лингвистики то, с чем мы имеем дело, является не столько изменением смысла (*Sinn*) слова, сколько прогрессивным аналогическим расширением его значения (*Bedeutung*). Хотя в словарях в подобных случаях обычно различаются и перечисляются один за другим разные значения термина, лингвисты прекрасно знают, что на самом деле семантическое ядро (*der Sinn*) остается в определенных границах и до определенного момента неизменным, и именно это постоянство дает возможность расширения в сторону новых и различных значений. С термином *ойкономиа* происходит нечто подобное тому, что произошло в наши дни с термином «предприятие»³⁸, который с более или менее осознанного согласия заинтересованных сторон расширил сферу своего значения вплоть до распространения на такие области, как университет, который традиционно не имеет к этой сфере никакого отношения.

Когда в отношении теологического употребления этого термина ученые (как поступает Муант, говоря об Инполите, – Moingt. P. 903, – или же Маркус – Marcus I. P. 99) ссылаются на так называемое «традиционное» значение *ойкономии* в языке христианства (то есть *ойкономиа* как «божественный промысел»), они лишь проецируют в область смысла то, что попросту является расширением значения до области теологии. Даже Рихтер, все же отрицающий существование единого теологического значения этого термина, которое якобы легко усмот-

³⁶ Распределение «найденных» вещей по порядку (лат.)

³⁷ «Экономика, которая у греков получила свое название по имени заботы о домашних делах и использована здесь не в собственном смысле слова» (лат.).

³⁸ В оригинале: *impresa*.

реть в разных контекстах (Richter. P. 2), кажется, не проводит должного различия между смыслом и значением. На самом деле, у этого термина не существует никакого «теологического» смысла: есть лишь сдвиг его значения в область теологии, который постепенно стал ошибочно истолковываться и восприниматься как новое значение.

На последующих страницах мы будем придерживаться принципа, согласно которому предположение о теологическом смысле этого термина не может быть принято за некую данность, но всякий раз должно подвергаться строгому пересмотру.

§ Как известно, у Платона разграничение между *oikos* и *polis* не обретает, как это происходит у Аристотеля, характера оппозиции. В этом плане Аристотель может критиковать платоновскую концепцию полиса и ставить своему учителю в укор то, что тот излишне настаивал на унитарном характере города, рискуя превратить его таким образом в домашнее хозяйство:

Очевидно, что, если процесс унификации выйдет за определенные границы, больше не будет никакого города. Город по своей природе есть нечто многообразное, и если он станет слишком единообразным, то он будет скорее походить на дом [*oikia*], чем на город [*Pol.*, 1261a].

2.2. Распространено мнение (Gass. P. 469; Moingt. P. 903), что Павел первым наделил термин *ойкономия* теологическим значением. Но внимательное прочтение соответствующих выдержек не говорит в пользу этого предположения. Возьмем Первое послание к Коринфянам 9:16–17:

Если я благовествую [*euangelizōmai*], то нечем мне хвалиться: это необходимая обязанность моя, и горе мне, если не благовествую! Ибо если делаю это добровольно, то буду иметь награду; а если недобровольно, то осуществляю только вверенную мне *ойкономия*³⁹ [*oikonomian pepisteuōmai*].

Смысл «ойкономии» в данном случае прозрачен, а конструкция с использованием *pisteuō* не оставляет никаких сомнений: *ойкономия* есть поручение (как в Септуагинте Ис. 22:21), данное Богом Павлу, который в этой связи действует не свободно, как в *negotiorum gestio*⁴⁰, а согласно обязательству, основанному на доверии (*pistis*) в качестве *apostolos* («посланника») и *oikonomos* («уполномоченного управляющего»). *Ойкономия* в этом случае есть нечто такое, что вверяется: значит, это есть деятельность и поручение, а не «план спасения», исходящий из божественного разума или воли. В том же смысле следует понимать и отрывок из Первого послания к Тимофею 1:3–4:

Я просил тебя пребыть в Ефесе и увещевать некоторых, чтобы они не учили иному и не баснями и родословиями бесконечными, которые производят больше споры, нежели Божья *ойкономия*⁴¹ в вере [*oikonomian theou tēn en pistei*, деятельность управления, которая была мне вверена Богом].

Но это значение остается неизменным даже в тех отрывках, где соседство *ойкономии* с термином *mysterion* дало комментаторам повод усмотреть в нем теологический смысл, в котором сам текст не выказывает никакой необходимости. Так, в Послании к Колоссянам 1:24–25 говорится следующее:

³⁹ В Синодальном переводе: «исполняю только вверенное мне служение».

⁴⁰ Ведение дел (лат.).

⁴¹ Существующий русский перевод частично изменен. В нем термин *ойкономия* передан как «назидание».

Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых по *домостроительству* Божию⁴², вверенному мне [*dotheisan*], чтобы исполнить слово Божие, тайну, сокрытую от веков и родов, ныне же открытую святым Его...

Было замечено, что хотя понятие *ойкономии* здесь, как и в Первом послании к Коринфянам, несет смысл «основанного на доверии поручения»⁴³ («anvertrauete Amt»), у апостола оно будто бы обретает иной, более специфический смысл «божественного решения о спасении» (Gass. P. 470). Но в тексте нет ничего такого, что позволяло бы перенести на *ойкономию* значение, которое может быть присуще лишь понятию *mystērion*. И снова конструкция с *didōmi* не оставляет двусмысленности: Павлу было дано поручение возвестить о пришествии Мессии, и это благовещение явилось исполнением слова Божьего, чей обет спасения, до сих пор сокрытый, теперь открылся человеческому знанию. Ничто не дает повод связывать *ойкономию* с *mystērion*: последний термин с грамматической точки зрения выступает в качестве приложения к *logon tou theou*, а не к *oikonomian*.

Более неоднозначную ситуацию можно наблюдать в Послании к Ефесянам 1: 9–10:

[Господь,] открыв нам тайну Своей воли по Своему благоволению, которое Он прежде положил [*proetheto*] в Нем, в устроении⁴⁴ полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом.

Павел ведет здесь речь об избрании и о спасении, о которых Господь принял решение по своему благоволению (*eudokia*); в соответствии с этим контекстом он может утверждать, что Господь вверил Христу *ойкономию* полноты времен, таким образом приводя в исполнение обет спасения. Здесь *ойкономия* также означает всего лишь деятельность («Sie bezeichnet nur noch ein Tätigsein»: Richter. P. 53), а не «божественный план спасения», как ошибочно полагает О. Мишель (Ibid. P. 67). В любом случае вовсе не безынтересен тот факт, что Павел может говорить об исполнении обета спасения в терминах *ойкономии*, то есть осуществления обязательства, связанного с домашним управлением (вполне возможно, что, опираясь именно на этот отрывок, гностики определяют Христа как «человека *ойкономии*»).

Аналогичные выводы можно сделать и в отношении 3-й главы Послания к Ефесянам (3:9):

Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать сия – благовествовать язычникам неисследимое богатство Христово и открыть всем, в чем состоит *ойкономия* тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге...

«*Ойкономия тайны*», по всей очевидности, представляет собой усеченную версию выражения, использованного в Послании к Колоссянам 1:25 («по *ойкономии* Божией, вверенной мне, чтобы исполнить слово Божие, тайну, сокрытую от веков...»): но и здесь нет ничего, что дало бы повод предположить замещение значения, вследствие которого «исполнение, администрирование» вдруг обретает никоим образом не засвидетельствованный смысл «плана спасения».

Использование термина *oikonomos* в Первом послании к Коринфянам 4:1 вполне согласуется с его употреблением в двух вышеупомянутых отрывках:

⁴² В оригинале: *ойкономия*. В православном словоупотреблении термин «домостроительство» буквально передает содержание греческого оригинала (*ойкономия*), однако в современности он утратил всякое контекстуальное этимологическое значение. Впоследствии при цитировании источников мы будем употреблять его как прямой синоним «ойкономии» в том случае, где мы пользуемся существующей отечественной традицией.

⁴³ В оригинале: «*incarico fiduciario*», более точным переводом которого было бы «фидуциарное обязательство».

⁴⁴ У А.: *ойкономии*.

Итак, каждый должен разуметь нас как служителей [*hypēretas*] Христовых и домостроителей [*oikonomous*] таин Божиих. От домостроителей [*oikonomoi*] же требуется, чтобы каждый оказался верным [*pistos*].

Характер отношения, связывающего в данном случае *οικονομῖον* и тайну, очевиден: речь идет о том, чтобы добросовестно исполнять поручение, которое состоит в возвешении о тайне спасения, сокрытой в Божьей воле и теперь достигшей своего свершения.

2.3. Хотя текстуальный анализ не позволяет приписывать *οικονομῖον* непосредственно теологическое значение, анализ лексики, используемой Павлом, наводит на другое важное умозаключение. Павел не только толкует в проясненном нами смысле об *οικονομῖον* Бога, но он говорит о самом себе и о членах мессианского сообщества исключительно в терминах из области домоводства: *doulos* («раб»), *hypēretēs*, *diakonos* («слуга»), *oikonomos* («управляющий»). Сам Христос (хотя его имя – синоним первосвященника) всегда описывается словом, обозначающим хозяина *οἰκοσ* (*kyrios*, лат. *dominus*), и никогда не определяется непосредственно политическими терминами *anax* или *archōn* (способ его наименования отнюдь не случаен: из трактата Иринея «Против ересей» (I, I, 1) мы узнаем, что гностики отказывались называть Спасителя *kyrios*; с другой стороны, они использовали политический термин «архонты» для обозначения божественных ликов плеромы⁴⁵). Несмотря на редкие и лишь кажущиеся таковыми исключения (см. Послание к Филиппийцам 1:27 и 3:20; Послание к Ефессянам 2:19, где *politeuomai* и *sympolitēs* тем не менее используются в самом что ни на есть неполитическом смысле), лексика Павловой *ekklēsia* является «экономической», а не политической, а христиане таким образом предстают в роли первых поистине «экономических» людей. Выбор лексических средств тем более значим, что в Апокалипсисе Христос, который является в облачении первосвященника, нарекается термином, носящим однозначно политическое значение: *archōn* (1:5; *princeps* в Вульгате).

Явная «домашняя» окрашенность языка христианского сообщества, безусловно, не является изобретением Павла: она отражает процесс семантической трансформации, который охватывает весь современный ему политический лексикон. Уже начиная с эпохи эллинизма – а затем более явно в период империи – политический и экономический лексикон вступают в отношения взаимной контаминации, которая ведет к устареванию аристотелевской оппозиции *οἰκοσ* и *πολις*. Так, неизвестный автор второй книги псевдоаристотелевского трактата «Об Экономике» рядом с экономикой в строгом смысле слова (определяемой как *idiōtikē*, что значит «частная») полагает *οικονομῖον basilikē* и даже *οικονομῖον politikē* (что в аристотелевской перспективе представляется совершенной бессмыслицей). В александрийском *койне* и в Стое контаминация парадигм представляется очевидной. У Филона в одном отрывке, содержание которого Арним, по всей видимости, приписывал – возможно, без особых на то оснований – Хрисиппу, *oikia* определяется как «сокращенный и уменьшенный в масштабах *полис* [*estalmenē kai bracheia*]», а экономика как «сжатая *politeia* [*synēgmenē*]»; и наоборот, *полис* представлен как «большой дом [*oikos megas*]», а политика как «общественная экономика [*koinē tis oikonomia*]» (*Phil. Ios.* 38; cfr. SVF, III, 80 = *Chrysip.* Fr. 323). (Современная метафора, описывающая политическое сообщество как «дом» – «дом Европы», – обязана своим происхождением именно этому определению.)

Описывая *ekklēsia* в «домашних», а не в политических терминах, Павел лишь действует в рамках уже запущенного процесса; тем не менее, он сообщает этому процессу дополнительное ускорение, которое охватывает весь метафорологический спектр христианской лексики. Об этом ярко свидетельствует употребление *οἶκος* в 1 Тим. 3:15, где сообщество определя-

⁴⁵ Плерома – одно из центральных понятий в гностицизме, обозначающее божественную полноту.

ется как «дом [а не град] Божий» (*oikos theou*), а также использование терминов *oikodomē* и *oikodomeo* (оба эти термина связаны с домостроительством) в назидательном смысле построения сообщества (Эф. 4:16; Рим. 14:19; 1 Кор. 14:3; 2 Кор. 12:19). Тот факт, что мессианское сообщество с самого начала описывается в терминах *ойкономии*, а не политики, сыграл свою роль в истории политики на Западе: масштаб этой роли еще предстоит уяснить.

§ Наш анализ употреблений термина *ойкономия* ограничится главным образом текстами II и III веков, когда это понятие утверждается в своей первоначальной форме. Дальнейшие пути его развития в теологии каппадокийцев, а затем и у византийских богословов будут отчасти рассмотрены в главе 3.

2.4. В Послании к Ефесянам Игнатия Антиохийского термин *ойкономия* использован три раза – в контексте, обнаруживающем явное влияние лексикона Павла.

Несмотря на то что в отрывке 6:1 этот термин употреблен в отношении фигуры епископа, он все же лишен каких-либо теологических коннотаций:

И чем более кто видит епископа молчащим, тем более должен бояться его. Ибо всякого, кого посылает домовладыка [*oikodespotēs*] для управления своим домом [*eis idian oikonomian*], нам следует принимать так же, как самого пославшего.

В отрывке 18:2 термин *ойкономия* звучит в следующем контексте:

Ибо Бог наш Иисус Христос, по устройению Божьему⁴⁶, зачат был Мариною из семени Давидова, но от Духа Святого.

Здесь, как уже было отмечено Гассом, *ойкономия* еще не означает «воплощения»; однако, по словам Гасса, ничто не склоняет к тому, чтобы усматривать в ней громоздкий смысл «выявляющего принципа, который, согласно высшей воле, должен был свершиться через рождение и смерть Христа» (Gass. P. 473–474). Словосочетание *oikonomia theou* (как и у Павла, у которого оно заимствовано: весь отрывок послания Игнатия изобилует цитатами из Павла), скорее всего, попросту означает «поручение, данное Богом», «деятельность, осуществляемую по воле Бога». Примечательно то, что в следующем отрывке (19:1) Игнатий разграничивает *ойкономию* и *mystērion*: «достопавные тайны» (*kraugēs*, как и у Павла, Эф. 4:31) – девственность Марии, ее деторождение и смерть Господа, совершились и открылись векам согласно некоей экономике; то есть, как и у Павла, здесь дело идет об «экономике тайны», а вовсе не о «тайне экономики», о которой впоследствии будут говорить Ипполит и Тертуллиан.

Так же и в отрывке 20:1 («... я в другом послании, которое намерен написать вам, раскрою только что начатое мною домостроительство⁴⁷ [*oikonomiai*] Божие относительно нового человека, Иисуса Христа, по вере в Него и по любви к Нему, чрез Его страдание и воскресение») перевод «божественный план» неточен: если термин *oikonomiai* не должен здесь пониматься в риторическом смысле (который вполне уместен, учитывая, что речь идет о процессе создания текста), то есть как «упорядочение материала», – предположение об обобщающем значении термина как «деятельности, направленной на достижение определенной цели» в высшей степени допустимо.

2.5. Иустин, живший в Риме около второй половины II века, использует термин *oikonomia* в «Разговоре с Трифоном иудеем», в котором он пытается доказать евреям, что «Иисус есть Христос Божий» (то есть мессия). Приведем эти два отрывка (30–31):

⁴⁶ У А.: по *ойкономии* Божьей.

⁴⁷ У А.: начатую мною экономику.

От одного его имени трепещут демоны, и теперь заклиняемые именем Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, бывшем правителе Иудеи; отсюда для всех очевидно, что Отец Его дал Ему столь великую силу [*dynamis*], что и бесы покоряются имени и экономике страстей Его [*tēi tou genomenou pathous oikonomiai*]. [*Iustin. Dial. Vol. I. P. 132*].

Если же столь велико могущество Его, которым сопровождается экономика страстей Его, то каково оно будет во время славного пришествия Его? [*Ibid.*]

Выражение «экономика страстей» отсылает к идее страдания, мыслимого как выполнение поручения или воли Божьей, через которое его субъект наделяется силой (*dynamis*). Тот же смысл обнаруживается и в двух других отрывках, в которых (как и в *Ign.*, Eph. 18:2) термином *οικονομία* обозначен факт рождения Христа в результате непорочного зачатия:

Христос [...] потом благоволил воплотиться и родиться от Девы из рода Давидова для того, чтобы чрез такое домостроительство [*dia tēs oikonomias tautēs*] победить коварствовавшего из начала змия и уподобившихся ему ангелов. [*Iustin. Dial. Vol. I. P. 200.*]

...те, от рода коих должен был родиться Христос по устройению⁴⁸, которое свершилось чрез девство Марии [*kata tēn oikonomian tēn dia tēs parthenou Marias*]. [*Ibid. Vol. 2. P. 215.*]

Именно в значении «поручения» термин употреблен в отрывке 67, 6: «[Христос] исполнил все эти постановления не для того, чтобы Ему оправдаться чрез них, но – чтобы исполнить домостроительство⁴⁹ по воле Отца Своего» (*Ibid. Vol. 1. P. 323*), а также в отрывке 103, 3: «...прежде, нежели Христос исполнил *домостроительство*, принятое Им по воле Отца» (*Ibid. Vol. 2. P. 137*). Более близким по значению к словоупотреблению у Павла в Послании к Ефесянам является отрывок 134, 2:

Как я сказал выше, в каждом подобном действии их совершались определенные домостроительства великих таинств [*oikonomiai tines megalōn mystērion en hekastēi tini toiautēi praxei apotelounto*]. В бракосочетаниях Иакова свершалось некое домостроительство [*oikonomia*] и предсказание. [*Ibid. Vol. 2. P. 281*]

Как следует из последующего отрывка («Бракосочетания Иакова были прообразами [*typoi*] того, что имело совершиться чрез Христа», 134, 3), «домостроительство тайны» – функциональный элемент «образного» учения Павла: это словосочетание означает деятельность, через которую свершается тайна, образно возвещенная в Ветхом Завете. В последнем случае (107, 3) отсутствует всякая прямая теологическая импликация:

Когда Иона сокрушался о том, что на третий день, как он проповедовал, город не был разрушен, то по устройению [*dia tēs oikonomias*] Божию выросла для него клещевина [*Ibid. Vol. 2. P. 157*].

§ Текст Апологии Аристида Афинского, написанной, по всей вероятности, между 124 и 140 годом, дошел до нас в сирийском и армянском переводах – а также в греческом варианте в «Варлааме и Иоасафе» (XI век). Расхождения между тремя версиями не позволяют с уве-

⁴⁸ у А.: согласно экономике.

⁴⁹ Здесь и ниже у А.: экономика.

ренностью утверждать, что греческий перевод, который мы приводим ниже, соответствует оригиналу:

Совершив свое чудесное домостроительство [*telesas tēn thaumastēn autou oikonomian*], он по собственной воле принял смерть на кресте согласно великому домостроительству [*kat' oikonomian megalēn*]. [Harris. P. 110.]

