

НОВОЕ  
ЭКОНОМИЧЕСКОЕ  
МЫШЛЕНИЕ

Giorgio Agamben

# Opus Dei

Archeologia dell'ufficio

*Homo sacer*, II, 5

Джорджо Агамбен

# Opus Dei

Археология службы

*Ното sacer*, II, 5

*Перевод с итальянского*

СЕРГЕЯ ЕРМАКОВА

*Под научной редакцией*

ДАНИЛЫ РАСКОВА,

АЛЕКСАНДРА ПОГРЕБНЯКА

(при участии ГЕОРГИЯ ЛАЙУСА)

Smolъny

Факультет свободных искусств и наук

ИЗДАТЕЛЬСТВО ИНСТИТУТА ГАЙДАРА

МОСКВА · САНКТ-ПЕТЕРБУРГ · 2022

УДК 1  
ББК 87  
А23

**Агамбен, Дж.**

А23 Opus Dei. Археология службы [Текст] / Джорджо Агамбен; пер. с ит. С. Ермакова; под науч. ред. Д. Раскова, А. Погребняка (при участии Г. Лайуса). — М.; СПб: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2022. — 280 с.

ISBN 978-5-93255-584-2

В этом томе «Homo sacer» Джорджо Агамбен предпринимает амбициозную попытку проанализировать двойную генеалогию: онтологии действительности и этики долга, какими они были разработаны в истории западной мысли. Первая подвергалась критике Хайдеггером, вторая — Шопенгауэром и Ницше; в своем исследовании Агамбен не только опирается на них, но стремится скорректировать и дополнить их аргументацию. Так, он демонстрирует, что центральную роль в развитии обеих парадигм играет христианское богослужение с его совершенно особым пониманием действия и действительности, а также понятие «обязанности», пришедшее в христианскую богослужебную мысль из стоической этики, развитой Цицероном. В силу подобных предпосылок онтологии и этика в конечном итоге оказываются связанными в едином круге, которому теперь соответствует особый субъект, буквально обреченный на эффективное совершение действий, ему самому не принадлежащих. Эта концепция и ее следствия, как показывает Агамбен, активно воздействуют на сферу политики вплоть до наших дней.

УДК 1  
ББК 87

Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5  
© 2012 Giorgio Agamben  
All rights reserved  
© Издательство Института Гайдара, 2022

## СОДЕРЖАНИЕ

От переводчика · 7

Предисловие · 13

Opus Dei · 17

1. Литургия и политика · 19

Порог · 55

2. От тайны к эффекту · 57

Порог · 106

3. Генеалогия служебной обязанности · 108

Порог · 139

4. Две онтологии, или О том, как долг вошел  
в этику · 142

Порог · 195

А. Погребняк. *Efficium*. Джорджо Агамбен  
о должности бытия · 201

Библиография · 261

Указатель имен · 271



## От переводчика

В предисловии к *Высочайшей бедности* книга *Opus Dei* представляется как некий ее *spin-off*, дополнительное и как будто подчиненное исследование; однако на самом деле, благодаря своему материалу и подходу к нему это совершенно самостоятельная работа, более того, это одна из наиболее глубоко онтологических книг Агамбена. Несмотря на кажущийся уже привычным метод чтения в духе позднего Фуко, применяемый к теологическим текстам и перемежающийся короткими замыканиями с современной мыслью в духе Якоба Таубеса, *Opus Dei* представляет собой полноценное историко-философское исследование, где значительная часть посвящена анализу собственно метафизических текстов и выстраиванию генеалогии ряда метафизических понятий. И поскольку, как любит повторять Агамбен, «история того или иного термина часто совпадает с историей его переводов или его употреблений при переводах», а прослеживание этой истории также неизбежно становится переводом, а значит, и столкновением с непереводаемостью, эта книга — как и, возможно, любая серьезная историко-философская книга сегодня — сама является книгой переводов и книгой о переводе, в которой значительная часть работы мысли и происходит при переходе от греческого к латыни, от латыни — к немецкому, от немецкого — к итальянскому и обратно; многие терминологические цепочки, рассматривае-

мы Агамбенем, вполне могли бы послужить основой для отдельных статей в *Словаре непереводимостей* Барбары Кассен. Как следствие, в этой работе, в которой Агамбен ставит перед собой задачу дополнить (то есть во многом завершить) начатую Хайдеггером демонстрацию «искажения» греческой мысли сначала римской, а затем и христианской латиноязычной мыслью, ему приходится как ни в какой другой своей поздней книге обращаться к ресурсам итальянского языка, его словообразовательным гнездам и этимологиям.

Все это: и необычная для позднего Агамбена, обычно пишущего довольно нейтральной академической прозой, укорененность терминологии в итальянском языке и тонкостях его значений, и необходимость передать сам процесс авторского историко-философского перевода (а также агамбеновского анализа философских переводов различных понятий) — вызывает известные трудности при переводе на русский и часто лишает возможности применить простые и гладко звучащие решения.

Поэтому мы считаем необходимым сразу обозначить как принципы перевода «частично упорядоченной алгебраической решетки» авторских понятий, так и обосновать некоторые отдельные термины. Главными принципами были 1) удерживать раздельными лексические пласты, которые легко сливаются в русском, в первую очередь, ряды «действия» и «дела»; 2) насколько возможно сохранить однокоренные ряды; 3) сохранить авторские переводы, даже если они нестандартны (например, Агамбен может в одном месте перевести хайдеггеровскую *Wirklichkeit*, «действительность», неочевидной *operatività*, а не более стандартной *effettualità*). Теперь же перейдем к конкретным понятиям.



*Обязанность и служба*

Главным понятием-героем данной книги является итальянское *ufficio* (и его латинский этимон, *officium*). Это слово нельзя переводить просто «служба», поскольку речь изначально не идет о чем-то кодифицированном и четко очерченном, имеющим «объективный» юридический, административный или традиционный характер. Как известно, одним из любимых технических терминов — и одновременно интерпретационных методов — Агамбена является «порог неразличимости», на котором некоторые пары понятий (необязательно оппозиции) утрачивают свою определенность по отношению друг к другу, тем не менее не исчезая и не утрачивая свои рабочие характеристики полностью. *Обязанность*, философски родившаяся из неточного перевода Цицероном стоического *kathēkon* как *officium*, и является таким пороговым понятием по отношению к службе и долгу (которые в прочтении Агамбена даже некоторым образом сами рождаются из нее), она растягивается и простирается между ними, не отождествляясь до конца. *Обязанность* оказывается хотя и пограничным, но самостоятельным понятием этики (а в определенной перспективе — и онтологии) и отделена от «службы», для обозначения которой в книге используется богатая «сервициальная» терминология (*diakonía, hypēresía, latreía, servitium-servizio, ministerium-ministero, Dienst, prestazione*), но она также, хотя и частично пересекаясь, не совпадает с долгом — *dovere, debitum, Sollen*. Русский термин с более сильной юридической коннотацией, «обязательство», мы строго резервируем для итальянских *obbligo, obbligazione*; *обязанность* и *обязательство* в этой книге должны восприниматься как сильно различающиеся понятия.

Тем не менее для подзаголовка книги был выбран именно вариант «служба»: *Археология службы* — потому что именно в христианском богослужении-*officium* обязанность-*officium* становится по-настоящему решающим понятием.

Возможно, хорошим переводом для *ufficio* было бы слово «должность» в том раннем широком значении, в каком оно употреблялось во времена Петра I, как, например, в «Уставе воинском»: «Оберъ полевой священникъ при фелтъ маршалѣ или командующемъ генералѣ быти долженъ, который казанье чинитъ, літургїю, уставленныя молітвы и протчья священническія *должности* отправляетъ», — к слову, цитата, прекрасно подходящая к данной книге, в значительной части посвященной теории литургии и «должностным обязанностям» священника. Но старый узус не вернуть одним лишь переводческим решением.

### *Дело и делание*

Перевод *operatività* словом «дельность», возможно, наш самый рискованный шаг, однако против кажущейся очевидной «оперативности» слишком много аргументов. Принципиально важно было сохранить связь *operatività* с *opus/opera*: «дело» (*érgon, opus, opera, Werk*) в перспективе Агамбена также является понятием «порога неразличимости», на котором утрачивают взаимную определенность *poíēsis* и *prāxis*, производство и действие, деятельность и результат (так же и в русском, где можно говорить как о «деле народа», так и о «деле рук человеческих»). Необходимо также учитывать, что термин *operatività* у Агамбена прошел определенную эволюцию с конца 1990-х годов и ко времени написания *Opus Dei* («Дела Божьего») стал полноценным онтологическим понятием, од-

ной из характеристик бытия, когда эминентным именем последнего становится *действительность*. Поэтому мы предлагаем читать «дельность» по аналогии с «вещностью», как абстрактную характеристику чего-то способного на дело, могущего быть пущенным-в-дело или же бытийствующего *в качестве* дела. Соответственно, латинское *operatio* и итальянское *operazione* мы передаем по большей части «деланием». Тем самым мы проводим границу между «дельным» и «деятельным», чисто практическим, рядами терминологии — лат. *actus*, ит. *azione, attività* и др. Тем не менее в нескольких местах, там, где Агамбен ставит эти термины в кавычки, подчеркивая более технический или метафорический характер употребления, мы оставляем «операцию» и «оперативность».

Отдельно стоит упомянуть переводы цитат из *Ursprung des Kunstwerks* Хайдеггера, где *Werk* мы передаем либо «изделием», либо «делом» (у Агамбена это одно слово, *opera*), либо же как составное «изделие-произведение» — несмотря на громоздкость, уточнение иногда необходимо; в этом мы ориентируемся на отдельные переводческие решения А. В. Апполонова в *Сумме теологии* («потенция-способность», «любовь-каритас», «начало-образец» — там, где у Фомы одиночные термины). Таким образом мы отделяем парадигму *дельности* от креационистской парадигмы, резервируя слово «творение» (*creazione, Schöpfung*) лишь для этого узкого контекста.

### *Действительность как эффект*

Одной из главных тем книги является онтология действительности и понятийная история этой онтологии, в начале которой стоит латинское *effectus* — и Агамбен здесь максимально задействует все оттенки смысла, предоставляемые итальянским рядом *effetto, effettualità*,

*effettività, efficacia, effettuazione* и соответствующими глаголами и прилагательными. К сожалению, этимологическую связь «эффекта» с действительностью (*effettualità*) не передать средствами русского языка (как это возможно в немецком: *Wirkung-Wirklichkeit* и т. д.), если только не изобретать варваризмов типа «из-действия» или же придавая новый смысл «из-делию»; русское «воздействие» имеет слишком активный смысл, тогда как в *effetto* определяющей является сема «результат», «сделанность». Читателю также стоит помнить, что итальянское *effetto*, как и аналогичные слова европейских языков, произошедшие из *effectus*, и немецкое *Wirkung*, также означают «следствие» в каузальном смысле — поэтому в некоторых местах мы уточняем его как «эффект-следствие».

Сложное слово *effettuazione*, а также соответствующий субстантив *l'effettuare*, и латинское *effectio* мы передаем, подчеркивая тот или иной оттенок смысла: «осуществление (в) действительности», «приведение в действительность», и даже «приведение в действие».

Прилагательное *effettuale* в двух-трех местах, где оно употребляется на абстрактном метауровне, мы переводим не как «действительный», но как «действительностный» («действительностная практика» литургии — это не просто действительная, «настоящая», практика, но практика, в которой речь идет о действительности как таковой).

Наконец, излюбленный агамбеновский *terminus technicus — articolazione* (и глагол *articolare* с производными) — мы переводим по-разному: формулированием, структурированием, а иногда — *as is*, то есть «артикуляцией», понимаемой, разумеется, не в лингвистическом, а в более абстрактном смысле.

Сергей Ермаков

## Предисловие

*Opus Dei*<sup>1</sup> — технический термин, в латиноязычной традиции Католической церкви начиная уже с VI века обозначающий литургию, то есть «исполнение священнической службы Иисуса Христа», в которой «всеобъемлющий публичный культ совершается мистическим телом Иисуса Христа, то есть Главой и его членами» (*Конституция священной литургии 4 декабря 1963 года*).

Однако слово «литургия» (от греческого *leitourgia*, «общественная повинность») является относительно современным: до того как его употребление начало распространяться к концу XIX века, мы обнаруживаем на его месте латинский термин *officium*, семантическую сферу которого не так-то просто определить и которому — по крайней мере, на первый взгляд — казалось бы ничто не предвещало его новую теологическую судьбу.

В *Царстве и славе* мы рассматривали литургическую тайну главным образом с той стороны, которой она обращена к Богу, то есть в ее объективном и славящем аспекте; в настоящей книге археологическое исследование направлено, напротив, на ту сторону, которой она обращена в первую очередь к священникам, то есть к субъектам, в чьи полномочия входит, так сказать, «должностное служение тайне» [*ministro del mistero*]. И подобно тому, как в *Царстве и славе*

---

1. Дело Божье (лат.).

мы пытались прояснить «тайну экономии», которую теологи сконструировали, перевернув выражение — само по себе прозрачное — апостола Павла<sup>2</sup>, здесь речь идет о том, чтобы вырвать литургическую тайну из неясности и туманной неопределенности современной литературы по этому вопросу, возвращая ей строгость и блеск великих средневековых трактатов Амалария из Меца и Гийома Дюрана. На самом деле, литургия настолько лишена таинственности, что можно сказать, что она, напротив, совпадает с, возможно, наиболее радикальной попыткой помыслить абсолютно и полностью действенную практику. Тайна литургии в этом смысле — это тайна действительности и только если постичь эту тайну, мы сможем понять то громадное влияние, которое эта практика, лишь на первый взгляд обособленная от других, оказала на способ, каким Новое время мыслило как свою онтологию, так и свою этику, как свою политику, так и свою экономику.

Как это часто бывает в любых археологических изысканиях, настоящее исследование тоже увело нас весьма далеко от своей исходной точки. Распространение термина «обязанность, служебная обязанность» в самых разных областях общественной жизни свидетельствует о том, что образец, который *opus Dei* предложило для человеческого действия, оказался для мирской культуры Запада постоянным и вездесущим полюсом притяжения. Более действенная [efficace], чем закон, поскольку ее нельзя преступить, но можно лишь симулировать; более реальная, чем бытие, поскольку она состоит только в операции, посредством которой придает себе реальность; более действительная [effettivo], чем любое другое человеческое действие, поскольку действует *ex opere operato*,

---

2. То есть «экономию тайны» из Еф. 3:9. — Прим. пер.

независимо от качеств субъекта, который ее совершает, — обязанность оказала на современную культуру столь глубокое — то есть глубоко сокрытое — влияние, что мы не замечаем не только то, что от нее полностью зависит понятийность этики Канта и чистой теории права Кельзена (укажем лишь на эти два несомненно решающих момента ее истории), но также и то, что политический активист и чиновник любого министерства руководствуются той же самой парадигмой.

В этом смысле понятием обязанности (службы) ознаменована решающая трансформация категорий онтологии и практики, важность которой еще только предстоит оценить. В обязанности бытие и практика, то, что человек делает, и то, чем человек является, входят в зону неразличимости, в которой бытие растворяется в своих практических эффектах, и в совершенном замкнутом круге оно есть то, что оно должно (быть), и должно (быть) то, что оно есть. В этом смысле дельность и действительность определяют онтологическую парадигму, которая в ходе многовекового процесса заменила собой парадигму античной философии: в конечном счете — и в этом и состоит тезис, который наше исследование хотело бы предложить для размышления, — у нас сегодня нет другого представления как о бытии, так и о действии, кроме действительности. Реально только то, что действительно и в таком качестве является управляемым и действенным — настолько сильно обязанность и служба, в скромном костюме чиновника или в славном облачении священника, полностью изменили как правила первой философии, так и правила этики.

Возможно, сегодня эта парадигма вступает в решающий кризис, исход которого нам не дано предвидеть. Несмотря на возобновление интере-

са к литургии в XX веке, о котором красноречиво свидетельствует, с одной стороны, так называемое «Литургическое движение» в Католической церкви, а с другой — грандиозные политические литургии тоталитарных режимов, многие признаки дают основания полагать, что парадигма, которую обязанность предложила человеческому действию, утрачивает свою притягательную силу именно в тот момент, когда она достигла своего максимального распространения. Поэтому тем более необходимой будет попытка зафиксировать ее характерные черты и определить ее стратегии.



# Opus Dei

Действие сказывается в двух модусах:

- 1) действие истинное и первичное, то есть производство вещей из не-бытия в бытие;
- 2) производство следствия в том, в чем производится следствие.

*Аль-Кинди*

Художественное изделие есть полагание-в-изделие истины сущего.

*Мартин Хайдеггер*



# Литургия и политика

1. Этимология и значение греческого термина *leitourgia* (от которого происходит наше слово «литургия») очевидны. *Leitourgia* (от *laos*, народ, и *ergon*, дело) означает «публичное дело» и в классической Греции обозначает обязательство, которое город накладывает на граждан, располагающих определенным доходом, предоставить ряд услуг ради общего интереса — от организации палестр и гимнастических состязаний (*gymnasiarchia*) до подготовки хора для городских праздников (*chorēgia*, например, трагических хоров для дионисийских игр); от приобретения хлеба и масла (*sitēgia*) до снаряжения и командования триремой (*triērarchia*) в случае войны; от руководства теми, кто представляет город на олимпийских или дельфийских играх (*architheōria*), до задатка, который пятнадцать самых богатых граждан должны были выдавать городу за налоги всех налогоплательщиков (*proeisfora*). Речь шла о повинностях как личного, так и вещного характера («каждый — пишет Демосфен — должен литургировать как своим телом, так и своим имуществом», *tois sōmasi kai tais ousiais leitourgesai*: Демосфен, *IV Речь против Филуппа*, 28), которые, хотя и не являясь магистратурами (*arkhai*), составляли часть «заботы об общественных делах» (*tōn koinōn epitemeleian*: Исократ, *Ареопагитик*, 25). Хотя исполнение литургии могло быть крайне обременительным (глагол *kataleitourgeō* означал «разориться на литургиях»)

и были такие граждане (называемые по этой причине *diadrasipolitai*, «граждане-бегуны»), что пытались любой ценой их избежать, совершение литургий считалось способом заслужить почести и репутацию, так что многие без колебаний отказывались от своего права не исполнять литургию в течение ближайших двух лет (образцовым является приведенный Лисием пример гражданина, истратившего на литургии более 20 000 драхм за девять лет). Поэтому Аристотель в *Политике* (1309а 18–21) предостерегает против типично демократической привычки «брать на себя требующие большие расходы литургии, если от них нет пользы, например постановку хоров, устройство бега с факелами и тому подобное»<sup>1</sup>.

Поскольку траты на отправление культа также затрагивают все сообщество (*ta pros tous theous dapanēmata koina pasēs tēs poleōs estin*), Аристотель может написать, что часть общественных земель должна быть выделена для литургий богам (*pros tous theous leitourgias: ibid.*, 1330а 13). Лексиконы дают многочисленные эпиграфические и текстуальные свидетельства этого культового употребления термина, который мы увидим встречающимся вновь и вновь как в иудаизме, так и у христианских авторов. Кроме того, как это бывает в подобных случаях, технико-политическое значение термина, в котором отсылка к «публичному» всегда первична, часто оказывается перенесенным, иногда в шутку, на повинности, в которых нет ничего политического. Так, через несколько страниц после процитированного отрывка Аристотель может говорить по поводу возраста, наиболее пригодного для полового размножения, как о «публичной повинности по деторо-

---

1. Аристотель 2, с. 548, перевод слегка изменен.

ждению» (*leitourgein... pros teknopoian: ibid.*, 1335b 29); в этом же ключе, но с еще более едкой иронией, одна эпиграмма упоминает «литургии» проститутки (*Палатинская антология*, 5, 49, 1). Неточным будет утверждение, что в этих случаях «значение публичной составляющей (*lēitos*) полностью утрачивается» (Strathmann, S. 595); напротив, подобные выражения каждый раз приобретают свой смысл антифразы только соотносясь с изначальным политическим значением. Когда тот же самый Аристотель называет литургией кормление щенков их матерью (*О возникновении животных*, 711b 30) или когда в одном папирусе мы читаем выражение «принудить к частным литургиям» (*Р. Оху.*, III, 475, 18), наш слух в этих случаях должен различать искажение смысла, скрывающееся в метафорическом смещении термина из публичной и социальной сферы в частную и природную.

✕ Система литургий (*munera* на латыни) достигает своего максимального распространения в императорском Риме начиная с III века. И когда христианство станет, так сказать, государственной религией, особую важность приобретет проблема освобождения священнослужителей от обязательных публичных повинностей. Уже Константин постановляет, что те «кто посвящает себя служениям божественного культа [*divini cultui ministeria impendunt*], то есть те, кто зовется клириками, должны быть полностью освобождены от всякой публичной обязанности [*ab omnibus omnino muneribus excusentur*]» (Dreccoll, S. 56). И хотя это освобождение, как об этом свидетельствует последующий декрет Константина, запрещающий *decuriones*<sup>2</sup> становиться частью клира, таило в себе риск того, что имущие лица начнут

---

2. Декурионы, члены органов городского самоуправления. — *Прим. пер.*

переходить в клирики, чтобы избавиться от обременительных *munera*, эта привилегия, пускай и с время от времени вводимыми ограничениями, была сохранена.

Это свидетельствует о том, что священство рассматривалось как некая публичная служба, и в этом, возможно, состоит одна из причин, которые в грекоязычном мире христианства приведут к обособлению термина *leitourgia* в культовом смысле.

2. История того или иного термина часто совпадает с историей его переводов или его употреблений при переводах. Важным моментом в истории термина *leitourgia* стало то, что александрийские раввины, переводившие Библию на греческий, избрали глагол *leitourgeō* (часто соединяемый с существительным *leitourgia*) для перевода еврейского *šeret* всякий раз, когда этот термин, обобщенно обозначающий «служение», употребляется в культовом смысле. Начиная со своего первого же употребления (при определении священнических функций Аарона, когда *leitourgeō* употребляется абсолютным образом<sup>3</sup>, *en tōi leitourgein*: Исх. 28:35), термин часто используется в технической комбинации с *leitourgia*, чтобы обозначать отправление культа в «скинии Господа» (например, *leitourgein tēn leitourgian*<sup>4</sup>... *en tēi skēnēi*: Числ. 8:22, где говорится о левитах; *leitourgein tas leitourgias tēs skēnēs kyriou*: *ibid.*, 16:9).

Исследователи задавались вопросом о причинах такого выбора при наличии других доступных греческих терминов, таких как *latreuō* или *douleō*<sup>5</sup>, которые в Септуагинте обычно резервируются

---

3. То есть в составе абсолютного инфинитивного оборота. — *Прим. пер.*

4. Букв. «литургировать литургию» (*греч.*).

5. Прислуживать; служить, быть рабом (*греч.*).

для передачи менее технических значений. Весьма вероятно, что переводчики прекрасно знали о «политическом» значении греческого термина, — особенно если вспомнить о том, что инструкции Господа, касающиеся организации культа в Исх. 25–30 (где впервые и появляется термин *leitourgein*), являются не чем иным, как разъяснением договора, который несколькими страницами ранее конституировал Израиль в качестве избранного народа и в качестве «царства священников» (*mamleket kohanim*) и «священной нации» (*goj qadoš*). Примечательно, что Семьдесят толковников обращаются здесь к термину *laos* (*esesthe moi laos periousios apo pantōn tōn ethnōn*, «вы будете моим народом особенным среди всех наций»), чтобы еще сильнее акцентировать «политическое» значение, переводя «царство священников» оригинала<sup>6</sup> как «царственное священство» (*basileion hierateuma*, образ, знаменательно повторяемый в Первом послании Петра, 2:9: «вы — род избранный, *basileion hierateuma*», и в Откр. 1:6), а *goj qadoš* — как *ethnos hagian*<sup>7</sup>.

Избрание Израиля в качестве «народа Божьего» сразу же устанавливает его литургическую функцию (священство непосредственно является царским, то есть политическим) и тем самым освящает его как нацию (обычный термин для Израиля — это не *goj*, но *am qadoš*, греч. *laos hagnios*: Втор. 7:6).

✠ В александрийском иудаизме технический смысл *leitourgia* и *leitourgeō*, употребляемых для обозначения священнического культа, является нормой. Так, в *Письме Арустия* (II в. до н. э.) *tōn hierōn hē leitourgia* говорит о культовых функциях священника — подробно перечислен-

6. Исх. 19:5–6. — *Прим. пер.*

7. Народ святой (*греч.*).