2.6. Феофил Антиохийский, бывший епископом около 170 года, употребляет термин *οικονομία* четыре раза: ни в одном из этих случаев он не обретает непосредственно теологического значения. В первом случае речь идет о поручении, данном Господом императору:

[Император] не есть Бог, но человек, которому Бог препоручил [*hupo theou tetagmenos*] не упиваться поклонением, но судить согласно правде. В некотором смысле ему было вверено Богом определенное домостроительство [*para theou oikonomian pepisteuetai*]. [Theophil. Autol. I, II. P. 82.]

В двух других случаях термин, по всей вероятности, употреблен в риторическом смысле «упорядочения материала» (речь идет о повествовании в Книге Бытия):

Никто из людей, хотя бы он имел тысячу уст и тысячу языков, не мог бы изложить и представить упорядоченную материю⁵⁰ [*tēn exēgēsīn kai tēn oikonomian pasan exēipein*] достойным образом [Ibid. 2, 12. P. 130];

История, в которой они [Каин и Авель] задействованы, гораздо полнее, чем то, как ее представляет экономика моего изложения [*tēn oikonomian tēs exēgēsēs*]. [Ibid. 2, 29. P. 170.]

Употребление в значении упорядоченного расположения встречается также во фрагменте 2, 15 (P. 138):

Расположение звезд представляет экономику [*oikonomian*] и порядок [*taxin*] праведных, благочестивых и соблюдающих закон и заповеди Божии. Ибо самые блестящие звезды суть образы пророков...

2.7. Тациан, бывший, вероятно, учеником Иустина в Риме, а также, согласно Иринею, основателем ригористической секты энкратитов, в одном из фрагментов «Речи против эллинов», по видимости, вкладывает теологический смысл в понятие *οικονομία* в контексте разговора об отношении между *Словом* [*logos*] и Отцом. Но внимательное прочтение фрагмента выявляет, что речь идет о переносе в область теологии технических терминов риторического арсенала.

Отделившись [*chōrēsas*], Слово [*logos*] не напрасно становится перворожденным делом Отца. Оно, как мы знаем, есть начало [*archēn*] мира. Родилось же оно чрез упорядоченное разделение, а не чрез отсечение [*gegonen de kata merismon, ou kata apokopēn*]. Ибо что отсечено [*apotmēthen*], то отделяется от первоначала; а что подразделяется [*meristhen*] и получает свое различие исходя из *οικονομίας*⁵¹ [*oikonomias tēn diairesin*], то не уменьшает того, от кого произошло. [Tat. Or., 5. P. 10.]

Терминология заимствована из риторического обихода стоиков: *merismos* – это «упорядоченное расположение [*katataxis*] рода согласно местам» (Diog. 7, 62, in SVF, III, 215); *diairesis*, сопровождаемое *taxis* и *exergasia*, представляет собой один из разделов *οικονομίας* (сама *οικονομία*, как мы наблюдали у Квинтилиана, также является техническим термином риторики

⁵⁰ В русском переводе дается вариант «изобразить домостроительство Его».

⁵¹ У А.: *distinzione dell'oikonomia*.

Гермагора). Организация божественного бытия мыслится согласно той же модели, по которой происходит упорядочение материала в речи. Нижеприведенный фрагмент подтверждает это предположение:

Вот и я говорю, а вы слушаете. Но от передачи слова я не лишаюсь слова, когда произношу его; напротив, произносятся звуки [*proballomenos de tēn phōnēn*, по всей вероятности, отголосок Иустина: Iustin. Dial., 61], я хочу привести в порядок ту материю, которая прежде была у вас без порядка. [*Tat. Or.*, 5. P. 11.]⁵²

Тот же смысл обнаруживается и в главе 21:

Так же и Гектор, Ахиллес, Агамемнон и все прочие эллины и варвары вместе с Еленой и Парисом, принадлежат к той же природе, как вы утверждаете, введены для складности [*charin oikonomias*], потому что никто из них не существовал. [*Ibid.* P. 44]

Во всех остальных случаях его употребления в «Речи» этот термин означает слаженное устройство человеческого тела:

Строение [*systasis*] тела представляет собой один состав [*mias estin oikonomias*] [...]; одно дело – глаза, иное – уши, иное – волосяной покров, расположение внутренностей [*entosthiōn oikonomia*], определенная конфигурация костей и нервов; но при таком различии частей тела в общем составе его находится величайшая гармония и созвучие, обуславливающее согласное функционирование частей [*kat' oikonomian symphōnias estin harmonia*]. [*Ibid.*, 12. P. 24.]

Или материи:

Если кто врачует вещь, имея веру в него, тем более он уврачуется, если прибегнет к Богу. [...] Почему тот, кто верует в благоустройство вещества [*hylēs oikonomiai*], не хочет верить Богу? [*Ibid.* 18. P. 36.]

Хотя речь здесь еще не идет о непосредственно теологическом употреблении, примечательно то, что Тацян в целях пояснения отношений между Отцом и его Словом прибегает к метафорическому расширению значения термина, уже существующему в области риторики. Подобно тому как упорядоченное подразделение материала в речи на разные части не препятствует ее единству и не ослабляет ее силы, так и божественный Логос получает свое «различение исходя из ойкономии». Таким образом, первое членение божественного исхождения в триединстве осуществляется посредством экономико-риторической парадигмы.

§ *Первостепенность роли риторического употребления термина ойкономия в создании парадигмы триединства ускользнула от современных историков богословия. И все же в отрывке Тациана аналогия с риторикой вызвана тем, что предметом рассуждения является именно Логос, Слово Божье. Употребление риторического термина diairesis у Афинагора (см. ниже, 2.8) подтверждает справедливость исправления, внесенного Шварцем (diaresis вместо hairesis в рукописи) в приведенном отрывке Тациана.*

⁵² Продолжение фрагмента: «И как Слово, в начале рожденное, в свою очередь произвело наш мир, создавши Сам Себе вещество, так и я, по подражанию Слову, будучи возрожден и просвещен познанием истины, благоустрою смешение сродной материи».

§ В Мученичестве св. Поликарпа термин *ойкономия* вновь употреблен в значении внутреннего строения тела. Истерзанная плоть мученика позволяет узреть «устройство тела [tēn tēs sarkos oikonomian] вплоть до самых вен и артерий» (Mart. Pol., 2, 2. P. 262). Здесь, как и в ранее приведенном примере, расширение значения термина в область физиологии в сущности не меняет его семантического ядра.

2.8. Использование риторической метафоры в целях объяснения триединой божественной природы встречается у Афинагора, современника Марка Аврелия и Коммода, который в отписке своего «Прощения о христианах» называет себя «христианским философом». Он использует термин *ойкономия* в самом обыденном значении «деятельности, направленной на достижение определенной цели» в контексте разговора о воплощении («даже если бог воплотится, следуя божественной *ойкономии*, будет ли он от этого рабом своих вожеланий?» Athenag. Leg., 21, 4. P. 144); тем не менее, в другом месте он использует еще один технический термин риторического обихода – *diairesis*, который тесно связан с *ойкономией*, – как раз для того, чтобы обосновать слияние триединства в единстве:

Кто не смутится, услышав, что называют безбожниками тех, кто исповедует Бога Отца и Бога Сына и Духа Святого и признают их единство в силе и различие в порядке [tēn en tēi taxei diairesin]? [Ibid., 10, 5. P. 102.]

За этими словами сразу следует фрагмент, в котором Афинагор, с уникальной прозорливостью, о которой впоследствии вспоминал Тертуллиан, распространяет употребление термина «экономика» и на ангельские ранги:

Этим не ограничивается наше богословское учение: но мы признаем и множество [plēthos] ангелов и служителей [leitourgōn], которых Творец и Зиждитель [poietēs kai dēmiurgos] мира Бог поставил и распределил управлять стихиями и небесами и миром, и всем, что в нем, и благоустройством их. [Ibid.]

2.9. Трактат Иринея «Adversus haereses» («Против ересей») представляет собой опровержение гностических систем: в нем посредством детального сопоставления с этими системами в полемическом ключе излагается суть католической веры. Многократное употребление в трудах Иринея термина *ойкономия* – который если и не является техническим термином в узком смысле слова, то во всяком случае *Lieblingswort* (Richter. P. 116) его системы – должно быть осмыслено именно в свете этой полемики. Но это означает, что термин *ойкономия* приобретает технический характер в языке и в рассуждениях Святых Отцов в связи с его употреблением у гностиков, поэтому по меньшей мере странно пытаться определить его значение, пренебрегая (подобно Рихтеру) изучением этих авторов.

Д'Алес, рассмотревший все случаи употребления термина и его латинских эквивалентов *dispositio* и *dispensatio* в «Adversus haereses», называет тридцать три случая, в которых Иринея использует его в целях изложения гностической доктрины: в ее рамках *ойкономия* обозначает внутренний процесс плеромы, и в частности «смещения божественных эонов, из которого возникает личность Спасителя» (D'Alès. P. 6). Именно в противовес этому гностическому пониманию, по мысли Д'Алеса, Иринея при использовании этого термина в рамках исповедания католической веры «пресекает всякую возможность отсылки к внутренней экономике Троицы, считая опасным путь, который предпринял Тациан» (Ibid. P. 8). Еще Маркус заметил, что такое противопоставление не соответствует истине, так как в приведенных гностических текстах *ойкономия* относится не столько к внутреннему процессу плеромы, сколько именно к смещению эонов, которое приводит к конституированию исторического Христа (Markus 1. P. 92). С тем же основанием можно было бы добавить, что и в текстах, которые касаются католической веры (особенно отрывок из книги 4 (33, 7), который Д'Алес приводит в качестве доказательства), Иринея говорит не только об «экономике» (показательно употребление множе-

ственного числа) Сына, но и об экономиках Отца; одним словом, скрупулезность, с которой современные теологи пытаются любой ценой поддерживать разграничение между экономикой воплощения и тринитарной экономикой, не имеет смысла, так как термин *οικονομία* означает божественное действие и управление вообще.

Ставкой в игре при сопоставлении текстов Ириней и тех, кого он называет «учениками Птолемя школы Валентина», является не столько перенос значения понятия экономики с внутреннего процесса плеромы на воплощение Сына или его смещение с надвременного плана в план истории спасения (*Bengsch*. Р. 175), сколько, в более широком смысле, попытка вырвать его из гностического контекста, чтобы сделать из него основной стратегический диспозитив в зарождающейся тринитарной парадигме. И лишь внимательное изучение полемики с гностиками позволяет понять истинное значение термина у Ириней.

Впервые этот термин появляется в форме прилагательного *οικονομικος*, относящегося к Христу, в конце пространного изложения гностических доктрин о плероме и о Спасителе, открывающего трактат (*Ir. Нагг.*, I, 7, 2). Согласно схеме, которая, помимо прочего, обнаруживается и в «Ехсерпта» Климента, существо Спасителя сложено из духовного элемента, исходящего из Ахамот⁵³, из психического элемента и из «экономического элемента неизреченного искусства»⁵⁴: притом страстям подвергается не духовный Христос, а его психическая и «экономическая» ипостась. За этим рассуждением следует опровержение, в ходе которого Ириней вновь использует термин «экономика», но на этот раз в рамках того вероучения, которое Церковь унаследовала от апостолов:

Единый всемогущий Бог Отец, создатель неба, земли, моря и всего, что есть в них сущего; единый Иисус Христос, сын Божий, вочеловеченный во имя нашего спасения; Святой Дух, который посредством пророков предсказал «экономики», пришествие, безгрешное рождение, страсть и воскрешение из мертвых... [*Ir. Нагг.* I, 10, I.]

Несколькими строками ниже уточняется полемический контрапункт: разнообразие способов, которыми излагаются принципы этой веры, не подразумевает того,

...чтобы измышляли иного Бога, кроме создателя этого мира, как будто не довольствуясь им, или иного Христа, или иного Единородного, но то, каким образом [...] раскрывают ход дел и домостроительство⁵⁵ Божие [*tēn te pragmateian kai οικονομian tou Θεου... εκδιέγεισθαι*] [*Ibid.* I, 10, 3 (gr. I, 4, I)].

Ставка в игре очевидна: речь идет об утверждении почерпнутой гностиками у Павла идеи божественной «экономики», предусматривающей воплощение Христа, но при этом позволяющей избежать гностического преумножения божественных фигур.

Аналогичное беспокойство проявляется и в апологии плоти и воскресения, направленной против тех, кто «пренебрегает всей экономикой Божьей и отрицает спасение плоти» (*Ibid.*, 5, 2, 2). Отрицая плоть, гностики, согласно многозначительному утверждению Ириней, «переворачивают всю экономику Господа [*tēn pasan οικονομian... ανατρεποντες*]» (*Ibid.*, 5, 13, 2 [gr. fr. 13]). Доведение до крайности дуализма (истоки которого также восходят к Павлу) между духом и плотью у гностиков подрывает смысл божественного действия, которое не допускает подобной антитезы. А в опровержение гностического умножения божественных эонов, основанного на числе 30, «символе высшей экономики» (*Ibid.*, I, 16, 1 [gr. I, 9, 2]), Ириней пишет,

⁵³ В гностической системе один из эонов-ангелов, деятельность которого, наряду с эоном Демиургом, определяет функционирование мира.

⁵⁴ В существующем переводе говорится о телесном элементе, «сделанном по домостроительству неизреченным искусством» (*Ириней Лионский. Против ересей*. I, 7, II).

⁵⁵ У А.: экономика.

что таким образом они «изничтожают [*diasyrontes*] экономики Господа посредством чисел и букв» (Ibid., I, 16, 3 [gr. I, 9, 3]). Точно так же гностическое размножение евангелий «низвергает экономику Божию» (Ibid., 3, II, 9). Таким образом, опять же, Иринеи видит свою задачу в том, чтобы освободить экономику от конституирующей ее связи с гностическим преумножением ипостасей и божественных фигур.

В этом же смысле следует рассматривать и перевертывание Павлова выражения «экономика плеромы» (*oikonomia tou plerōmatos*, Eph., I, 10) в противоположное ему «осуществлять, свершать экономику» (*ten oikonomian anaplēroun*). По мысли Маркуса (*Markus* 2. P. 213), который первым обратил внимание на это перевертывание (к примеру, в Наер., 3, 17, 4 и в 4, 33, 10), Иринеи таким образом видоизменяет то, что гностики определяли как всеобщий естественный процесс исторического распределения (весьма неожиданное заключение со стороны ученого, который в предшествующем рассуждении возразил Д'Алесу, указав на то, что эндоплероматический процесс неотделим для гностиков от фигуры исторического Христа). Он будто бы забывает, что, даже если гностики каким-то образом присвоили себе это выражение, оно, как мы убедились, изначально принадлежит Павлу. Прочтение первого отрывка не оставляет никаких сомнений в том, что Иринеи действительно пытается высвободить неясную Павлову формулировку из тисков гностических толкований, которые делают из «экономики плеромы» принцип бесконечного исхождения в ипостаси, чтобы твердо провозгласить в конце, что экономика, о которой говорит Павел, была раз и навсегда свершена Христом:

Слово Отца сошло в полноте времен, воплотившись во имя любви к человеку, и вся экономика, с человеком связанная, была свершена Иисусом Христом, Господом нашим, который един и неизменен, как исповедуют апостолы и возвещают пророки. [Ibid., 3, 17, 4 (gr. 3, 24, 6).]

По поводу понятия «обращения» (*epistrophē*) было замечено, что Иринеи умышленно вырывает его из психомифологического контекста, связанного со страстями Софии и Ахамот, чтобы посредством формулы «обратиться к Церкви Божьей» (*epistrephēin ein tēn ekklēsiā tou Theou*) сделать его центральным в католической ортодоксии (Aubin. P. 104–110). Точно так же предметом полемики с гностиками не является историчность фигуры спасителя (гностики первыми установили параллель между вселенской онтологической драмой и историческим процессом) или противопоставление узкой экономики воплощения и «экономики троицы», которые едва ли могли быть разъединены, учитывая богословский контекст эпохи. Жест Иринеи скорее состоит в намеренном прорабатывании тем, общих для еретиков и для «католиков»: он движим стремлением вернуть их в лоно того, что по его мысли является ортодоксией апостольской традиции, и пересмотреть их в рамках чистого вероисповедания. Однако, поскольку подобный пересмотр невозможен в отрыве от сложившейся рецепции, это означает, что – по крайней мере в случае с *οικονομией* (это понятие, возможно, впервые было стратегически разработано именно гностиками) – общая тема стала своего рода коридором, по которому элементы гностицизма проникли в ортодоксальную доктрину.

§ Изложение гностических доктрин об «экономике», которое содержится в корпусе «Изречений из Феодота» (*Excerpta ex Theodoto*), приписываемых Клименту Александрийскому, в основном согласуется со сведениями, предоставленными Иринеем. В отрывке 33, 3 говорится о Премудрости, называемой также Матерью, которая после Христа произвела на свет «Архонта экономики», образ (*typos*) Отца, покинувшего ее и низжестоящего по отношению к нему (Clem. Exs. P. 133). В отрывке 58, 1 Христос, который назван «великим Борцом» (*ho megas Agōnistēs*), сходит на землю и вбирает в себя как «пневматический» элемент, происходящий от матери, так и «психический» элемент, происходящий из экономики (*to de ek tēs oikonomias to psychikon*; Ibid. P. 177). Экономика, по видимости, означает здесь спаси-

тельное действие, которое имеет образного предшественника в фигуре «архонта», а свое осуществление обретает в Христе.

Тот факт, что термин ойкономия принадлежит в равной степени гностическому и католическому словарям, подтверждается спорами ученых по поводу того, какие отрывки «Изречений» отражают мнение самого Климента, а какие – точку зрения Феодота. Особенно ошутимое сомнение касается трех отрывков, содержащих термин ойкономия (5, 4; 2, 4; 27,6), которые редактор относит на счет Климента, но которые вполне могли бы быть приписаны Феодоту.

§ С лексической точки зрения примечательно то, что Ириней несколько раз использует термин прагматейя в качестве синонима ойкономии. Это подтверждает, что ойкономия сохраняет за собой свое общее значение «практики, деятельности управления и исполнения».

2.10. Согласно устоявшемуся мнению, именно в трудах Ипполита и Тертуллиана термин ойкономия перестает иметь характер лишь аналогического расширения значения, связанного с управлением домом, до религиозной сферы, и начинает использоваться в техническом значении тринитарного членения божественной жизни. Однако и в этом случае авторская стратегия не подразумевает четкого определения нового значения. Скорее, намерение превратить ойкономию в *terminus technicus* косвенным образом выдает себя через два недвусмысленных диспозитива: металингвистический способ отсылки к термину, равнозначный заключению в кавычки (так, у Тертуллиана мы встречаем «это распределение, которое мы называем ойкономией», где греческий термин не переведен, а транслитерирован латиницей), и перевертывание используемого Павлом выражения «экономика тайны» в «тайну экономики», которое без уточнения значения термина наделяет его новым содержанием.

В отличие от употребления термина у Иринейя, подобная его технизация связана с контекстом первых споров о круге проблем, которые позже лягут в основу тринитарного догмата. И Ипполит, и Тертуллиан должны отстоять свои тезисы перед лицом противников-монархиан (Нозет, Праксей): как о том свидетельствует их наименование, они придерживаются строгого монотеизма и видят в разграничении между Господом и Словом риск возвращения к политеизму. Концепт ойкономии является стратегическим приемом, который еще до разработки соответствующего философского вокабуляра, свершившейся лишь в IV–V веках, позволил временно примирить тринитарную проблему с идеей божественного единства. Таким образом, тринитарная проблема впервые формулируется в «экономических», а не в метафизико-теологических терминах. Именно по этой причине в тот момент, когда Никео-Константинопольская догматика примет свою окончательную форму, ойкономия постепенно исчезнет из тринитарного лексикона, сохранившись лишь в лексиконе истории спасения.

Трактат «Против Нозета» («Contra Noetum») Ипполита был назван, «вероятно, самым значительным документом тринитарной теологии во II веке» (*Scarpat. P. XII*). В противоположность позиции Престиджа (*Prestige, passim.*), согласно которой у Ипполита, как, впрочем, и у Тертуллиана, ойкономия означает внутреннее устройство божества, а не Воплощение, Нотен, которому мы обязаны научным изданием текста, по всей видимости, исключает тринитарно-теологический подтекст в техническом смысле и сужает значение термина до «божественного плана, в силу которого у Бога есть сын: этот сын есть его воплощенное Слово» (*Nautin. P. 140*). В том же смысле – хотя такое значение утвердилось лишь веком позже – Маркус пишет, что для Ипполита «экономика, по всей видимости, равнозначна воплощению» (*Markus 1. P. 98*). Тем более удивительно, что ученый тут же добавляет, что Ипполит, говоря об Иисусе как о «тайне экономики», «верно следует христианской традиции», – не замечая, что тем самым он буквально переворачивает использованное Павлом каноническое выражение «экономика тайны» (*Ibid. P. 99*). Со своей стороны, Муант, который при этом первый

заметил, что «Ипполит просто-напросто перевернул выражение, использованное Павлом в Эф. 3:9» (Moingt. P. 905), настолько увлечен обоснованием своего тезиса, согласно которому употребление термина *οικονομία* применительно к исхождению лиц в божестве есть изобретение Тертуллиана, что в очевидном противоречии с самим собой он пишет, что Ипполит употребляет этот термин «в значении, закреплённом Павлом и предшествующей традицией» (Ibid. P. 907; то есть именно в том смысле, формулировка которого была им радикально перевернута).

Суть полемики в данном случае искажена предположением, что существуют два значения термина *οικονομία*, совершенно различных и несовместимых между собой: первое заключается в воплощении и проявлении Бога во времени; второе связано с исхождением лиц внутри божества. Мы уже показали (правомёрность этого заключения подтверждается исследованием Рихтера), что речь идет о перенесении последующего теоретического осмысления на семантику термина, который во II веке означал лишь «божественную деятельность руководства и управления». Два мнимых значения есть не что иное, как два аспекта единой деятельности «экономического» управления, характеризующей божественную жизнь и распространяющейся от небес к своему земному проявлению.

Обратимся к тексту Ипполита. С самого начала «экономическая» парадигма выполняет здесь конкретную стратегическую функцию. В стремлении сохранить божественное единство Ноэт утверждает, что сын есть не кто иной, как Отец, отрицая таким образом реальность Христа, провозглашенную в писаниях.

Неужели лишь потому, что Ноэт не понимает, необходимо отступить от писаний? Кто говорит, что Бог не един? Однако нельзя отрицать экономику [all'ou tēn οικονομίαν αναιρέσει]. [PG, 10, 807.]

Термин *οικονομία* не наделяется здесь особым значением и может быть переведен как «практика, божественная деятельность, направленная на определенную цель». Но абсолютизация термина (которая обычно происходила в таких синтагматических группах, как «экономика Бога», «экономика тайны», «экономика спасения» и проч.) в контексте мнимой оппозиции единство-троичность безусловно придает ему особый смысл. Той же стратегии отвечает различие в Боге единой силы (*dynamis*) и тройственной *οικονομίας*:

Таким образом, необходимо, чтобы он вопреки своей воле признал всемогущего Бога Отца и Иисуса Христа сына Божьего – Бога воочеловеченного, которому Отец вверил все, кроме Самого Себя, и Святого Духа, а также тот факт, что их действительно трое. Если он хочет знать, как доказать, что Бог един, пусть признает, что от него исходит одна сила [*dynamis*]. В том, что касается силы, Бог един; в том, что касается *οικονομίας*, проявление Его тройственно. [Ibid., 815.]

Это различие очень важно, поскольку оно, по всей вероятности, не только стоит у истоков противоположения *status* и *gradus* у Тертуллиана (Adv. Prax., 19, 8), но и предвосхитило разграничение, вошедшее в обиход через писания Евсевия, между теологией и экономикой. Что речь идет не о чистой оппозиции, но о различии, позволяющем примирить единство с троичностью, становится понятным, если учесть, что эта терминология является всецело стоической. В знаменитом отрывке Хрисипп выделяет в душе единство *dynamis* и множественность способов быть (или, скорее, способов «иметь» – «обычаев», *pōs echon*):

Потенция души едина, так что она – согласно своей манере быть или вести себя [*pōs echousan*] – то мыслит, то гневается, то испытывает желание [Chrysip., fr. 823, SVF, II, 823; cfr. Pohlenz. Vol. I. P. 179].

Οικονομία соответствует стоической доктрине о способах быть, в этом смысле она является прагматикой.

Однако же центральный стратегический диспозитив, посредством которого Ипполит закрепляет за *οικονομией* новый смысл, – это перевертывание используемой Павлом синтагмы «экономика тайны» в «тайну экономики». Это перевертывание совершается в двух местах, в каждом из которых говорится об отношении между Отцом и его *Словом*:

В ком Бог, если не во Иисусе Христе, Слове Отца и тайне экономики [*tōi mystērīōi tēs oikonomias*]? [Pg, 10, 808.]

Слова «в тебе Бог» выражают тайну экономики – а именно, что Слово воплотилось и вочеловечилось, что Отец пребывал в Сыне, а Сын пребывал в Отце и что сын разделит с людьми град человеческий. Вот что необходимо понять, братья мои: что воистину это Слово было тайной экономики от Святого Духа и Девы Марии – тайной, которую Сын привел к свершению [*apergasamenos*] во имя Отца [Ibid. 810].

Если у Павла экономика означала деятельность, призванную раскрыть или исполнить тайну воли или слова Божьего (Кол. 1:24–25; Эф. 3:9), то *теперь сама эта деятельность, воплощенная в фигуре Сына-Слова, становится тайной*. Здесь также основное значение *οικονομίας*, как явствует из последнего предложения второго отрывка (сын исполняет, приводит к свершению экономику отца), остается неизменным; но значение «плана, сокрытого в Боге», который был возможной, хотя и неточной парафразой термина *mysterion*, тяготеет здесь к тому, чтобы сместиться в сторону самого термина *οικονομία*, придав ему новую глубину. *Здесь больше нет экономики тайны, то есть деятельности, направленной на исполнение и откровение божественной тайны; но таинственна сама «pragmateia», божественный праксис сам по себе.*

Таким образом, упомянутая в последнем отрывке *οικονομία*, буквально воспроизводя стилю Тациана, стремится отождествиться с гармоничным слиянием тройного божественного действия в единую «симфонию»:

Эту экономику нам передал преподобный Иоанн, освидетельствовав ее в своем евангелие; он утверждает, что это слово есть Бог, в следующих выражениях: «В начале было Слово, и Слово было у Бога». Если Слово было у Бога, и Слово было Бог, что же из этого? Неужели Иоанн утверждает существование двух богов? Я не говорю, что богов двое: я говорю, что бог один, но лиц двое, а третий – святой дух. Отец распоряжается, Слово исполняет и проявляется в сыне, с помощью которого отец получает веру. Экономика гармонии [*οικονομιαί symphōnias*] приводит к единому Богу. [PG, 10, 822]

Вследствие дальнейшего развития изначально риторического значения термина как «упорядоченного расположения» экономика теперь представляет собой деятельность – и как таковая она в самом деле таинственна, – которая разветвляет божественное бытие на три ипостаси и в то же время сохраняет и «гармонично преобразует» его в некое единство.

§ Значение, которое имело в создании экономико-тринитарной парадигмы перевертывание Павлова выражения «экономика тайны» в «тайну экономики», подтверждается упорством, с которым последнее навязывает себя в качестве канонического толкования текста Павла. Так, уже у Феодорита Кирского (первая половина V века) мы встречаем утверждение, будто Павел в своем Послании к Римлянам раскрыл «тайну экономики и обосновал причину воплощения» (Theodoret. *Paul. Ep. Rom.*, 5, II, PG, 82, 97).

2.11. Именно в писаниях Тертуллиана принято видеть поворотный момент, когда *οικονομία* начинает однозначно толковаться как исхождение лиц в божестве; однако от Тертулли-

ана – манеру которого Жильсон назвал «антифилософской» и даже «упрощенческой» – не приходится ждать ни строгости аргументации, ни терминологической точности.

Ойкономия – как и ее латинские эквиваленты *dispensatio* и *dispositio* – скорее диспозитив, посредством которого в своей полемике с «беспокойным» и «крайне развращенным» Праксеем он пытается противостоять невозможности философской аргументации в обосновании тринитарного учения. Так, он начинает с того, что инструментализирует термин и в то же время наделяет его некоей таинственностью, оставляя в тексте его греческий вариант:

Мы же всегда, а теперь особенно [...] верим в Единого Бога, при сохранении того распределения, которое мы называем *ойкономией* [*sub hac tamen dispensatione quam «oikonomian» dicimus*]: в соответствии с ним у Единого Бога есть Сын, Его Слово, которое произошло от него... [*Tert. Adv. Prax.*, 2, 1. P. 17].

В последующем рассуждении придание термину технического характера направлено на нейтрализацию «монархической» аргументации противника:

Латиняне непрестанно повторяют слово «монархия», но *ойкономию* не хотят понять даже сами греки [*«oikonomian» intellegere nolunt etiam Graeci*]. [*Ibid.*, 3, 2. P. 21.]

Но ключевым жестом, как и в случае Ипполита, является инверсия использованного Павлом выражения «тайна экономики» в *oikonomias sacramentum*: в результате этой инверсии «экономика» наделяется всем тем семантическим богатством и двойственностью, которые могут быть присущи термину, одновременно означающему клятву, священнодействие и тайну:

Как будто невозможно, чтобы Бог, будучи единым, был во всем, ибо все происходит от Одного через единство сущности, и чтобы при этом сохранялось таинство домостроительства⁵⁶, которое располагает Единицу в Троицу [*oikonomias sacramentum quae unitatem in trinitatem disponit*], производя триаду из Отца, Сына и Святого Духа – и трех не по положению [*statu*], но по степени [*gradu*], не по сущности [*substantia*], но по форме [*forma*], не по могуществу [*potestate*], но по виду [*specie*]... [*Ibid.*, 2, 4. P. 19.]

Колпинг показал, что Тертуллиан не выдумал новое, «христианское» значение слова *sacramentum*: судя по всему, он обнаружил этот термин в латинских переводах Нового Завета, которые были распространены в его время (в особенности Послания к Ефесеянам; *Kolping*. P. 97). Тем более значимыми представляются преобразование Павлова выражения в загадочную формулу *oikonomiae sacramentum* и сопутствующая ему попытка прояснить эту формулу через серию оппозиций «положение/степень», «сущность/форма», «могущество/вид» (точно так же Ипполит прибегал к оппозиции *dynamis/oikonomia*). Антифилософ Тертуллиан не без опаски заимствует терминологию из философского лексикона своего времени: учение о единой природе, которая членится и разветвляется на разные уровни, есть учение стоическое (см. *Pohlenz* I. P. 457), как стоической является идея различения, которое не разделяет на «части», но различает силы и энергии (Тертуллиан открыто обращается к ней в трактате «De anima»; ср. *Pohlenz*, I. P. 458).

Разница между сущностным разделением и экономическим различением вновь оговаривается в 19, 8 (P. 99):

Отец и Сын – это два Лица; но их двое не вследствие деления сущности, а благодаря экономическому расположению [*non ex separatione substantiae sed ex dispositione*], когда мы провозглашаем Сына неразделенным

⁵⁶ У А.: таинство экономики.

и неотделимым от Отца – не по положению, но по степени [*nec statu sed gradu alium*].

Здесь «сущность» (*substantia*) следует понимать в том смысле, в котором употребляет этот термин Марк Аврелий (12, 30, 1): есть единая общая усия, которая уникальным образом разветвляется на бесчисленные индивидуальности, каждая из которых обладает своими особыми качественными характеристиками. Так или иначе, наиболее значимо то, что у Тертуллиана экономика толкуется не как сущностная разнородность, но как членение единой реальности, будь то в руководственно-управленческом аспекте или же в риторико-прагматическом плане. Таким образом, разнородность относится не к бытию или к онтологии, а к действию и праксису. Согласно парадигме, которая ключевым образом повлияла на все христианское богословие, Троица представляет собой разделенность не бытия Бога, а Его действия.

2.12. Стратегический смысл *ойкономической* парадигмы проясняется в пространном отрывке главы 3, где экономике возвращается ее исконное значение «управление домом». Политико-правовое определение понятия «администрирование» всегда было проблематичным для историков права и политической мысли, обнаруживших его истоки в каноническом праве XII–XIV веков, когда термин *administratio* приближается к *iurisdictio* в терминологии канонистов (*Napoli*. P. 145–146). Отрывок Тертуллиана представляет интерес в этом отношении, поскольку он содержит своего рода теологическую парадигму управления, которая обретает свой идеальный *exemplum* в ангельских иерархиях:

Эти простецы, чтобы не сказать невежды и глупцы, которые всегда составляют большую часть верующих, исходя из того, что само правило веры [*ipsa regula fidei*] привело нас от множества мировых богов к Единому и Истинному Богу, не понимают того, что следует верить в Единого Бога – но вместе с Его *домостроительством*, и бояться этого *домостроительства*, ибо полагают, что оно означает множество, а расположение [*dispositio*] Троицы считают разделением Единства, тогда как на самом деле Единство, производя из Самого Себя Троицу, не разрушается ею, но сохраняется⁵⁷ [*non destruitur ab illa sed administretur*]. [*Tert. Adv. Prax.*, 3, I. P. 19–21.]

Так вот, соединение экономики и монархии в фигуре управления оказывается главной ставкой в проводимой Тертуллианом аргументации:

Латиняне непрестанно повторяют слово «монархия», но *ойкономии* не хотят понять даже сами греки. Я же, имея кое-какое представление об обоих языках, знаю, что монархия означает не что иное, как единственную и единую власть [*singulare et unicum imperium*]. Но таковая монархия, как принадлежащая кому-то одному, не препятствует тому, кому она принадлежит, иметь сына или самого себя себе сделать сыном, или вершить свою монархическую власть через тех, кого он хочет. И я скажу, что нет такого господства, которое до такой степени принадлежало бы одному и было бы до такой степени единственно – словом, было бы такой монархией, что не могло бы управляться также и через других, ближайших к монарху лиц, которых он сам избрал своими функционерами [*officiales*]. И если бы у того, кому принадлежит монархия, был сын, то от этого она не разделилась бы и не перестала быть монархией лишь на том основании, что ее участником сделался также сын. В самом деле, она все равно по преимуществу принадлежит тому,

⁵⁷ Вариант перевода Агамбена буквально соответствует латинскому оригиналу: *è amministrato* – управляется, регулируется, ведается.

от кого сообщается сыну. И поскольку она принадлежит ему, постольку и является монархией, которая содержится двумя связанными друг с другом лицами. Следовательно, и Божественная Монархия, даже если она управляется посредством Ангельских легионов и воинств, – как написано: Тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли пред Ним (Дан. 7:10), – не перестает принадлежать Одному и не перестает быть Монархией, хотя и управляется через столь великое множество Сил. Как же так может случиться, что Бог в Сыне и в Святом Духе, получивших второе и третье место как соучастники сущности Отца, претерпевает разделение и рассеяние, которых Он не испытывает в столь великом числе Ангелов, настолько чуждых сущности Отца? Неужели ты полагаешь, что те, кто суть члены, залоги, органы, сама сила и все богатство монархии, искажают ее [*membra et pignora et instrumenta et ipsam vim ac totum censum monarchiae eversionem deputas eius*]? [Ibid., 3, 2–5. P. 21–23.]

Остановимся подробнее на этом удивительном фрагменте. Прежде всего, ангелология привлечена здесь в качестве теологической парадигмы управления: тем самым почти кафкианским жестом здесь устанавливается соответствие между ангелами и функционерами. Тертуллиан заимствовал этот образ у Афинагора (по своему обыкновению, не указывая источника); но если у афинского апологета и философа на первый план выдвигались порядок и экономика вселенной, то Тертуллиан использует эту фигуру для того, чтобы показать необходимость соединения монархии и экономики. Не менее важным представляется то, что, утверждая единственность монархии и экономики, он, не уточняя источника, использует аристотелевский мотив. В начале трактата об экономике, приписываемого Аристотелю, действительно утверждается тождество между экономикой и монархией: «Политика есть полиархия, экономика – монархия» [*hē oikonomikē de monarchia*] (Aristot. Оес. I, 1343a). Антифилософ Тертуллиан совершает характерный для него жест, заимствуя у философской традиции установленную ею связь между экономикой и монархией: он переворачивает эту связь, развивая ее до идеи божественной монархии, которая включает в себя как составляющую ее часть экономику – аппарат управления, посредством которого формулируется и в то же время раскрывается ее тайна.

Аристотелевское отождествление монархии и экономики, широко проникшее также и в Стою, является, безусловно, одним из более или менее осознанных мотивов, побудивших Святых Отцов разработать тринитарную парадигму в экономических, а не политических терминах. Это позволяет Тертуллиану говорить о том, что экономика ни в коем случае не может повлечь за собой *eversio*⁵⁸: прежде всего потому, что, согласно аристотелевской парадигме, *oikos* так или иначе по своей сути остается «монархической» структурой. Однако определяющим является то, что тринитарное членение понимается здесь как функция деятельности домашнего управления, через которую оно всецело осуществляется, не приводя к расколу на уровне бытия. В данном отношении Святой Дух может быть определен как «проповедник единой монархии» и в то же время как «толкователь экономики», то есть «выразитель всякой истины [...] согласно христианской тайне [*oekonomiae interpretatorem... et deductorem omnis veritatis... secundum Christianum sacramentum*]» (Tert. Adv. Prax., 30, 5. P. 157). Опять же, «тайна экономики», толкуемая теми, кто ее олицетворяет и является ее исполнителем, имеет практическую, а не онтологическую природу.

⁵⁸ Зд.: Разорение, разрушение (*греч.*). У Аристотеля речь идет о том, что «монархический» режим управления домашним хозяйством должен препятствовать подобной возможности. Понятно, что в случае превращения ойкономии в парадигму политики – а этому, собственно, посвящена книга Агамбена – данный термин приобретает значение политического переворота, возможность которого также должна быть исключена (это предвосхищает концепцию «чрезвычайного положения», о которой Агамбен упоминает в конце данной главы).