ных — от выбора жертв до того, как обращаться с маслом и ароматическими веществами (Аристей, с. 22); а чуть дальше по тексту *Eleazar en tēi leitourgiai* обозначает верховного священника в акте служения, что сопровождается тщательным описанием священных одежд и предметов культа. То же самое относится к Иосифу Флавию и Филону (последний, однако, употребляет термин также и в переносном смысле, например по отношению к интеллекту, который «когда чистым образом служит Господу — *leitourgei theōi* — не человеческий есть, но божественный»: Philo. *Quis rerum divinarum heres sit*, 84).

3. Тем более важной представляется (кроме примечательного исключения Послания к Евреям) незначительность этой лексической группы в Новом Завете. За пределами паулинистического корпуса (где пять раз также встречается термин *leitourgos*) *leitourgein* и *leitourgia* фигурируют всего в двух местах, в первый раз в довольно общем смысле в связи со священническими функциями Захарии в Храме (Лк. 1:23), а во второй — в связи с пятью «пророками и учителями» *ekklēsia*<sup>8</sup> в Антиохии (Деян. 13:2). Отрывок из *Деяний* (*leitourgountōn de autōn tōi kyriōi*) не означает, как предлагали, допуская явный анахронизм, «когда они совершали божественную службу во славу Господу». Как это было очевидно еще Вульгате, переводящей просто *ministrantibus autem illis Domino*<sup>9</sup>, глагол *leitourgein* означает здесь «когда они исполняли в общине свою функцию ради Господа» (которая, как текст уточняет непосредственно перед этим, была именно что функцией пророков и учителей — *prophētai kai didaskaloi*: Деян. 13:1 — а не священников, и при этом неясно, о какой еще другой *leitourgia* может идти речь

8. Собрание, церковь (*греч.*).

9. Когда они служили Господу (*лат.*).



в этот момент; что касается молитвы, то [в Вульгате] Лука обычно обозначает ее термином *orare*).

Также и в павловских посланиях термин часто имеет профанное значение «услужения на благо общины» — так происходит в отрывках, в которых сбор денег для общины обозначается как *leitourgēsai* (Рим. 15:27) или как *diakonia tēs leitourgias* (2Кор. 9:12), тогда как о деянии Эпафродита, подвергшего свою жизнь опасности, говорится, что оно было совершено, чтобы компенсировать «литургию», которую филиппийцы не смогли оказать (Фил. 2:30). Но даже в тех отрывках, где слово *leitourgia* намеренно ставится рядом с собственно священнической терминологией, необходимо сохранять бдительность, чтобы неосторожно не смешать соответствующие значения и тем самым упустить специфику и дерзость языкового выбора Павла, умышленно сближающего гетерогенные термины. Образцовым случаем является Рим. 15:16, «чтобы быть мне *leitourgos* Христа Иисуса для язычников, совершая священнодействие благовествования Божия [*hierourgounta to euangelion tou theou*]». Здесь комментаторы проецируют на *leitourgos* культовое значение *hierourgeō*<sup>10</sup>, когда пишут: «то, что [Павел] понимает *leitourgos* в культовом смысле, непосредственно в качестве „священника“, доказывается следующим отрывком, где термин поясняется с помощью оборота *hierourgein to euaggelion*: он исполняет священническую должность на службе у Евангелия» (Strathmann, S. 631). Но гапакс *hierourgein to euaggelion*, в котором благая весть благодаря исключительному смысловому сдвигу становится невозможным объектом некоего *sacrum facere*<sup>11</sup> (в ана-

10. Священнодействовать (*греч.*).

11. Священнодействие (*лат.*).

логичном *tour de force*<sup>12</sup> священнический культ, *la-treia*<sup>13</sup>, ставится в Рим.12:1 рядом с прилагательным *logikē*, «языковой»), будет куда более логичным, если за *leitourgōs* сохранить его собственное значение «того, на кого возложена общинная функция» (*minister*, как корректно переводит Вульгата). Сближение культовой терминологии Храма с чем-то таким, что ни в коем случае не может иметь место в Храме, — с возвещением, обращенным к язычникам, и, как говорится чуть дальше, с «приношением язычников», *prosfora tōn ethnōn* — наделено очевидным полемическим смыслом и не имеет целью придать священническую ауру павловской проповеди.

Аналогичные замечания можно сделать относительно Фил. 2:17: «но если я и предлагаю себя в жертву возлияния [*spendomai*] за жертвоприношение и литургию вашей веры [*epi tēi thysiai kai leitourgiai tēs pisteōs hymōn*], то радуюсь и сораднуюсь всем вам». Как бы мы ни понимали связь между *spendomai* и последующими словами, в любом случае утверждение обретает всю свою значимость, только если мы, дав отвод анахронизму, видящему в *leitourgia* священническое служение (очевидно, что павловская община не знала священников), сможем почувствовать контраст и почти что напряжение, которое Павел со знанием дела вводит между культовой терминологией и «литургической» терминологией в собственном смысле слова.

✠ Уже давно отмечалось (Дуниным-Борковским), что в самой ранней христианской литературе термины *hiereus* и *arkhiereus*<sup>14</sup> зарезервированы исключительно

12. Фокус, трюк (*фр.*).

13. Служба (*греч.*).

14. Священник и первосвященник (*греч.*).

но за Христом, тогда как для членов или глав общин собственно священническая терминология никогда не используется (они определяются исключительно как *episkopoi* — надзирающие, *presbyteroi* — старейшины или *diakonoi* — служители). Священнический вокабуляр появляется только начиная с Тертуллиана (*De baptismo*, 17, 1; *Adversus Judaeos*, 6, 1, 14), Киприана (*Ep.*, 59, 14; 66, 8) и Оригена (*In numeros homilia*, 10, 1). В павловских посланиях, где упоминаются *episkopoi* и *diakonoi* (в Кол. 1:25 Павел называет «*diakonos*» самого себя), особое внимание уделяется различным функциям, исполняемым в общине, ни одна из которых не определяется в терминах священства. (Ср.: 1Кор. 12:28–31: «И иных Бог поставил в еkkлeсиях, во-первых, апостолами [*apostolous*], во-вторых, пророками [*prophētas*], в-третьих, учителями [*didaskalous*], далее [иным дал] силы [*dynameis*], также дары исцелений [*kharismata iamatōn*], вспоможения [*antilēpseis*], управления [*kybernēseis*], разные языки [*genē glōssōn*]; Рим. 12:6–8 «имея по данной нам благодати различные дарования или пророчество согласно аналогии веры, или служение в служении [*diakonian en tēi diakonīai*], или учителя в учении [*didaskōn en tēi didaskaliai*], или утешителя в утешении [*parakalōn en tēi paraklēsei*]).»

4. Автор Послания к Евреям разрабатывает теологию мессианского священства Христа, в контексте которой интересующая нас лексическая группа встречается четыре раза. Развивая павловское рассуждение о двух заветах (2Кор. 3:1–14), теологическое ядро послания играет с оппозицией между священством левитов (*levitikē hierōsynē*: 7, 11) — соответствующим старому Моисееву завету и закрепленным за потомством Аарона — и новым заветом, в котором «литургию» первосвященника (*arkhiereus*, теперь закрепленную за потомством Мелхиседека) берет на себя сам Христос. Из четырех употреблений

из этого лексического гнезда два относятся к левитскому культу: в ст. 9:21 Моисей окропляет кровью «всю скинию и всю утварь для литургии», а ст. 10:11 упоминает священника старого завета, который «ежедневно находится в Храме, чтобы исполнять литургические функции [*leitourgōn*], и многократно приносит одни и те же жертвы». Оставшиеся два употребления, напротив, относятся ко Христу, первосвященнику нового завета. В первом случае (8:2) он определяется как «литург священного и скинии истинной» (*tōn hagiōn leitourgōs kai tēs skēnēs tēs alēthinēs*: ср.: Числ.16:9); во втором (8:6) говорится, что он «получил литургию иную и превосходнейшую (*diaphorōteras tetykhen leitourgias*), поскольку он посредник лучшего завета». В то время как жертвоприношения левитов фактически являются лишь примером и тенью (*hypodeigma kai skia*: 8:5) небесных вещей и поэтому не могут завершить и сделать совершенными (*teleiōsai*: 9:9; 10:1) тех, кто их приносит, жертвоприношение нового завета, в котором Христос приносит в жертву себя самого, отменяет грех (*athetēsīn hamartias*: 9:26), очищает (*katharīei*: 9:14) и навсегда освящает (*teteleiōken eis to diēnekes tous hagiōzomenous*: 10:14) верующих.

Стоит задуматься над тождеством, которое текст устанавливает между действием Христа и литургией. Помимо того, что его спасительное действие представлено в качестве «литургии», Христос, как первосвященник жертвоприношения, в котором служитель приносит в жертву себя самого (*heauton prosēnenken*: 9:14), осуществляет, так сказать, абсолютное и совершенное литургическое действие, каковое по этой причине может быть совершено только один раз (*hapax prosenekhtheis*: 9:28; *mian ... prosenenkas thysian*: 10:12). В этом смысле Христос совпадает со своей литургией без остатка — он сущностно является ли-

тургией — и именно это совпадение придает ей ее несравненную действенность.

Хотя несомненно, что в намерения автора, решительно противопоставляющего две фигуры священства, входило представить мессию в жреческих одеяниях служителя культа, следует не забывать, что мессианское священство, о котором идет здесь речь, наделяется совершенно особыми свойствами, по каждому пункту отличающимися его от левитского священства, и что именно в этом противопоставлении и заключается смысл *Послания*. Решающим является то, что тогда как левитские жертвоприношения должны непрерывно повторяться, каждый год обновляя память о грехах (*anamnēsis hamartiōn*: 10:3), жертвоприношение нового завета происходит, как не устает повторять автор, единственный раз и никак не может быть повторено. Утверждая эту неповторимость жертвоприношения, чей единственный священник «единожды [*eph'arax* — раз и навсегда] вошел в святилище, приобретя вечное искупление» (9:12), автор *Послания* остается верным подлинному мессианскому вдохновению, на котором (при всем уважении к позднейшей церковной практике) невозможно основать никакую культовую литургию. В тот момент, когда он определяет Христа как *leitourgos* и говорит в связи с ним об «иной и превосходнейшей литургии», автор *Послания* знает, что первосвященник нового завета бесповоротно затворил за собой двери храма. В этом смысле *diaforōtera leitourgia* не является празднованием и отмечанием [*celebrazione*], то есть чем-то по сути своей повторимым (именно таково этимологическое значение *celeber*<sup>15</sup>). Парадокс христиан-

---

15. Часто встречающийся, весьма распространенный и т. д. (*лат.*).

ской литургии в том, что она, взяв за образец своего священства литургическое деяние Христа-*arkhiereus* и основав собственные празднования на Послании к Евреям, посвятит себя задаче повторять неповторимый акт, праздновать то, что не может быть отпразднованным.

5. Рудольф Зом определил раннюю церковь как харизматическое сообщество, внутри которого невозможна никакая собственно юридическая организация. «Поскольку несомненно, что еkkлeсия должна управляться не человеческим словом, но исключительно словом Божиим, то точно так же несомненно, что в христианстве не может быть власти или служебной должности, которая бы наделяла *юридическими* полномочиями по отношению к общине. Слово Божье опознавалось не по своей внешней форме, но по своей внутренней силе. Христианство может следовать только тому слову, которое в силу свободного внутреннего принятия оно *признает* как слово Божье... *В церкви не может быть никакой юридической власти управления*<sup>16</sup> [*rechtliche Regierungsgewalt*]» (Sohm, S. 23). Следовательно, организация первоначальной общины может носить только харизматический характер: «Христианство организуется посредством распределения *даров благодати* (*Charismen*), которая призывает и вместе с тем делает способными отдельных христиан к различным видам деятельности в христианстве. Харизма идет от Бога. Поэтому служба (*diakonia*), к которой призывает харизма, является службой, назначенной Богом» (*ibid.*, S. 26). Из чего следует радикальный тезис о том, что «*Церковное право противоречит сущности*

---

16. Курсив в этой и в следующих цитатах — Р. Зома. — Прим. пер.

церкви. Истинная церковь, Церковь Христова не знает церковного права» (*ibid.*, S. 459).

Согласно Зому, ситуация меняется в тот момент — о котором свидетельствует послание Климента Коринфянам, — когда начинает пробивать себе дорогу идея, что пресвитеры и епископы имеют право совершать свою «литургию», а община не может отстранить их от этого поручения, тем самым приобретающего «юридическое значение» (*ibid.*, S. 159). «Непосредственным следствием послания Климента, — пишет Зом, — было изменение базовых установлений<sup>17</sup> римской общины» (S. 165), итогом будет трансформация ранней церкви в Католическую церковь, а первобытной харизматической общины — в привычную для нас юридическую организацию.

Здесь не место погружаться в существо дискуссий, которые спровоцировали тезисы Зомы среди историков церкви и исследователей канонического права. В рамках экономики нашего археологического исследования нас, скорее, интересуют значение и особая важность, которыми термин *leitourgia* и его производные наделяются в послании Климента.

6. Послание Климента коринфянам представляет собой первый текст, в котором пастырские заботы приобретают форму теоретизирования о церковных иерархиях, понимаемых как «литургии». Контекст проблемы известен: Климент, представляющий «церковь, пребывающую в изгнании»<sup>18</sup> [*par-*

17. В оригинале *Verfassungsänderung* — т. е. «изменение конституции». — Прим. пер.

18. Точнее, «пребывающая на чужбине». Здесь и далее мы пользуемся переводом П. Преображенского, при необходимости внося отдельные изменения. — Прим. пер.

*oikousa*] в Риме», пишет церкви в изгнании в Коринфе, где конфликт (и даже самая настоящая *stasis*, гражданская война: 1:1) разделил верующих и начальников общины, отстраненных от своих функций. В борьбе, в которой восстали «бесславные против славных, безрассудные против рассудительных, юные против старших» (*presbyterous*: 3:3), Климент твердо занимает сторону последних. Решающим в его стратегии является не столько обращение к военной метафоре, которой, впрочем, суждена будет долгая история в церкви (так же, как и в армии, «каждый в своем чине исполняет приказания царя и полководцев»: 37:3), сколько идея обосновать функцию пресвитеров и епископов как перманентную «литургию», моделью которой будет служить левитское священство. Клименту известна священническая христология Послания к Евреям, и в одном месте он определяет Христа как «первосвященника наших приношений» (*arkhierea tōn prosforōn hēmōn*: 3б:1); но его интересует, скорее, не характер и особая действенность этого священнослужения, но то, что Христос закладывает фундамент апостольского преемства: «Христос от Бога, и апостолы от Христа» (42:2). Не без определенного противоречия со сказанным в Послании к Евреям (где левитское священнослужение было заменено священнослужением Христа) и допуская примечательный анахронизм (иерусалимский Храм, разрушенный римлянами в 70 году, уже давно прекратил исполнять свои священнические функции), Климент устанавливает наследственный порядок левитов в качестве парадигмы для порядка апостольского следования в Церкви. В конструировании этой аналогии понятие *leitourgia* играет центральную роль. Подобно тому, как в Иерусалимском Храме «приношения и литургические функции [*prosforas kai leitourgias*] со-



вершались не случайно и беспорядочно, но в определенные времена и часы... и первосвященнику были даны его особые литургии [*idiai leitourgiai*], священникам — свое место, и на левитов возложены свои службы [*diakoniai*], так же и в церкви каждый должен действовать и угождать Богу в своем собственном чине, «не нарушая канона, который был установлен для его литургии» [*ton hōrismenon tēs leitourgias autou kanona*]» (40, 2:41, 1). Ибо, на самом деле, апостолы, предвидя, что начнутся распри из-за епископской функции (*peri tou onomatos tēs episkopēs*), «добавили правило, что, когда починут, кого они назначили, другие испытанные люди сменяют их в их литургии [*diadexontai ... tēn leitourgian autōn*]» (44:2). Поэтому Климент может сразу после этого решительно заявить, что «почитает несправедливым, что были отстранены от своей литургии [*apoballesthai tēs leitourgias*]» те, кто «безукоризненно исполнял свою литургическую функцию [*leitourgēsantas amemptōs*] для паствы Христовой» (44:3); и может завершить похвалой тем «предшествовавшим нам старейшинам [*presbyteroi*], которые обрели плодотворную и совершенную кончину», и осуждением верующих Коринфа, отстранивших тех «от литургии, которую они исполняли безукоризненно» (44:5–6).

Очевидно, что в Послании термин *leitourgia*, хотя и сохраняя изначальное значение повинности на благо сообщества, приобретает характеристики постоянной и пожизненной службы, предмета, регулируемого канонам (*kanōn*) и правилом (*epinotē*, что древняя латинская версия послания передает как *lex*<sup>19</sup>). Весь вокабулярий Климента движется в этом направлении: *kathisthēmi* («уста-

---

19. Закон (лат.).

навливать, назначать»), *diadekhomai*<sup>20</sup> (технический термин, обозначающий порядок следования в должности), *hypotassō* («подчиниться авторитету» — и наоборот, те, кто отказывается слушаться, становятся ответственными за *stasis*, «гражданскую войну, восстание»). Кроме того, парадигматическая отсылка к левитскому культу придает термину (как это уже имело место в Септуагинте) священнические характер и ауру, что в то время вовсе не было само собой разумеющимся (как мы видели, ни в одном раннем документе термин «священник» — *hiereus, sacerdos* — не используется для обозначения того или иного члена общины). Из нерегулярной публичной повинности, для которой в общине не было штатного исполнителя, литургия начинает трансформироваться в специальную деятельность, в «служебную должность», которая стремится определить своего исполнителя как особого субъекта: епископ и пресвитеры в послании Климента и, позднее, священник. Но что же определяет саму эту деятельность, что конституирует определенную сферу действия как литургическую?

✠ В разделе *Апостольских постановлений*, озаглавленном *Апостольские каноны*, мы можем видеть, что переход от харизматического сообщества к организации юридического типа не просто стал так или иначе свершившимся фактом, но мог являться целью просчитанной стратегии. Этот текст, хотя и написанный примерно в конце IV века, выдает себя за сочинение самих апостолов и действительно начинается с развернутого истолкования традиционных харизм (глоссолалии и т. д.) — однако цель автора совершенно очевидно

---

20. Получать как преемник, принимать от предшественника (греч.).

заключается в том, чтобы приуменьшить их значение по сравнению с тем, что сразу после этого он определяет как «церковную организацию» (*ekklēsiastikē diatypōsis*). Речь идет именно о «конституциях»<sup>21</sup> (*diataxeis*, технический термин для распоряжений по завещанию), которые апостолы установили в качестве общей конфигурации или модели (*typos*) церкви, от посвящения в епископы до структурирования иерархий и ритуалов таинств. В *Постановлениях* несложно увидеть конструирование обособленной церковной иерархии, на вершине которой стоит епископ: «Что тогда было жертвами, то ныне молитвы, мольбы и деяния благодати [*eukharistai*]; что тогда было первыми плодами, десятинами, пожертвованиями и дарами, то ныне приношения, приносимые святыми епископами Богу через Иисуса Христа, который умер за нас. Ибо они суть первосвященники [*arkhiereis*] ваши, а пресвитеры — ваши священники, а ваши левиты — нынешние дьяконы» (Metzger, I, p. 237). «Если кто сделает что без епископа, — читаем мы чуть ниже, — то сделает это тщетно (*matēn: ibid.*, p. 241); и еще дальше: «ибо невозможно приблизиться ко всемогущему Богу если не через Христа. Так и миряне все, что они хотят, пусть делают известным епископу через дьякона» (*ibid.*, p. 247).

Напротив, у Ириния харизмы все еще независимы от преемства согласно апостольскому рукоположению. Отрывок, в котором он рекомендует слушаться пресвитеров, «ибо они вместе с епископским преемством получили *charisma veritatis certum*<sup>22</sup>» (Irenaeus, *Adversus haereses*, IV, 26, 2–3), не означает, как предлагали, притязаний Ириния на то, что епископ наделен какой-то безошибочностью [*infallibilitā*]; скорее, тот факт, что сразу после этого он отличает хороших пресвитеров от плохих и еще раз подчеркивает важность *charismata Dei*, по-

21. Латинское название текста — *Constitutiones apostolicae*. — Прим. пер.

22. Подлинную благодать истины (лат.).

казывает, что Ириной мыслит последние как такой же важный элемент, что и церковное посвящение в сан: «Итак, где обретаются божественные харизмы [*ubi igitur charismata dei posita sunt*], там должно учиться истине: подле них обретаются как апостольское преемство церкви, так и жизнь праведная и безупречная и слово неискаженное и нетленное» (*ibid.*, IV, 26, 5). Харизматическое сообщество и иерархическая организация в конце II века все еще сосуществуют в церкви в функциональном единстве.

7. Гай Струмза недавно обратил внимание на устойчивость идеологии жертвоприношения в христианстве. Как известно, после второго разрушения Храма раввинистический иудаизм изменил свое направление в сторону одухотворения литургии, превратив ее из последовательности ритуалов, сопровождавших жертвенное действие, в набор молитв, де-факто заменивших собой жертвоприношения. В этой перспективе *talmud Torah*, изучение Торы, вытеснило жертвенные практики, «и раввины, собравшиеся в Явне, смогли трансформировать иудаизм — возможно, не признаваясь в этом даже самим себе, — в не-жертвенную религию» (Stroumsa, p. 76). Христианство же, напротив, очень рано определило себя как «религию, сконцентрированную на жертвоприношении, пускай речь и идет о переосмысленном жертвоприношении». Христианская *anamnēsis* жертвоприношения Христа наделена совсем другой мощью по сравнению с иудейской памятью о жертвоприношениях Храма, поскольку эта *anamnēsis* является реактивацией жертвоприношения Сына Божьего, совершаемой священниками (*ibid.*).

Струмза мог бы добавить, что конструкция сакраментальной литургии уже со времен патристики основывается на открытом и безоговорочном про-

тивопоставлении таинств ветхого закона, которые означают и предвещают, но не реализуют то, что они означают, таинствам нового закона, исполняющим то, что они означают.

На самом деле, автор Послания к Евреям не устанавливает никакой связи между учением о священстве Христа и евхаристическим празднованием. Здесь не место для реконструкции генеалогии этой взаимосвязи, чья стратегическая важность для Церкви очевидна. Подразумеваемая уже у Оригена (*In numeros homilia*, IX, 5, 2: 10, 21), она часто проступает украдкой, в виде простого соположения двух мотивов. Так происходит и в двух отрывках *Апостольских постановлений*, в которых экклесиологическая проблематика очевидна: «Даруй... Господи, твоему рабу, которого Ты выбрал к епископству, пасти твою святую паству и первосвященствовать [*arkhierateuein*] для тебя, безупречно совершая литургию [*leitourgounta*] днем и ночью ... принося тебе неуклонно, безызынно и безупречно жертву чистую и бескровную, которую ты учредил через Христа, тайну нового завета» (Metzger, III, p. 147–149); «Итак, первый первосвященник по природе [*prōtos ... tēi physei arkhierēus*], едиnorodный Христос, не присвоил себе это достоинство, но был поставлен Отцом. Он стал человеком ради нас и, до своего Страдания принося своему Богу и Отцу жертву духовную, только нам одним назначил исполнять это» (*ibid.*, p. 271); и у Епифания («чтобы был для нас назначен священник по чину Мелхиседека ... всегда и непрестанно приносящий за нас, сперва же принесший себя в жертву на кресте, чтобы отменить всякую жертву ветхого завета»: *Panarion haer.*, 55, 4, 5–7, Eriphanus, S. 329–330<sup>23</sup>). Мы видим, как впоследствии эти

---

23. Ср. рус. пер.: Епифаний Кипрский, с. 442. — *Прим. пер.*

две темы смыкаются у Амвросия («Итак, кто же автор этих таинств, если не Господь Иисус? ... Мы узнали, что во времена Авраама был прообраз [figura] этих таинств, когда святой Мелхиседек, не имевший ни начала дней, ни конца, принес священную жертву. Послушай же, человече, что говорит апостол Павел в Послании к Евреям»<sup>24</sup>: *O таинствах*, IV, 13; V, 1) и у Августина («Он также навеки является нашим священником по чину Мелхиседека, за наши грехи принесший самого себя в жертву всежжения [holocaustum], и нам завещал праздновать подобие его жертвоприношения в память о его страданиях, чтобы то, что Мелхиседек принес Богу, мы могли видеть как приносится в Церкви Христа по всей земле»: *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 61, 2).