§ Если до сих пор мы в основном делали упор на христологическом аспекте экономики, то это связано с тем, что проблема третьего Лица Троицы и его отношений с другими двумя Лицами обрела полноправное звучание лишь в IV веке. Показателен в этом плане тот факт, что Григорий Назианзин, посвятив 29-ю и 30-ю речи⁵⁹ проблеме Сына, считал необходимым добавить еще одну речь, рассматривающую эту божественную фигуру, которая почти не упоминается (agraphon) в Писаниях и разговор о которой «затруднительно вести» (dyscheres) (Greg. Naz. Or. XXXI, I–2. P. 746). Ключевой с точки зрения тринитарной экономики является проблема, на которой мы здесь не можем задерживаться, – проблема «исхождения» (ekporeusis) третьего Лица от других двух⁶⁰.

2.13. Не раз отмечалось, что категории времени и истории обретают в христианстве специфическое и вместе с тем определяющее значение. Христианство считается «исторической религией» не только потому, что оно основывается на существовании исторической личности (Христа) и на событиях, претендующих на историчность (страсти и воскресение Христово), но и потому, что оно наделило время сотериологическим значением и смыслом. И именно в этой связи – то есть потому, что оно толкует самое себя в качестве исторической перспективы, – христианство с самых своих истоков несет в себе «философию» или даже «теологию истории» (Puech. P. 35).

При этом важно отметить, что христианское представление об истории возникает и развивается под знаком экономической парадигмы и становится неотделимым от нее. Поэтому осмысление христианской теологии истории не может ограничиться, как это обыкновенно бывает, общим упоминанием идеи *ойкономии* как синонима провиденциального развития истории согласно эсхатологическому замыслу; оно скорее должно основываться на рассмотрении конкретных способов, посредством которых «тайна экономики» в буквальном смысле сформировала и всецело предопределила исторический опыт, в поле которого мы еще по большей части пребываем.

Особенно отчетливо эта фундаментальная связь между *ойкономией* и историей прослеживается у Оригена – автора, который в своих трудах широко разрабатывает термин *ойкономия*. Когда история в современном смысле слова – то есть понимаемая как процесс, наделенный определенным, хоть и скрытым смыслом, – впервые являет себя, это как раз происходит в форме «таинственной экономики», которая как таковая требует истолкования и осмысления. В сочинении «De principiis»⁶¹ по поводу таких загадочных эпизодов еврейской истории, как кровосмесительная связь между Лотом и его дочерьми или двоеженство Иакова, Ориген пишет:

Все, даже самые простые из последователей Слова, веруют, что божественное Писание указывает какие-то таинственные распоряжения⁶² [*oikonomiai tines... mystikai*]; но что это за распоряжения, благоразумные и скромные люди сознаются, что не знают этого. Так, если кто-нибудь выразит недоумение касательно кровосмешения Лота с дочерьми, или двух сестер, вышедших замуж за Иакова, и двух рабынь, родивших от него детей, то они скажут, что это – тайны, которых мы не можем ведать [Orig. Princ. 4, 2, 2. P. 303].

⁵⁹ Речь идет о собрании 45 бесед, или Слов, представляющих образцы различных видов проповеди. Важнейшее место в наследии Григория занимают Слова о Богословии (27–31), посвященные догмату Троичности: именно они принесли Григорию славу богослова.

⁶⁰ В рамках западного учения Святой Дух, действительно, исходит *ab utroque*, то есть одновременно от двух Лиц – от Отца и Сына. Согласно же догматам восточного богословия, Святой Дух исходит только от Отца. Именно *Filioque* (исхождение Святого Духа «и от Сына») послужил основной догматической причиной разделения Востока и Запада.

⁶¹ «О началах» (лат.).

⁶² У А.: таинственные экономики.

Христианское представление об истории есть результат стратегического объединения этой доктрины о «тайнственных экономиках» (в другом месте Ориген говорит о «скрытом и апокрифическом характере экономики [*tēs de oikonomias autou to lelēthos kai apokryphon*])» и практики толкования Писания.

Ориген также пишет в своем сочинении: «Через истории [*dia historias*] [...] о битвах, о побежденных и победителях некоторые тайны раскрываются тем, кто умеет их лицезреть» (*Orig. Princ.* 4, 2, 8. P. 333–334). Итак, задачей просвещенного христианина становится умение «истолковывать историю [*historian allēgorēsai*]» (*Orig. Phil.* I, 29. P. 212) таким образом, чтобы размышления о событиях, о которых повествуют писания, не становились «источником заблуждений [*planasthai*] для неподготовленных душ» (*Ibid.* P. 214).

Если, в отличие от представлений классической историографии, для нас история обладает смыслом и направлением, которые историк должен уметь распознать, – если история представляет собой не просто *series temporum*⁶³, но нечто, подразумевающее некую цель и назначение, то это в первую очередь вызвано тем, что наше представление об истории сформировано под воздействием теологической парадигмы откровения «тайны», которая одновременно является «экономикой», устройством и «распределением» божественной и человеческой жизни. Прочитывать историю означает разгадывать тайну, которая касается нас напрямую; но эта тайна не имеет ничего общего с языческим фатумом или стоической необходимостью: она связана с некоей «экономикой», которая свободно управляет творениями и событиями, оставляя за ними их контингентный характер и даже предоставляя им свободу воли и побуждений:

Мы думаем, что Отец всего, Бог, для блага всех Своих тварей, неизреченным разумом Своего Слова и Премудрости так управляет [глагол «*dispensasse*»⁶⁴, по всей вероятности, является переводом формы глагола *oikonomein*] этими различными существами, что все отдельные духи или души – словом, все разумные субстанции, как бы мы их ни назвали, не принуждаются силою делать, вопреки своей свободе, то, что не согласно с их собственными побуждениями [...]. При этом различные движения их воли искусно направляются к гармонии и пользе единого мира. [*Orig. Princ.*, 2, I, 2. P. 236.]

Христианская история утверждает себя в противовес фатуму как свободное действо; тем не менее, поскольку эта свобода соответствует божественному замыслу и осуществляет его, она сама по себе является тайной. Эта «тайна свободы» есть не что иное, как обратная сторона «тайны экономики».

§ Связь, которую христианская теология устанавливает между ойкономией и историей, принципиально важна для понимания философии истории на Западе. В частности, можно утверждать, что концепция истории в немецком идеализме от Гегеля и Шеллинга до Фейербаха есть не что иное, как попытка помыслить «экономическую» связь между процессом божественного откровения и историей (в терминологии упомянутого нами Шеллинга – «сопринадлежность» теологии и ойкономии). Любопытно, что, когда левые гегельянцы порывают с этой теологической концепцией, им удается это сделать, лишь поместив в центр исторического процесса экономику в современном значении, то есть как историческое самовоспроизведение человека. В этом смысле они подменили божественную экономику экономикой чисто человеческой.

⁶³ Зд.: последовательность времен (лат.).

⁶⁴ Распределил (ит.).

2.14. Становление понятия *ойкономии*, последствия которого кардинальным образом скажутся на культуре Средневековья и Нового времени, происходит в плоскости его сближения с темой провидения. В этом направлении его разрабатывает Климент Александрийский, чье творчество, возможно, является самым оригинальным вкладом в становление теолого-экономической парадигмы. В «Изречениях из Феодота» Климент, как мы видели, несколько раз употребляет термин *ойкономия* в отношении последователей Валентина; но и в центральном его сочинении «Строматы» этот термин появляется очень часто, притом во всем разнообразии своих возможных значений (всего около шестидесяти раз, согласно указателю Штелина). Климент особенно подчеркивает, что *ойкономия* относится не только к управлению домом, но и к управлению самой души (*Clem. Str.*, II, 22, 17), и что не только душа, но и весь мир зиждется на «экономике» (*ibid.*, II, 225, 7). Существует даже «экономика молока» (*oikonomia tou galaktos*), в силу которой грудь роженицы наполняется молоком (162, 21). Но самое главное – есть «экономика спасителя» (такое сочетание вполне характерно для Климента: *hē peri ton sōtēra oikonomia*: 34, 8; *oikonomia sōteriou*: 455, 18; 398, 2), которая была провозвещена и которая исполнилась через страсти Сына. Именно в перспективе этой «экономики спасителя» (спасителя, а не спасения: исконное значение «действия, поручения» здесь еще сохраняется) Климент связывает воедино экономику и провидение (*pronoia*). В «Протрептике» он называл «пустыми баснями» (*mythoi kenoi*) предания язычников (*Clem. Protr.*, I, 2, I); здесь же он выносит свое окончательное суждение: «...философия, которая следует божественной традиции, предполагает и утверждает провидение: если исключить провидение [(*tēs pronoias*) *anairētheisēs*], экономика, связанная с фигурой спасителя, покажется всего лишь сказкой [*mythos... phainetai*]» (*Clem. Str.*, II, 34, 8).

Стремление предотвратить любую возможность толкования «экономики спасителя» как мифа или аллегории у Климента неизменно. Если кто-то, по его словам, утверждает, что Сын Божий, Сын Создателя вселенной, воплотился и был зачат во чреве девы, если рассказывает о том, как возникла «его скудная зримая плоть», как он претерпел страсти и воскрес, – все это «представится аллегорией [*parabolē*] тому, кто не ведает правды» (*Ibid.* 469, 3). Лишь идея провидения способна придать правдивости и значимости тому, что кажется мифом или выдумкой: «Поскольку провидение существует, нечестиво полагать, будто пророчества и домостроительство вокруг спасителя не произведены согласно провидению» (329, 13).

Без осмысления теснейшей связи между *ойкономией* и провидением невозможно осознать степень новизны, которую несет в себе христианская теология в сравнении с мифологией и «теологией» языческой. Христианская теология не есть «рассказ о богах»; она сама непосредственно является экономикой и провидением, то есть действием самооткровения, управлением и устройением мира. Божество членится в троице, но это не есть ни «теогония», ни «мифология», но *ойкономия*, то есть одновременно членение и организация божественной жизни и управление творениями.

Это обуславливает специфику христианского представления о провидении. Понятие *pronoia* было широко распространено в языческом мире благодаря стоической философии; говоря о том, что «домостроительство тварного мира прекрасно [*ktistheisa... oikonomia*]: все разумно устроено, ничего не происходит без причины», Климент лишь озвучивает одну из идей, распространенных в александрийской культурной среде его времени. Но, поскольку стоическая и иудаистская тема *пронойи* соединяется здесь с экономикой божественной жизни, провидение обретает индивидуальный и преднамеренный характер. Выступая против стоиков и Александра Афродисийского, которые утверждали, что «сущность богов – в провидении подобно тому, как сущность огня – в тепле», Климент полностью лишает провидение всякого характера естественности и произвольности:

Бог не является неким невольным благом – как, например, огонь, который просто греет: он дарует благо добровольно [...]. Он не творит благо по необходимости, но благодетельствует в силу свободного выбора. [III, 32, I.]

Свобода или фатализм; опосредованный или прямой, общий или частный характер провидения: эти споры, разделившие, как мы увидим, теологов и философов в период с XIII по XVII столетие, обнаруживают здесь свой архетип.

Связуя воедино экономику и провидение, Климент не только, как было замечено (Torrance. P. 227), укореняет в вечности («в вечных деяниях и словах», *Clem. Str.* II, 493, 18) временную экономику спасения, но также кладет начало процессу, который приведет к прогрессивному утверждению дуализма экономики и теологии, Божественной природы и исторического действия. Провидение означает, что этот разрыв, который в христианской теологии соответствует гностическому дуализму праздного Бога и деятельного демиурга, является – или же, по крайней мере, провозглашается – мнимым. Экономико-управленческая парадигма и парадигма провиденциальная обнаруживают здесь свою сущностную сопринадлежность друг другу.

§ Именно это стратегическое сплавление экономики и провидения служит явным доказательством тому, что у Климента термин *ойкономия* все же не может означать – как того требует общепринятый перевод, который превратил бы это сочетание в тавтологию, – «божественный план». Лишь начиная с того момента, когда Ипполит и Тертуллиан перевертывают Павлово выражение «экономика тайны» и Климент связывает воедино *ойкономию* и *пронойю*, значения обоих терминов начинают размываться.

Веком позже у Иоанна Златоуста связь между экономикой и провидением уже окончательно утверждена, но это не ослабляет ее характера «тайны». Экономика теперь определяется эпитетом «неизреченная», а ее связь с «бездной» провидения становится объектом «изумления»:

Узрев, как разверзлось бескрайнее море, и в этой части и в этом месте возжелав измерить бездну его провидения, объятый головокружением перед невыразимостью этого домостроительства и изумлением перед неизреченным... [*Io. Chr. Sur le providence de Dieu.* P. 62.].

2.15. В плане семантической истории термина *ойкономия* особый интерес представляет собой значение «исключения», которое этот термин обретает в VI–VII веках, особенно в области канонического права византийской Церкви. Здесь теологическое значение таинственного божественного действия, направленного на спасение рода человеческого, срastaется с понятиями *aequitas* и *epieikeia*, восходящими к римскому праву, и начинает выражать освобождение от слишком строгого применения канонов. У Фотия различие и вместе с тем смежность двух значений отчетливо явлены:

Ойкономия в точности означает необыкновенное и непостижимое воплощение Слова; во-вторых, она означает разовое ограничение или приостановление действия законов в их строгости и введение смягчающих обстоятельств, которое «экономизирует» [*dioikonomountos*] предписание законов, учитывая слабость тех, кто должен их принимать к исполнению.

В данном смысле подобно тому, как в теологии утвердилось противопоставление между теологией и экономикой, в праве вырабатывается противопоставление между «каноном» и «экономикой», а исключение определяется как решение, основанное не на строгом применении закона, а на «использовании экономики» (*ou kanonikos... all' oikonomiai chresamenoi*;

Richter. Р. 582). В этом значении в 692 году термин проникает в свод законов Церкви, а в период правления Льва VI (886–912) – и в имперский свод законов.

Тот факт, что слово, означающее искупительное действие мирового правления, приобретает значение «исключения», свидетельствует о сложности взаимоотношений между *ойкономией* и законом. Тем не менее, и в этом случае два значения термина, несмотря на кажущееся различие, совершенно друг другу не противоречат: то же касается термина *dispensatio* в латинской Церкви, который изначально был переводом *ойкономии*, а затем обрел значение «освобождения». Парадигма управления и парадигма чрезвычайного положения⁶⁵ сходятся в идее *ойкономии* – деятельности руководства, которая управляет ходом вещей, всякий раз приспосабливаясь в своем искупительном умысле к конкретной ситуации, с которой ей приходится иметь дело.

§ *Истоки процесса, вследствие которого термин ойкономия обретает значение «исключения», можно уловить в послании каппадокийского богослова Василия Кесарийского Амфилохию. На вопрос о ценности обряда крещения, осуществленного схизматиками, он ответил, что в противоположность правилу, согласно которому такое крещение не должно иметь силы, оно изначально было признано как действительное «ради домостроительства большинства» (oikonomias heneka tōn pollōn: Bas. Epist. CLXXXVIII. I, PG, 32, 669).*

⁶⁵ «Stato di eccezione», букв.: «положение исключения», но также и «чрезвычайное положение»; см.: Агамбен Дж. Чрезвычайное положение. М.: Издательство «Европа», 2011.

Порог

Теперь можно более отчетливо уяснить то воистину определяющее значение, которое содержит в себе перевертывание Павлова выражения «экономика тайны» в «тайну экономики». Тайным здесь является не божественный план спасения, который требует деятельности исполнения и откровения – то есть как раз *ойкономии*, – которая сама по себе прозрачна, как это было у Павла; тайной теперь становится сама экономика, само действие, посредством которого Бог одновременно устрояет божественную жизнь, распределяя ее на три ипостаси, и управляет миром тварным, наделяя каждое событие тайным смыслом. Но этот скрытый смысл не является, как того требует модель образного толкования, лишь аллегорией и пророчеством о новых искупительных событиях, которые, располагаясь таким образом друг относительно друга, создают историю. Этот смысл совпадает с «таинственной экономикой», с самим устроением божественной жизни и порядком осуществляемого ею провиденциального управления миром. Тайна божественности и тайна правления, тринитарное членение божественной жизни и история, а также спасение человечества разделены и неразделимы одновременно.

Иными словами, на территории *ойкономии* разыгрывается во всех смыслах определяющая схватка, в которой под вопросом оказывается само представление о божественном и о его отношениях с сотворенным, постепенно сформировавшееся в период поздней античности. Между невнятным унитаризмом монархистов и иудаистов и гностической пролиферацией божественных ипостасей, между непричастностью миру Бога гностиков и эпикурейцев и стоической идеей *deus actuosus* – Бога, о мире пекущегося, – *ойкономия* делает возможным компромисс, согласно которому трансцендентный, одновременно единый и триединый Бог может, оставаясь при этом трансцендентным, взять на себя заботу о мире и заложить основы имманентной практики управления, надмирная тайна которой совпадает с историей человечества.

Лишь переосмысление экономической парадигмы в ее подлинной значимости позволит преодолеть противоречия в толкованиях и разногласия, которые помешали современным ученым и теологам поместить эту парадигму в ее истинный проблематический контекст. Как мы убедились, в основе полемики, которая неизменно разделяла комментаторов на два непримиримых лагеря, лежит предполагаемый разрыв между двумя четко различимыми значениями термина *ойкономия*, первое из которых касается истечения единого божественного существа в трех лицах, а второе – промысла о спасении, являющего себя в истории (см. *Prestige*. Р. III; а также *Marcus*, цит. по: *Richter*. Р. 79). Так, по мысли Верховена, Эванса и Маркуса, экономика у Тертуллиана никоим образом не связана с временным планом, а относится исключительно к «внутреннему развертыванию божественной субстанции в трех лицах» (*Verhoeven*. Р. 110). Напротив, по мнению Муанта, экономика означает не «отношение внутри бытия» (*Moingt*. Р. 922), а лишь историческое проявление божественности через план спасения. Иными словами, полемика между комментаторами основывается на ложной предпосылке, согласно которой термин *ойкономия*, подобно *Urworte* Абея, имеет два противоположных значения, между которыми Отцы, его использующие, более или менее сознательно колеблются. Более пристальный анализ показывает, что речь идет не о двух значениях одного термина, но о попытке соединить в одну семантическую сферу – сферу термина *ойкономия* – несколько планов, увязывание которых между собой представлялось проблематичным, а именно: непричастность миру и управление миром; единство бытия и множественность действий; онтология и история.