Во всех этих случаях речь идет о том, чтобы, сближая два различных текста, помыслить учреждение евхаристии как некое священнослужение Иисуса, который в соответствии с учением Послания действует как первосвященник по чину Мелхиседека и таким образом передает священническую должность апостолам и их преемникам в Церкви. В этом отношении можно сказать, что определение священнического характера церковной иерархии выстраивается именно через обоснование таинства литургии учением о Христе как первосвященнике. В той *summa*<sup>25</sup> католической литургии, которую представляет собой *Rationale divinarum officiorum* Гийома Дюрана, эта взаимосвязь уже приобретает очевидность формулы: *Missam instituit Dominus Iesus, sacerdos secundum ordinem Melchisedech, quando panem et vinum in corpus et sanguinem suum transmutavit, dicens «Hoc est*

24. Амвросий 1, с. 225 и 233, перевод изменен.

25. Здесь: вершина, венец, итог (*лат.*).

*corpus meus, hic est sanguis meus», subiungens: «Hoc facite in meam commemorationem»<sup>26</sup> (Durandus, I, p. 240).*

Триденский собор (сессия XXII, гл. 1), отбрасывая какие бы то ни было сомнения, утверждает фундаментальный и вечный характер священства Христа, обновляющегося и увековечивающегося в евхаристической литургии, в которой празднование Церкви связывается с Христом-литургом Послания к Евреям: «...надлежало Ему однократно заместительной смертью принести в жертву Самого Себя Богу Отцу на алтаре Креста, чтобы тем приобрести вечное искупление. Ибо, чтобы священство Его не исчезло со смертью, на последней трапезе, в ту ночь, когда был предан, Он оставил возлюбленной Своей супруге Церкви видимое — как требует того человеческая природа — жертвоприношение, представляющее ту кровавую жертву, которой единожды надлежало совершиться на Кресте... Потому Он, провозгласив Себя поставленным навеки священником по чину Мелхиседека, принес Богу Отцу Свои Тело и Кровь под видом и символом хлеба и вина и передал апостолам (которых в тот момент Он поставил священниками Нового Завета), чтобы они приняли, и такими словами предписал им и их преемникам во священстве, чтобы они приносили: „Сие творите в Мое воспоминание и т. д.“<sup>27</sup>.

В идее «вечного священства» Христа формула «единожды и навсегда» (*hapax*) Послания к Евреям соединяется с «до скончания времен» евхаристического празднования, непрерывно повторяемого

---

26. Мессу установил Господь Иисус, священник по чину Мелхиседека, когда хлеб и вино в тело и кровь свою пресуществил, сказав: «Вот мое тело, вот моя кровь» и добавив: «Это совершайте в память обо мне» (*лат.*).

27. Пер. Е. М. Розенблюма.

Церковью, и неразрывная преемственность церковной иерархии из послания Климента получает свою священническую печать.

Определение литургии в энцикликах XX века лишь подтверждает эту связь: «Священная литургия представляет собой публичный культ, который наш Избавитель, как Глава Церкви, воздаёт небесному Отцу и который община верных воздаёт своему Основателю и через Него Вечному Отцу» (*Mediator Dei*; ср.: Braga e Bugnini, p. 571).

То, что Церковь основала свою литургическую практику на Послании к Евреям, то есть сделав своим центром непрерывную реактуализацию жертвоприношения, совершенного Христом-литургом и первосвященником, представляет собой истину и в то же самое время апорию христианской литургии (что Августин резюмировал в антитезе *semel immolatus ... et tamen quotidie immolatur*<sup>28</sup>). Проблема, которая будет вновь и вновь возвращаться в истории Церкви как ее центральная «тайна», как раз и заключается в том, как следует понимать реальность и действенность таинства литургии, а также в том, как эта «тайна» могла принять форму «должностного служения», которым определяется специфическая практика членов церковной иерархии.

8. Учение о литургическом характере жертвоприношения Христа уходит своими корнями в само учение о Троице. В другом месте мы показали, как Отцы церкви, для того чтобы примирить в Боге единство субстанции со множеством лиц, в упорной борьбе с гнозисом сформулировали учение о Троице в терминах *oikonomia*, деятельности по «админи-

---

28. Единойжды он принес себя в жертву ... и однако каждый день приносит он себя в жертву (*лат.*).



стрированию» и «управлению» божественной жизнью и творением (Агамбен 2018, с. 39–94). По словам Тертуллиана, бывшего одним из первых, кто разрабатывал против монархиан тринитарное учение как божественную «экономия»: «должно верить в Бога Единого, но вместе с его *oikonomia*... Единство, из самого себя производящее Троицу, ею не разрушается, но ею управляется [*non destruat ab illa sed administratur*]» (*Adversus Praxean*, 3, 1). Таким образом, переворачивая выражение Павла, который в связи с божественным планом искупления говорил в своих посланиях об «экономии тайны» (*oikonomia tou mystēriou*: Еф. 3:9), Ипполит, Ирений и Тертуллиан представляют само устройство [*articolazione*] Троицы и ее спасительное действие как «тайну экономии»<sup>29</sup> (*mystērion tēs oikonomias, oikonomias sacramentum*). Однако настаивание на «таинственном» характере божественной работы спасения показывает, что цезура, которую хотели избежать на уровне бытия, заново возникает как разрыв между Богом и его действием, между онтологией и практикой. Отныне таинственным является не божественный план искупления, как у Павла, требовавший *oikonomia*, самой по себе ясной; таинственной или мистической теперь становится сама «экономия», сама практика, посредством которой Бог обеспечивает спасение своему творению. Какое бы значение мы ни придавали термину *mystērion* и его латинскому эквиваленту *sacramentum*, принципиально важным является то, что божественная экономия здесь принимает форму тайны.

Посредством воплощения Христос берет на себя эту таинственную экономию; но в то же самое время, на основании отрывка из Иоанна, со-

---

29. Или «таинство экономии». — *Прим. пер.*

гласно которому «прославился сын человеческий, и Бог прославился в нем»<sup>30</sup>, «экономия» понимается как прославление и взаимная манифестация Отца через Сына и Сына через сделанное [opera] Отцом. Так, в комментарии Оригена к Евангелию от Иоанна «экономия страстей» спасителя полностью совпадает с экономией славы, посредством которой Сын открывает и прославляет Отца. Тайна экономии — это доксологическая, то есть литургическая, тайна.

Именно в контексте этой апоретической концепции тринитарной «экономии», в которой Христос выступает в качестве «эконома» как искупления, так и славы Отца, и следует прочитывать учение Послания к Евреям, где Христос предстает в одеяниях *leitourgos*, первосвященника, берущего на себя «литургию» — «публичную» и «жертвенную» работу по избавлению рода человеческого. Таким образом, тринитарная христология разрабатывается в двойном метафорическом режиме: политической и культовой метафоре Христа-литурга искупления из Послания к Евреям у Отцов точно соответствует «экономическая» метафора Христа, распорядителя и распределителя божественной тайны спасения. Отношение и напряжение между этими двумя метафорами и определяют *locus*, в котором располагается христианская литургия. Литургически справляя свое жертвоприношение (свою «тайну»), Христос ведет к завершению тринитарную экономию; служение экономии, поскольку она является экономией спасения, свершается, будучи переведенным в литургическое таинство, где экономическая и политическая метафоры становятся тождественными.

---

30. Ин. 13:31. — Прим. пер.

Современные теологи обычно различают «экономическую Троицу» (или Троицу откровения), которая определяет Бога через его спасительное действие по отношению к людям, и «имманентную Троицу» (или Троицу субстанции), определяющую внутреннее устройство божественной жизни самой в себе. Экономическая Троица и имманентная Троица должны совпасть в литургии. Но теми напряжениями и противоречиями, что были имплицированы в «экономико-мистической» парадигме Троицы, в дальнейшем будет отмечена и литургическая тайна публичной деятельности Церкви, в которой тайна экономии, действие священников и экономико-политическая практика, *opus operatum* и *opus operantis*, и дальше продолжат как различаться, так и накладываться друг на друга. «Царство священников» из Исх. 19:6 и «царственное священство» Септуагинты и Первого Послания Петра задают парадигму и в то же самое время конститутивную апорию церковной литургии.

9. Послание к Евреям и послание Климента образуют два полюса, в напряжении между которыми будет и дальше определяться и артикулироваться христианская литургия. С одной стороны — *semel*<sup>31</sup> действенного, но неповторимого таинства, чьим единственным субъектом является Христос; с другой — *quotidie*<sup>32</sup> «литургии» епископа и пресвитеров общины. С одной стороны, *тайна совершенного*<sup>33</sup> жертвенного действия, эффекты которого осуществ-

---

31. Однократно, единожды (лат.).

32. Ежедневно (лат.).

33. Или совершенного; итальянское *perfetto* имеет оба этих значения. — Прим. пер.

вляются раз и навсегда («освящение»<sup>34</sup>, в терминологии литургического трактата Кавасилы); с другой — *служение* тех, кто должен отмечать память о нем и возобновлять его присутствие (что Кавасила называет «обозначением», *sēmasia*<sup>35</sup>: Cabasilas, p. 130). С одной стороны (в терминах энциклики *Mediator Dei*, с помощью которой современная Церковь в переломный момент своей истории попыталась заново вдохнуть жизнь в литургическую традицию), «объективное» начало литургии, «*mysterium* мистического тела», оператором которого является благодать, проявляющаяся в харизмах и действующая в таинствах *ex opere operato* (посредством простого совершения определенного акта); с другой — «субъективный» элемент культа, работающий благодаря участию верующих, *ex opere operantis Ecclesiae* (ср.: Braga e Bugnini, p. 574–75).

Настойчивость, с которой энциклика *Mediator Dei* стремится отрицать и едва ли не заклясть противоречие между «божественным действием» и «сотрудничеством со стороны людей»; между «действительностью внешнего ритуала Таинств, которая происходит ... *ex opere operato*» и «достоинством тех, кто ими заведует или их принимает (*opus operantis*)»; между «аскетической жизнью и литургической набожностью» (*ibid.*, p. 578), передает трудность, с которой теологи так и не смогли до конца справиться.

Христианскую литургию определяет именно эта апоретическая, но из раза в раз повторяющаяся попытка отождествить и артикулировать вместе в литургическом акте — понятием как *opus Dei* — тай-

---

34. Кавасила указывает, что литургическое чтение Писания и псалмопения могут *kai tous pistous hagiazein*: «также и освящать верных». — *Прим. пер.*

35. *Sēmasias tēs toū Christou parousias*. — *Прим. пер.*

ну и служение, иными словами, сделать так, чтобы литургия как эффективный сотериологический акт совпала с литургией как общинной службой клириков, *opus operatum* с *opus operantis Ecclesiae*.

✠ Ссылаясь на авторитет Дюканжа, изобретение синтагмы *opus Dei* обычно приписывают бенедиктинскому правилу, где она неоднократно встречается, обозначая литургическую службу. На самом деле, составитель бенедиктинского правила в данном случае — как и в других — зависит от своего главного источника, которым служит *Regula magistri*<sup>36</sup>. Конкорданция издания Вогюэ отмечает тридцать случаев употребления выражения *opus Dei* и тем самым показывает, что уже в первой четверти VI века (когда, согласно Вогюэ, и была составлена *Regula magistri*) эта синтагма была техническим термином, обозначающим монашескую службу. Если его действительно изобрел автор этого правила, то вполне возможно, что он проистекает из его же определения монастыря как *officina divinae artis*<sup>37</sup> (*Officina vero monasterium est, in qua ferramenta cordis in corporis clausura reposita opus divinae artis diligenti custodia perseverando operari potest*<sup>38</sup>; Vogüé I, p. 380). Учитываемая взаимосвязь между литургией и тринитарной экономией, о которой мы уже говорили, весьма вероятно, что происхождение выражения следует искать в определении Христа как *primum opus Dei*<sup>39</sup>, встречающемся, например, в одном арианском тексте — в письме Кан-

---

36. «Правило учителя» — монашеское правило, датируемое приблизительно первой четвертью VI века. — *Прим. пер.*

37. Мастерская божественного искусства (*лат.*).

38. Мастерская же — это монастырь; в ней орудия сердца покоятся за оградой тела и может быть совершенным [*operari*] дело [*opus*] божественного искусства под внимательным надзором и благодаря настойчивости (*лат.*).

39. Первое дело [соотв. творение] Божье (*лат.*).

дида Марию Викторину о божественном порождении (середина IV века): *Dei filius, qui est logos apud Deum, Jesus Christus, per quem effecta sunt omnia et sine quo nihil factum est, neque generatione a Deo, sed operatione a Deo, est primum opus et principale Dei*<sup>40</sup> (Victorinus, p. 122). В любом случае, синтагма *opus Dei*, распространившая свое действие далеко за пределы монашества, обретает свой смысл именно в контексте литургии, понятой как место, где тайна и служение, священническая работа и общественное обязательство, стремятся совпасть. И если в наши дни эта синтагма ассоциируется с могущественной католической организацией, основанной в 1928 году Хосемарией Эскривой де Балагером, следует не забывать, что выбор ее названия полностью соответствует этим исходным посылкам.

10. Различение между *opus operatum* и *opus operantis* из энциклики *Mediator Dei* берет свое начало в схоластической традиции и было утверждено на Тридентском соборе (сессия VII, кан. 8, *Denzinger*, 851): «если кто-либо говорит, что благодать не сообщается чрез сии Таинства Нового Завета *ex opere operato*, но что одной только веры в божественные обетования достаточно для обретения благодати, — *anathema sit*<sup>41</sup>».

В этой формулировке выражен принцип, конститутивно определяющий литургическую практику Церкви: независимость действительности и объективной валидности [validità] таинства от субъекта, который его отправляет в каждом конкретном случае.

---

40. Сын Божий, который есть Логос у Бога, Иисус Христос, через которого все сотворено и без которого ничто не сотворено, не по рождению от Бога, но по деланию [*operatione*] Бога есть первое и главное дело Божие (*лат.*).

41. Да будет анафема (*лат.*). Перевод Е. М. Розенблюма с небольшими изменениями.

Таким образом, *opus operatum* обозначает акт таинства в его действительной реальности, а *opus operantis* (на самом деле, наиболее древняя формулировка — это *opus operans*) обозначает действие в качестве того, что совершено деятелем и оценивается в зависимости от его моральной и физической предрасположенности (*dispositio*).

Истоки этого различия восходят к спорам о действительности [validità] крещения, разделявшим Церковь между III и IV веками, самыми значимыми моментами в которых была полемика между Киприаном и понтификом Стефаном в 256 году и полемика Августина с донатистами между 396 и 410 годами. В обоих случаях необходимо было отстаивать против Киприана и донатистов действительность крещения, совершенного еретиком или недостойным служителем, то есть гарантировать объективную действенность таинства и священнодействия вне зависимости от субъективных условий, которые могли бы их обнулить или лишить эффективности. Подобно тому, как крещенные Иудой, писал Августин, не должны быть крещены заново, поскольку это Христос их крестил, так «и те, кто был крещен пьяницей, убийцей или прелюбодеем, если получили христианское крещение, то были крещены Христом» (*In Johann.*, 5:18). Как это имеет место в любом институте, речь идет о том, чтобы отличить индивида от исполняемой им функции, тем самым обеспечивая валидность актов, которые он совершает от имени института.

У Фомы учение о действенности таинств *ex opere operato* предстает уже полностью разработанным. В первую очередь он проводит различие между таинствами иудейского закона, которые «имели действенность не *ex opere operato*, но лишь через веру», и таинствами нового закона, «которые сообщают благодать

*ex opere operato*» (Thomas, p. 92). В трактате о таинствах из *Суммы теологии* (*S.th.*, III, qu. 60–65) для нейтрализации *opus operantis* и субъективного условия вводится учение о священнике как об инструментальной причине акта, чьим первичным действующим является сам Христос. Подобно тому, как «инструментальная причина действует не в силу своей собственной формы, но только в силу движения, приданного ей первичным действующим» (*ibid.*, qu. 62, art. 1), «служители церкви священнодействуют в таинствах инструментально, поскольку природа служителя и инструмента некоторым образом является одной и той же» (*ibid.*, qu. 64, art. 5). Это означает, что, поскольку служитель является чем-то вроде «одушевленного инструмента» (qu. 64, art. 8) для операции, агентом которой является Христос, не только не необходимо, чтобы у него была вера или любовь, но даже порочное намерение (например, крестить женщину, имея намерение ее изнасиловать) не лишает таинство действительности. В силу действительности *ex opere operato*, а не *ex opere operantis*, «извращенное намерение служителя извращает то, что действует в таинствах как его собственное дело, но не как дело Христа, чьим служителем он является» (*ibid.*, qu. 64, art. 10, sol. 3).

№ Грундманн отмечал, что раннюю и четкую формулировку учения об *opus operatum*, обнаруживающуюся уже в *De sacro altaris mysterio*<sup>42</sup> Иннокентия III, можно рассматривать как ответ на нападки со стороны духовных движений, вроде вальденсов, которые ставили под вопрос действительность таинств, совершенных недостойными священниками (Grundmann, S. 490). «В таинстве Тела Христова, — утверждал понтифик, — хорошим священником совершается не больше, а пло-

---

42. Написано в конце XII века. — Прим. пер.



хим не меньше ... поскольку оно осуществляется не благодаря достоинства священника, но в божественном слове Творца. Поэтому недостойность священника не мешает эффекту таинства, так же как болезнь врача не портит воздействие лекарства. Следовательно, хотя дело делающее иногда может быть нечистым, дело сделанное тем не менее всегда чисто (*In sacramento Christi nihil a bono maius, nihil a malo minus perficitur sacerdote... quia non in merito sacerdotis, sed in verbo conficitur creatoris. Non ergo sacerdotis iniquitas effectum impedit sacramenti, sicut nec infirmitas medici virtutem medicinae corrumpit. Quamvis igitur opus operans aliquando sit immundum, semper tamen opus operatum est mundum*: PL 217, col. 844).

11. Современные трактаты о таинствах, как правило, приписывают первую формулировку учения об *opus operatum* Сенвенциям Петра из Пуатье, теолога XII века, который за утонченность своей мысли причислялся, наряду с Пьером Абеляром, Гильбертом Порретанским и Петром Ломбардским, к «французским лабиринтам». Весьма познавательно будет взглянуть на два отрывка из текста, в котором появляется это различие. Первая формулировка этого учения фактически относится не к теории таинств, но к теории демонического действия. «Также и дьявол, — пишет Петр в своем лабиринтоподобном стиле, — служит Богу, и Бог одобряет те дела, которые он делает, но не те, посредством которых делает [*opera eius quae operatur, non quibus operatur*]: дела сделанные, как принято говорить, но не дела делающие [*opera operata, ut dici solet, non opera operantia*], которые все злы, ибо ни одно из них из любви. Так, Бог одобрил страдания Христа, причиненные иудеями, что было иудейским делом сделанным [*opus iudaeorum operatum*], но не одобрил иудейские дела делающие [*opera iudaeorum operantia*] и действия, ко-

торами они соделали эти страдания. Бог оскорбляем действием дьявола, но не актом самим по себе; Бог не хочет, чтобы дьявол делал тем способом, каким он делает, то, что Бог ему приказывает сделать. Если мы читаем в Писании, что Бог приказал дьяволу сделать нечто, как, например, в Книге Царств про обман Ахава ... это не следует понимать так, будто он приказал, как если бы этого хотел; а если же и хотел, чтобы тот сделал, то тем не менее не хотел, чтобы сделал это так, как тот сделал. Хотя дьявол и в самом деле делает то, что хочет Бог, но он не делает это, как хочет Бог, и по этой причине всегда грешит (Petrus Pictaviensis, *Sententiae*, I, 16 (p. 156–157)).

Несложно понять, почему в современных трактатах атрибуция учения об *opus operatum* Петру из Пуатье вынужденно остается без подробностей. То, что первая формулировка различения, которое должно было обеспечить парадигмой сакраментальную практику священника, была введена, чтобы определить действие дьявола в провиденциальной экономике, не могло не поставить современных историков теологии в щекотливое положение. В самом деле, только в V книге, говоря о действенности крещения, Петр переносит это различие в область теории таинств: «Тот, кто крещен, крещен чьей-то властью: либо Христа, либо священника. Если властью священника, а не крещением Христа, то, значит, это священник отпускает ему грехи... Очищение [*ablutio*] есть чье-то дело, либо крестящего, либо окрещаемого. Если это дело крестящего и [сделано] из любви, тогда заслуга крещения [приписывается] крестящему. Подобным образом, ему [приписывается] заслуга крестящего акта [*baptizatio*], поскольку *baptizatio* называется действие [*actio*], которым крестят и которое является делом [*opus*], отличным от крещения [*baptismus*], поскольку первое есть дело

делающее [*opus operans*], тогда как крещение есть дело сделанное [*opus operatum*], если так можно сказать» (*Sententiae*, V, 6; PL 211, col. 1235).

№ Важно отметить то, что как Петр из Пуатье, так и Иннокентий III говорят об *opus operans*, а не об *opus operantis*<sup>43</sup>, как это позднее будут делать теологи. Таким образом, различение<sup>44</sup> — как мы увидим, в этом и состоит его новизна — разделяет не только субъекта и его действие, но также и само действие, рассматриваемое сначала как операция некоего агента, а затем само по себе, то есть в своей действительности.

12. Теперь становится понятно, что стоит на кону в стратегии, стремящейся провести различие между *opus operatum* и *opus operans*. Речь идет о том, чтобы в действии отделить его действительную реальность как от субъекта, который его совершает (однако при этом он не освобождается от всякой ответственности за него), так и от процесса, посредством которого оно реализуется. Стоит задуматься об особом статусе, который придается здесь священнодействию. Оно расщепляется надвое: с одной стороны есть *opus operatum*, то есть производимые им эффекты-следствия и его функция в божественной экономике; с другой — *opus operans* (или *operantis*), то есть субъективные предрасположенности и модальности, посредством которых деятель осуществляет действие<sup>45</sup>. Будучи

---

43. *Opus operans* — дело делающее; *opus operantis* — дело делающего (т. е. того, кто делает). Но ср. в тексте Петра из Пуатье (там же) синтагму *opus baptizantis* (дело крестящего), гомологичную *opus operantis*. — Прим. пер.

44. *Opus operans* и *opus operatum*. — Прим. пер.

45. *Pone in essere l'azione* — букв. «вводит действие в бытие». — Прим. пер.

*opus Dei*, литургия есть действительность, происходящая из артикуляции этих двух отличных и, однако, способствующих друг другу начал.

Этическая связь между субъектом и его действием тем самым разрывается: определяющим отныне является не намерение действующего, но одна лишь функция, которую действие исполняет в качестве *opus Dei*. Подобно тому, как действие черта в качестве *opus operatum* совершается на службе у Бога — даже если, в качестве *opus operantis*, оно остается злым, — так и литургическое действие священника действительно как *opus Dei*, даже если недостойный священник совершает грех. Таким образом, литургия определяет особую сферу действия, в которой парадигма таинства из Послания к Евреям (*opus operatum* Христа-первосвященника) и парадигма служения из послания Климента (*opus operantis Ecclesiae*) сразу и совпадают, и отличаются друг от друга. Однако это может произойти только ценой отделения и опустошения действия священника от его личной субстанции — будучи «одушевленным инструментом» превосходящей его тайны, священник в реальности не действует и тем не менее, как штатный исполнитель должности, он некоторым образом совершает свое действие. В этом смысле он, с одной стороны (по отношению к тайне и *opus operatum*), является не субъектом, но инструментом, который, по словам Фомы, «не действует в силу собственной формы», а с другой (по отношению к его служению) — он сохраняет свое специфическое действие — подобно топору, который в примере Фомы «совершает свое инструментальное действие не иначе, как выполняя свое собственное действие, то есть рубя» (*S. th.*, III, qu. 62, art. 1). Таким образом, священник, как одушевленный инструмент, является тем парадоксальным субъектом, которому вверено «должностное

служение тайне». Поскольку в священнике *opus operantis* может совпасть с *opus operatum* только при условии, что первое отличается от второго, а оно может отличаться от него только при условии своего исчезновения в нем, можно сказать (в терминологии речевых актов), что его успешность является его неуспешностью, а его неуспешность — его успешностью.