Два мнимых значения термина, первое из которых относится к внутренней организации божественной жизни, а второе касается истории спасения, не только не противоречат друг другу, но связаны между собой и полностью проясняются лишь в этой своей функциональной связи. Иначе говоря, они представляют собой две стороны единой божественной *ойкономии*, в которой онтология и прагматика, тринитарное членение и управление миром предпо-

лагают разрешение собственных апорий через непрерывную отсылку друг к другу. Так или иначе, принципиально важно, что первое определение того, что впоследствии станет тринитарным догматом, изначально происходит не в онтологических и метафизических терминах, а принимает форму «экономического» диспозитива и предстает как деятельность одновременно «домашнего» и мирского правления божественной монархии («*unitas ex semetipsa derivans trinitatem non destruitur ab illa sed administratur*»⁶⁶: *Tert., Adv. Prax.*, 3, I). Лишь в последующую эпоху, когда эти проблемы будут более или менее обоснованно считаться решенными постнической догматикой, теология и экономика разделятся и значение этого термина перестанет быть связанным с организацией божественной жизни и сосредоточится на истории спасения; но даже на данном этапе они не разделятся окончательно и продолжат взаимодействовать в качестве функционального целого.

⁶⁶ «Единство, производя из Самого Себя Троицу, не разрушается Ею, но сохраняется» (*лат.*) (*Тертуллиан. Против Праксея*. 3, I). В переводе глагола «*administratur*» – «сохраняется» – на первый план выходит то из его значений, которое утверждает цель управления в сохранении определенного порядка.

3. Бытие и действие

3.1. Святые Отцы, впервые разработавшие учение об *ойкономии*, со всей очевидностью были обеспокоены тем, чтобы предотвратить разлом внутри монотеизма, который вновь привел бы к утверждению множественности божественных фигур, а значит, к политеизму. Движимый стремлением уклониться от этих крайних следствий тезиса о троичности, Ипполит неустанно повторяет, что Бог един по *dynamis* (то есть в рамках используемой им стоической терминологии – по *усии*) и троичен лишь в плане экономики. По той же причине Тертуллиан решительно возражает Праксею, что простое «расположение» [«disposizione»] экономики никоим образом не означает разделения сущности. Божественное бытие не расщеплено, потому что троичность, о которой толкуют Святые Отцы, располагается в плане *ойкономии*, а не в плане онтологии.

Цезура, которая любой ценой должна была быть устранена в плане бытия, все же проявилась в виде разрыва между Богом и его действием, между онтологией и праксисом. В самом деле, различать сущность или божественную природу и ее экономику – значит разграничивать в Боге бытие и действие, сущность и праксис. Таков скрытый дуализм, который учение об *ойкономии* внесло в христианство: нечто вроде гностического зародыша, который выражает не столько разрыв между двумя божественными фигурами, сколько разрыв между Богом и осуществляемым им управлением миром.

Обратимся к теологии, которую Аристотель разрабатывает в конце Λ книги «Метафизики». Было бы совершенно немыслимо разграничивать бытие и действие в Боге, который здесь описан. Если аристотелевский Бог, подобно неподвижному двигателю, приводит в движение небесные сферы, это происходит потому, что такова его природа, и нет никакой необходимости предполагать существование особой воли или определенной деятельности, направленной на заботу о себе или о мире. Классический космос с его «фатумом» покоится на абсолютном единении бытия и действия.

Учение об *ойкономии* радикальным образом упраздняет это единство. Экономика, посредством которой Бог управляет миром, действительно абсолютно отделена от Его бытия и не может быть логически выведена из него. Можно на онтологическом уровне анализировать понятие Бога, перечислять его атрибуты, или – как это происходит в апофатическом богословии – отрицать один за одним все его предикаты, чтобы прийти к идее чистого бытия, сущность которого совпадает с его существованием. Однако все это ровным счетом ничего не скажет ни о его отношении с миром, ни о том, каким образом им было принято решение управлять ходом человеческой истории. Как много веков спустя по поводу светского [profano. – *Примеч. пер.*] правительства проницательно заметит Паскаль, экономика не имеет никакого основания в онтологии, и единственный способ обосновать и утвердить ее состоит в том, чтобы скрыть ее истоки (*Pascal* 1. P. 51). Поэтому теперь свободное решение Бога управлять миром становится не менее, а, возможно, даже более таинственным, чем собственно его природа. Настоящая тайна, которая «сокрывалась от вечности в Боге» и которая была явлена людям в Христе, не касается его бытия, но связана с его спасительным действием: а это не иначе как «тайна *ойкономии*», согласно основополагающей в стратегическом отношении инверсии Павловой синтагмы. Тайна, которая с этого момента будет непрестанно будоражить умы и возбуждать исследовательский интерес теологов и философов, имеет не онтологическую, а практическую природу.

Экономическая и онтологическая парадигмы абсолютно различны в их теологическом генезисе: лишь понемногу учение о провидении и морально-нравственная рефлексия будут делать попытки перебросить между ними мост, но так и не преуспеют в этом окончательно. Прежде чем они приняли спекулятивно-догматическую форму, тринитаризм и христология замыслились и разрабатывались в «экономических» терминах, что оставит глубокий отпеча-

ток на всем их последующем развитии. Этика в ее современном смысле, со всем ее шлейфом неразрешимых апорий, рождается в данном смысле из разрыва между бытием и действием – разрыва, который производится в период поздней античности, а в христианской теологии получает определяющее положение.

Если понятие свободной воли, в общем и целом занимающее в классической мысли маргинальное положение, становится центральной категорией раньше возникновения христианской теологии, а впоследствии и этики и онтологии Нового времени, то это связано с тем, что последние имеют в этом разрыве свой исток и потому вынуждены непрестанно себя с ним соизмерять. Если порядок античного космоса «не столько являл собой волю богов, сколько был самой их природой, безучастной и неминуемой, носительницей всякого блага и всякого зла, недоступной молитве [...] и крайне скупой на милосердие» (*Santillana*. Р. 11), то идея воли Бога, который, напротив, свободно и прозорливо избирает собственные действия и сам в себе превосходит собственное могущество, есть неоспоримое доказательство краха древнего фатума и в то же время отчаянная попытка дать основание анархической сфере божественного праксиса. Отчаянной она является потому, что воля может означать лишь одно: необоснованность праксиса, иными словами, тот факт, что бытие не содержит в себе никакого основания для действия.

§ В гнозисе противопоставление бога, чуждого миру, и демиурга, миром управляющего, более существенно, чем оппозиция благого и злого бога. И Ириней, и Тертуллиан отчетливо видят «праздный» и «эпикурейский» характер благого Бога у Маркиона и у Кердона, которому они противопоставляют бога благого и вместе с тем деятельного в отношении творения: «Они, – пишет Ириней, – в конечном счете нашли Бога Эпикурова, который ничего не делает ни для себя, ни для других» (*Ir. Наг.*, 3, 24, 2); а по мысли Тертуллиана, Маркион «пожелал назвать Христовым именем какого-нибудь бога из эпикурейского учения» (*Tert. Adv. Marc.*, I, 25, 3. Р. 223).

Попытка совместить праздного и чуждого миру бога и бога деятельного, который творит мир и управляет им, безусловно, является одной из самых важных ставок в игре тринитарной экономики; именно она определяет как содержание самого понятия ойкономиа, так и апории, которые делают его определение столь затрудненным.

3.2. Проблема, вследствие которой картина мира в классической традиции рушится в столкновении с христианским мировоззрением, – это проблема творения. Несовместимой с классическим мировоззрением здесь оказывается не столько идея божественного действия, сколько тот факт, что это действие не обязательно обусловлено бытием или укоренено в нем, но является свободным и бескорыстным актом воли. Если верно, что идея божественной бездейственности⁶⁷ имеет прочные основания в аристотелевской традиции, то классическая мысль – в особенности со времен стоиков – не уклоняется от осмысления божественного действия и в данном отношении апологеты не упускают из виду платоновского демиурга. Новым же является раскол между бытием и волей, природой и действием, привнесенный христианской теологией. Сами авторы, разрабатывающие экономическую парадигму, настоятельно подчеркивают разнородность природы и воли в Боге. Наиболее показателен в этом отношении отрывок из Оригена, в котором воля знаменует собой самый настоящий раскол в Боге и в творении:

Все, что есть на небесах и на земле зримого и незримого, – относительно природы Бога не существует [*quantum ad naturam Dei pertinet, non sunt*]; относительно же воли создателя это есть то, чему восхотел дать бытие

⁶⁷ Aprassia.

создавший [*quantum ad voluntatem creatoris, sunt hoc, quod ea esse voluit ille qui fecit*]. [Orig. In lib. I Reg. hom., I, II. См.: Benz. P. 330–331.]

Псевдо-Иустин настаивает на необходимости строго разграничивать в Боге сущность (*ousia*) и волю (*boulē*). Если бы в Боге бытие и воля совпадали, он, желающий многих вещей, был бы то одной, то другой вещью, а это невозможно. А если бы он творил из собственного бытия – коль скоро его бытие необходимо, то, что он делает, он делал бы вынужденно, и его творение не было бы свободным (*Iustin. Qu. Chr.*, 2. P. 286–291).

Сам мотив творения *ex nihilo*, как было замечено (*Coccia*. P. 46), призван подчеркнуть независимость и свободу божественного действия. Бог сотворил мир не по своей природной или бытийной необходимости – но потому, что захотел. На вопрос: «Почему Бог сотворил небо и землю?» – Августин отвечает: «*quia voluit*», «потому что он так захотел» (*Aug. Gen. Man.* I, 2, 4). А несколько веков спустя, в период расцвета схоластики, необоснованность творения в бытии была вновь решительно утверждена Фомой Аквинским в трактате «Против язычников»: «Бог действует не *necessitatem naturae*⁶⁸, но *per arbitrium voluntatis*⁶⁹» (*Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 23, n. 1). Иными словами, воля представляет собой некий диспозитив, призванный связать воедино бытие и действие, которые были разделены в Боге. Примат воли, который, согласно Хайдеггеру, господствует в истории западной метафизики и с Шеллингом и Ницше достигает своего апогея, имеет своим истоком разрыв между бытием и действием в Боге и поэтому с самого начала разворачивается в согласии с теологической *ойкономией*.

§ Воссозданию теологического диспозитива, в основе которого лежит понятие воли, посвящена книга Бенца «*Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willenmetaphysik*»⁷⁰ (1932) – труд, из которого следует исходить в любом генеалогическом исследовании примата воли в новой философии. Бенц показывает, каким образом в создании «метафизики воли» в западной философии сочетаются неоплатонические мотивы (концепт воли, который у Плотина тождествен силе (*potenza*) и благу, которое «желает самое себя») и гностические темы (воля у Валентина и Марка как *autobouletos boulē*, воля, которая желает самое себя). Через опосредование Викторина эти неоплатонические и позднеантичные мотивы проникают в мысль Августина, предопределяя его концепцию Троицы.

Когда Фома Аквинский устанавливает тождество между бытием и волей в Боге («*Est igitur voluntas Dei ipsa eius essentia*»: *Contra Gentiles*, lib. I, cap. 73, n. 2), он, в сущности, лишь доводит до предела этот примат воли. Поскольку то, чего хочет воля Божья, и есть сама ее сущность («*principale divinae voluntatis volitum est eius essentia*», *ibid.*, lib. I, cap. 74, n. 1), из этого следует, что воля Божья всегда хочет самой себя, она всегда является волей к воле.

Вслед за своим учителем Иньясом Мейерсоном Жан-Пьер Вернан неоднократно озвучил в своем значительном труде положение о том, что понятие воли в Новое время – концепт, в сущности чуждый греческой традиции, и что медленный процесс его формирования совпадает с процессом, который привел к рождению «Я» (*Vernant. Passim*).

3.3. Лишь в свете этого разрыва между бытием и праксисом полностью проясняется суть полемики с арианством, которая так глубоко расколола Церковь в IV–VI веках христианской эры. На первый взгляд, спор касается столь незначительных и тонких различий, что в наше время сложно уловить, какова истинная ставка в ожесточенном конфликте, охватившем почти все восточное христианство вместе с императором. Центральной проблемой в этих спорах, как известно, является *archē* Христа; однако *archē* здесь не сводится к своему хронологическому

⁶⁸ По естественной необходимости (лат.).

⁶⁹ По волевому решению (лат.).

⁷⁰ «Марий Викторин и развитие метафизики воли на Западе» (нем.).

значению, оно не означает лишь «начало». Действительно, и Арий, и его противники сходятся в убеждении, что Сын был рожден Отцом и что это рождение свершилось «прежде всех век» (*pro cronōn aiōniōn*: Arius. Ep. Alex., 2. См. Simonetti. P. 76; *pro pantōn tōn aiōniōn*: Евсевий Кесарийский. Письмо к Цезарю, 4. См. Simonetti. P. 104). Более того, Арий особо подчеркивает, что Сын был рожден *achronos*, вне времени. Иными словами, под вопросом здесь оказывается не только хронологическое предшествование (времени еще не существует) и не только лишь проблема достоинства (старшинство Отца по отношению к Сыну утверждали многие и из противников ариан); речь скорее идет о том, чтобы определить, имеет ли Сын – слово и действие Божье – основание в Отце, или же подобно ему он не имеет начала, то есть является *anarchos*, безначальным.

Текстуальный анализ писем Ария и сочинений его противников показывает, что решающим значением в споре обладает именно термин *anarchos* (то есть без *archē*, в двойном значении, которым этот термин наделен в греческом, – основания и начала). «Нам известно, что существует единый Бог, который один нерожден, один вечен, один *anarchos*», – пишет Арий в «Письме к Александру» (2; см. Simonetti. P. 78). Хотя Сын рожден Отцом раньше и вне времен, он имеет в Отце свое *archē*, свое начало-основание и именно от него получает свое бытие:

Стало быть, существует три ипостаси: Бог, который есть причина всех вещей, единейший и безначальный [*anarchos monōtatos*]; Сын, рожденный отцом вне времени, сотворенный [выше Арий уточнил – «иным образом, чем все творения»] и положенный в основание [*themeliōtheis* – от *themelios*, что означает «основание» также и в архитектурном смысле] раньше времен [...] один получил бытие от Отца. [Arius. Ep. Alex., 4. См. Simonetti, 1986. P. 78.]

Подобным образом Евномий утверждает, что лишь Бог Отец «безначален, вечен, бесконечен [*anarchōs, aidīōs, ateleutētōs*]» (Exp., 2. См. Simonetti. P. 186); Сын же пребывает «в начале-основании, но не без начала-основания [*en archēi onta, ouk' anarchon*]» (Exp., 3. См. Simonetti. P. 188).

Против этого тезиса, дающего Слову прочное основание в Отце, выступил собор епископов, созванный императором Констанцием в 343 году в Сардики. Они прямо утверждают, что предметом разногласий является не рожденность или нерожденность Христа («ни один из нас не отрицает, что Сын рожден, но рожден прежде всех вещей»), а только его *archē*: «Если бы у него было *archē*, он не смог бы существовать безусловно [*pantote*], ведь Слово, существующее безусловно, не имеет *archē*» (Ibid. P. 134). Сын царствует с Отцом «безусловно, безначально и бесконечно [*pantote, anarchōs kai ateleutētōs*]» (Ibid. P. 136).

Никейский постулат, который в конечном итоге возобладал, вполне согласуется здесь с учением об *οικονομια*. Как последняя не основана в божественной природе и бытии, но сама по себе является «тайной», так и Сын – то есть тот, кто принял на себя экономику спасения, – не имеет основания в Отце: подобно Отцу он есть *anarchos*, не имеющий ни начала, ни основания. *Οικονομία* и христология – не только исторически, но и генетически – взаимосвязаны и неразделимы: как праксис в экономике, так и *Λογος* – слово Божье – в христологии изымается из бытия и делается анархичным (отсюда устойчивое неприятие со стороны многих приверженцев антиарианского правоверия в отношении термина *homousios*, введенного Константином). Без учета этого исконного «анархического» призвания христологии невозможно понять ни последующее историческое развитие христианской теологии с ее скрытой атеологической тенденцией, ни историю западной философии с ее этической цезурой между онтологией и праксисом. Тот факт, что Христос «анархичен», по сути означает, что язык и праксис не имеют основания в бытии. «Гигантомахия» вокруг бытия также и прежде всего является собой конфликт между бытием и действием, между онтологией и экономикой, между бытием-

в-себе, не способным к действию, и действием без бытия: между ними главной ставкой в игре оказывается идея свободы.

§ Попытка помыслить в Боге проблему совершенно необоснованного основания отчетливо просматривается в следующем отрывке Григория Назианзина:

Anarchon [безначальное], *archē* и сущее с *archē* – единый Бог. Безначальное бытие не есть природа того, что безначально, нерожденность же таковой является (но быть безначальным означает быть нерожденным). Ибо всякая природа есть не то, чем она не является, но то, чем она является. Это полагание [*thesis*] того, что есть, а не отрицание [*anairesis*] того, чего нет. И *archē* тем, что оно *archē*, не отделяется от безначального: *archē* не является его природой, как не является природой последнего безначальное бытие. Это относится к природе, но не есть сама природа. И сущее с безначальным и с началом есть не что иное, как то же, что и они. Имя безначальному – Отец, началу – Сын, сущему вместе с началом – Дух Святой. [Greg. Naz. Or., XLII, 15. P. 1014.]

Гегелевская диалектика обнаруживает в этом отрывке свою теологическую парадигму: достаточно поместить в центр этого триадического движения силу отрицания («то, что не есть»), чтобы получить гегелевское положение об основании.

Парадокс тринитарной экономики, которая должна сохранять единство того, что она разделила, находит очевидное выражение и у другого каппадокийского богослова, Григория Нисского. В своем «Большом катехизисе» он утверждает, что и греки, и евреи могут признать существование Божьего логоса и пневмы; но «и те, и другие одинаковым образом отвергнут как нечто неправдоподобное и неподобающее рассуждению о Боге» именно «домостроительство»⁷¹ по человеку Слова Божьего» [*tēn de kata anthrōpon oikonomian tou theu logou*]. Ибо оно означает, тут же добавляет Григорий, что под вопросом оказывается не просто какая-либо способность (*hexis*), как то слово или знание Божье, но «сила, пребывающая по существу и по сущности [*kat' ousian... uphestōsa dynamis*]» (Greg. Nys., Or. cat., 5. P. 161). Таким образом, функция тринитарной экономики заключается в том, чтобы гипостазировать Божий логос и праксис, дав им реальное существование – и одновременно установить, что это гипостазирование не разделяет целого, но «устраивает»⁷² его (каппадокийцы одними из первых стратегически используют в этом значении неоплатонический термин *hypostasis* – в данном случае в его глагольной форме *hyphistamai*).

У Маркелла Анкирского, автора IV века, чья «экономическая теология» привлекла особое внимание современных исследователей, отчетливо видно, что связь между экономикой и сущностью понималась как противопоставление между действием (*energeia*) и природой (*physis*). Если божественная природа остается монадической и неразделимой, то это связано с тем, что Логос разделяется лишь в действии (*energeia monē*). Поэтому экономика по плоти (или, как он выразился, вторая экономика) носит, так сказать, временный характер: она завершится Парусией, когда Христос низложит всех врагов под ноги Свои (1 Кор. 15:25). Подобным же образом Маркелл может говорить о том, что Слово через воплощение стало сыном Адамовым *kat' oikonomian*, а мы являемся таковыми *kata physin* (Seibt. 1994. P. 316).