✠ Примечательно, что энциклика *Mediator Dei* 1947 года уделяет особое внимание проблеме различения между *opus operatum* и *opus operantis Ecclesiae* и стремится любым способом минимизировать проблему расхождения (*discrepantia*), все еще остающегося между ними. «В духовной жизни, — гласит текст, — не может быть никакого расхождения или несовместимости [*discrepantia vel repugnantia*] между божественным действием [*actio*], каковое, дабы продолжалось наше Искупление, наполняет наши души благодатью, и сотrudничающим и усердным человеческим деланием [*sociam laboriosamque hominis operam*], которое должно сделать ненепрарным дар Божий; и так же [нет расхождения] между действительностью внешнего ритуала Таинств, происходящей *ex opere operato*, и достохвальным актом тех, кто их отправляет или принимает, который мы называем *opus operantis*; равным образом между публичным молебном и личной молитвой... между аскетической жизнью и благочестием Литургии; и, наконец, между юрисдикцией и легитимным руководством церковной Иерархии и властью, что зовется собственно священнической, которая осуществляется в священнослужении» (*Mediator Dei*; см.: Braga e Bugnini, p. 578).

Тем не менее, поскольку текст неоднократно повторяет, что по крайней мере в том, что касается таинств, действительность культа происходит «скорее и в первую очередь *ex opere operato*», неясно, в чем тогда заключается необходимость *opus operantis Ecclesiae*, которую энциклика изо всех сил стремится подтвердить.

Вполне возможно увидеть в этом теологическую модель того расщепления — и в то же самое время сотрудничества — между деятельностью и инициативой, требующимися от политического активиста с одной стороны и диалектическими законами истории, которые гарантируют им действенность, с другой, чем была долгое время отмечена практика марксистской традиции.

## Порог

В полном соответствии с этимологическим значением термина *leitourgia* Церковь всегда подчеркивала «публичный» характер своей литургии. Личные благочестие и молитвы верующих, разумеется, важны, но они, как предупреждает энциклика *Mediator Dei*, имеют ценность именно в качестве подготовки к участию в публичном культе, в центре которого находится празднование евхаристии (Braga e Bugnini, p. 578), и если они от него отделены, то они «порицаемы и бесплодны» (*ibid.*, p. 576). Содержащееся в энциклике определение литургии выражает этот публичный характер с помощью образа, известного историкам политики, — «мистического тела» Христа, образованного неразрывным союзом общины верующих и ее «Главы»: «Священная литургия представляет собой всеохватный и публичный культ мистического Тела Иисуса Христа, то есть Главы и его членов» (*ibid.*, p. 571).

Именно это политическое значение Церкви как литургического собрания Эрик Петерсон помещает в центр своей книги 1935 года об ангелах. «Христианская Церковь, — пишет он, — есть собрание полноправных граждан [*Vollbürger*] небесного града, объединившихся для того, чтобы совершать акты культа» (Peterson, S. 198). «Культе небесной Церкви, — читаем мы несколько страниц спустя, —

и поэтому, разумеется, также и литургия земной Церкви, что соединяет себя с небесной, имеют некое изначальное отношение к политическому миру» (*ibid.*, S. 202).

Различие и в то же время соединение между небесной Церковью и земной Церковью здесь соответствует двойной артикуляции *opus operatum* и *opus operans*, имманентной Троицы и Троицы экономической, чем, как мы видели, определяется литургия. Литургия реализует политическую общность между небесной и земной Церквями и в то же время единство имманентной и экономической Троиц в единой сакраментальной практике. Но именно по этой причине она конститутивно отмечена двойственностью. Будучи выражением внутренней операции самой божественной жизни, экономическая деятельность Христа-«литурга» и священника и его мистического тела может быть действенной только *ex opere operato*. И однако, поскольку литургия определяет практику Церкви как политического сообщества, не может быть литургии без *opus operans* его членов. «Дело искупления, — утверждает энциклика, — само по себе не зависящее от нашей воли, нуждается во внутреннем усилии [*nisus*] нашей души, чтобы мы могли обрести вечное спасение» (Braga e Bugnini, p. 576).

Определив таким образом особую дельность своей публичной практики, Церковь изобрела парадигму человеческой деятельности, чья действенность не зависит от субъекта, применяющего ее в деле, и которая тем не менее нуждается в нем как в «одушевленном инструменте», чтобы осуществиться и стать действительной. Поскольку в литургическом таинстве приходит к своему осуществлению тайна тринитарной экономии, оно является таинством этой практики и этой дельности.



## От тайны к эффекту

1. Термин «тайна» находится в центре известной рефлексии о литургии, которая оставила глубокий след в том, как Церковь сегодня понимает свою деятельность. Речь идет о работах Одо Казеля (1886–1948), бенедиктинского монаха из Лаахского аббатства Святой Марии на Рейне, бывшего одним из главных вдохновителей того, что позднее будет названо «Литургическим движением» (*liturgische Bewegung*). Уже Ильдефонс Хервеген сразу после своего назначения в 1914 году аббатом этого монастыря придал новый импульс перечитыванию источников литургической традиции, результатом чего стала публикация уже начиная с 1918 года двух серий под говорящими названиями *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*<sup>1</sup> и *Ecclesia orans*<sup>2</sup>. В 1921 году к этим двум изданиям Казель добавляет *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, ставивший перед собой задачу систематического, а также исторического, изучения церковного культа. За двадцать лет своей публикации *Jahrbuch* благодаря внушительному корпусу лексико-филологических и теологических штудий стал органом того, что с полным правом было определено (в заглавии одной монографии, посвященной Лаахскому аббатству), как «обновление Церкви из духа литур-

---

1. Источники и исследования по истории литургии (нем.).

2. Церковь молящаяся (лат.).

гии» (Jeggler-Merz). По мысли Казеля и его последователей, литургия перестает быть исполнением ритуала, смысл которого находится в каком-то другом месте — в вере и в догматической теологии, — и становится *locus theologicus par excellence*, только исходя из которого Церковь и может обрести свою жизнь и свою реальность. «Христианство, — пишет Казель, — не является „религией“ или „конфессией“ в современном смысле этих терминов, то есть системой более или менее догматически установленных истин, которые люди принимают и исповедуют, и моральных заповедей, которые они соблюдают или по крайней мере признают. Разумеется, в христианстве есть и то и другое: как система истин, так и нравственный закон. Но ими не исчерпывается сущность христианства» (Casel 1, S. 35). Христианство — таков главный тезис, резюмирующий мысль Казеля, — сущностно является «таинством», то есть литургическим действием, которое в ритуальной форме каждый раз заново делает присутствующей спасительную практику Христа, соприкасаясь с которой культовое сообщество обретает спасение. Против десакрализации и рационализации мира, определяющих Новое время, Казель предпринимает попытку отстоять тайну.

✠ Настаивая на центральном месте мистерийного действия в реальности Церкви, Казель (а вместе с ним и Литургическое движение) как будто бы подспудно ссылается на древнюю аксиому, известную в традиции Церкви и утверждавшую примат литургии над верой: *legem credendi statuat lex supplicandi*<sup>3</sup> (или, в сокращенной форме, *lex orandi — lex credendi*). Уже писали, что для Казеля «аутентичные литургические традиции являются не просто одним из многих источников для сознания

---

3. Закон (правило) веры устанавливается законом молитвы (лат.).

веры, но главным источником и свидетельством жизненности веры и любой литургии» (Kilmartin, p. 96–97). И разумеется, не случайно, что в масштабных филологических трудах его школы анализ литургических и сакраментальных текстов преобладает над анализом Писания и теологических текстов в строгом смысле слова. Литургия довлеет вероучению точно так же, как в современных политических движениях на первый план выходит скорее практика, чем теория. Неудивительно, что из-за успеха тезисов Литургического движения внутри Церкви, Пий XII в своей энциклике посвящает важный отрывок осуждению их доведения до крайности. Хотя жизненная важность литургической практики настойчиво подчеркивается, принцип, согласно которому именно норма литургии решает, что есть норма веры, оказывается здесь перевернутым по каждому пункту: «Священная Литургия не определяет и не учреждает абсолютным образом и своей собственной силой католическую веру... если бы мы хотели выразить и абсолютным образом определить отношение, пролегающее между верой и священной литургией, с полным правом мы могли бы сказать: „законом веры устанавливается закон молитвы [*lex credendi legem statuat supplicandi*]<sup>4</sup>» (Braga e Bugnini, p. 581). Но даже несмотря на это, как подсказывает название главы, о которой идет речь<sup>5</sup>, понтифик не прекращает думать о «самой тесной связи между литургией и догматом» (*arcta connectio liturgiae et dogmatis*<sup>6</sup>: *ibid.*, p. 580), в которой литургия

---

4. Закон молитвы устанавливается законом веры (*лат.*).

5. «Liturgia est prae ceteris res ecclesiae hierarchicae» — «Литургия является самым важным делом церковной иерархии». — *Прим. пер.*

6. В стандартном тексте энциклики формулировка немного иная: «nimirum sacra Liturgia cum iis doctrinae principii arctissime coniungitur» — «бесспорно, что священная Литургия теснейшим образом связана с принципами [церковного] учения». — *Прим. пер.*

«может предоставить аргументы и свидетельства величайшей важности для решения фундаментальных вопросов христианского учения» (*ibid.*, p. 581).

2. Первое двадцатилетие XX века по праву было названо «эпохой движений». Не только на правом и на левом краях политического спектра партии уступают место движениям (как рабочее движение, так и фашизм вместе с нацизмом определяли себя как «движения»), но и в искусствах, науках и во всех областях общественной жизни движения настолько заменили собой школы и институты, что практически невозможно составить их исчерпывающий список (показательно, что, когда в 1914 году Фрейд выбирает название для своей школы, он в конце концов останавливается на «психоаналитическом движении»).

Общей чертой движений является решительное дистанцирование от исторического контекста, в котором они возникают, и от мировоззрения эпохи и культуры, которым они себя противопоставляют. В этом смысле Литургическое движение участвует в той же реакции против гуманистического индивидуализма и рационализации мира, которой определялись многие движения, следовавшие за Первой мировой войной. Чтение первой главы книги-манифеста Казеля *Das christliche Kultmysterium* (1932), носящей название *Возвращение к тайне*, представляется с этой точки зрения особенно поучительным. Наше время, пишет Казель, присутствует при закате индивидуализма и гуманизма, которые верили, что, лишая природу и мир божественного, они навсегда рассеяли мрак тайны. Поэтому наше время, переживающее крушение рационалистического гуманизма, заново открыло «обратную дорогу к тайне» (Casel 1, S. 30). Мир «снова стал полем действия

божественных сил», и «божественная тайна снова перед нашими глазами» (*ibid.*). С едва прикрытым намеком на то, что происходило в эти годы в мирской сфере, и особенно на повторное открытие церемониалов и литургий на политической арене, Казель мог писать: «Также и мир, находящийся вне христианства и вне Церкви, пребывает сегодня в поисках тайны и выстраивает себе новый ритуал, в котором человек возводит себе культ. Но мир никогда не приблизится к божественной сути [*Kerne*] таким способом» (*ibid.*, S. 33).

3. Стратегия Казеля была ясно сформулирована уже в диссертации, защищенной им в 1918 году в Университете Бонна под руководством Августа Бринкманна: *De philosophorum Graecorum silentio mystico*<sup>7</sup>. Здесь под видом чисто историко-филологического исследования мы обнаруживаем уже высказанными два тезиса, которыми будут руководствоваться его последующие работы.

Первый, представляющий собой тему исследования, гласит, что языческие таинства-мистерии (элеусинские, орфические и герметические) не должны трактоваться как секретное учение, которое могло бы быть выражено в словах, но которое было запрещено раскрывать. Такое значение слова «тайна, таинство», согласно Казелю, является поздним и обязано влиянию неопифагорейских и неоплатонических школ. Изначально же «таинство» означало практику, *drōmena*<sup>8</sup>, жестов и актов, посредством которых божественное действие реализуется во времени и в мире ради спасения людей: *silentium mysti-*

7. О мистическом (таинственном) молчании у греческих философов (*лат.*).

8. От греч. *dráō* — действовать, делать. — *Прим. пер.*

*cum non quaecumque theologiam, sed actiones ritusque sacros texisse*<sup>9</sup> (Casel 2, p. 19).

Второй тезис, в форме вопроса завершающий диссертацию, на деле является программной декларацией: «Греческая философия закончилась, но она не умерла. Поэтому можно задаться вопросом, возобновили ли христиане и пустили ли снова в ход греческое учение о таинствах и какое влияние оно оказало не только на их философию и их теологию, но также на их священный культ и на их нравственные предписания (особенно у монахов). Этот вопрос я планирую рассмотреть в другом месте [*qua de re alio loco erit agendum*]» (*ibid.*, p. 158).

Можно утверждать, что все последующее творчество Казеля является терпеливой, методичной и упорной реализацией этой программы, попыткой продемонстрировать с помощью внушительных лексических и историко-филологических штудий связь сакраментальной христианской литургии с языческими мистериями и сущностно «мистерийную» природу христианского культа.

✠ На самом деле, попытка определенным образом связать между собой языческие мистерии и христианскую литургию уже скрыто присутствует в жесте, которым Климент Александрийский противопоставляет «таинства логоса» (*ta logou ta mystēria*) и языческие мистерии (*Protreptikos*, 12). Но в любом случае, в конце XIX века и в первые десятилетия XX века историки религии от Узенера до Дитриха, от Райтценштейна до Вильгельма Буссе, проследили и, сняв какие-либо сомнения, документально подтвердили очевидную связь между опытом спасения в языческих мистериях

---

9. За мистическим молчанием скрывается не какая-то теология, но священные действия и ритуалы (*лат.*).

и христианской вестью. Тем, что тезисы относительно этой связи теперь были сформулированы в бенедиктинском монастыре и распространились внутри Церкви, объясняется как новая значимость, которую они приобрели в теологии XX века, так и полемика, сопровождавшая их распространение. Еще в 1944 году, за три года до того, как папская курия выработает позицию относительно тезисов Литургического движения в энциклике *Mediator Dei*, один иезуитский теолог, Хуго Ранер, в докладе о *Языческих мистериях и христианских таинствах* мог писать, что «на сегодняшний день вопрос все еще является предметом острой дискуссии» (Rahner, S. 152).

Учение Казеля можно рассматривать как попытку сконструировать не-иудейскую генеалогию христианской литургии (про которую, как показывают исследования Вернера, на самом деле, известно, что она, напротив, во многих своих аспектах происходит напрямую из литургии синагоги). «Иудаизм, — не устает повторять он, — не знал таких таинств... еврейская религия закона не была мистической; там, где мистические идеи появляются, как у пророков, они не связаны с культом. Поэтому подлинное понятие таинства обретается только в эллинизме» (Casel 3, S. 140). В этой перспективе вполне возможно, что дистанцирование от иудейской генеалогии содержит, учитывая исторический контекст, неосознанные антисемитские импликации (которые автор, справедливости ради, открыто никогда не высказывал).

4. Тезис о происхождении христианской литургии из языческих и позднеантичных таинств породил нескончаемые дискуссии между теологами и историками литургии. Лексические исследования Казеля и его учеников по исторической семантике (которую они называли «теологической филологией») терминов *mysterium*, *sacramentum*, *lei-*

*tourgia* показали, что в IV и V веках Отцы Церкви полностью осознавали значение, присущее этим терминам в языческом контексте. Что касается происхождения латинского термина *sacramentum* от античной клятвы, которая в форме обета подразумевала посвящение и в таком виде присутствовала в мистерийных инициациях, полемика, разгоревшаяся уже при жизни Казеля, продолжилась и после его смерти.

Тем не менее дебаты о «теологической филологии» рискуют заслонить от нас более важную проблему, связанную не столько с проблемой преемственности между языческими мистериями и христианскими таинствами, сколько с проблемой самой природы литургического таинства. Если мы хотим по-настоящему понять, что Казель имеет в виду под таинством, мы должны рассмотреть функцию, которую оно выполняет в его аргументативной стратегии. Иными словами, о чем идет речь для Казеля, когда он определяет христианство как «таинство»? Почему генеалогическая связь с языческими мистериями является для него столь определяющей?

Таинство для Казеля принципиально означает «культовое действие». Поэтому определение христианства как таинства для него прежде всего означает утверждение, что Церковь — это не просто сообщество верующих, которое определяется через разделяемое ими учение, кристаллизованное в совокупности догматов: Церковь определяется главным образом через мистерийное участие в культовом действии. «Но подобно тому, как экономика спасения<sup>10</sup> включает в себя не одно лишь учение, но, в первую очередь, спасительное действие

---

10. В оригинале у Казеля *Heilsplan* — план спасения. — Прим. пер.



Христа, так и Церковь ведет человечество к спасению не только посредством слова, но и посредством священнодействий» (Casel 1, S. 32).

«Поэтому Христово искупление должно стать в нас действительностью. Оно не может случиться ни посредством простого „применения“ к нам, по отношению к которому мы оставались бы пассивны, ни посредством „оправдания“ с помощью одной только „веры“, ни посредством дара Христовой благодати, для получения которой мы должны лишь негативным образом устранить стоящие на пути препятствия. Необходимо жизненное, активное участие в искупительном деле Христа, и это участие *пассивно*, поскольку сам Господь осуществляет его в нас, и *активно*, поскольку мы деятельно, нашим действием, участвуем в нем. Делу Божьему в нас (*opus operatum*) должно отвечать наше „соделание“ (*opus operantis*), совершаемое с помощью божественной благодати» (*ibid.*, S. 41–42).

Если вдуматься, это означает, что Церковь представляет собой нечто вроде политического сообщества (Казель использует выражение «культовое сообщество»), которое становится полностью реальным только в совершении особого действия, каковым и является литургия. Упоминая изначальное политическое значение термина *leitourgia*, Казель утверждает, что оба термина, «таинство» и «литургия», означают одно и то же, но с двух разных точек зрения: «„таинство“ означает подлинную сущность священнодействия, то есть, в первую очередь, искупительное дело, идущее от всевышнего Господа через учрежденные им священные ритуалы; „литургия“ же в соответствии со своим этимологическим значением „дела народа“ и „службы“ больше указывает на действие Церкви, совместное со спасительным делом Христа» (*ibid.*, S. 75).

В другом тексте он уточняет, что «Тайна означает божественное действие [*göttliche Tat*] в Экклесии, то есть объективные факты [*objektive Tatsachen*], которые имеют место в общине и для общины [*Gemeinschaft*], и поэтому находят сверхиндивидуальное выражение в службе общины [*Gemeinschaftsdienste*]» (Casel 4, S. 146). Это божественное действие действительно присутствует в литургическом действии, которое по этой причине определяется как «ритуальное исполнение [*Vollzug*] искупительного дела Христа в Экклесии и через нее... то есть присутствие божественного действия спасения [*die Gegenwart göttlicher Heilstat*] под покровом символа» (*ibid.*, S. 145).

✠ То, что прагматические свойства литургического таинства играют центральную роль, настойчиво подчеркивается в одном из первых текстов, опубликованных Казелем в *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft — «Actio» in liturgischer Verwendung*<sup>11</sup>, представляющем особую важность, поскольку он позволяет поставить проблему отношения между литургией и правом. Анализируя одну формулировку, содержащуюся в самых древних sacramентариях, а также в римском миссале, Казель показывает, что первоначальным названием евхаристического празднования было *actio*, «действие, акция». Казель приводит по этому поводу мнение Баумштарка, согласно которому литургическое употребление термина идет из римского права, где *actio* обозначало такую эминентную форму действия, как *legis actio*, то есть судебное решение (Baumstark, S. 38–39<sup>12</sup>). Там *actio* означало особую перформативную действенность произнесения ритуальной формулы (и сопровождающего ее жеста), которая в наиболее древней форме процесса, *legis actio*

11. «"Actio" в литургическом употреблении» (нем.).

12. Цитата из Баумштарка приводится в: Casel 5, S. 34. — Прим. пер.

*sacramenti*, включала в себя также принесение клятвы. Несмотря на то что еще Гонорий Августодунский отмечал аналогию между судебным процессом и мессой, когда писал, что «канон также зовется *actio*, поскольку в нем идет дело между народом и Богом» [*quia causa populi in eo cum deo agitur*, PL172, col. 577], Казель отвергает тезис Баумштарка и утверждает, что литургическое использование термина *actio* следует связывать, скорее, с римской жертвенной терминологией, где *agere* и *facere*<sup>13</sup> как раз и означали практику жертвоприношения. «Обозначение канона словом *actio* доказывает, что во время его возникновения еще было живо древнехристианское, подлинно литургическое понимание *eucharistia* как единой молитвы жертвоприношения [*Opfergebet*]. Оно также служит важным указанием для оценки древнехристианской литургии в целом. Не безмолвное погружение было ее содержанием, не абстрактная теологическая доктрина была ее предметом, — но действие, акт [*Handlung, Tat*]» (Casel 5, S. 39).

Как всегда, стремясь подчеркнуть практический характер литургии, Казель не замечает, что аналогия с *legis actio* позволила бы понять особую природу литургического действия. Определяющая ее действенность *ex opere operato* в точности соответствует перформативной действенности произнесения формулы *actio*, которое мгновенно реализовывало юридические следствия, содержащиеся в объявлении (*uti lingua nuncupassit, ita ius esto*<sup>14</sup>). Как в праве, так и в литургии, вопрос стоит об особом перформативном режиме действенности *actio*, который нам и предстоит определить.

✠ Аналогичное отрицание вполне очевидной близости между литургической действительностью и правом обнаруживается в работе Вальтера Дюрига, посвя-

13. *Facere* — делать (лат.).

14. Букв. «как объявит языком, таким да будет правовой факт» (лат.).

щенной понятию залога в римской литургии<sup>15</sup>. Термин *pignus*, в римском праве обозначавший предмет, который должник передает в полное владение кредитору в качестве гарантии уплаты, был перенесен в литургические тексты, чтобы обозначать крест, реликвии святых, и прежде всего — евхаристию, определенную как «залог искупления». Подобно тому, как залог в руках кредитора представляет собой надежное предвосхищение будущего платежа, крест и евхаристия предвосхищают присутствие эсхатологической реальности. Вопрос состоит не столько в том, лежит ли юридическое отношение в основе евхаристических текстов о *pignus* или нет (как раз это Дюриг и намеревается опровергнуть: Dürig, S. 398), сколько в том, что между юридической и литургической сферами есть очевидная структурная аналогия.

5. Если истинная реальность Церкви есть литургическая тайна и если она определяется через эффективное присутствие божественного избавительного действия, то понять природу литургии означает понять природу и модусы этого присутствия. Этой решающей проблеме, подобно водяным знакам пророческой во всех его текстах, Казель посвятил отдельную монографию, так и озаглавленную: *Mysterien Gegenwart*, «мистерийное присутствие»<sup>16</sup>.

Термин «мистерийное присутствие», согласно Казелю, является тавтологией, поскольку «присутствие неотъемлемо от сущности таинства» (Casel 4, S. 145). Этот термин определяет «само ядро христианской литургии», являющееся не чем иным, как оприсутствованием (*repraesentatio* в буквальном смысле «сделать снова присутствующим») спаси-

15. Имеется в виду, разумеется, литургия Римской церкви, а не античные *leitourgiai*. — Прим. пер.

16. Или: присутствие в таинстве, настоящее таинства. — Прим. пер.

тельного действия Христа, *Heilstat*, а следовательно, и самого Христа в первую очередь. Казель цитирует в этой связи отрывок из *O тайнах* Амвросия, где это присутствие утверждается как таковое: «Итак, веруй, что в этом [в таинстве] есть божественное присутствие. Ты веришь в делание, а в присутствие не веришь? Откуда взялось бы делание, если бы ему не предшествовало присутствие [*Unde sequeretur operatio, nisi praecederet praesentia*]?»<sup>17</sup> (*O тайнах*, 8).

Однако присутствие, о котором идет речь в таинстве, является не историческим присутствием Иисуса на Голгофе, но присутствием особого типа, относящимся только к искупительному действию Христа (а значит, ко Христу как избавителю). Фактически Христос явился Церкви в двойном виде: «как исторический человек Иисус, чья божественность была еще сокрыта ... и как *kyrios Christos*, который через свое страдание перешел к Отцу и в вечное преобразование» (Casel 4, S. 155). В литургическом таинстве присутствуют «только действия, которые Христос совершил как спаситель, а не чисто исторические, а значит, не имеющие значения для *Oikonomia*, побочные обстоятельства» (*ibid.*, S. 174). Это означает, что в евхаристическом жертвоприношении Христос не умирает «заново в исторически реальном смысле»; скорее, его спасительное дело становится «сакраментально, *in mysterio, in sacramento*, присутствующим и таким образом доступным для тех, кто ищет спасение» (*ibid.*).