§ Теологический раскол между бытием и праксисом продолжает вызывать споры в византийском богословии и в XIV веке: эти споры разделили Григория Паламу и Варлаама

⁷¹ У А.: *economia*.

⁷² У А.: *economizza*.

с Прохором. Так, афониты в своем вероисповедании исходят из открытого противопоставления между бытием Бога (усией) и его действием (*energeia*): «Мы подвергаем анафеме тех, кто утверждает, будто божественная сущность и действие Божье суть одно и то же, что они едины и неразделимы. Кроме того, я полагаю, что действие и сущность Божьи несотворены [aktiston]» (Rigo. P. 144).

3.4. Разрыв между бытием и праксисом в языке Святых Отцов принимает форму терминологической оппозиции между теологией и *ойкономией*. Это противопоставление как таковое еще отсутствует у Ипполита, у Тертуллиана и у Климента Александрийского: тем не менее, как мы видели, оно предвосхищено у них в разграничении между *dynamis* и *ойкономией* (так, в «„Exerpta“ Климента каждый ангел наделен своим *dynamis* и своей *ойкономией*»: I, II, 4). У Евсевия Кесарийского эта антитеза уже полностью выработана, хотя речь не идет о полноценном противопоставлении, что позволяет ему заявить во вступлении к своей «Церковной истории» о двух *топосах*, на которых строится единое рассуждение:

Изложение мое начнется с экономики и богословия Христова: по глубине и силе они выше человеческих. Собирающийся писать историю наставлений церковных обязан начать с первого *домостроительства* [*oikonomia*] согласно самому Христу, ведь от него удостоились мы получить и свое имя – *домостроительства* более божественного, чем кажется многим. [*Eus. H. E.*, I, 1, 7–8.]

Терминологическое разграничение соответствует у Евсевия различию между божественной и человеческой природой Христа, которое он уподобляет разнице между головой (*kephalē*) и ногами:

Природа Христа двойная: одна похожа на голову тела – в ней признаём мы Бога; другую можно сравнить с ногами – Он облекся в нее ради нашего спасения, дабы стать человеком столь же подверженным страстям, как мы... [*Ibid.* I, 2, 1.]

Начиная с каппадокийцев – в частности с Григория Назианзина – оппозиция теология/*ойкономия* обретает технический характер, обозначая теперь не только две различных сферы (природа и сущность Бога с одной стороны, и его искупительное дело с другой: бытие и праксис), но и два различных дискурса, два типа рациональности, каждый из которых наделен своей собственной понятийностью и своей особой спецификой. Иными словами, вокруг Христа разворачиваются два *logoi*, первый из которых касается его божественной природы, а второй – экономики воплощения и спасения. Каждый дискурс, каждая рациональность имеет свою собственную терминологию, и, чтобы верно их истолковывать, их не следует смешивать:

Вообще же выражения более возвышенные относи к Божественности и к природе, которая выше страданий и тела; а выражения более унижительные – к Тому, Кто Сложен, за тебя истощил Себя и воплотился, чтоб хуже не сказать – очеловечился, потом же превознесен, чтоб ты, истребив в догматах своих все плотское и земное, научился восходить умом к Божеству и, не останавливаясь на видимом, возносился посредством мысленного и знал, где речь о природе Божией и где об Его домостроительстве. [*Greg. Naz. Or.*, XXIX, 18. P. 714].

Различие между двумя рациональностями вновь заявлено в Слове, посвященном празднику Рождества; сославшись на непознаваемость и бесконечность Бога, Григорий пишет:

Этим да ограничится ныне наше размышление о Боге; ибо нет времени более распространяться и предмет моего слова составляет не теология, но экономика. [Ibid. XXXVIII, 5. P. 886.]

Примерно полвека спустя Феодорит Кирский выкажет полную осведомленность по поводу различия и одновременной взаимосочлененности этих двух рациональностей. «Нам необходимо знать, – пишет он, – какие термины принадлежат области теологии, а какие – области экономики» (ad Heb., 4, 14; см. *Gass*. P. 490); если эти два *logoi* смешаются, под угрозой окажется целостность экономики и возникнет риск впадения в монофизитскую ересь. Притом что необходимо избегать любого неправомерного переноса категорий одной рациональности в поле другой («Не следует переносить в область экономики то, что принадлежит теологии», как напишет Иоанн Дамаскин в *De fid. Orth.*, 3, 15), две рациональности все же остаются связанными, и четкое разграничение между двумя дискурсами не должно оборачиваться сущностным разрывом. Тщательность, с которой Святые Отцы стараются не смешивать между собой и в то же время сохранять связанными два единства, свидетельствует о том, что они осознают риски, которые таит в себе их гетерогенность. Так, в споре с воображаемым представителем монофизитства в «Эранисте» Феодорит утверждает, что Святые Отцы «хотели передать нам два единства – теологическое и экономическое – в их неразделимости, чтобы мы не думали, будто первое есть лик божественный, а второе – лик человеческий» (*Theodoret. Eran.*, P. 228).

Проводимое в патристике разграничение между теологией и экономикой настолько устойчиво, что его можно обнаружить у современных теологов в виде оппозиции имманентной Троицы и Троицы экономической. Первая отсылает к Богу в его бытии-в-себе и потому также называется «сущностной»; вторая же означает Бога в его отношении к делу искупления, через которое он открывается людям (поэтому ее также называют «Троицей откровения»). Сочленение этих двух троиц, различных и в то же время неразделимых, составляет апоретическую задачу, которую тринитарная экономика оставляет в наследие христианской теологии, в особенности – учению о провиденциальном управлении миром, представляющему в этой связи как биполярная машина, единство которой постоянно рискует распасться и каждый раз должно быть завоевано заново.

3.5. Радикальное разделение и вместе с тем необходимое единение теологии и экономики, возможно, нигде так ярко не проявилось, как в спорах вокруг монофелитства, разделивших Святых Отцов в VII веке. Существует текст, в котором полностью проясняется стратегический смысл этого сложного сочленения: речь идет о «Диспуте с Пирром» Максима Исповедника. Согласно монофелитам, манифестом которых является «Эктезис» Ираклия (638), представляющего в диалоге в роли Пирра, у Христа две природы, но единая воля (*thelēsis*) и единая деятельность (*energeia*), «которая направлена на выполнение как божественных дел, так и дел человеческих» (*Simonetti*, P. 516). Монофелиты опасаются того, что доведенный до крайности диофизитизм приведет в конечном итоге к расколу в экономике – то есть в божественном праксисе, полагая в Христе «две воли, которые противоположены друг другу, будто божественное Слово желает привести в жизнь искупительное страдание, а человеческая его часть препятствует и противостоит его воле» (Ibid. P. 518). Поэтому Максиму, утверждающему, что двум природам в Христе могут соответствовать лишь две воли и два различных действия, Пирр отвечает, что «это говорилось Святыми Отцами согласно теологии, а не согласно экономике. Недостойно мысли, любящей истину, переносить в область экономики то, что утверждалось согласно теологии, создавая подобную нелепицу» (PG, 91, 348).

Ответ Максима категоричен и свидетельствует о том, что сочленение двух дискурсов является частью проблемы, во всех смыслах определяющей. Если то, что было сказано Святыми Отцами по поводу теологии, пишет он, не относилось бы также и к экономике, «то

после воплощения Сын не *подлежал бы теологическому рассмотрению* [*syntheologeitai*] вместе с Отцом. А ежели этого не происходит, его имя не может звучать во время призывания Святого Духа при крещении; а значит, вера и проповедь будут тщетными» (Ibid.). В другом своем сочинении Максим, подчеркивая неразделимость теологии и экономики, утверждает следующее: «Воплощенное [то есть представляющее экономику] Слово Божье обучает теологии» (PG, 90, 876).

Неудивительно, что радикальный «экономизм», который, различая в сыне две воли, ставит под угрозу само единство христологического субъекта, нуждается в утверждении единства теологии и экономики, – тогда как «теологизм», который пытается любой ценой удержать это единство, решительно противопоставляет два дискурса. Различение между двумя рациональностями непрерывно пересекает область теологических диспутов, и, подобно тому, как тринитарный догмат и христология сформировались одновременно и не могут быть разделены, так и теология и экономика не могут быть разграничены. Две природы, согласно стереотипной формуле, сосуществуют в Христе «без разделения и без смешения» (*adiaretos kai asynchytos*): точно так же два дискурса должны совпадать не смешиваясь – и различаться не разделяясь. Ведь на кону в их отношениях не только цезура между человечностью и божественностью в Сыне, но и в более широком плане – разрыв между бытием и праксисом. Экономическая рациональность и рациональность теологическая должны действовать, если можно так выразиться, «в разделяющем согласии» так, чтобы не отрицалась экономика Сына и чтобы при этом не был допущен сущностный раскол в Боге.

И все же экономическая рациональность, через которую христология получила свою первую, неточную формулировку, будет непрестанно отбрасывать свою тень на теологию. После того как вокабуляр *гомоусии* и *гомоиусии*⁷³, ипостаси и природы почти окончательно подменит собой первую формулировку догмата о Троице, экономическая рациональность со своей прагматико-управленческой, а не научно-онтологической парадигмой будет продолжать скрыто действовать в качестве силы, стремящейся подорвать и разрушить единство онтологии и праксиса, божественности и человечности.

§ Разрыв между бытием и действием и анархический характер божественной ойкономии являют собой логическое место, в котором проясняется сущностное отношение, связывающее в нашей культуре управление и анархию. Не только нечто вроде провиденциального управления миром возможно лишь потому, что действие не имеет никакого основания в бытии; но и само это управление, которое, как мы увидим, имеет свою парадигму в Сыне и в его ойкономии, глубоко анархично. Анархия есть нечто такое, что управление должно предположить и присвоить в качестве собственного истока – и в то же время в качестве цели, к которой направлено движение. (Беньямин в данном смысле был прав, когда писал о том, что нет ничего более анархичного, чем буржуазный порядок; а реплика, которую Пазолини вкладывает в уста одного из сановников в фильме «Сало», – «Единственная подлинная анархия – это анархия власти», – не несет в себе и тени иронии.)

Отсюда несостоятельность попытки Райнера Шюрмана, предпринятой в его все же знаковой книге «Принцип анархии», помыслить «экономику анархическую», то есть безосновную, в перспективе преодоления метафизики и истории бытия. Среди постхайдеггерианских философов Шюрман единственный, кто понял связь, объединяющую теологический концепт ойкономии (который он, однако, оставил без внимания), проблему онтологии, и в особенности хайдеггерианское прочтение онтологического различия и «эпохальной» структуры истории бытия. Именно в этой перспективе он пытается помыслить праксис и историю без какого-либо основания в бытии (то есть совершенно ан-архическим образом). Но онтотеология всегда

⁷³ У А.: *homoousia* и *homoiousia*.

уже мыслит божественное действие как необоснованное в бытии и, по сути дела, задается целью выявить сочленение между тем, что она всегда разделяла. Иначе говоря, ойкономия всегда уже анархична, лишена основания, а переосмысление проблемы анархии в нашей политической традиции становится возможным лишь исходя из осознания скрытой теологической связи, объединяющей ее с управлением и с провидением. Управленческая парадигма, генеалогия которой мы здесь выстраиваем, в действительности изначально является «анархо-управленческой».

Это не означает, что за пределами управления и анархии невозможно помыслить Неуправляемое – то есть нечто такое, что никогда не сможет принять форму той или иной ойкономии.

Порог

На закате классической культуры, когда единство античного космоса разрушается, а пути бытия и действия, онтологии и праксиса будто бы окончательно расходятся, мы наблюдаем, как в лоне христианской теологии вырабатывается сложное учение, в котором сочетаются элементы иудаизма и язычества, – учение, силящееся осмыслить этот разрыв и вместе с тем восполнить его посредством управленческой и не-научной [non-epistémico. – *Примеч. пер.*] парадигмы, которой и является *ойкономия*. Согласно этой парадигме, божественное действие, от сотворения мира до искупления, не имеет основания в бытии Бога и до такой степени расходится с ним, что осуществляется в отдельном лице – в *Слове* или в Сыне; тем не менее, это анархичное и безосновное действие должно каким-то образом согласовываться с единством сущности. С помощью идеи свободного и добровольного действия, объединяющего в себе творение и искупление, эта парадигма должна была преодолеть как гностическую антитезу между чуждым миру богом и творцом-демиургом и правителем мира, так и присущее язычеству тождество между бытием и действием, которое делало малоубедительной саму идею творения. Вызов, который христианская теология таким образом бросает гнозису, состоит в том, чтобы увязать трансцендентность Бога и сотворение мира, а также непричастность Бога к миру и стоическое и иудаистское представление о Боге, который заботится о мире и осуществляет над ним провиденциальное управление. Перед лицом этой апоретической задачи *ойкономия* в ее управленческом и административном истоке предлагала гибкий инструмент, который представлял одновременно как *логос*, рациональность, избавленная от каких бы то ни было внешних уз, и как действие, не обусловленное какой бы то ни было онтологической необходимостью или предзаданной нормой. Являясь одновременно дискурсом и реальностью, не-научным знанием и анархичным действием, *ойкономия* на протяжении многих веков позволяла теологам определять то принципиально новое, что несла в себе христианская вера, и в то же время сочетать в ней плоды позднеантичной, стоической и неопифагорийской мысли, уже ориентированной в «экономическом» направлении. Именно в лоне этой парадигмы сформировались узловые моменты тринитарной догматики и христологии: от этого своего истока они так и не освободились окончательно, продолжая отдавать дань как его апориям, так и его преимуществам.

Таким образом, становится понятно, в каком смысле возможно говорить о том, что христианская теология с самых своих истоков является экономико-управленческой, а не политико-государственной: именно таков тезис, от которого мы отталкиваемся в полемике со Шмиттом. Что христианская теология содержит в себе экономику, а не только политику, все же не означает, что ее значение для истории идей и политических практик на Западе маловажно; напротив, теолого-экономическая парадигма обязывает заново переосмыслить таковую историю в новой перспективе с учетом ключевых моментов пересечения политической традиции в узком смысле с традицией «экономико-управленческой», которая, ко всему прочему, как мы увидим, обретает наиболее полное выражение в средневековых трактатах *de gubernatione mundi*⁷⁴. Две парадигмы существуют бок о бок и пересекаются друг с другом таким образом, что формируют собой биполярную систему, понимание которой оказывается предпосылкой к любой попытке истолкования политической истории Запада.

В своей объемной монографии о Тертуллиане Муант в одном месте справедливо указывает на то, что наиболее точным переводом выражения *unicus deus cum sua oikonomia* – и, возможно, единственным, способным обнять разные значения термина «экономика», – является «единый Бог со своим правительством»⁷⁵, в том смысле, в котором „правительство“ озна-

⁷⁴ Об управлении миром (*лат.*).

⁷⁵ Слово «governo», использованное Агамбеном, наделено семантической двойственностью, так как означает «управле-

чает министров короля, чья власть которых в распространении королевского могущества, не являясь ему равноценной, хотя при этом она необходима для его проявления»; понятая таким образом, «экономика означает способ управления посредством множественности проявлений божественного могущества» (*Moingt*. Р. 923). В этом своем изначальном «управленческом» значении аполитическая парадигма экономики обнаруживает, помимо прочего, и свои политические импликации. Разрыв между теологией и *ойкономией*, между бытием и действием, делая свободным и «анархичным» праксис, по сути, одновременно утверждает возможность и необходимость управления этим праксисом.

В исторический момент, когда имел место кризис классической системы представлений – как в политическом, так и в онтологическом плане, – гармония трансцендентного вечного начала и имманентного миропорядка разрушается и проблема «управления» миром и его легитимации становится во всех смыслах основополагающей политической проблемой.

4. Царство и правление

4.1. Один из самых запоминающихся образов в цикле романов о рыцарях Круглого стола – образ *Roi mehaignié*, раненого или изувеченного короля (слово *mehaignié* соответствует итальянскому *magagnato*⁷⁶), который правит *terre gaste*, опустошенной землей, «где пшено не растет, а деревья не дают плодов». Согласно Кретьену де Труа, во время сражения король был ранен в пах и изувечен до такой степени, что не был в состоянии держаться на ногах и ездить верхом. Поэтому, когда он хотел предаться досугу, он приказывал своим слугам поместить его в лодку и отправлялся удить рыбу (отсюда прозвище Король-рыбак), пока его сокольничие, лучники и охотники хозяйничали в его лесах. Дело, однако, идет о некоей диковинной рыбалке: ниже Кретьен уточняет, что король уже пятнадцать лет не покидает своих покоев и питается гостией, которую ему подают в святом Граале. Согласно другому, не менее авторитетному источнику, напоминающему кафкианский сюжет об охотнике Гракхе, во время охоты в лесу король потерял своих собак и охотников. Добравшись до берега моря, он обнаружил на корабле сверкающий меч: в тот момент, когда он пытался вытащить его из ножен, по какому-то магическому стечению обстоятельств он оказался поражен в пах копьем.

Как бы то ни было, изувеченный король исцелится лишь тогда, когда Галахэд в конце *quête*⁷⁷ смажет его рану кровью с копья, пронзившего бок Христа.

Образ изувеченного и немощного короля получил самые разнообразные толкования. В своей книге, оказавшей значительное влияние не только на артурианские исследования, но и на поэзию XX века, Джесси Уэстон связывает образ Короля-рыбака с «божественным началом жизни и плодородия», с тем самым «Духом Растительности», который автор, вслед за Фрезером и англосаксонскими фольклористами, с немалой долей эклектизма обнаруживает в ритуалах и мифологических образах, восходящих к самым разнообразным культурным традициям, – от вавилонского Таммуза до греко-финикийского Адона.

Во всех этих толкованиях в тени остается тот факт, что легенда, помимо всего прочего, несомненно содержит в себе подлинно политическую мифологию, которая без особых натяжек может быть истолкована как парадигма разделенной и бессильной верховной власти. Ничуть не утратив своей легитимности и сакральности, король действительно по какой-то причине оказался отделен от своих полномочий и дел, доведенный до бессилия. Он не только не может охотиться или ездить верхом (занятия, которые, по всей видимости, символизируют здесь светскую власть), но вынужден оставаться взаперти в своих покоях, пока его министры (сокольничие, лучники и охотники) осуществляют управление от его имени и вместо него. В этом смысле раскол верховной власти, воплощенный в образе короля-рыбака, будто бы отсылает к дуальности, которую Бенвенист усматривает в индоевропейском институте царской власти, между функцией преимущественно религиозно-магической и функцией непосредственно политической. Однако в легендах о Граале акцент скорее делается на бездейственном и отделенном характере изувеченного короля, который – по крайней мере до тех пор, пока его не исцелит прикосновение магического копья, – исключен из всякой конкретной деятельности, связанной с правлением. *Roi mehaignié*, стало быть, являет собой своего рода прообраз современного правителя, который «царствует, но не правит»; и в этом плане легенда, возможно, заключает в себе смысл, который касается нас более непосредственным образом.

4.2. Прежде чем обратиться к проблеме божественной монархии в начале своей книги «Монотеизм как политическая проблема», Петерсон дает краткий анализ псевдоаристотелев-

⁷⁶ Зд.: искалеченный, изувеченный.

⁷⁷ Поиски, розыски, искания (*фр.*).

ского трактата «О мире», в котором он видит нечто вроде переходного звена между аристотелевской политикой и иудаистской концепцией божественной монархии. Если у Аристотеля Бог представлен как трансцендентное начало всякого движения, которое правит миром подобно тому, как стратег ведет свою армию, – то здесь, по наблюдению Петерсона, Бог уподобляется кукловоду, который, оставаясь невидимым и дергая за нитки, приводит в движение свою куклу, – или же великому царю персов, который, скрываясь в своем дворце, правит миром посредством бесчисленных иерархий министров и чиновников.

Первостепенным в отношении образа божественной монархии здесь является не вопрос о том, наделена ли она одной или несколькими властями (*Gewalten*), но вопрос о том, причастен ли Господь силам [*Mächten*], которые действуют в космосе. Автор хочет сказать следующее: Бог есть предпосылка к тому, чтобы сила (он пользуется термином из стоической терминологии *dynamis*, но имеет в виду аристотелевское *kynesis*) действовала в космосе, но именно по этой причине он сам не является силой: *le roi regne, mais il ne gouverne pas*⁷⁸. [Peterson 1. P. 27.]

По мысли Петерсона, в псевдоаристотелевском трактате метафизико-теологические и политические парадигмы тесно переплетены между собой. Окончательное оформление метафизического образа мира, – пишет он, почти буквально воспроизводя тезис Шмитта, – всегда обусловлено политическим решением. В этом смысле «различие между *Macht* (*potestas*, *dynamis*) и *Gewalt* (*archē*), которое автор трактата постулирует в отношении Бога, представляет собой метафизико-политическую проблему», которая может принимать различные формы и значения и быть развернута как в направлении разграничения между *auctoritas* и *potestas*, так и в направлении гностического противопоставления бога и демиурга.

Прежде чем рассмотреть стратегические причины этого необычного экскурса в область теологического значения, заключенного в противопоставлении царства и правления, – для подтверждения обоснованности такого обращения будет весьма кстати более подробно изучить текст, послуживший его основой. Неизвестный автор трактата – по мнению большинства ученых, он мог принадлежать к тому же кругу эллинистических иудеев-стоиков, из которого вышли Филон и Аристобул, – в действительности не столько проводит различие между *archē* и *dynamis* в Боге, сколько (совершая таким образом жест, который сближает его со Святыми Отцами, разрабатывающими христианскую парадигму *οἰκονομία*) вводит разграничение между сущностью (*ousia*) и могуществом (*dynamis*). Древние философы, – пишет он, – утверждавшие, что весь чувственный мир полон богов, выражали суждение, применимое не к бытию Бога, а к его могуществу⁷⁹ (Aristot. Mund., 397b). В самом деле, если Бог пребывает в высшей из небесных сфер, то его могущество «пронизывает весь космос, являясь причиной сохранения [*sōtērias*, „спасения“] всех вещей, что ни есть на земле» (ibid., 398b). Он является одновременно спасителем (*sōtēr*) и породителем (*generatōr*) всего, что ни происходит во вселенной. И все же он «не трудится единолично и самостоятельно [*autourgou*], но пользуется неисчерпаемой мощью, посредством которой господствует также в далеких от него областях» (ibid., 397b). Стало быть, могущество Бога, которое становится будто бы независимым по отношению к его сущности, можно уподобить – и здесь очевидна отсылка к десятой главе книги Λ «Метафизики» – главе армии на поле боя («все приводится в движение по единому знаку главнокомандующего, наделенного высшими полномочиями», Mund., 399b) или же внушительному административному аппарату персидского царя:

⁷⁸ «Король царствует, но не правит» (*φρ.*).

⁷⁹ В существующем русском переводе: «Тем самым древние смогли дать надлежащее понятие о силе Бога, но не о его сущности».

Сам царь, как рассказывают, жил в Сузах или Эктабанах, скрытый от посторонних глаз за оградой великолепного царского дворца [*basileion oikon*], сверкающей золотом, янтарем и слоновой костью. К дворцу вела анфилада величественных ворот, далеко отстоявших друг от друга. Все ворота были медные и имели особые преддверия, вправо и влево уходили высокие стены. Снаружи по порядку размещались знатнейшие и славнейшие мужи: копьеносцы и слуги вокруг самого царя, а затем стражи каждой ограды, называемые привратниками и слухачами, – выходило, что сам царь, величаемый господином и богом, все видел и слышал. Отдельно размещались сборщики пошлин, военачальники и распорядители охоты, приемщики подарков, а также люди, приставленные ко всему остальному. [...] Также были скороходы, сторожи, гонцы [*aggeliaforoi*] и наблюдатели сигнальных огней. И так все было идеально устроено, что царь узнавал обо всем происходящем в Азии в тот же день (в этом особенно помогали сигнальные огни). Но необходимо разумеется, что персидскому царю так же далеко до властвующей в космосе божественности, как до него самого – слабой и ничтожной твари. И если нечестиво полагать, что Ксеркс лично всем занимается и сам осуществляет управление, во все вникая, то тем менее подобает мыслить такое в отношении Бога⁸⁰. [Ibid., 398a–398b.]

Так, характерным образом административный аппарат, с помощью которого земные правители обеспечивают сохранность своего царства, становится парадигмой божественного управления миром. Однако автор трактата тут же спешит уточнить, что аналогия между Божьим могуществом и бюрократическим аппаратом не должна приводить к окончательному разделению между Богом и его могуществом (точно так же, по мысли Святых Отцов, *οικονομία* не должна предполагать расщепления божественной сущности). В отличие от земных правителей, Бог не нуждается во «множестве чужих рук» (*polycheirias*), но «через простое движение первой небесной сферы он передает свою мощь вещам за ней следующим, а от них постепенно доводит ее и до вещей самых отдаленных». Если истинно то, что король царствует, но не правит, в таком случае его правление – то есть его могущество – не может быть полностью от него отделено (ibid., 398b). В данном смысле налицо почти полное соответствие между стоико-иудаистской концепцией божественного управления миром и христианской идеей провиденциальной экономики, что подтверждается пространством отрывком из шестой главы, в котором это правление описывается в терминах самого настоящего провиденциального устройства вселенной:

Из этих движений, согласно звучащих и кружащихся по небу словно в танце, возникает единая гармония, происходящая из единого источника и разрешающаяся также в едином, поэтому воистину мироздание называется «космосом» [устроением], а не «акосмией» [безобразием]. Как вслед за корифеем, запевающим песню, ее подхватывает мужской или также женский хор, из разных высоких и низких голосов составляющий стройную гармонию, то же происходит и с устраивающим мироздание Богом: по знаку этого нарицаемого корифеем божества вечно движутся звезды и небо. Двигается двойным обращением и яркое Солнце: своими восходами и заходами оно разделяет день и ночь, а смещаясь то севернее, то южнее, – устанавливает четыре времени года. В определенное время идет дождь, дует ветер, выпадает

⁸⁰ За основу перевода данного отрывка принят перевод И. И. Маханькова: внесены лишь некоторые изменения в соответствии с вариантом перевода, представленным Агамбеном.

роса, происходят все явления – все вследствие первой и изначальной причины⁸¹. [Ibid., 399a]

Аналогия, связывающая образы трактата «О мире» и образы, использованные теоретиками *ойкономии*, такова, что применение термина *oikonomēō* в отношении божественного управления миром, которое сравнивается с действием закона в городе («закон, оставаясь неподвижным, устрояет все вещи, *panta oikonomēi*», ibid., 400b), не представляется неожиданным. Тем большее удивление вызывает тот факт, что и в этом случае Петерсон воздерживается от малейшего намека на экономическую теологию, что тем не менее позволило бы рассматривать этот текст в его связи с иудейско-христианской политической теологией.

4.3. В своем запоздалом, полном негодования ответе Петерсону Карл Шмитт с особой тщательностью анализирует контекст, в котором теолог использовал «пресловутую формулу» *le roi règne, mais il ne gouverne pas* в своем трактате 1935 года. «Я полагаю, – не без иронии пишет он, – что включение этой формулы в данный контекст представляет собой наиболее примечательный вклад, который Петерсон – возможно, неосознанно – внес в политическую теологию» (Schmitt 4. P. 42). Шмитт прослеживает истоки этой формулы, обнаруживая ее у Адольфа Тьера, который использует ее в качестве лозунга парламентарной монархии, а еще раньше – в ее латинском варианте (*rex regnat, sed non gubernat*) – в полемике, разгоревшейся в XVIII веке вокруг фигуры польского короля Сигизмунда III. Тем большее удивление вызывает у Шмитта то, насколько решительным жестом Петерсон смещает происхождение формулы в прошлое, возводя ее к самым истокам христианской теологии. «Это доказывает, сколько раздумий и какая работа мысли могут быть вложены в формулирование приемлемой теолого-политической или метафизико-политической доктрины...» (Ibid. P. 43). Таким образом, подлинный вклад Петерсона в политическую теологию состоит не в том, что ему удалось доказать невозможность христианской политической теологии, но в том, что он сумел усмотреть аналогию между либеральной политической парадигмой, которая разделяет царствование и правление, и парадигмой теологической, разграничивающей в Боге *archē* и *dynamis*.

Однако даже здесь кажущееся разногласие между двумя противниками скрывает под собой более сущностное единодушие. Как Петерсон, так и Шмитт по сути являются убежденными противниками этой формулы: Петерсон – потому, что она определяет иудейско-эллинистическую теологическую модель, лежащую в основе политической теологии, которую он намеревается подвергнуть критике; Шмитт – поскольку она служит эмблемой и лозунгом либеральной демократии, против которой он ведет свою борьбу. Для того чтобы понять стратегические импликации проводимой Петерсоном аргументации, принципиально важно прояснить не только то, что в ней озвучено, но и то, что в ней замалчивается. Как мы уже имели возможность убедиться, разграничение между царствованием и правлением действительно имеет свою теологическую парадигму не только в иудаизме эллинистического толка, как полагает Петерсон, казалось бы, принимая это за некую данность, – но также и в трудах христианских теологов, которые между III и V веком обосновывают разграничение между бытием и *ойкономией*, между теологической рациональностью и рациональностью экономической. Иными словами, причины, по которым Петерсон стремится удержать парадигму Царствование/Правление в пределах иудаистской и языческой политической теологии, суть те же, в силу которых он обходит молчанием изначальную «экономическую» формулировку тринитарной доктрины. Иначе говоря, речь шла о том, чтобы, отринув, вопреки Шмитту, теолого-политическую парадигму, всячески воспрепятствовать (и здесь Петерсон действует созвучно Шмитту) тому, чтобы ей на смену пришла теолого-экономическая парадигма. Тем более безотлагательным в

⁸¹ Перевод на русский язык И. И. Маханькова.

этом свете представляется новое, углубленное генеалогическое исследование предпосылок и теологических импликаций разграничения Царство/Правление.

§ По мысли Петерсона, «экономическая» парадигма в узком смысле является неотъемлемой частью иудаистского наследия Нового времени, в котором банк стремится занять место храма. Лишь голгофская жертва Христа ознаменует собой конец жертвоприношений в еврейском храме. Действительно, по Петерсону, изгнание торговцев из храма свидетельствует о том, что за голгофской жертвой Христа стоит «диалектика денег и жертвоприношения». После разрушения храма евреи попытались подменить жертвоприношение милостыней.

Жертвуемые Богу и накапливаемые в храме деньги превращают храм в банк [...]. Евреи, которые отвергли политический порядок, когда заявили, что над ними нет никакого царя [...], осуждая Христа за его высказывания против храма, стремились спасти экономический порядок. [Peterson 2. P. 145.]

Именно эта подмена политики экономикой в результате жертвы Христа стала невозможной.

Наши банки превратились в храмы, но именно они делают очевидным в так называемом экономическом порядке превосходство кровавой голгофской жертвы и доказывают невозможность спасти то, что исторично [...]. Подобно тому как в политическом порядке светские царства народов земли после эсхатологической жертвы не могут быть «спасены», «экономический порядок» евреев не может быть сохранен в форме связующего отношения между храмом и деньгами [Ibid.].

Таким образом, как политическая, так и экономическая теология исключаются из христианства как чисто иудаистское наследие.

4.4. Враждебность Шмитта в отношении любых попыток разграничить Царство и Правление, и в частности его неприятие либерально-демократической доктрины разделения властей, которая тесно связана с этим разграничением, часто проступает в его работах. Уже в «Verfassungslehre»⁸² 1927 года он употребляет эту формулу в отношении «парламентской монархии в бельгийском стиле», в которой управление делами находится в руках министров, тогда как король представляет своего рода «нейтральную власть». Единственное положительное значение, которое Шмитт, по видимости, признает за разделением Царства и Правления, – восходит к разграничению между *auctoritas* и *potestas*:

Вопрос, который задал великий знаток общественного права, Макс фон Зайдель: «Что остается от *regner*, если убрать *gouverner*?» – может быть разрешен лишь в рамках разграничения между *potestas* и *auctoritas*: тогда проясняется и особый смысл авторитета перед лицом политической власти [Schmitt 4. P. 382–383].

Этот смысл раскрывается в эссе 1933 года «Государство, движение, народ», в котором Шмитт, пытаясь сделать набросок новой конституции националистического рейха, по-новому переосмысляет разграничение между Царством и Правлением. Хотя во время обостренных социально-политических конфликтов в Веймарской республике он энергично выступал за расширение полномочий рейхспрезидента как «гаранта конституции», Шмитт теперь утверждает, что президент «вновь занял своего рода „конституционную“ позицию авторитарного главы Государства, *qui règne et ne gouverne pas*» (Schmitt, 5. P. 10). Теперь перед этим *неправящим*

⁸² «Теория конституции» (нем.).

сувереном предстает, в лице Адольфа Гитлера, не просто функция управления (*Regierung*), но новая фигура политической власти, которую Шмитт называет *Führung* и которую как раз-таки следует отличать от традиционного правления. В этом контексте он намечает генеалогию «управления людьми», которая, кажется, в головокружительной перспективе предвосхищает генеалогию, которая в середине 1970-х составит предмет занятий Мишеля Фуко в рамках его лекционных курсов в Коллеж де Франс. Как и Фуко, Шмитт видит в папстве католической церкви парадигму современной концепции управления:

Вести [*führen*] не означает повелевать. [...] Во имя укрепления своей власти над верующими римско-католическая церковь превратила образ пастуха и стада в догматико-теологическую идею. [*Ibid.* P. 41]

Точно так же в знаменитом пассаже из диалога «Политик» Платон

говорит о различных метафорах, применяемых в отношении правителя: последний сравнивается с врачом, пастухом и кормчим; в итоге в качестве наиболее удачного утверждается сравнение с кормчим. Через слово *gubernator* оно проникло во все романские и англосаксонские языки, формировавшиеся под влиянием латыни, и в итоге стало означать управление [*Regierung*]: *gouvernement*, *governo*, *government*, или же *gubernium* старой Габсбургской монархии. История слова *gubernator* являет собой замечательный пример того, каким образом причудливое сравнение может лечь в основу узкоюридического понятия. [*Ibid.* P. 41–42.]

Именно на фоне этих размышлений об управлении Шмитт пытается подчеркнуть «исконно немецкий смысл» (*Ibid.* P. 42) националистического концепта *Führung*, который «берет свое начало не в барочных аллегориях и представлениях [аллюзия на теорию суверенитета, которую Бенджамин развивает в работе „Происхождение немецкой барочной драмы“] или „в общей картезианской идее“, а „непосредственно в настоящем, и связан он с реальным присутствием“ (*Ibid.*). Однако такое обособление не очень убедительно, поскольку „исконно немецкого смысла“ термина попросту не существует, а слово *Führung*, как и глагол *führen* и существительное *Führer* (в отличие от итальянского „дуче“, которое в истории уже претерпело сужение значения до военно-политической области – например, в случае венецианского „дож“), отсылает к чрезвычайно обширной семантической сфере, включающей в себя любую ситуацию, в которой некто направляет и ориентирует движение живого существа, транспортного средства или объекта (включая, разумеется, случай губернатора, то есть кормчего). Впрочем, чуть ранее анализируя троичное расчленение национал-социалистической материальной конституции на „Государство“, „движение“ и „народ“, Шмитт определил народ как „аполитичную сторону“ [*unpolitische Seite*], которая формируется под защитой и в тени политических решений» (*Ibid.* P. 12), тем самым недвусмысленно закрепляя за партией и за Фюрером характерную папскую и управленческую функцию. Специфику же *Führung* в отношении папско-управленческой парадигмы, по мысли Шмитта, составляет то, что если в рамках последней «папство остается абсолютно трансцендентным по отношению к стаду» (*Ibid.* P. 41), то первая, напротив, определяется исключительно «исходя из абсолютного видового равенства [*Artgleichheit*] между Фюрером и его последователями» (*Ibid.* P. 42). Концепт *Führung* выступает здесь в качестве секуляризации папской парадигмы, в рамках которой упраздняется трансцендентный характер последней. Однако для того, чтобы высвободить *Führung* из тисков управленческой модели, Шмитт вынужден придать конституционный статус понятию расы, благодаря которому аполитичный элемент – народ – политизируется единственно возможным, согласно Шмитту, образом, то есть благодаря превращению племенного равенства в критерий, который, отделяя чужое от тождественного, всякий раз служит основой для принятия решения о том, кто есть друг, а кто есть враг.

Не без аналогии с анализом, который разовьет Фуко в «Il faut défendre la société»⁸³, расизм таким образом становится диспозитивом, посредством которого суверенная власть (которая для Фуко совпадает с властью над жизнью и смертью, а у Шмитта – с решением о чрезвычайном положении) вновь включается в биовласть. Таким образом экономико-управленческая парадигма возвращается в подлинно политическую сферу, в которой разделение властей теряет свой смысл, а акт управления (Regierungakt) уступает место уникальной деятельности, посредством которой «Фюрер утверждает свое высшее Führertum».

4.5. Теологическая парадигма разграничения Царства и Правления обнаруживается у Нумения. Этот философ-платоник, творивший примерно во второй половине II века и оказавший значительное влияние на Евсевия Кесарийского – а через него и на всю христианскую теологию, – выделяет двух богов. Первый из них, называемый царем, непричастен к миру, трансцендентен и совершенно бездействен; второй, напротив, деятелен и занимается управлением миром.