Тем не менее для Казеля это присутствие является действительным (*wirklich*), а не просто действенным (*wirksam*) (*ibid.*, S. 159). Комментируя августиновское изречение *Semel immolatus est in semetipso Christus, et tamen quotidie immolatur in sacra-*

17. Амвросий 1, с. 269, перевод слегка изменен.

*mento*<sup>18</sup>, он пишет, что хотя *immolatio*<sup>19</sup>, совершающаяся на алтаре, не реальна, а сакраментальна, тем не менее именно по этой причине «она не является простым представлением [*Darstellung*] — ведь в таком случае оно не было бы таинством, — но действительностью под знаком [*Wirklichkeit unter dem Zeichen*]. Одним словом, она есть *sacramentum, mysterium*» (S. 182).

Поэтому протестантизм, согласно Казелю, отрицающий, что жертвоприношение Христа действительно присутствует в евхаристии, разрушает «первоначальную силу католической литургии», состоящую в том, что она «есть объективное и *наполненное действительностью* [*wirklichkeitserfülltes*] таинство спасительного действия Христа» (*ibid.*, S. 200).

6. Чтобы объяснить эту особую модальность присутствия, названную им *Mysteriengegenwart*, Казель в своей работе обращается к традиции восточной патристики, от Кирилла Иерусалимского до Иоанна Златоуста, интерпретировавших это присутствие в пневматическом смысле. Присутствующим в таинствах является «Пневма Христа или, точнее, пневматический Господь», который через них постоянно действует в Церкви (*ibid.*, S. 162). Подобная духовная терминология, собственные место и смысл которой находятся в тринитарной теологии, тем не менее ничего не говорит относительно модуса таинственного присутствия, то есть о том, что мы могли бы назвать «онтологией таинства». Латинские Отцы и схоластика придали терминологическое выражение этой проблеме с помощью особой вокабулы, обозначающей модус присутствия и дельности Христа в таин-

18. Единожды принес сам себя в жертву Христос, и однако каждый день он приносит себя в жертву в таинстве (*лат.*).

19. Принесение в жертву (*лат.*).

ствах. Речь идет о термине *effectus*. Поэтому к семантической истории этого термина в христианской литургии мы теперь и должны обратиться.

Этот термин появляется в конце трактата о *Mysteriengegenwart* в ключевом месте, в ходе интерпретации евхаристического учения Фомы. Говоря об *immolatio*, совершающейся в евхаристии, Фома различает два модуса или смысла, в которых высказывается этот термин. В первом смысле речь идет об образе, репрезентирующем страсти Христовы (*imago quaedam ... repraesentativa passionis Christi, quae est vera eius immolatio*<sup>20</sup>); во втором, напротив, термин обозначает *effectus* страстей Христа, «то есть факт, что через это таинство мы сделались [*efficimur*] причастными плодам страданий Господних» (*S. th.*, III, qu. 83, art. 1; ср.: Casel 4, S. 181). Казель цитирует другие места из *Суммы*, где термин *effectus* обозначает действительную реальность таинства, рассматриваемую или в аспекте репрезентации (*id ex quo habet effectum, scilicet et ipse Christus contentus et passio eius repraesentata*<sup>21</sup>), или в аспекте применения и цели таинства (*id per quod habet effectum, scilicet usus sacramenti*<sup>22</sup>) (*ibid.*, S. 184). Согласно Казелю, термин *effectus* обозначает это действительное единство образа и присутствия в литургическом таинстве, в котором присутствие реально в своей дельности, то есть как *Heilstat*, спасительное действие: «Присутствие в таинстве означает реальное присутствие, но это реальность особого типа.

---

20. Некий образ... представляющий страсти Христовы, каковые суть его истинное жертвоприношение (*лат.*).

21. То, из чего оно [таинство] имеет эффект, а именно и самого Христа [в нем] содержащегося, и страдание его представленное (*лат.*).

22. То, через что оно имеет эффект, а именно применение таинства (*лат.*).

Это реальность, но она соответствует единственно цели таинства, состоящей в том, чтобы позволить верующему ради его спасения стать причастным жизни Христа как спасителя» (*ibid.*, S. 191).

В одной короткой, но насыщенной статье о *Римских молитвах*, опубликованной в *Jahrbuch* три года спустя, Казель снова обращается к понятию *effectus*, чтобы еще раз повторить, что оно означает не действительность<sup>23</sup> (*Wirkung*), но действительность (*Wirklichkeit*). В этой перспективе он анализирует ряд текстов, среди которых особо выделяет отрывок из одной проповеди Льва Великого<sup>24</sup>, служащий ему главным свидетельством в аргументации: «Было необходимо, чтобы то, что было обещано в символическом таинстве [*figurato promissa mysterio*], было исполнено в проявленной действительности [*manifesto implerentur effectu*], чтобы истинный агнец устранил агнца означющего [*ovem significativam ovis vera removeret*] и чтобы многообразные жертвы совершились в едином жертвоприношении... Чтобы тем самым [то, что было] тенью уступило место плоти и образы исчезли в присутствии истины, ветхое соблюдение было упразднено [*tollitur*] новым таинством, жертва перешла в жертву ... и празднование согласно закону исполнилось в самый миг своего преобразования [*dum mutatur, impletur*]» (Casel 6, S. 38).

С тем, что в этом отрывке *effectus* означает не просто *Wirkung*, эффект благодати, произведенное ритуалом таинства, но также и в первую очередь *Wirklichkeit*, реальность в ее действительной полноте, спорить трудно. «*Effectus*, — заключает Казель, — не означает „эффект, следствие“ [*Wirkung*] или „дей-

23. Напомним, что и немецкое *Wirkung*, и итальянское *effetto* также означают «следствие». — *Прим. пер.*

24. PL 54, col. 332–333. — *Прим. пер.*



ственность“ [*Wirksamkeit*], но „осуществление“, „свершение“, „полную действительность [*die volle Wirklichkeit*]“, в противоположность незаконченной и внешней видимости» (*ibid.*, S. 38); он является невидимым соответствием внешнему действию, в котором «все, что в нем было представлено символически... выступает в реальности, в реальности невидимого и пневматического типа, которая тогда также становится действительной благодатно [*gnadenhaft wirksam*]» (*ibid.*, S. 45).

Все же стоит задуматься над необычными свойствами этой таинственной «реальности», которая не совпадает ни с присутствием исторического Христа во плоти (*sicut corpus in loco*), ни со своим простым символическим представлением, как будто в некоем театре. Литургическое таинство не ограничивается репрезентацией страдания Христа, но, репрезентируя его, оно реализует его эффекты, так что можно сказать, что в таинстве присутствие Христа полностью совпадает с его действительностью; но это, как мы увидим, влечет за собой трансформацию онтологии, в которой субстанциальность и действительность как будто отождествляются.

✠ Определяя таким образом действующую действительность [*effettività*] христианского жертвоприношения, Казель продолжает схоластическое учение о различии между таинствами *vetus lex*<sup>25</sup>, имевшими чисто церемониальный и пророческий характер и не производившими спасительного эффекта, и таинствами, установленными Христом, которые, приводя к завершению то, что иудейские *sacra* могли лишь предвещать, перформативно реализуют то, что они символизируют (*efficient quod figurant*). По этому поводу Казель говорит

---

25. Ветхого закона (*лат.*).

о «наполненном действительностью образе» (*wirklichkeitsgefülltes Bild*). В этом смысле его работы о литургии можно поставить в один ряд с исследованиями образа как живой реальности или заряженной действенностью *Pathosformel*<sup>26</sup>, которые в других областях в те же самые годы вела Людвиг Клагес и Аби Варбург.

7. Термину *effectus* в католической литургии Вальтер Дицингер посвятил монографию, которая, хотя и представляет себя как исследование по исторической семантике, в своем предисловии объявляет об «*Auseinandersetzung*<sup>27</sup> с учением о таинствах Одо Казеля» (Diezinger, S. 9), что напрямую относится к статье, которую мы только что цитировали. Дицингер заново проходит по текстам, которые цитирует Казель, и параллельно с ними прочитывает целый ряд литургических документов, чтобы показать, что если в одних, как в приведенном отрывке из Льва Великого, значение *Wirklichkeit* предстает несомненным, то в других, судя по всему, речь идет, скорее, о чем-то вроде *Wirkung*.

Как бы то ни было, монография Дицингера показывает, что термин *effectus* — каково бы ни было его точное значение — в литургических текстах выполняет абсолютно центральную функцию, которую как раз и нужно понять. На самом деле, спор о полисемии термина *effectus* оставляет в тени другой гораздо более важный вопрос, а именно: не скрывается ли случай в семантических колебаниях между «эффектом» [*effetto*] и «действительностью» [*effettualità*] трансформация, которая независимо от семантической истории термина затрагивает, в первую очередь, историю онтологии, саму модальность

26. «Формула пафоса» (нем.).

27. Разногласие, полемика с кем-либо (нем.).

бытия, которой термин стремится дать имя. На самом деле, оппозиция *Wirkung* и *Wirklichkeit*, эффекта и действительности, является не столько семантической (у обоих терминов один и тот же корень и одна и та же этимология), сколько онтологической. Возможно даже, что речь идет не об оппозиции, но о некоей неопределенности, соответствующей решающему изменению самой онтологической понятийности. Если в вокабулярии античной онтологии бытие и субстанция рассматриваются независимо от эффектов-следствий, которые они могут производить, то в действительности бытие неотделимо от своих эффектов, она именуется бытие, поскольку оно действительно, поскольку оно производит определенные воздействия [*effetti*] и в то же самое время определяется ими. То есть действительность — это новое онтологическое измерение, которое утвердилось сначала в сфере литургии, чтобы позднее шаг за шагом распространиться — настолько, что в Новое время оно совпадает с бытием как таковым.

Поэтому понять значение *effectus* в литургических текстах означает попытаться осмыслить трансформацию в понимании бытия, которая затрагивает нас самым ближайшим образом. Ибо вполне возможно, что сегодня у нас нет другого представления о бытии, кроме действительности, и именно об этом измерении идет речь как в терминах вроде *Wirklichkeit*, *realitas*, «реальность», так и в определении *Dasein* в качестве того сущего, чья «сущность» лежит [*liegt*] в его экзистенции» в §9 *Бытия и времени*.

8. Обзор употреблений термина *effectus* в *Thesaurus linguae latinae* в этой перспективе оказывается особенно instructивным. В отличие от глагола *efficio*, от которого он происходит этимологически, термин *effectus* появляется в латыни достаточно поздно (око-

ло 45 года до н.э.). Но уже начиная с первых употреблений (у Цицерона и Варрона) семантические колебания между эффектом и действительностью служат явным признаком изменения, которое затрагивает те самые онтологические категории, посредством которых мыслится реальность. В противоположность Дицингеру, изо всех сил стремившемуся удержать *Wirkung* и *Wirklichkeit* разделенными, составители этой словарной статьи показывают, что невозможно надежно отделить значение действительности (*actus efficiendi*) от значения эффекта-следствия акта (*actus fructus*): *et est saepe in arbitrio interpretantis singulos locos, utram significationem potius accipiat*<sup>28</sup>.

Возьмем два первых значения, зафиксированных в *Thesaurus*, на первый взгляд банальных. Первое — это утверждение Цицерона (*Тускуланские беседы*, 2, 3), согласно которому *effectus eloquentiae audientium approbatio*. Оно не означает, что «следствием красноречия является одобрение слушателей», что было бы трюизмом, но, как совершенно недвусмысленно следует из контекста, «реальность, действительность красноречия находится в одобрении слушателей» (то есть: в воздействии, которое оно возымело). То есть Цицерон имеет в виду некий модус бытия, в котором реальность и эффект являются неотличимыми друг от друга.

Второй пример взят из Варрона (*De lingua latina*, 9, 39). Варрон замечает, что при сравнении слов следует обращать внимание на то, что они имеют общего не только по своей форме (*quid habeat in figura simile*), но также *in eo quem habeat effectum*, что означает не столько «в своем эффекте, какой они производят», сколько, скорее (как подразумевается в сле-

---

28. И часто остается на усмотрение толкующего те или иные отрывки, какое из значений ему лучше принять (*lat.*).

дующем за этим примере), «в действительности их употребления».

То, что *effectus* означает не просто эффект-следствие, но особую модальность бытия чего-то, ясно показывает синтагма *esse in effectu*, часто встречающаяся после Цицерона. Особенно значимым в этой перспективе является отрывок (*О пределах блага и зла*, 3:32), в котором несправедливые действия (*peccata*) различаются по своему бытию *in effectu*<sup>29</sup> (такие как оскорбление родителей или осквернение храмов) или своему бытию *sine effectu*<sup>30</sup> (как пребывание в печали или охваченность эротическим желанием — *in libidine esse*). Также и здесь перевод «производить или не производить эффекты» был бы явно недостаточным: вопрос стоит об онтологическом статусе акта, о присущей ему полной или недостаточной действительности, в зависимости от которой речь идет о действии или о состоянии.

Собственно онтологическое значение термина *effectus* становится еще очевиднее в ряде примеров, где он выражает особое смещение аристотелевской *energeia* в ее отношении с *dynamis*. Именно в таком смысле термин появляется в комментарии Халкидия к *Тимею* в связи с вопросом об определении материи. Материя (*silva*<sup>31</sup>, как ее называет Халкидий) по своей природе лишена качеств и формальных детерминаций (*sine qualitate... ac sine figura et sine specie*) и однако никогда не дана, если не в их сопровождении. И поскольку мы можем мысленно лишить ее этих качеств, без которых она не существует, таким же образом мы можем атрибутировать ей обладание ими *non*

29. В действительности, «в эффекте» (лат.).

30. Без действительности, «без эффекта» (лат.).

31. Первое значение — «лес», т. е. *silva* в таком употреблении — это калька греческой *hylē*. — Прим. пер.

*effectu sed possibilitate*<sup>32</sup> (Calcidius, p. 337). *Effectus* здесь противопоставляется возможности, но не точно таким же образом, каким у Аристотеля *energeia* противопоставляется *dynamis*. В самом деле, Халкидий специально уточняет, что возможность, или же потенция<sup>33</sup>, должна пониматься здесь не в том смысле, в котором говорится, что семя содержит в себе потенцию растения, но в том, в котором говорится, что потенция есть у бронзы, поскольку она может стать статуей благодаря операции внешнего (*extrinsecus*) деятеля (*ibid.*, p. 338). Таким образом *effectus* именуется не просто бытие-в-деле, бытие-в-изделии (*energeia*), но операцию, которая извне реализует потенцию и в этом смысле становится действительной.

Таким образом мы можем понять, почему Квинтилиан в одном тексте, которому суждено будет оказать значительное влияние на христианских авторов, может различать искусства *in actu* (или *in agendo*) — такие как танец, цель которого находится в нем самом, и когда его акт заканчивается, не остается никакого изделия-произведения (*nihilque post actum operis relinquit*) — и искусства *in effectu*, вроде живописи, которая в произведении приходит к своей цели (*operis ... consummatione finem accipit: Institutio oratoria*, II, 18, 1–2). Вопрос здесь стоит, скорее, не об аристотелевском различении между *praxis*, чей *telos* находится в ней самой, и *poiēsis*, имеющей внешнюю для себя цель (это различение было бы неуместным,

---

32. Не в действительности, но в возможности (лат.).

33. Здесь и далее мы передаем авторскую *potenza*, которой Агамбен почти всегда переводит греческую *dynamis*, как «потенция», хотя итальянское слово гораздо шире по значению (в своем обычном употреблении оно ближе к русским «могуществу», «мощи», реже — к «способности»). — Прим. пер.

поскольку для Аристотеля вообще никакая *tekhne-ars* не может быть определена как практика: *anankē tēn tekhnēn poiēseōs all' ou praxeōs einai*<sup>34</sup>: Никомачова этика, 1140a 17), но о различном онтологическом статусе, различном модусе присутствия, которые присущи двум типам искусств. В то время как *energeia* танца относится к порядку *actus (in actu posita)*, *energeia* живописи относится к порядку *effectus*, в котором делание становится действительным, придает себе реальность и состоятельность в *opus*, рассматриваемом, однако, не самом по себе, но, в первую очередь, как *effectus* определенной *operatio*.

Поэтому Амвросий — который в *Шестодневе* (I, 5, 17), говоря о божественном творении мира, повторяет (вероятно, через посредство Василия Великого) этот отрывок Квинтилиана — развивает его дальше уже с помощью своего чисто литургического вокабулярия, различая *artes actuosae*, «состоящие только в движении тела или звуке голоса», после операций которых ничего не остается, и искусства вроде архитектуры или ткачества, в которых *cessante quoque operationis officio, operis munus adpareat ... ut operatori operis sui testimonium suffragetur*<sup>35</sup>. Только на первый взгляд может показаться, что целью Амвросия является примат изделия-произведения. Синтагма *operis munus* — не произведение, но функция, задача произведения, — которой соответствует *operationis officium*, то есть действие, понятое как «обязанность», а также указание на делающего показывают, что на самом деле он движется в онтологическом из-

34. Искусство необходимо относится к сотворению, а не к практике (*греч.*).

35. Даже когда заканчивается обязанность делания, возникает задача [самого] изделия... дабы делателю его изделие стало свидетельством (*лат.*).

мерении, не имеющем ничего общего с онтологией Аристотеля. Вопрос стоит не о модусе бытия и перманентности формы и субстанции (то есть бытия, которое в аристотелевских терминах «есть то, чем оно было»), но о смещении бытия в сферу практики, где бытие есть то, что оно делает, где оно есть своя собственная дельность.

Примечательно, что в таком модусе само божественное творение представляется с помощью терминологии *officium* и *munus*. Изделие-произведение, которое у Аристотеля было парадигмой бытия, здесь оказывается не более чем наглядным примером и эффектом некоего *operari* (*est enim mundus divinae specimen operationis, quia dum opus videtur, praefertur operator*<sup>36</sup>). Онтологический статус литургического акта, *opus Dei*, в котором бытие и практика, действительность и эффект, делание и изделие, *opus operatum* и *opus operans* оказываются нераздельно переплетены, обнаруживает здесь своего малоизвестного предшественника.

✠ На самом деле, парадигма действия, о которой здесь идет речь, гораздо ближе, чем кажется, к парадигме *artes actuosae*, таких как танец и театр. В одном отрывке из *О пределах блага и зла* (3, 7, 24), содержащем, возможно, наиболее точное определение действительности, Цицерон, сравнивая *officium* мудрости с жестами и движениями актера и танцора, пишет, что в них «самих заключена (а не привлекалась бы откуда-то извне) цель, то есть осуществление действительности искусства<sup>37</sup> [*in ipsa insit, non foris petatur extremum, id est artis effectio*]». Целью здесь не является внешнее произведе-

36. Ибо является сей мир примером божественного делания, ведь пока видно изделие, проявляется и делатель (*лат.*).

37. Цицерон 1, с. 137, перевод слегка изменен.



дение (как в *poiēsis*), но эта цель так же не совпадает, как могло бы показаться на первый взгляд, с самим действием (как в *praxis*). На самом деле, она совпадает с самим актом лишь в той мере, в какой тот есть осуществление действительности (*effectio*) некоего искусства. Решающим здесь является то, что предоставить новую онтолого-практическую парадигму должна особая художественная операция (театральная или хореографическая), то есть что речь идет не об этической, но об особой технической парадигме. В самом деле, если Аристотель рассматривал изделие-произведение (*ergon*) как *telos* ремесленнической или художественной *poiēsis*, то здесь, в рамках парадигмы таких исполнительских искусств, как танец и театр, по определению лишенных изделия, *telos* отныне становится не изделие, но *artis effectio*.

9. На основе именно этой семантической конstellации христианскими авторами постепенно разрабатывается онтологическая парадигма, в которой определяющими характеристиками бытия становятся уже не *energeia* и *entelekhēia*, но действительность и эффект. Именно в такой перспективе следует трактовать появление у Отцов Церкви приблизительно в середине III века терминов *efficacia* и *efficientia*, тесно связанных с *effectus* и употребляемых в техническом смысле, чтобы переводить (и искажать) греческое *energeia*. Так, Руфин может написать: *aliud est possibilitatem esse in aliquo, aliud efficaciam vel efficientiam, quos Graeci dynamin et energeian vocant*<sup>38</sup> (из руфиновского перевода *Origenes in Rom.*, 8, 2, 1162с). То, что под этими терминами Руфин имеет в виду просто действительность, вне всяких со-

---

38. Одно — быть возможностью в чем-то, другое — эффективностью и действенностью, что греки называют *dynamis* и *energeia* (лат.).

мнений подтверждается последующими абзацами, где *efficacia* и *efficientia* поясняются как *hoc est re ipsa atque effectu*<sup>39</sup> и в качестве примера приводится операция кузнеца или того, кто *effectu operis agit*, делает действительной свою операцию (букв. «действует посредством действительности дела, его „дельности“»). Вещь и делание, рассматриваемые нераздельно в своей действительности и своей функции, — таково новое онтологическое измерение, приходящее на смену аристотелевской *energeia*. И небезынтересен тот факт, что, прежде чем получить свой канонический перевод *potentia-actualitas*, пара *dynamis-energeia* передавалась латинскими Отцами как *possibilitas-ef-ficacia (effectus)*.

Одна глосса к прилагательному *efficax* ясно демонстрирует семантическую сферу того, о чем здесь идет речь: *efficax dicitur quasi effectum capiens*<sup>40</sup> (*Grammatici latini*, suppl. 74, 23). Действенным является не столько то, что производит эффект, сколько то, что «приобретает эффект», придает себе действительность — то есть существует в модусе *effectus*. Именно в таком смысле Иероним в Вульгате в Евр. 4:12 переводит *energēs* оригинала как *efficax*: *vivus est enim sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio*<sup>41</sup>. И то, что действительность, так же как и *effectus* у Халкидия, подразумевает божественную или человеческую операцию, а не только имманентный естественный процесс, очевидно из тех мест, где термин *efficientia* противопоставляется *natura*: *sitque in eo efficientia potius*

39. Это есть благодаря самой вещи или эффекту (действительности) (лат.).

40. Эффективным называется то, что словно бы приобретает эффект (действительность) (лат.).

41. Ибо слово Божие живо и действенно и пронзительнее любого меча (лат.).

*quam natura sapientiae*<sup>42</sup> (Hilarius Pictaviensis, *In Evangelium Matthaei commentarius*, II, 9).

Ясное и осознанное утверждение принадлежности *effectus* к сфере онтологии мы обнаруживаем у Августина (*De gratia Christi et de pecc. orig.*, I, 4, 5): *posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu*<sup>43</sup>. Остановимся на этом тройном утверждении, по своей форме выглядящем почти что теоремой, — но, если ей вернуть ее контекст, она позволит понять и как бы вплотную проследить ту трансформацию онтологии, что происходила тогда в христианском мире. Фраза принадлежит не самому Августину, она содержится в цитате из Пелагия, мнение которого Августин приводит, чтобы опровергнуть. «Мы, — пишет Пелагий, страстно отстаивающий возможность для человека быть безгрешным, — различаем и как бы в определенном порядке располагаем эти три вещи: во-первых, возможность [*posse*], во-вторых, воление [*velle*], в-третьих, бытие [*esse*]; и помещаем возможность — в природе, воление — в свободной воле<sup>44</sup>, бытие — в действительности [*esse in effectu*]». Очевидно, что для Пелагия эти три элемента все еще артикулируют некую онтологическую градацию в аристотелевском ключе, соответствующую переходу от модуса бытия потенции (*posse*, которое, согласно Пелагию, принадлежит исключительно Богу) через волю (*velle*) к акту (*esse*, место которого здесь принципиально находится в действительности, *in effectu*). Но когда Августин резюмирует тезисы своего

42. И мудрость в Нем [во Христе] больше по действительности [т. е. произведенная в нем Отцом: Иларий приводит тезис адопционистов. — *Прим. пер.*], чем по природе (*лат.*).

43. Возможность в природе, хотение в воле, бытие в эффekte (в действительности) (*лат.*).

44. «...velle in arbitrio... locamus». — *Прим. пер.*

противника, онтологическая понятийность уступает место практической, в рамках которой *esse* отныне становится синонимом «действия»: *Nam cum [Pelagius] tria distinguat ... possibilitatem, voluntatem, actionem*<sup>45</sup> (*ibid.*).