Весь 12-й фрагмент, сохраненный Евсеем (Praep. Evang. II, 18, 8), посвящен вопросу о деятельности или бездействии первого бога:

Первому богу нет надобности быть деятельным [*dēmiourgein*]; его также следует рассматривать как отца бога деятельного. Теперь, если мы наше исследование направим на творящее начало, говоря, что первоначало, существуя прежде, должно действовать особым образом, это было бы подобающим вступлением к нашему рассуждению. Но если не о творящем начале это исследование, а направлено оно на первопричину, то я беру назад сказанное, [...] первый бог пребывает в покое [*argon*] в том, что касается дела творения, ибо он царь [*basilea*]; а бог-демиург [*dēmiourgikon*] управляет всем [*hēgemonēin*], шествуя по небу. [*Num. Fr. 12. P. 54.*]

Еще Петерсон заметил, что центральным здесь является не столько вопрос о наличии одного или нескольких богов, сколько о том, причастно ли высшее божество к силам, управляющим миром: «Таким образом, из принципа, согласно которому Бог царствует, но не правит, проистекает гностическое следствие, состоящее в том, что царство Божье есть благо, а правление демиурга – то есть творящих сил, которые можно также причислить к категории функционеров, – является злом; иными словами, что правление всегда несправедливо» (Peterson 1. P. 27–28). В данном смысле гностическая политическая концепция не просто противопоставляет благого бога злему демиургу, но также – и главным образом – проводит разграничение между богом праздным, никоим образом не связанным с миром, и богом, который активно вмешивается в дела мира с целью им управлять. Иными словами, противопоставление Царства и Правления составляет часть гностического наследия новоевропейской политики.

Каков смысл этого разграничения? И почему первый Бог называется «царем»? В одном своем поучительном сочинении Хайнрих Дорри восстановил платонические (а именно восходящие к периоду Старой Академии) истоки этой метафоры царства в применении к божеству. Она восходит к эзотерическому отступлению во Втором платоновском (или псевдоплатоновском) письме, в котором проводится различие между «царем всего сущего» (*pantōn basilea*), который есть причина и цель всех вещей, и вторым и третьим богом, вокруг которого располагаются все вторые и третьи вещи (*Plat. Epist. 2, 312e*). Дорри прослеживает историю этого образа на материале сочинений Апулея, Нумения, Оригена и Клементы Александрийского вплоть до самого Плотина, в «Эннеадах» которого этот образ возникает четыре раза. Предполагается, что в стратегии «Эннеад» метафора бога-царя, с ее уравниванием небесной и земной

⁸³ Речь идет о работе Фуко «Нужно защищать общество».

власти, позволяет «прояснить теологию Плотина, направленную против гностиков» (Dörrie. P. 233):

Плотин присваивает ее себе, поскольку видит в ней выражение центрального момента его собственной теологии. С другой стороны, здесь необходимо сослаться на издревле господствующее представление о Боге, не проводящее различия между властью земной и властью небесной: Бог должен быть окружен иерархически организованным придворным штатом – точь-в-точь как земной правитель. [Ibid. P. 232.]

Таким образом, теология Нумения дает дальнейшее развитие парадигме, не только гностической по своим истокам, но распространенной еще в древнем и в среднем платонизме: поскольку в ней утверждаются две (или три) божественные фигуры, различные и в то же время связанные между собой, она не могла не возбудить интерес теоретиков христианской *ойкономии*. Однако специфическая функция этой теологии заключается в противопоставлении действия и бездействия, трансцендентности и имманентности. То есть она представляет собой крайнее проявление тенденции, радикально разрывающей Царство и Правление на основе отделения монарха, сущностно чуждого мирозданию, от имманентного управления сущим. Примечательно в этом отношении проводимое в 12-м фрагменте терминологическое противопоставление между *basileus* (в отношении первого бога) и *hēgemonein* (в отношении демиурга), означающем особую активную функцию руководства и начальствования: *hēgemon* (как и латинское *dux*) в зависимости от ситуации может означать животное, ведущее за собой стадо, возницу, военкомандующего, и – технически – правителя провинции. Тем не менее, притом, что у Нумения разграничение между Царством и Правлением четко прочерчено, два термина все же не утрачивают взаимосвязи, и второй бог в некотором роде представляет собой необходимое дополнение первого. В этом смысле демиург сравнивается с кормчим, и если последний обращает свой взор к небу, чтобы найти дорогу, то первый для того, чтобы ориентироваться в деле управления, «вместо неба созерцает высшего бога» (fr. 18). В другом фрагменте отношения между первым богом и демиургом уподобляются отношениям сеятеля и пахаря: земной бог (пахарь) бдит и распределяет семена, которые первый посеял в душах (fr. 13). Бог правящий, по сути, нуждается в боге бездеятельном и предполагает его существование – точно так же, как последний нуждается в деятельности демиурга. Итак, все свидетельствует о том, что царство первого бога составляет вместе с правлением демиурга единую функциональную систему – подобно тому, как в христианской *ойкономии* бог, который осуществляет дело спасения, в действительности выполняет волю отца, хотя является при этом анархичной ипостасью.

§ В истории раннехристианской церкви наиболее радикальным поборником гностической антиномии чуждого миру бога и земного демиурга был Маркион («Gott ist der Fremde»: этим слоганом Гарнак резюмирует его доктрину: Harnack. P. 4). В этой перспективе христианскую ойкономию можно рассматривать как попытку преодолеть маркионизм, размещая гностическую антиномию внутри божества и таким образом примиряя чуждость миру и правление миром. Бог, мир создавший, лицезреет природу, развращенную грехом и отчужденную, которую бог-спаситель, наделенный функцией управления миром, должен искупить во имя царства, не имеющего к этому миру никакого отношения.

§ Необычная фигура *deus otiosus*⁸⁴, который при этом является и творцом, встречается в «Апологии» Анулея, где *summus genitor*⁸⁵ и *assiduus mundi sui opifex*⁸⁶ определяются как «sine

⁸⁴ Бог праздный (лат.).

⁸⁵ Высший родитель (лат.).

⁸⁶ Усердный творец своего мира (лат.).

opera opifex», «творец без творения», и «*sine propagatione genitor*», «родитель без потомства» (Apol. 64).

4.6. Философская парадигма разграничения между Царством и Правлением содержится в заключительной главе книги Λ «Метафизики»: именно отсюда Петерсон заимствует цитату, которой он открывает свой трактат, направленный против политической теологии. Аристотель только что завершил изложение того, что принято называть его «теологией»: в ней Бог предстает как неподвижный перводвигатель, который движет небесные сферы и форма-жизни (*diagōgē*) которого являет собой в своей сущности мышление мышления. Следующая, десятая глава посвящена – вне какой-либо логической последовательности, по крайней мере, на первый взгляд – проблеме отношения между благом и миром (или вопросу о том, каким образом «всеобщая природа содержит в себе благо») и традиционно толкуется как теория превосходства парадигмы трансцендентности над парадигмой имманентности. Так, в своем комментарии к книге Λ «Метафизики» Фома Аквинский утверждает, что «существующее отдельно благо, которое есть перводвигатель, превосходит благо, заключенное в порядке мирового целого» (Sent. Metaph. Lib. 12. L. 12, n. 5). Схожим образом автор последнего научного издания аристотелевского текста, Уильям Д. Росс, утверждает, что «согласно изложенному здесь учению, благо существует не только имманентно в мире, но и трансцендентно – в Боге, ведь именно Он является источником всякого земного блага» (Ross. P. 401).

Отрывок, о котором идет речь, представляет собой одно из самых сложных и насыщенных смыслами мест трактата и никоим образом не может быть сведен к такому упрощенному синтезу. Трансцендентность и имманентность не просто соотносятся в нем как высшее и низшее, но сочленены между собой таким образом, что сливаются в единую систему, в которой существующее отдельно благо и имманентный порядок образуют космогоническую и одновременно политическую (или экономико-политическую) машину. Это тем более знаменательно в свете того, что, как мы убедимся, все средневековые комментаторы видят в десятой главе книги Λ «Метафизики» изложение теории божественного управления (*gubernatio*) миром.

Обратимся к интересующему нас пассажи. Аристотель начинает с того, что излагает проблему в форме дихотомической альтернативы:

Необходимо рассмотреть, каким из двух способов содержит природа мирового целого благо и наилучшее – как нечто существующее отдельно [*kechōrismenon*] и само по себе [*kath'hauto*] или как порядок [*taxin*]. [Metaph. 10, 1075a.]

Если трансцендентность определена здесь в традиционных терминах отделения и автономии, то важно отметить, что фигура имманентности, напротив, является фигурой порядка, то есть представляет собой связь каждой вещи со всеми остальными. Имманентность блага означает *taxis*, порядок. Однако модель тут же усложняется, и посредством сравнения, заимствованного из военного искусства (которое почти наверняка стоит у истоков аналогичного образа, который мы встретили в «De mundo»), альтернатива превращается в компромисс:

Или же и тем и другим способом, как [происходит] у войска [*strateuma*]. Ведь здесь благо состоит в порядке, но и сам предводитель войска [*stratēgos*] – благо, и скорее даже он: ведь не он зависит от порядка, но порядок зависит от него. [Ibid.]

Последующий отрывок проясняет, каким образом следует понимать идею имманентного порядка, чтобы она согласовывалась с трансцендентностью блага. С этой целью Аристотель, оставив в стороне военную метафору, прибегает к примерам из природного мира – и главным образом к тем из них, которые связаны с управлением домом:

В самом деле, все взаимно упорядочено [*syntetaktai*] определенным образом – и рыбы, и птицы, и растения, но притом неодинаковым способом; и дело обстоит не так, что одно не имеет никакого отношения к другому; ибо есть что-то [что упорядоченно связывает их между собой]. Воистину все упорядочено по отношению к единому, но так, как это бывает в доме [*en oikia*], где свободным меньше всего полагается делать все, что придется, ибо для них все или большая часть [дел] определены, между тем у рабов и у животных мало что имеет отношение к общему, а большей частью им остается действовать согласно случаю. Начало, которое ими управляет [*arkē*], для каждого является его природой. Всякая вещь, по моему разумению, должна занимать свое особое место, и точно так же есть и другое, в чем участвуют все для [блага] целого. [Ibid.]

Любопытно, что примирение трансцендентности и имманентности посредством идеи взаимной упорядоченности вещей осуществляется через обращение к метафоре «экономической» природы. Единство мира сравнивается с порядком в доме (а не с порядком в городе); и все же именно эта экономическая парадигма (которая, согласно Аристотелю, по определению является монархической) позволяет в конце концов вновь ввести метафору политического характера: «Сущее не желает быть плохо управляемым [*politeuesthai kakōs*]. Нет в многовластии блага, да будет единый властитель» [Ibid. 1076a]. Ведь в управлении домом единое начало, которое все упорядочивает, проявляется разными способами и в разной мере – соответственно различной природе отдельных существ, которые являются его частью (связывая воедино высшее начало и природу, *archē* и *physis*, Аристотель предлагает формулу, которая ляжет в основу продолжительной теологической и политической традиции). Свободные люди, будучи существами рациональными, пребывают с ним в непосредственной и сознательной связи и не действуют случайно, тогда как рабы и домашние животные могут лишь следовать своей природе, которая тем не менее содержит (хоть и всякий раз в разной мере) отражение единого порядка, вследствие которого они стремятся к общей цели. Это означает, что в конечном счете неподвижный двигатель как трансцендентное *archē* и имманентный порядок (как *physis*) формируют единую биполярную систему и что, несмотря на разнообразие и различие между природами, домом-миром управляет единое начало. Власть – всякая власть, человеческая и божественная – должна удерживать в себе эти два полюса, то есть быть одновременно царством и правлением, трансцендентной нормой и имманентным порядком.

4.7. Всякое толкование десятой главы книги Λ «Метафизики» должно исходить из анализа понятия *taxis*, «порядок», которое в тексте не определено тематически, но лишь проиллюстрировано посредством двух парадигм, относящихся соответственно к военному искусству и к сфере управления домом. Впрочем, этот термин неоднократно встречается в трудах Аристотеля, хотя при этом он никогда не является объектом полноценного определения. К примеру, в «Метафизике», 985b, он упоминается наряду со *schēma* и *thesis* в контексте разговора о различиях, которые, согласно атомистам, обуславливают множественность сущего: *taxis* отсылает к *diathigē*, к взаимной связи, которая иллюстрируется при помощи различия между AN и NA. Аналогичным образом в «Метафизике», 1022a, расположение (*diathesis*) определяется как «упорядочение [*taxis*] того, что состоит из частей, согласно месту, способности или форме». А в «Политике» (1298a 8–10) конституция (*politeia*) определяется как *taxis* (взаимное упорядочение) между властями (*archai*), при этом «существует столько же форм конституции, сколько возможных *taxei* между частями». Стало быть, именно в интересующем нас отрывке это общее значение термина «порядок» уступает место его стратегическому смещению в область слияния

онтологии и политики: это делает из него важнейший *terminus technicus* западной политики и метафизики, хотя как таковой он редко становился объектом исследований.

Как мы видели, Аристотель начинает с того, что противопоставляет понятие порядка тому, что существует отдельно (*kechōrismenos*) и само по себе (*kath'hauto*). Таким образом, порядок структурно включает в себя идею взаимной имманентной связи: «Все взаимно упорядочено определенным образом, [...] и дело обстоит не так, что одно не имеет никакого отношения к другому» (Metaph. 1075a). Выражение, которое использует Аристотель (*thaterōi pros thateron mēden*), решительно вписывает понятие порядка в область категории отношения (*pros ti*): порядок, таким образом, является отношением, а не субстанцией. Но смысл этого понятия можно уяснить, лишь учитывая место, которое оно занимает в книге Λ «Метафизики».

Книга Λ по сути всецело посвящена проблеме онтологии. Всякий, кто хотя бы поверхностно знаком с философией Аристотеля, знает, что одной из основных проблем ее толкования, по сей день вызывающей споры среди комментаторов, является двоякая детерминированность объекта метафизики: бытие отделенное или бытие как таковое. «Эта двоякая характеристика *prōtē philosophia*, – пишет Хайдеггер, – не предполагает двух принципиально различных и независимых друг от друга путей мысли, так же как не предполагает ослабления одного ради другого; и уж совсем невозможно наскоро примирить эту мнимую двойственность в некоем единстве» (Heidegger 1. P. 17). Книга Λ как раз содержит так называемую теологию Аристотеля, то есть учение об отделенной сущности и о неподвижном двигателе, который, существуя отдельно, тем не менее приводит в движение небесные сферы. Именно для того, чтобы воспрепятствовать расщеплению объекта метафизики, Аристотель вводит на данном этапе рассуждения концепцию порядка. Это теоретический диспозитив, позволяющий мыслить взаимосвязь между двумя объектами, которая изначально, как следует из процитированного выше отрывка, предстает как вопрос о способе, которым природа универсума обладает благом: «Необходимо рассмотреть, каким из двух способов содержит природа мирового целого благо и наилучшее – как нечто существующее отдельно и само по себе или как порядок» (Metaph., 1075a). Трансцендентность и имманентность, а также их взаимная согласованность соответствуют в данном случае расколу объекта метафизики и попытке удержать связанными воедино две фигуры бытия. Апория, однако же, состоит в том, что порядок (то есть фигура отношения) становится способом, в котором отделенная сущность присутствует и действует в мире. Значимое место онтологии переносится, таким образом, из категории сущности в категорию отношения, притом отношения явно практического плана. Проблема отношения между трансцендентностью и имманентностью блага становится, таким образом, проблемой взаимосвязи между онтологией и праксисом, между бытием Бога и его действием. Тот факт, что это смещение наталкивается на существенные трудности, подтверждается тем, что Аристотель не прямо затрагивает проблему, а просто ссылается на две парадигмы – военную и чисто экономическую. Так же как упорядоченное расположение войск в армии соотносится с распоряжениями предводителя войска, а в случае дома – разные населяющие его существа, каждый следуя своей природе, в действительности соотносятся с неким единым началом, так и отделённое сущее сохраняет связь с имманентным порядком вселенной (и наоборот). В любом случае *taxis*, порядок, представляет собой диспозитив, обеспечивающий возможность сочленения отделенной сущности и бытия, Бога и мира. *Taxis* дает имя их апоретической связи.

Несмотря на то что у Аристотеля идея провидения совершенно отсутствует и он никоим образом не мог бы помыслить отношение между неподвижным двигателем и вселенной в терминах *пронои*, становится понятным, что именно в этом отрывке более поздняя мысль, начиная с Александра Афродисийского, нашла обоснование для теории божественного провидения. Вовсе не задаваясь подобной целью, Аристотель таким образом передал в наследие западной политике парадигму божественного режима мира как двоякую систему, образован-

ную, с одной стороны, трансцендентным *архэ*, а с другой – имманентной согласованностью действий и вторичных причин.

§ Одним из первых, кто связал аристотелевского бога и парадигму Царство/Правление, был Уилл Дюрانت: «Бог Аристотеля [...] – это *roi fainéant*, царь-бездельник [*a do-nothing king*]: он царствует, но не правит» (Durant. P. 82).

§ В своем комментарии к книге Λ «Метафизики» Аверроэс тонко подметил, что крайним следствием из аристотелевского учения о двух способах, которыми благо существует в мире – как порядок и как начало, благодаря которому порядок существует, – может вытекать гностический дитеизм:

Некоторые утверждают, что нет ничего такого, на что не распространялось бы провидение Божье, ибо Бог ничего не может оставить без своего попечения и не может он совершать зла. Другие же отвергают подобную аргументацию, возражая, что в мире происходит много дурного: Бог не может быть соучастником этого. Некоторые из сторонников такого взгляда дошли до того, что стали утверждать, будто существует два бога: один бог производит зло, а другой бог производит благо.

По мысли Аверроэса, гностический дитеизм обнаруживает свою парадигму в разрыве между трансцендентностью и имманентностью, который аристотелевская теология оставила в наследие Новому времени.

4.8. Превращение концепции порядка в основополагающую метафизическую и вместе с тем политическую парадигму есть достижение средневековой мысли. Поскольку христианская теология переняла у аристотелизма постулат о трансцендентном бытии, проблема взаимоотношений между Богом и миром неизбежно становится во всех смыслах определяющей. Вместе с тем взаимоотношение между Богом и миром неизбежно включает в себе онтологическую проблему, ведь речь идет не об отношении между двумя сущностями, а об отношении, которое касается исключительной формы самого бытия. С этой точки зрения отрывок из книги Λ составляет ценную и вместе с тем апоретическую модель. Эта модель становится постоянным ориентиром, направляющим замысел бесчисленных трактатов «*De bono*»⁸⁷ и «*De gubernatione mundi*»⁸⁸.

Если в целях рассмотрения этой парадигмы мы обратились к сочинениям Фомы Аквинского (а не к трудам Боэция, Августина или Альберта Великого, которые, наряду с Аристотелем, являются основными источниками его мысли в отношении данной проблемы), то это не только потому, что концепция порядка становится у него «ключевым принципом» (*Silva Tarouca*. P. 342) и даже «константой, пронизывающей всю систему его мысли» (*Krings* 1. P. 13), но потому, что несоответствия и противоречия, которые она в себе таит, выступают у него с особой наглядностью. В согласии с интенцией, глубоко отпечатавшейся на всем средневековом мировоззрении, Фома Аквинский попытался сделать из порядка основополагающее онтологическое понятие, которое определяет и обуславливает саму идею бытия; тем не менее, именно по этой причине аристотелевская апория получает у него свою самую радикальную трактовку.

Исследователи, изучавшие концепцию порядка в учении Фомы Аквинского, обратили внимание на присущую ей амбивалентность (порядок, как и бытие, может быть определен разными способами). *Ordo*

⁸⁷ «О благе» (лат.).

⁸⁸ «Об управлении миром» (лат.).

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.