Здесь мы можем ясно оценить изменение онтологической парадигмы, отныне ставшее свершившимся фактом: бытие без остатка совпадает с действительностью *в том смысле, что оно не просто есть, но должно быть приведено в действие и реализовано.* Определяющим теперь является не изделие-произведение как устойчивое пребывание в присутствии, но *дельность*, понимаемая как порог, на котором бытие и действие, потенция и акт, операция и ее результат, эффективность и эффект, *Wirkung* и *Wirklichkeit* входят в обоюдное напряжение и в тенденции становятся неразрешимыми. Этим напряжением и этой неразрешимостью и определяется литургическое таинство, в котором Церковь опознает свою главную и наивысшую задачу.

✠ Ничто так хорошо не иллюстрирует новое значение, которое *energeō* и *energeia* начинают и будут со все возрастающей конкретностью приобретать в христианской литературе, как павловское употребление этих терминов. В то время как *energeia* и *dynamis* у Аристотеля обозначают многообразный и взаимосвязанный модус существования и бытия в присутствии («Ведь *energeia* есть существование вещи [*esti dē energeia to hyparkhein to pragma*]»: *Метафизика*, 1048a 32), у Павла (и у его латинских переводчиков) *energeia* обозначает не модус бытия, но осуществление в действительности некой потенции, операцию, посредством которой она

---

45. Ибо различает он [Пелагий] три: возможность, волю, действие (*лат.*).

обретает реальность и производит определенные эффекты. В этой перспективе Бог дважды определяется как первоначало, которое делает каждую вещь действительной и реальной (*ho theos ho energōn ta panta en pasin*<sup>46</sup>: 1Кор. 12:6) и который во Христе сделал действенным «могущество своей силы» (*kata tēn energeian tou kratous tēs iskhyos, hēn enērgēsēn en tōi Christōi*: Еф. 1:19–20). Особенно важным в этом смысле является частое использование синтагмы *kata tēn energeian tēs dynameōs*, «по дельности потенции»<sup>47</sup> (Еф. 1:20; 3:7; 4:16; Фил. 3:21). И неудивительно, что во всех этих случаях Иероним пользуется терминами *operare* (*qui operatur omnia in omnibus*) и *operatio* (*secundum operationem potentiae*).

10. К своему законченному выражению онтология действительности приходит в теории таинства как знака, разработанной в схоластике начиная с Беренгария Турского и Гуго Сен-Викторского и заканчивая Фомой. Согласно этой теории определяющим для таинств является их бытие знака и вместе с тем причины того, знаком чего они являются. Поэтому неудивительно, что для того, чтобы охарактеризовать особую перформативность таинства, теологи обращаются к вокабулярию действительности. «Таинство, — читаем мы в анонимной *Summa sententiarum* XIII века, — является не только знаком священной вещи, но также является действительностью»; или же согласно формуле, которую Фома приводит как каноническую, таинства *efficiunt quod figurant*, делают действительным то, что они означают.

Парадигмой этой действительности таинства служит перформативность речи Христа, находящаяся

46. Бог, делающий все во всех (*греч.*).

47. Или «согласно дельности потенции», «в соответствии с дельностью потенции» и т. д. — *Прим. пер.*

ся в центре евхаристической литургии. Фундаментальными в этом отношении являются два отрывка из Амвросия, где слово Христово определяется через его действительный или дельный характер (для этой цели Амвросий изобретает прилагательное *operatorius*, не встречающееся до него: ср.: Répin, р. 333) и эта действительность слова, в свою очередь, определяет перформативность таинства. В первом отрывке (*О вере*, 4, 7) Амвросий, цитируя Евр. 4:12, переводит прилагательным *operatorius* термин *energēs*, с помощью которого автор Послания определял Слово Божье: *Sed non sermo noster operatur, solum verbum Dei, quod nec prolativum est, nec quod endiatheton dicunt: sed quod operatur et vivit et sanat. Vis scire quale verbum? Audi dicentem: «vivum est enim verbum Dei et validum atque operatorium et acutum»<sup>48</sup>*. Во втором отрывке (*О таинствах*, 4, 15) «оперативный» характер речи Христа упоминается, чтобы объяснить действенность формулы евхаристического посвящения: *Quis est sermo Christi? Nempe is, quo facta sunt omnia. Iussit dominus, factum est caelum; iussit dominus, facta sunt maria; iussit dominus, omnis creatura generata est. Vides ergo quam operatorius sermo sit Christi. Si ergo tanta vis est in sermone domini Iesu, ut inciperent esse quae non erant, tanto magis operatorius est, ut sint, quae erant et in aliud commutentur<sup>49</sup>*.

---

48. Делает же не наша речь, но лишь Слово Божье, которое не произносится или не является тем, что называют *endiatheton* [внутренним. — Прим. пер.], но оно то, что делает и живет и исцеляет. Ты хочешь знать, каково это Слово? Послушай, как сказано: «ибо слово Божие живо и могуче и делательно и остро» (лат.) (Амвросий 3, с. 265–267, перевод слегка изменен).

49. Что это за слово Христово? Несомненно, то, которым все сотворено. Господь повелел — возникло небо; Господь повелел — и возникла земля; Господь повелел — и стали моря; Господь повелел — и родилась всякая тварь. Поэтому ви-

Действительность литургического акта совпадает здесь с перформативностью слова Христа. И очень важно, что то, что современная лингвистика определяет как структурное свойство перформативных глаголов, становится вполне понятным на уровне онтологии действительности, о которой идет речь в сакраментальной литургии (и вполне вероятно, что оно от нее происходит). То, что слова действуют, реализуя то, что они означают, подразумевает, что бытие, которое они актуализируют, является чисто действительным.

11. В этом смысле определяющим свойством этой новой онтологии действительности является дельность, о которой свидетельствует изобретение прилагательного *operatorius* Амвросием, а до него — широкое распространение термина *operatio* (крайне редкого в классической латыни — *Thesaurus* фиксирует всего семь употреблений) среди христианских авторов. Классической латыни было известно прилагательное *operativus*, означавшее действенность лекарства; о том, что теперь неологизм *operatorius*, напротив, приобретает у Амвросия онтологическое значение, помимо двух только что процитированных отрывков о Божественном глаголе свидетельствует введение в *Шестоднев*, провозглашающее неслыханный для истории философии тезис: «другие... как Аристотель... устанавливают два принципа, материю и форму, а вместе с ними, в качестве третьего, то, что зовется дельным, которому соот-

---

дишь, сколь дельно слово Христово. Поэтому, если в слове Господа Иисуса заключена такая сила, что начинает быть то, чего не было, то насколько же оно более дельно в том, что то, что было, есть и [потом] изменяется в нечто иное (*лат.*) (Амвросий 3, с. 225, перевод изменен).

ветствует действенная операция (*dua principia ponent, materiem et speciem et tertium cum his, quod operatorium dicitur, cui suppeteret ... efficere*)» (*Hexaemeron*, 1, 1, 1).

Не вполне ясно, к какому аристотелевскому понятию отсылает Амвросий, но можно с уверенностью утверждать, что *operatorium* обозначает нечто третье между материей и формой, а следовательно, и между потенцией и актом. Именно в этом смысле как Амвросий, так и Августин, а после него и Исидор Севильский, неоднократно употребляют выражение *operatoria virtus* (или *operatoria potentia*) по отношению к божественной потенции. Исследователи задавались вопросом, какой греческий эквивалент мог иметь в виду Амвросий, изобретая свой неологизм: *energētikon*, как утверждает Альбер Блэз, или *poiētikon*, как считает Жан Пепен (второе в этом значении встречается у Филона в синтагме *poiētikē dynamis*: Répin, p. 338–339). Как бы то ни было, и отсылка к Аристотелю, и объединение в одной синтагме с потенцией свидетельствуют о том, что Амвросий имеет в виду онтологическое измерение, которое не является ни просто потенциальным, ни только лишь актуальным, но, скорее, оно — это *operatoria virtus*, то есть потенция, придающая себе реальность посредством собственного делания.

Именно в этой перспективе и следует рассматривать распространенность слова *operatio* в патристической терминологии. Особенно важно его появление в тринитарной теологии, где оно обозначает Логос как внутреннюю операцию божественного бытия. «Бытие, — пишет Марий Викторин (*Victorinus*, p. 196), — это Отец, делание — это Логос... Само бытие обладает внутренне присущим ему деланием [*habet quidem ipsum quod est esse intus insitam operationem*]; ибо без движения, то есть без делания, разве могут быть жизнь и разум?... Когда делание проявлено, тогда оно



и является, и зовется деланием, так что и считается, и реально является самопорождением. Следовательно, делание также само обладает бытием [*sic igitur id ipsum quod est operari et ipsum esse habet*] или, точнее, даже не обладает: ибо само делание и есть в то же время просто бытие [*ipsum enim operari esse est, simul et simplex*].»

В этом поразительном отрывке новая онтологическая парадигма обретает свою, возможно, наиболее сильную формулировку: бытие содержит внутри себя делание, оно есть это делание и вместе с тем от него отличается, так же, как Сын отличим и вместе с тем неотличим от Отца. Оно не есть бытие-к-действию, но *ipsum enim operari esse est*, сама дельность есть бытие, и бытие является дельным само в себе.

✠ В этой перспективе важно то, что термин *operatio* становится техническим, чтобы обозначать дельность литургического действия, отличающуюся от простого *opus*, в котором она материализуется. Так, Амвросий (*О таинствах*, 1, 15) может писать по поводу крещения: «Дело — это одно, а делание — другое [*aliud opus, aliud operatio*]; дело относится к воде, делание — к Духу святому» (Амвросий 1, с. 187, перевод изменен). То есть, если античная онтология ставила акцент в первую очередь на изделии-произведении, а не на делании, которое его производит, именно этим превосходством делания над изделием и определяется новая онтологическая парадигма. В то же самое время сам термин *operatio* становится более специализированным, обозначающим дельность тринитарной экономии. В послании Кандида Марию Викторину, которое мы цитировали, Иисус Христос происходит от Бога «не по рождению, но по деланию [*neque generatione a deo, sed operatione a deo*]» и «согласно деланию Он есть в Отце и Отец есть в Нем» [*secundum operationem et in patre est ipse et in ipso pater est*] (Victorinus, p. 122). В этом смысле Сын определяется Кандидом как *effectus* и *opus* воли Отца.

Разумеется, антиарианская ортодоксия будет настаивать на обратном тезисе, согласно которому Сын совпадает с самой волей Отца, а это значит, что о нем нельзя сказать, что он «сделан» (*effectum*) ею; однако по ту сторону различий, разделяющих обе доктрины, важнее всего то, что в обоих случаях предполагаемая онтология является энергетико-оперативной, и божественное бытие в ней гипостазировано, то есть реализуется в Сыне.

12. Наиболее оригинальный вклад Фомы в учение о действительности в таинствах связан с понятием причины. Аристотелевская традиция различала четыре вида причин: целевую, действующую, формальную и материальную. Чтобы объяснить особую действенность таинств, к этим четырем Фома добавляет пятую, которая, на самом деле, предстает некой разновидностью действующей причины и которую он называет «инструментальной причиной» (*causa* или *agens instrumentale*).

Инструментальную причину определяет ее двойное действие, поскольку она действует согласно своей природе только потому, что движется первичным деятелем, использующим ее в качестве инструмента. «Надлежит сказать, что у инструмента есть два действия: одно инструментальное, согласно которому он действует не в силу самого себя, но в силу первичного действующего [*non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis*]; собственное же действие у него иное, которое подобает ему по его собственной форме. Так, топору подобает рубить в силу его остроты, но сделать кровать он может только в качестве инструмента ремесла» (*S.th.*, III, qu. 62, art. 1). Оба действия, несмотря на свое различие, полностью совпадают: «[Топор] совершает инструментальное действие только совершая собственное: ибо он делает кровать рубя» [*scindendo enim facit lectum*] (*ibid.*).

Именно в таком модусе Бог и пользуется таинствами: «Первичным действующим оправдания является Бог, сам по себе не нуждающийся для этого ни в каких инструментах; но для соразмерности человеку, который должен быть оправдан... он пользуется таинствами как некими инструментами оправдания» (*Super Sententiis*, IV, d. 1. qu. 1). Инструментальной причиной при этом является как таинство (такова вода крещения, которая, «омывая тело по собственной силе, омывает душу, поскольку является инструментом божественной силы»: *S. th.*, III, qu. 62, art. 1), так и священник, руководящий таинством (*eadem ratio est ministri et sacramenti: ibid.*, qu. 64, art. 1).

Может показаться удивительным, что Фома осмыслял тайну литургического действия через такую невзрачную и будничную категорию. Но именно парадигма инструментальности (то есть чего-то, чье собственное действие также всегда является действием кого-то другого) и позволяет Фоме дать определение действительностной природе таинств, являющихся «знаками, которые делают действительным то, что означают». «Первопричина не может быть по-настоящему названа знаком своего эффекта-следствия [*signum effectus*], даже если последний был скрытым, а причина — проявленной и ощутимой. Напротив, когда проявляет себя инструментальная причина, она может быть определена как знак скрытого эффекта-следствия, ввиду того, что она есть не только причина, но и в некотором смысле эффект-следствие, поскольку она движется первичным действующим. В этом смысле таинства нового закона являются сразу и причинами, и знаками. Из чего следует, что они, как принято говорить, „делают действительным то, что означают [*efficiunt quod figurant*]“» (*ibid.*, qu. 62, art. 1, ad 1).

Стоит задуматься над парадоксальной природой этой причины, являющейся в то же самое время и следствием и именно в качестве следствия совершающей свое главное действие (оправдание). Это значит, что инструментальная причина не является простой разновидностью действующей причины Аристотеля, но новым элементом, подрывающим само различие причины и следствия, на котором основано четвероюкое аристотелевское деление. В горизонте полностью оперативной и действительностной онтологии причина является причиной только будучи следствием, а следствие является следствием, только будучи причиной.

13. Именно этот инструментальный характер священника как служителя таинств позволяет понять, в каком смысле теологи могут определять священническую функцию как некое «замещение Христа» (*sacerdotes vicem*<sup>50</sup> *gerunt Christi*: Durandus, I, p. 169) или «действие от лица Христа» (*sacerdos novae legis in persona ipsius [Christi] operatur*: *S. th.*, III, qu. 22, art. 4).

Речь идет не столько о фигуре юридического представительства, сколько, так сказать, о конститутивной заместительности [*vicarietà*<sup>51</sup>], присущей онтологической природе священства и делающей его безразличным по отношению к акцидентальным качествам индивида, совершающего служение. «Определение<sup>52</sup> служителя [*ratio ministri*] и определение ин-

---

50. Лат. *vicis* может также означать «пост, обязанность, функцию», т. е. некое «замещение должности». — *Прим. пер.*

51. Этот неологизм очевидно отсылает к викариям в церкви. — *Прим. пер.*

52. Здесь многозначный латинский термин *ratio* передается в соответствии с его авторским переводом как *definizione*. — *Прим. пер.*

струмента тождественны... Инструмент не действует согласно собственной форме, но согласно силе того, кто им движет. Поэтому инструмент может акцидентально иметь какую угодно форму или силу (кроме того, что требуется для его определения инструмента) подобно тому, как безразлично, является ли тело врача, каковое есть инструмент души, владеющей врачебным искусством, здоровым или больным, или сделана ли труба, по которой течет вода, из серебра или свинца. Из чего следует, что служители Церкви могут совершать таинства даже если они злодеи» (*ibid.*, qu. 64, art. 5).

Термин «замещать» здесь следует понимать буквально: у священнической практики нет своего исходного места, она всегда конститутивно является «замещением», всегда является чем-то «сделанным» или «совершённым» и никогда — субстанцией. Тот, «вместо» кого совершается функция, в свою очередь, замещает кого-то другого, и именно эта конститутивная заместительность определяет «функцию». *Не только «функционирование» всегда подразумевает некую инаковость, во имя которой исполняется «функция», но и само бытие, о котором здесь речь, является искусственно сделанным [fattizio] и функциональным, то есть каждый раз отсылает к практике, которая его определяет и реализует.*

Благодаря парадигме заместительности и инструментальной причины в этику вводится принцип, который получит широкое применение в публичном праве и согласно которому моральный или физический характер деятеля безразличен для валидности и действительности его акта. «Тот, кто получает доступ к таинствам, получает таинство от служителя Церкви не потому, что он таков или таков как лицо, но потому, что он служитель Церкви [*non in quantum est talis persona, sed in quantum*

*est Ecclesiae minister*]]» (*ibid.*, art. 6). Различие между *opus operans*, которое иногда может быть нечистым (*aliquando immundum*), и *opus operatum*, которое *semper est mundum*<sup>53</sup> (Durandus, I, p. 245), находит здесь свое основание. Но в результате этого действие становится безразличным по отношению к субъекту, который его совершает, а субъект — безразличным по отношению к этическому качеству его действия.

14. Если мы теперь вернемся к тезису Казеля, с которого начали, то нам ничего не остается, как подтвердить его точность: *effectus* в литургическом языке означает *Wirklichkeit*, эминентный модус реальности и присутствия. Однако этот модус присутствия неотличим от своих эффектов и своей реализации: в том смысле, в каком мы его увидели, он есть дельность и практика. В этой перспективе проясняется сама сущность литургического таинства: таинство — это эффект [*effetto*], и таинственной является действительность [*effettualità*], поскольку в ней бытие растворяется в практике, а практика субстанциализируется в бытии. *Таким образом тайна литургии полностью совпадает с тайной дельности.* В соответствии с неопределенностью потенции и акта, бытия и практики, о которой здесь идет речь, это совпадение само является дельным, в том смысле, что в нем совершается решающая трансформация в истории онтологии: переход от *energeia* к действительности.

В этом онтологическом измерении также проясняется связь между *mysterium* и *oikonomia*, которой определяется тринитарность: литургическое таинство дано нам постольку, поскольку есть экономия божественного бытия. Как говорит один современный теолог, литургия не представляет собой некий

---

53. Всегда чисто (*лат.*).

третий уровень тайны, следующий за тайной внутрибожественной экономии и тайной экономии истории, — литургическое таинство есть неразделимое единство первых двух (Kilmartin, p. 196–197). Празднование таинства не делает ничего другого, кроме как вспоминает и каждый раз заново делает *действительной* божественную экономию. *В нем есть oikonomia — то есть дельность — божественного бытия: именно это, и ничто иное, есть тайна.*

В таком случае можно сказать, что как в концепции Троицы как экономии, так и в концепции литургии как тайны на кону стояло основание онтологии *effectus*, в которой потенция и акт, бытие и действие одновременно и различаются, и артикулируются вместе на некоем пороге неразличимости. В какой мере эта онтология действительности, постепенно заменившая собой античную онтологию, находится в истоках нашего понимания бытия — иными словами, в какой мере мы сегодня не располагаем другим опытом бытия, кроме дельности? — таков вопрос, встречи с которым не может избежать никакое генеалогическое исследование современности.

15. Попробуем перевести эту новую онтологическую парадигму в понятийную систему античной онтологии. Изменение, которому подверглась последняя, возможно, нигде так не очевидно, как у философа, благодаря чьей переводческой деятельности латинянам стал известен аристотелевский *Органон*: у Боэция. Именно ему мы, в числе прочего, обязаны переводом *ousia* как *substantia*, через посредство которого Средним векам передалось субстанциалистское понимание бытия как «того, что стоит под» акциденциями. Однако давайте прочитаем отрывок из *Против Евтихия*, где он пытается дать определение термину *substantia* (в этом трактате соответ-

ствующему, скорее, термину *hypostasis*). «Стоит-под [*substat*], — пишет Боэций, — то, что снизу обеспечивает [*subministrat*] акциденциям субъекта [*subiectum*], чтобы они могли быть [*ut esse valeant*]; ибо оно их поддерживает [*sub illis enim stat*], поскольку является подлежащим акциденций [*subiectum est accidentibus*]» (Боэций, с. 173, перевод изменен).

Здесь не только совершенно очевидно, что субстанция является операцией, делающей акциденции способными быть (*minister* и *ministrare*<sup>54</sup> — от которого происходит *subministrare* — в эпоху Боэция уже окончательно закрепились в техническом словаре литургии), но и бытие, которое они обретают благодаря субстанции, является чем-то дельным, происходящим из этой операции. И в том же самом смысле Боэций чуть раньше мог написать, что «*subsistentiae est* [*sint*] в универсалиях, а в отдельных [предметах] они принимают субстанцию [*capiant substantiam*]» (*там же*, перевод слегка изменен): субстанция есть нечто, что «принимается» и приводит себя в действие, она не есть бытие, независимое от своего приведения в действие. Комментируя это необычное выражение, которому ничто не соответствует в греческих оригиналах, откуда Боэций черпает свою терминологию, де Либера пишет, что «термин *substantia*, как и глагол *substare*, означает у Боэция некое качество. *Capere substantiam* означает „приобрести качество скрытно оперировать, позволяющее некоему X служить субъектом акциденций“» (De Libera, p. 185). На самом же деле речь идет не о качестве, но о внутренней дельности бытия, благодаря чему бытие, которое в универсалиях просто есть, осуществляется и становится действительным в отдельных сущих.

---

54. Служитель и служить (*лат.*).



*Против Евтихия* представляет собой трактат по тринитарной теологии, и семантическая трансформация первой из аристотелевских категорий должна читаться в прямой связи с учением о трех ипостасях единой божественной субстанции, которое возобладало в Церкви начиная с Афанасия. Дёрри показал, что у Афанасия «ипостась» означает уже не некую реальность (*Realität*), но реализацию (*Realisierung*), в которой одна и та же сущность проявляется и становится действительной в трех аспектах или, как станут говорить позднее, лицах (Dörrie, S. 60). И именно этим оперативным значением термина «субстанция», в котором акт реализации и становления действительным находится на первом плане, теологи воспользуются для интерпретации отрывка из Послания к Евреям (11:1), где вера была определена как «субстанция того, на что надеются» (*sperandarum substantia rerum; elpizomenōn hypostasis*). «Поскольку то, на что надеются, лишено субстанции [*anypostata*], — пишет Иоанн Златоуст, — вера дарует ему субстанцию [*hypostasin autois kharizetai*]» (Dörrie, S. 63); Хаймон из Осера напишет в этом же смысле: *Resurrectio generalis necdum facta est et cum necdum sit in substantia, spes facit subsistere in anima nostra*<sup>55</sup> (*ibid.*, S. 61): бытие не есть, но делается и реализуется, оно так или иначе является результатом некой практики, оператором которой является вера: согласно приведенной нами формулировке из Мария Викторина, в вере само делание и есть бытие. Христианская вера — это мобилизация онтологии, в которой вопрос стоит о трансформации бытия в дельность.

---

55. Всеобщее воскресение еще не свершилось, и поскольку его еще нет в субстанции, надежда дает ему существование в нашей душе (*лат.*).

16. В парадигме дельности достигает своей наивысшей точки процесс, который, пускай и в скрытой форме, присутствовал с самого начала в западной онтологии: тенденция растворять или по меньшей мере делать неразличимым бытие в действии. В этом смысле различие потенция—акт у Аристотеля является безусловно онтологическим (*dynamis* и *energeia* являются «двумя модусами в которых сказывается бытие»): однако именно из-за того, что он ввел в бытие расщепление, а затем стал утверждать примат *energeia* над *dynamis*, оно уже таит в себе ориентацию бытия на дельность. Это различие и образует первоначальное ядро онтологии действительности, сама терминология которой оформляется, как мы видели, благодаря переводу термина *energeia*. Бытие есть нечто, что должно быть реализовано и пущено-в-дело: такова определяющая характеристика, которую неоплатонизм и христианская теология будут развивать, отталкиваясь от Аристотеля, но, разумеется, уже не в аристотелевской перспективе.

Местом и моментом, в которых в античной онтологии начинается этот процесс трансформации, что приведет к христианской и нововременной онтологии, является теория ипостасей у Плотина (через посредство Мария Викторина она окажет решающее влияние на учение о Троице у Августина). Термин *hypostasis* играет здесь принципиально важную роль. Как мы уже говорили, Дёрри показал, что этот термин, в гиппократических трактатах все еще означающий «осадок, отложение», уже в неоплатонизме, а затем и у христианских авторов, приобретает активное значение и обозначает реализацию трансцендентного принципа; то есть он означает не *Realität*, но *Realisierung*. Чем больше Единое становится трансцендентным, тем больше оно должно придавать себе реальность посредством трех ипостасей,

которые впоследствии составят логическую модель христианской троичности (Picavet, *passim*). Но это означает, что онтология фундаментально понимается как реализация и ипостасный процесс пуска-в-дело, в котором категории античной онтологии (бытие и практика, потенция и акт) устремляются к взаимной неопределенности, а центральную роль, как мы увидим, станет играть понятие воли.

Оператором этой неопределенности у Плотина является термин *hoion* («словно, как бы, так сказать»), стратегическое значение которого очевидно в отрывке из *Эннеад*, где желание преодолеть дуализм бытия и действия, потенции и акта идет рука об руку с невозможностью его полного исчезновения. В *Эннеадах*, 6, 8, 7 Плотин пишет по поводу Единого: «Его, так сказать, ипостась и его, так сказать, *energeia* не являются чем-то различным (это не так даже в уме); *energeia* не<sup>56</sup> в большей мере есть согласно [*kata*] бытию, чем бытие есть согласно *energeia*<sup>57</sup>. Так что оно не располагает бытием-в-действии [*to energein*], которое вытекало бы из его природы. Ни *energeia*, ни, так сказать, жизнь не могут быть отнесены [в нем] к, так сказать, субстанции [*ousia*]; но, так сказать, субстанция, сосуществующая и извечно, так сказать, сопорождающаяся с *energeia*, из обеих сама себя производит, сама собой и из никого другого» (Плотин, с. 235, перевод изменен).

---

56. В отличие от большинства переводчиков Плотина Агамбен следует эмендации *outi* (не, нисколько) вместо принятого *hoti* (потому что); логичность этой эмендации признает, например, английский переводчик *Эннеад*, см.: Plotinus. *Ennead, Volume VI: 6–9*. Translated by A. H. Armstrong. Loeb Classical Library 468. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988. P. 251 с прим. — Прим. пер.

57. То есть огрубляя, ни одно не является «определяющим принципом» для другого. — Прим. пер.

Техническое употребление *hoion* — в отрывке 6, 8, 13 Плотин категорично заявляет: «к каждому [понятию, применяемому к Единому] следует добавлять „так сказать“» (*там же*, с. 247, перевод изменен) — и завершающая отрывок идея *synousia* и совместного порождения субстанции и *energeia* показывают, как в неоплатонизме действуют тенденции к утрате определенности категорий античной онтологии, что в христианском контексте приведет к разработке парадигмы действительности.

17. В курсе 1941 года о *Метафизике как истории бытия*, повторно опубликованном во втором томе Ницше (1961) Хайдеггер посвящает важный раздел «превращению *energeia* в *actualitas*» (*Der Wandel der energeia zur actualitas*). «*Energeia*, — пишет он, — становится *opus* некоего *operari*, *factum* некоего *facere*, *actus* некоего *agere*. *Ergon* больше не является чем-то свободно выпущенным в открытое присутствия [*das ins Offene des Anwesens Freigelassene*], но чем-то сделанным в делании [*das im Wirken Gewirkte*]... Сущность «изделия» [*«Werk»*] теперь не в «сделанности» [*«Werkheit»*] в смысле выделяющегося присутствия, обращенного в свободный простор, но «дельность» [*Wirklichkeit*] действительного [*eines Wirklichen*], которая господствует в делании [*Wirken*] и втягивается в процесс делания. Бытие, удалившись от изначальной сущности *energeia*, превратилось в *actualitas*» (Хайдеггер 3, с. 182, перевод изменен). Хайдеггер выявляет римскую матрицу этой трансформации (с точки зрения историографии речь идет о «переходе от греческой понятийности к римской») и указывает на решающее влияние, оказанное в этом процессе «Римской церковью» (*там же*). Однако онтологической парадигмой, которой направлялась эта трансформация онтологии, согласно Хайдеггеру, является «библейско-христианская

вера в акт творения [*Schöpfung*]: «Бытие, превратившееся в *actualitas*, наделяет сущее в целом той основной чертой, которой представления библейско-христианской веры в акт творения могут овладеть, чтобы обеспечить себе метафизическое оправдание» (*там же*, с. 183, перевод изменен).

Наш предыдущий анализ показал, что определяющей теологической парадигмой в построении онтологии дельности является не понятие творения, но сакраментальная литургия с ее концепцией *effectus* и *opus operatum*. С этой точки зрения предпринятые здесь исследования реконструируют недостающую главу в истории трансформации *energeia* в *actualitas* и должны восприниматься — как и исследование Хайдеггера, которому они служат дополнением — как вклад в «деструкцию» онтологии Нового времени, мыслимый в перспективе истории бытия (*seinsgeschichtlich*, *бытийно-исторически: там же*).

Поскольку в центр своей реконструкции истории бытия Хайдеггер поместил креационистскую парадигму, основная черта современной метафизики определяется им как делание в смысле причинения и производства. *Ergon*, когда-то именовавшее устойчивость бытия в присутствии в некой форме, теперь становится продуктом приведения в действительность<sup>58</sup> и производства. «Когда бытие превратилось в *actualitas* (действительность), сущее является действительным, оно определяется через воздействие в смысле причиняющего делания. Отсюда можно объяснить действительность человеческого действия и божественного творения... *Esse* в отличие от *essentia* есть *esse actu*. *Actualitas* же есть *causalitas*. Причинный характер бытия как действительно-

---

58. В цитате выше Агамбен переводит хайдеггеровское *Wirken* как *operare*, здесь же — как *effettuare*. — *Прим. пер.*

сти во всей своей чистоте обнаруживается на примере того сущего, которое в высшем смысле совершает сущность бытия, так как оно есть то сущее, которого никогда не может не быть. В „теологическом“ осмыслении такое сущее называется „Богом“... Высшее сущее есть чистое, постоянно исполненное осуществление в действительности [*Verwirklichung*], *actus purus*» (там же, с. 183–184, перевод слегка изменен).

Перед Богом простирается человеческий мир, понятый как действительность и причиненный актом творения: «Действительное есть существующее. Оно объемлет все, что через определенный способ причинения *constituitur extra causas*<sup>59</sup>. Однако, поскольку целое сущего есть сделанное-делающее [*das Gewirkte-Wirkende*] перводелателя [*ersten Wirkers*], в это целое привносится собственная структура, которая определяется как соответствие того или иного сделанного этому творцу как высшему сущему» (там же, с. 185, перевод слегка изменен).

Именно такое понимание бытия как действительности сделало возможным, согласно Хайдеггеру, переименование истины в достоверность, в рамках которого человек, благодаря вере в Бога уверенный в спасении, посредством техники обеспечивает свое безусловное господство над миром.

Можно задаться вопросом, насколько сильно эта реконструкция определяющего влияния христианской теологии на историю бытия зависит от привилегии, которая придается здесь креационистской парадигме. Именно благодаря этой модели Хайдеггер смог помыслить сущность техники как производство и распоряжение, а *Gestell*<sup>60</sup> — как обеспечение

---

59. Образуется из причин (лат.).

60. Постав (нем.).

действительного в модусе доступности. Но именно по этой же причине он не смог увидеть то, что стало совершенно очевидным сегодня, а именно то, что мы не поймем метафизическую сущность техники, пока будем мыслить ее исключительно в форме производства. В равной мере и в первую очередь она есть управление и *oikonomia*, которые в предельном случае могут даже на время выносить причиняющее производство за скобки ради более утонченных и диффузных форм управления людьми и вещами. Характерные черты именно этой особой практики мы и попытались определить, анализируя литургию.

✠ В своей реконструкции перехода от *energeia* к *actualitas* Хайдеггер никогда не упоминает термины, которые, как мы видели, послужили первым латинским переводом для *energeia*, то есть *effectus* и *operatio*, и предпочитает сконцентрироваться на слове *actualitas*, появляющемся только в поздней схоластике. Возможно, для этого есть причины, лежащие в глубине его мысли, онтология которой куда ближе, чем он сам полагал, связана с парадигмой дельности, которую он намеревался критиковать. Бытие *Dasein*, то есть сущего, сущность которого лежит в его экзистенции и которое, поскольку оно должно всякий раз принимать свое бытие заброшенным в фактичность, вынуждено быть собственными способами бытия, является — пускай и в некотором особом смысле — решающим образом действительным. Поскольку для «этого сущего в его бытии речь идет о самом этом бытии», *Dasein* не есть, но должно быть своим собственным бытием, то есть должно осуществить его и сделать действительным. Поэтому у Хайдеггера *Dasein* может представлять одновременно и как нечто данное, и как задача, то есть как что-то, что существует только в модусе своего собственного непрерывного приведения в действительность.

В этой перспективе примечательно, что в основе хайдеггеровской интерпретации произведения искусства (которая последовательно объявляет себя онтологической, а не эстетической), также лежит аналогичная парадигма дельности. Знаменитое определение искусства как «полагание истины в изделие» (*das Kunst ist das ins-Werk-setzen der Wahrheit*: Хайдеггер 2, с. 130, перевод изменен) в конечном счете предполагает онтологию дельности. Во *Введении в метафизику* (1935) произведение искусства есть то, что делает действительным [*er-wirkt*] бытие в некоем существе (Хайдеггер 1, с. 235, перевод изменен), и делание действительным [*erwirken*] означает полагание-в-изделие (*там же*). Бытие есть нечто, что должно быть пущено в дело/положено в изделие<sup>61</sup>, и искусство и философия являются агентами этой операции.

Примечательно, что в *Zusatz*<sup>62</sup> к *Ursprung des Kunstwerks*<sup>63</sup>, добавленном в 1956 году, Хайдеггер, уже употреблявший в тексте термин *Gestell* («То, что названо здесь „формой“ [*Gestalt*], следует мыслить в согласии с тем устанавливанием [*Stellen*] и тем *Ge-stell*, в качестве которого бытийствует изделие-произведение, в той мере, в какой оно выставляется и производится [*sich auf- und herstellt*]»: Хайдеггер 2, с. 187, перевод изменен), может безоговорочно указывать на взаимопринадлежность *Gestell*, место которого находится в произведении искусства, и *Gestell* как термина, обозначающего технологическое производство (*там же*, с. 232–233). Чуть выше он указывает на двусмысленность, скрывающуюся в выражении *in-das-Werk-setzen*, которое может означать как то, что бытие полагает себя в изделие-произведение

---

61. В немецком и итальянском оба этих смысла передаются одним выражением, *ins Werk setzen* и *mettere in opera* соответственно. — *Прим. пер.*

62. Добавление (*нем.*).

63. «Исток художественного творения».



само<sup>64</sup>, так и то, что для этого оно нуждается в человеческом вмешательстве. В хайдеггеровской онтологии здесь-бытие и бытие, *Dasein* и *Sein*, вовлечены в отношение обоюдного приведения в действительность, в рамках которого, аналогично парадигме литургической дельности, можно сказать как то, что здесь-бытие пускает в дело и делает действительным бытие, так и то, что бытие реализует здесь-бытие. Так или иначе, отношение между *Dasein* и *Sein* представляет собой нечто вроде литургии: сразу и онтологическое, и политическое служение.

---

64. Хайдеггер также использует формулировку *Sich-ins-Werk-setzen*, т. е. самополагание истины в изделие/самозапуск истины в дело. — Прим. пер.

## Порог

Попытаемся резюмировать в виде тезисов основные черты, определяющие онтологию литургического таинства.

1) В литургии речь идет о новой онтолого-практической парадигме — действительности, в которой бытие и действие вступают на порог неразличимости. Если Платон, по словам Фуко, учил политика не тому, что он должен делать, но тому, кем он должен быть, чтобы при случае мочь действовать благим образом (Фуко 1, с. 305–306), то теперь речь идет о том, чтобы показать, как должно действовать, чтобы мочь быть, — или, скорее, как достичь точки неразличимости, в которой священник есть то, что он должен делать, и должен делать то, что он есть. Подчинение действия бытию, определявшее античную философию, утрачивает здесь свое значение.

2) Поэтому, в то время как бытие и субстанция остаются независимыми от эффектов-следствий, которые они могут произвести, в качестве действительности [nell'effettualità] бытие является неотличимым от своих эффектов, оно в них состоит (*esse in effectu*) и является для них «функциональным».

3) Сущностной чертой действительности является дельность. Под этим термином мы понимаем то, что бытие не просто есть, но «пускает себя в дело», приводит в действие и осуществляет себя

само. Как следствие, *energeia* отныне означает не бытие-в-деле как полное пребывание в присутствии, но «оперативность», в которой сами различения потенции и акта, операции и ее результата, делаются неопределенными<sup>65</sup> и утрачивают свой смысл. *Opus* является самой *operatio*, и дельной является божественная потенция (*operatoria virtus Dei*), которая прямо в самой своей виртуальности пускает себя в дело и осуществляется. В этом смысле дельность является реальной виртуальностью или виртуальной реальностью.

4) В этом измерении причина и ее эффект-следствие сохраняются, но в то же самое время делаются неопределенными: с одной стороны, деятель действует только поскольку он сам, в свою очередь, является эффектом-следствием (поскольку, как инструмент, он движим перводейтелем); с другой — эффект-следствие автономизируется от своей причины (для него она является только инструментальной причиной, но не действующей и не целевой).

5) В результате действие таинства расщепляется надвое: есть проявленное действие (*opus operans* или *operantis*), которое по внешности действует, но в реальности лишь предоставляет инструмент и «замещение» для скрытого деятеля, от которого и зависит вся действенность операции. Но именно благодаря этому отделению действия (сведенного к инструментальной причине) от его действенности, сакраментальная операция может надежно достичь своей действительности *ex opere operato*.

---

65. *S'indeterminano* здесь можно прочесть как «становятся взаимно неопределенными, неопределенными относительно друг друга». — *Прим. пер.*

## Генеалогия служебной обязанности

1. В истории Церкви термин, именующий действительностную практику, базовые черты которой мы пытаемся определить, это не «литургия» (которая в латыни появляется только начиная с XVII века и становится обязательной лишь в XX веке), но *officium*.

Разумеется, в первые века самые разные термины конкурировали в качестве перевода греческой *leitourgia* и вообще служили для обозначения той функции, которую она выражала. В первую очередь это термин, обозначавший политическую литургию в Римской империи: *munus*. В римском политико-юридическом словаре *munus* полностью соответствовал *leitourgia*, поэтому светские источники одинаково говорят о *munera decurionum, curialium, gladiatorium, annonarium, militiae*<sup>1</sup> и так далее, и, как это имеет место с *leitourgia* и в греческом, различают *munera personalia, munera patrimonii et munera mixta*<sup>2</sup>. Поэтому нет ничего удивительного в том, что термин рано перешел в лексикон Церкви, чтобы обозначать либо божественную службу священника в целом, либо само жертвоприношение Христа. Еще у Амвросия — которому, впрочем, мы обязаны решающим сдвигом

---

1. Обязанности декурионов; куриалов; по организации гладиаторских боев; по снабжению продовольствием; военной службы (*лат.*).

2. Личные обязанности; обязанности обладающих имуществом; смешанные обязанности (*лат.*).

в использовании термина *officium* — встречаются оба этих значения. Сообщая в одном письме о том, что, когда он начал служить мессу в новой базилике, часть верующих, услышав новость о прибытии имперских официальных лиц, ушла в другую базилику, он пишет: *Ego tamen mansi in munere, missam facere coepi*<sup>3</sup> (Ер. 20), где *munus* не может означать ничего другого, кроме должностной функции, которую он исполнял в тот момент. В другом письме, напротив, сама смерть Христа оказывается принципиально определенной как *publicum munus: quia cognoverat per filii mundi redemptionem aula regalis, etiam sua morte putabat se aliquid publico addituram muneri*<sup>4</sup> (Ер. 63). Как и в Послании к Евреям, жертва Христа предстает здесь в качестве общественного служения, литургии, совершенной ради спасения человечества.

Однако латинский термин, который поначалу представлялся идеально подходящим для того, чтобы обозначать литургическую функцию, — это *ministerium*. Этим термином (а также *minister* и *ministrare*) Иероним переводит в Вульгате не только термин *leitourgia* из Послания к Евреям и из павловского корпуса — он также использует его для перевода *diakonia* (например, в Еф. 4:12; 2Кор. 6:3; Рим. 11:13). О том, что это скорее всего отражало древний узус, свидетельствует латинский перевод Послания Климента коринфянам, дату создания которого исследователи возводят ко II веку (Clemens, *passim*). В качестве перевода лексической группы из отрывков, кото-

---

3. Я же остался при исполнении службы и начал совершать мессу (*лат.*) (Амвросий 2, с. 283–285, перевод изменен).

4. Она, царский чертог, уже знала, что смерть ее Сына — это искупление мира, и полагала, что и своей смертью она что-то прибавит к [его] публичному служению (*лат.*) (Амвросий 2, с. 483, перевод изменен).

рые мы цитировали, здесь мы обнаруживаем *ministerium* (9:4; 41:1; 40:2–5, 44:2–3) *ministracionem* (20:10), *minister* (8:1, 41:2) *ministrare* (9:2; однако в трех случаях — 32:2; 34:5 и 6 — *leitourgeō* передано как *servire* и *deservire*). Амвросий иногда свободно употребляет *ministerium* вместе с *officium* (*remittuntur peccata... per officium sacerdotis sacrumque ministerium: Cain et Abel*, 2, 4, 15; так же у Киприана: *officii ac ministeri sui oblitus: Ep.* 3:1), а в псевдоклиментовских *Recognitiones* мы, помимо *ministerium*, обнаруживаем *officium*, обозначающее функцию епископа (*episcopatus officium*: 3, 66, 4; так в *Ep. ad Jacobum*, 4:4 Климента; в прологе Руфина — *apostolatus officium*).

Именно в этом контексте следует рассмотреть решение Амвросия — на первый взгляд, произвольное — назвать *De officiis ministrorum*<sup>5</sup> свою книгу о добродетелях и обязанностях священников, тем самым положив начало множеству трактатов, которым — от *De ecclesiasticis officiis* Исидора до *Liber officialis* Амалария из Меца, от *Summa de ecclesiasticis officiis* Иоанна Белета и *Mitrале* Сикарда Кремонского до монументального *Rationale divinatorum officiorum* Гийома Дюрана — суждено будет утвердить термин *officium* в качестве общего обозначения литургической практики Церкви.

2. Для археологии термина *officium* отправным является тот момент, когда Цицерон в своих непрекращающихся попытках выработать латинский философский вокабулярий решает перевести стоическое понятие *kathēkon* термином *officium* и назвать *De officiis*<sup>6</sup> книгу, которой, по ошибке или нет, суждено

---

5. Об обязанностях служителей (лат.).

6. Об обязанностях (лат.).

будет оказать долговременное влияние на западную этику. Сомневающаяся формулировка «по ошибке или нет» оправдывается здесь тем, что ни греческое понятие, ни предложенный Цицероном эквивалент не имеют никакого отношения к тому, что мы привыкли классифицировать как мораль, то есть как учение о добре и зле. «Мы не включаем обязанность ни в число благ, ни в число зол [*officium nec in bonis ponamus nec in mali*]», — категорически заявляет Цицерон в тексте, который он посвящает высшему благу (*О пределах блага и зла*, 3, 17, 58)<sup>7</sup>. Но речь даже не идет о понятии, которое принадлежало бы сфере права. *De officiis* не является ни трактатом об абсолютном благе и долге, ни трактатом о том, что люди юридически обязаны делать или не делать; это трактат, как уже предлагали, о *devoir de situation*<sup>8</sup> (Goldschmidt, p. 155) — о том, что достойно и что подобает сделать в зависимости от обстоятельств, особенно учитывая общественное положение действующего.

Поскольку теоретическая интенция трактата неотделима от стратегии перевода с греческого на латынь (*semper cum graecis latina coniunxi ... ut pars in utriusque orationis facultate*<sup>9</sup>: *Об обязанностях*, 1, 1), то лишь правильное понимание ее контекста позволит полностью понять его содержание и следствия.

Согласно Диогену Лаэртскому, первым, кто ввел термин *kathēkon* (в обыденном языке означающий «нечто надлежащее, подобающее») в философский лексикон, был Зенон, определявший его

7. Цицерон 1, с. 151–152, перевод изменен. — *Прим. пер.*

8. Ситуативном долге (*фр.*).

9. Я всегда сочетал [интерес к] греческому с латинским... так же следует поступать и тебе, чтобы быть одинаково способным говорить на обоих языках (*лат.*) (Цицерон 2, с. 58, перевод слегка изменен).

следующим образом: «надлежащее, по словам стоиков, — это такое дело, которое имеет приемлемое оправдание [*eulogon ... apologismon*]: например, последование в жизни; таков, например, рост растений и животных, ибо здесь тоже можно усматривать *kathēkonta*» (7, 107; Диоген, с. 278, перевод слегка изменен). Стоики отличали *kathēkon* от того, что они называли *katorthōma*, — действие, совершенное правильно (то есть согласно благу). По сравнению с последним, которое, будучи действием согласно добродетели (*kat' aretēn energēmata*), всегда является надлежащим (*aei kathēkei*) независимо от обстоятельств и поэтому называется *teleion kathēkon*, совершенным надлежащим, простые *kathēkonta*, которые подобают или не подобают в зависимости от обстоятельств, определяются как «средние» (*mesa*). «Далее, иные надлежащие являются постоянно надлежащими, иные — непостоянно. Постоянно надлежит, например, вести добродетельную жизнь, а непостоянно — задавать вопросы, давать ответы, прогуливаться и т. п.» (7, 109; Диоген, с. 279). В этом смысле средние надлежащие располагаются между правильными действиями и неправильными или заблуждающимися: «Есть правильные действия (*katorthōmata*), другие ошибочные (*hamartēmata*). Правильными являются: быть рассудительным, быть мудрым, поступать справедливо, радоваться, делать добро, быть довольным, благоразумно жить... Неправильными являются: поступать безрассудно, бесчинствовать, поступать несправедливо, быть в печали, бояться и воровать, и вообще делать противное правильному разумению. Ни правильными, ни неправильными являются: говорить, спрашивать, отвечать, ходить, уходить и т. п.» (Stobaeus, 2, 96, 18).

Различие между *kathēkon* и *katorthōma* очевидно в одном отрывке из *Paradoxa stoicorum* Цицеро-



на. Он рассматривает пример *gubernator*<sup>10</sup>, из-за небрежности которого корабль потерпел крушение. С точки зрения блага самого по себе (*katorthōma*) вина рулевого, оцениваемая по меркам искусства кораблевождения, является одной и той же, независимо от того, вез ли корабль груз золота или груз соломы; напротив, с точки зрения *kathēkon* обстоятельства оказываются определяющими и вина будет больше, если корабль был нагружен золотом<sup>11</sup>. «*Ergo in gubernatione*, — напишет Цицерон, возвращаясь к этому примеру в *О пределах блага и зла* (4, 76), — *nihil, in officio plurimo interest quo in genere peccetur. Et si in ipsa gubernatione negligentia est navis eversa, maius est peccatum in auro quam in palea*»<sup>12</sup>. Кораблевождение само по себе является не *officium*, но деятельностью, которая оценивается согласно правилам искусства и может быть правильной или ошибочной, благой или злой; напротив, в перспективе *officium* то же самое действие будет рассматриваться в соответствии с субъективными и объективными обстоятельствами, которые его определяют. Поэтому тем более удивительно то, что книга, которой было суждено ввести понятие долга в западную этику, подробно рассма-

---

10. Рулевой, кормчий (*лат.*).

11. См.: Сис. *Parad.* 20. Тем не менее в *De officiis*, 1, 8 Цицерон переводит с помощью *officium* как *kathēkon*, так и *katorthōma* с уточнением, что первое — это *commune officium*, «обычная» обязанность, а вторая — *perfectum officium*, совершенная или абсолютная обязанность. — *Прим. пер.*

12. Следовательно, каков характер совершаемого проступка, для кораблевождения совершенно неважно, но чрезвычайно важно для исполнения обязанности. И если при управлении кораблем последний был опрокинут в результате небрежности, то проступок тяжелее, если корабль вез золото, чем если он вез солому (*лат.*). (Цицерон 1, с. 195, перевод слегка изменен).

тривает не учение о добре и зле, но учение о критериях — бесконечно вариативных — определяющих действие субъекта «по ситуации».

3. Именно в этом контексте необходимо рассматривать решение Цицерона перевести греческий термин *kathēkon* латинским *officium*. Несмотря на кажущуюся уверенность, с которой Цицерон предлагает свой перевод (*quod de inscriptione quaeris, non dubito quin kathēkon officium sit*<sup>13</sup>: Письма к Аттику, 16, 11, 4), это решение было совершенно неочевидным, если такой превосходный знаток греческого, как Аттик (*sic enim Graece loquebatur, — говорит о нем Цицерон, — ut Athenis natus videretur*<sup>14</sup>), судя по всему, был совершенно им не убежден (*id autem dubitas quin etiam in republicam caderet? Nonne dicimus consulum officium, senatus officium, imperatori officium? Praeclare convenit; aut da melius*<sup>15</sup>: там же, 16, 14, 3).

Ученые, исследовавшие *De officiis*, сосредоточивали свое внимание в первую очередь на греческих источниках — особенно на трактате Панетия Родосского *Peri tou kathēkontos*<sup>16</sup> — и на связи произведения с современными ему политическими событиями, которые показали, что цицероновская идея республи-

---

13. Что до названия, то не сомневаюсь, что *kathēkon* — это обязанность (лат., греч.). Цицерон 3, с. 342, перевод слегка изменен.

14. Ибо он так говорил по-гречески, что казался родившимся в Афинах (лат.). На самом деле эта характеристика дана Корнелием Непотом (Нер. Атт., 4). — Прим. нер.

15. Но почему ты сомневаешься в том, что это прекрасно подходит также к делам республики? Разве мы не говорим: «обязанность консулов», «обязанность сената», «обязанность императора»? Прекрасно подходит, или же дай лучшее. Цицерон 3, с. 347.

16. О надлежащем (греч.).

ки, верной образцам сципионовской аристократии, находилась в глубоком кризисе. Нас же здесь интересует, скорее, смысл стратегии, стоящей за самим выбором термина *officium* Цицероном.

Примечательно, что, в то время как современные исследователи выводят этимологию *officium* от гипотетического \**opificium*, «факт выполнения некоего изделия» или «труд, совершаемый *opifex* (ремесленником) в своей *officina*» (Hellegouarc'h, p. 152), римляне, напротив, возводили его к глаголу *efficere* (Donatus, *Ad Andriam Terenti*, 236, 7: *officium dicitur ab efficiendo, ab eo quo quaeritur in eo, quid efficere unumquemque conveniat pro condicione personae*<sup>17</sup>). То есть определяющим для них было «эффективное действие, которое совершено или которое следует совершить в соответствии со своим социальным положением».

Поэтому сфера применения термина была настолько широкой, что Цицерон может написать в начале своего трактата, что *nulla enim vitae pars neque publici neque privatis neque forensibus neque domesticis in rebus, neque si tecum agas quid, neque si cum alterum contrahas vacare officio potest*<sup>18</sup> (Об обязанностях, 1, 4). Таким же образом Плавт помимо *officium scribae* и *puerile officium* может упомянуть об *officium* проститутки, противопоставляемый *officium* матроны (*non matronarum officium est, sed meretricium*: Касина, 585) и в негативном смысле *improbi viri officium* («обязанность негодяя», подобно тому, как в другом тексте речь

17. Обязанность происходит от глагола *efficere*, поскольку в ней мы ищем то, что каждому подобает «исполнить» [*efficere*] в зависимости от его личного положения (лат.).

18. Ведь ни одна сторона нашей жизни — ни общественные дела, ни частные, ни судебные, ни домашние, ни когда что-то затрагивает только тебя, ни когда ты договариваешься с другим — не обходится без обязанностей. Цицерон 2, с. 59, перевод изменен.

может идти о *calumniatoris officium*<sup>19</sup>: *Rhetorica ad Herennium*, 2, 10, 14). Во всех этих случаях субъективный родительный показывает, что речь идет о поведении, которое ожидается от определенного субъекта в конкретной ситуации, — поведении, которое может иногда (как в случае *patronus* по отношению к вольноотпущеннику или клиенту) оформляться как самое настоящее обязательство (так у Теренция *tu tuum officium facies*<sup>20</sup> говорится об обязательстве патрона защищать и поддерживать клиента).

Однако особая природа *officium* с большей очевидностью проявляется именно там, где нет ни обязательства, ни долга в узком смысле слова. Таков случай *observantia*<sup>21</sup> или *adsectatio*<sup>22</sup>, которые в таком глубоко ритуализированном обществе, как римское, означали поведение клиента, желающего почтить своего патрона, особенно когда тот, как это часто случалось, был важной публичной фигурой. Нам известно, что *adsectatio* выражалась в трех формах (Hellegouarc'h, p. 160–161):

- 1) *Salutatio*, которая была не нашим приветствием, но почтительным визитом клиента в дом патрона. Не все *salutatores* допускались в покои хозяина дома: многие принимались только в *atrium*, чтобы там, когда *nomenclator*<sup>23</sup> вызывал их по имени, получить *sportula*<sup>24</sup>. Один источник сообщает нам

---

19. Обязанность клеветника (лат.).

20. Ты будешь исполнять свою обязанность (лат.).

21. Почтительность (лат.).

22. Подобострастное следование по пятам (лат.).

23. Раб, в обязанности которого входило знать имена граждан города и рабов в доме и называть их своему господину. — *Прим. пер.*

24. Корзинка с провизией или деньгами в подарок (лат.).

по поводу *salutatio*, что, хотя она считалась низшей формой *officium* (*officium minimum*), она могла быть совершённой (*effici*) так, чтобы быть исключительно приятной патрону.

- 2) *Deductio*, означавшее акт сопровождения (*deducere*) патрона из его дома на форум (и при случае, если хотели показать особую почтительность, с форума по дороге домой). Это считалось важным *officium*, поскольку престиж патрона зависел также и от числа его сопровождающих (*ibid.*, 36: *deductorum officium maius est quam saluatorum*<sup>25</sup>).
- 3) Наконец, *adsectatio* в широком смысле, включавшая в себя *salutatio* и *deductio*, но не привязанная, как они, к специальному случаю, а состоявшая в том, чтобы обеспечить патрону нечто вроде постоянного двора.

Оценить, что было *officiosior* (более соответствующим *officium*) в этих ситуациях — вопрос, который не мог быть решен для всех случаев сразу, но должен был учитывать всевозможные обстоятельства и нюансы, которые и надлежало оценивать *officiosus vir*<sup>26</sup>.

Особенно показательным в этом смысле является обценное употребление термина, которое мы находим, например, у Овидия и Проперция (*officium faciat nulla puella mihi*<sup>27</sup>: Овидий, *Наука любви*, 687; *saepe est experta puella officium tota nocte valere meum*<sup>28</sup>: Проперций, 2, 22, 24) и у Петрония с его

---

25. Обязанность сопровождения важнее, чем обязанность почтительного посещения (лат.).

26. Услужливому (обязательному) мужу (лат.).

27. Пусть никакая девица не сделает мне [это] из обязанности (лат.).

28. Моя девушка часто испытывала на своем опыте — я всю ночь исправно исполняю свою обязанность (Проперций, с. 93).

обычной насмешливостью («обратив глаза на мой пах, протянул услужливую руку и сказал „здравствуй“», *ad inguina mea luminibus deflexis movit officiosam manum et «salve» inquit: Сатирикон*, 105, 9). Хотя здесь мы явно имеем дело с намеренным антифрастическим расширением слова, которое, как Цицерон не устает повторять, относится, в первую очередь, к сфере *honestum*<sup>29</sup>, *decorum*<sup>30</sup> и дружбы, именно такое его употребление в непристойном контексте может помочь нам понять истинное значение термина. Сенека Старший сообщает о неосознанной *gaffe*<sup>31</sup> оратора Квинта Атерия, который, чтобы защитить вольноотпущенного, обвиненного в сексуальной связи с патроном, простодушно заявил, что *impudicitia in ingenio crimen est, in servo necessitas, in liberto officium*: «разврат для свободного человека есть преступление, для раба необходимость, для вольноотпущенника обязанность» (Platter, p. 219).

*Officium* не является ни юридическим или моральным обязательством, ни простой естественной необходимостью: это поведение, ожидаемое между лицами, которые связаны социально кодифицированным отношением, но обязательность этого поведения достаточно размыта и неопределенна, чтобы ее можно было перенести — пусть и в насмешку — даже на такое поведение, что рассматривалось как оскорбительное с общепринятой точки зрения. Если воспользоваться терминологией Зенона, в конечном счете вопрос стоял о «приемлемости» или «последовательности»: *officium* — это то, что принуждает индивида вести себя последова-

---

29. Высокая нравственность (лат.).

30. Пристойность (лат.).

31. Грубая оплошность, промах (фр.).

тельно; вести себя как проститутка в случае проститутки, как мошенник в случае мошенника, но также как консул в случае консула и, впоследствии, как епископ в случае епископа.

4. Несмотря на то что начиная с XVII века «долг» в качестве перевода *officium* становится общеупотребительным, в латинском термине отсутствует сильный смысл обязательства (морального или юридического), который долг приобретет в культуре Нового времени. Конечно, когда Сенека, отвечая на вопрос Гекатона Родосского о том, могут ли рабы облагодетельствовать хозяина, проводит различие между *beneficium*, *officium* и *ministerium*, то *officium* определяется как необходимость, обязывающая сыновей или жену делать определенные вещи для отца или мужа (*officium esse filii, uxoris, earum personarum quas necessitudo suscitavit et ferre opem iubet*<sup>32</sup>: О благодеяниях, 3, 18, 1), тогда как в отношении того, что должен делать для хозяина раб, говорится, скорее, о *ministerium*<sup>33</sup>. И тем не менее, хотя в этом смысле *officium* по отношению к родителям все же имел характер *necessitudo*, один отрывок из *Дигест* прекрасно показывает, что необходимость *officium*, даже имея некие юридические черты, все-таки формально отличалась от договорного обязательства. «Но так как предоставление вещи в ссуду скорее дело желания и *officium*, чем необходимости [*necessitas*], то установление способа (пользования) и границы (пользования) принадлежит тому, кто предоставил благодеяния. Но когда он сделал это, то есть после предоставле-

---

32. Обязанность свойственна жене, сыну и тем лицам, которых побуждает и заставляет помогать необходимость (*лат.*) (Сенека 2, с. 62, перевод слегка изменен).

33. Служба (*лат.*).

ния вещи в ссуду, тогда предписывать границу, и отменять, и несвоевременно отнимать пользование вещью, данной в ссуду, препятствует не только *officium*, но и принятое обязательство относительно того, что должно быть дано и получено [*non officium tantum impedit, sed et suscepta obligatio inter dandum accipiendum-que*] (13, 6, 17, 3; Дигесты, с. 196–197)».

Из этого отрывка со всей ясностью следует, что, тогда как *obligatio* проистекает из действия, *officium* проистекает, как мы уже знаем, из условия или состояния (в данном случае родства или своячничества: *necessarii sunt, ut Gallus Aelius ait, qui aut cognati, aut adfines sunt, in quos necessaria officia conferentur*<sup>34</sup>: Festus, 12, 158, 22L.

✠ Из одного отрывка из Геллия (*Аттические ночи*, 13, 3, 1) мы знаем, что римляне проводили различие между *necessitas*, обозначающей абсолютную материальную необходимость (*vis quaerpiam premens et cogens*<sup>35</sup>), и *necessitudo*, выражавшей юридическое обязательство (проистекающее как из человеческого, так и из божественного закона, *ius quoddam et vinculum religiosae coniunctionis*<sup>36</sup>). Этот же автор также сообщает нам, что в качестве выражения права или обязанности термин *necessitas* был малоупотребительным (*infrequens*). Это различие, возможно, совпадает с тем, которое, согласно Кельзену, противопоставляет в немецком глаголы *müssen* и *sollen*, материальную необходимость и юридическую.

34. Элий Галл говорит, что должны быть или родственники, или свояки, на которых возлагаются необходимые обязанности (лат.).

35. Некоторая довлеющая и принуждающая сила (лат.) (Авл Геллий, с. 80).

36. Некоторая правовая норма и узы религиозного союза (лат.). Там же, перевод изменен.



5. О том, какова подлинная природа *officium*, Цицерон дает понять, когда озвучивает главный тезис своей работы. Любое рассуждение об *officium*, пишет он, содержит два аспекта: первый касается высшего блага (*finis bonorum*), второй — предписаний, «с чьей помощью можно придать надлежащую форму пользованию жизнью во всех ее аспектах» [*in omnes partes usus vitae conformari possit*] (*Об обязанностях*, 1, 7; Цицерон 2, с. 60, перевод изменен). Хотя эти предписания также некоторым образом касаются блага, их характеризует то, что «их целью, скорее, видится учреждение общей жизни» [*magis ad institutionem vitae communis spectare videntur*] (*там же*, перевод изменен). Что означает здесь «придать форму пользованию жизнью» и «учреждение общей жизни»? То, что значение этих выражений является не только юридическим или моральным, но, так сказать, антропологическим, становится сразу очевидным, когда Цицерон противопоставляет образ жизни, присущий животным, собственно человеческому образу жизни. В то время как животное, движимое одними лишь своими чувствами, приспосабливается непосредственно к тому, что находится вблизи и в настоящем (*quod adest quodque praesens est*), и не заботится ни о прошлом, ни о будущем, «человек, наделенный разумом, благодаря которому он усматривает последовательность между событиями, видит их причины, причем предшествующие события и как бы предтечи не ускользают от него; он сравнивает сходные явления и с настоящим тесно связывает будущее, с легкостью видит все течение своей жизни и подготавливает себе все необходимое, чтобы вести жизнь [*facile totius vitae cursum videt ad eamque degendam praeparat res necessarias*]» (*Об обязанностях*, 1, 11; Цицерон 2, с. 61, перевод слегка изменен). Такая забота о делах и других человеческих существах, происходящая из разу-

ма, «воодушевляет души и придает им силы для ведения разных дел [*exsuscitat etiam animos et maiores ad rem gerendum facit*]» (*Об обязанностях*, 1, 12; Цицерон 2, с. 61, перевод слегка изменен).

«Вести жизнь [*vitam degere*]», «вести дело [*rem gerere*]» — таков смысл выражения «придать форму пользованию жизни» [*usum vitae conformare*] и «учредить жизнь» [*vitam instituere*], о которых шла речь в *officium*. Если человек не просто живет свою жизнь как животные, но «ведет» ее и «управляет» ею, то *officium* есть то, что делает жизнь управляемой, то, посредством чего жизнь людей «учреждается» и «формируется». Решающим, однако, является здесь то, что внимание политика и юриста тем самым переключается с совершения отдельных актов на «пользование жизнью» в ее совокупности, иными словами, *officium* имеет тенденцию отождествляться с «учреждением жизни» как таковой, с условиями и *status*, определяющими само существование людей в обществе.

Именно в такой перспективе Сенека может говорить об *officium humanum*, то есть об обязанности, которая относится к человеку, поскольку он связан с себе подобными отношением *sociabilitas*: *cum possim breviter illi formulam humani officii tradere: omne hoc, quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos dedit, cum ex isdem et in eadem gigneret. Haec nobis amorem indidit mutuum et sociabile fecit*<sup>37</sup> (*Письма к Лу-*

---

37. Ведь я могу преподать одно короткое правило о том, в чем человеческая обязанность: Все, что ты видишь, в чем заключено и божественное и человеческое, — едино: мы члены огромного тела. Природа, из одного и того же нас сотворившая и к одному предназначившая, родила нас братьями. Она вложила в нас взаимную любовь и сделала нас общественными. Сенека 1, с. 237–238, перевод слегка изменен.

циллию, 95, 51–52). Иными словами, *officium* представляет собой само условие человечности; люди, поскольку они — *membra... corporis magni*<sup>38</sup>, являются существами *officium*.

✠ В 1934 году Макс Поленц, которому суждено будет стать одним из крупнейших исследователей Стои, публикует монографию с подзаголовком «*De officiis*» Цицерона и идеал жизни Панетия. Однако более важным, учитывая дату публикации, является выбор заглавия: *Antikes Führertum*<sup>39</sup>. Согласно Поленцу, главной интенцией цицероновского произведения было выработать теорию *Führertum*, политического вождизма как «служения народу в его целом [*Dienst am Volksganzen*]». «Цицерон, — пишет он, — был приверженцем идеалов эпохи Сципионов, он мечтал о вожде [*Führer*], о новом Сципионе, который благодаря авторитету своей личности мог бы вдохнуть новую жизнь в старую римскую конституцию и вернуть старые добрые времена... Эпоха *libera res publica*, когда политик мог управлять государством, опираясь исключительно на любовь и доверие народа, уже пришла к закату. Необходим был новый вождь [*Führer*], который авторитарной властью, пускай и все еще в старых формах, положит конец распрям между партиями. Сам Цицерон чувствовал, что признаваемый им идеал политического вождизма [*das Führerideal*] не был приспособлен к настоящему. В этом и состоит трагический характер *De officiis*» (Pohlenz, S. 146).

Как бы мы ни прочитывали очевидный параллелизм с ситуацией в Германии того времени, важнее то, что Поленц помещает *officium* в сферу теории политического управления. *Officium* есть *Führertum*, понятие как *leitourgia*, как служение народу.

38. Члены огромного тела (лат.).

39. Античный вождизм (нем.).

6. В этой точке стратегия Цицерона становится более ясной: речь идет о том, чтобы между моралью и правом определить сферу *officium* как такого места, где вопрос стоит о подлинной человеческой способности управлять собственной жизнью и жизнью других. Но двусмысленность этой стратегии, которая, по крайней мере отчасти, объясняет ее влияние на средневековую и современную этику, заключается в том, что параллельно с определением этой сферы происходит переосмысление в свете *officium* той существенно важной части античной этики, какую представляла собой теория добродетелей/доблестей. И действительно, с самого начала фиксируя четыре *loquca honestum*, Цицерон утверждает, что из каждого из них возникает определенный род *officia* (*certa officiorum genera nascuntur: Об обязанностях*, 1, 15–18); но эти *officia* по ходу трактата оказываются настолько тесно переплетенными с соответствующими добродетелями, что их невозможно отличить от последних. В этом смысле *De officiis* действительно является трактатом о добродетелях: помимо того, что первая книга по сути представляет собой анализ справедливости, благодеяния, великодушия и умеренности, в двух последующих книгах большое место отдано анализу щедрости и верности данному слову, а также определению добродетели в целом (*ibid.*, 2, 18<sup>40</sup>). Если *officium* — это то, что делает жизнь людей управляемой, то добродетели суть диспозитив, позволяющий осуществлять это управление. И эта трактовка обязанностей как добродетелей и добродетелей как обязанностей представляет собой наиболее двусмысленное наследство, которое Цицерон в своем сочинении завещал христианскому Западу.

---

40. Цицерон 2, с. 104.

7. То, что три века спустя Амвросий, приступая к написанию текста, который представляет себя как трактат об этике священников, решил повторить не только заглавие, но также структуру и темы Цицероновского сочинения, несомненно, может удивить. Текст и в самом деле от начала и до конца построен на постоянном параллелизме — и в то же время на столь же демонстративном, но едва ли по-настоящему осуществленном дистанцировании — со своей языческой моделью.

Длинная преамбула, посвященная молчанию и артикулированная в виде скрупулезного *мидраша* к 38 Псалму (*dixi: custodiam vias meas, ut non delinquam in lingua mea*<sup>41</sup>), вне всяких сомнений служит тому, чтобы читатель мог подумать, что идея сочинения трактата родилась почти что случайно при размышлении о *silendi patientia*<sup>42</sup> и об *opportunitas loquendi*<sup>43</sup>, о которых идет речь в стихе из Священного Писания («И вот, когда я размышлял над этим псалмом, мне пришло в голову написать об *officia*» — *successit animo de officiis scribere*, 1, 7, 23; Амвросий 4, с. 53), а не во время чтения Цицероновского текста, прекрасно известного тем, кто, подобно Амвросию, пришел в священники из залов суда и публичной администрации (*raptus de tribunalibus atque administrationis infulis ad sacerdotium: Об обязанностях*, 1, 4; Амвросий 4, с. 37–39). Но на самом деле, следующее сразу за этим упоминание Панетия и Цицерона и намерение обратиться ко своим «сыновьям в Евангелии» такое же, с каким Цицерон обращался к своему сыну (*sicut Tullius ad erudiendum filium, ita ego quoque ad vos informandos filios*

---

41. Я сказал: буду я наблюдать за путями моими, чтобы не согрешать мне языком моим (Синодальный перевод).

42. Молчаливое терпение (лат.).

43. Своевременность речи (лат.).

*meos... quos in evangelio genui: Об обязанностях*, 1, 7, 24<sup>44</sup>), ясно показывают, какова стратегия автора: речь идет о том, чтобы перенести понятие *officium* из мирской сферы философии в сферу христианской Церкви. Для этой цели он вставляет небольшой этиологический<sup>45</sup> рассказ, согласно которому сочинение было написано по внушению Святого Духа. «Когда мы сегодня читали Евангелие, Святой Дух, словно побуждая нас к написанию [*quasi adhortaretur ad scribendum*], указал такое прочтение, благодаря которому мы убедились, что и мы можем говорить об «обязанности» [*qua confirmaremur etiam in nobis officium dici posse*]» (там же, 1, 8, 25; Амвросий 4, с. 53, перевод изменен). Не случайно, что отрывок, о котором идет речь, это латинская версия Лк. 1:23, одно из двух мест в Евангелии, где, как мы видели, употребляется слово *leitourgia: ut impleti sunt dies officii eius*<sup>46</sup> (по поводу священнических функций Захарии). «Итак, — заключает Амвросий, — согласно прочитанному [в Писании], мы можем говорить об *officium*» (это «мы можем» после призыва Святого Духа звучит, скорее, как «мы должны»).

И он тут же добавляет, что не только Священное Писание, но и разум свидетельствует о том, что христиане могут использовать этот термин, — если верно, в соответствии с этимологией, которую Амвросий заимствует у Элия Доната, что *officium*

---

44. И как Туллий написал для наставления своего сына, так и я тоже пишу для наставления вас, моих чад... порожденных мною в Евангелии (лат.). (Амвросий 4, с. 53, перевод слегка изменен).

45. По аналогии с этиологическими мифами. — Прим. пер.

46. Когда закончились дни его служения (лат.). На самом деле, это единственное евангельское употребление слова; второй рассматриваемый Агамбенем случай — это Деян. 13:2, где употребляется форма глагола *leitourgeō*. — Прим. пер.

происходит от *efficere (quandoquidem officium ab efficiendo dictum: там же, 1, 8, 26)*. Эта этимология будет пользоваться популярностью у христианских авторов от Исидора до Сикарда и Дюрана, которые будут повторять ее, добавляя тавтологическую (паронимическую) формулировку *quia unusquisque debet efficere suum officium* (что означает, скорее, не «каждый обязан исполнять свой долг», но «каждый должен сделать действительным свое социальное положение»).

Таким образом, с самого начала обозначаются как нечто само собой разумеющееся три принципиальных пункта стратегии Амвросия: 1) понятие *officium* переносится в Церковь и христианизируется; 2) *officium* служит переводом для *leitourgia*, а не только для *kathèkon*; 3) оно указывает на сферу дельности, которую Амвросий, как мы видели (см. выше, с. 85–87), считает присущей именно христианскому таинству.

8. Точно так же, как и ее цицероновский образец, неорганичный и «импровизированный» характер которого подчеркивали ученые (Testard, p. 14), книга Амвросия казалась читателям Нового времени несвязной, повторяющейся и, прежде всего, лишенной оригинальности. Но на самом деле, калькирование, часто рабски следующее за цицероновским текстом, и недостаток оригинальности перестанут удивлять, если мы поймем, что они совершенно функциональны для цели, которую ставит перед собой Амвросий, как раз и заключающейся во введении понятия *officium* в Церковь. Именно поэтому он может пунктуально следовать цицероновской аргументации, тем не менее всякий раз заменяя языческие *exempla* примерами из Священного Писания. Эпизодам римской и греческой истории здесь соответствуют перипетии иудейской истории; Авраам, Моисей, Соломон

и Иаков занимают в аргументации место Аттилия Регула, Катона, Помпея, Сципиона, Филиппа Македонского и Тиберия Гракха.

Таким же тесным оказывается переплетение *officia* и добродетелей, которое библейские примеры должны подтвердить документально. Подобно Цицерону, выведившему из четырех составляющих *honestum* такое же количество обязанностей и добродетелей, Амвросий, точно повторяя цицероновский список (*prudencia, iustitia, fortitudo, temperantia*<sup>47</sup>), утверждает, что «из этих четырех добродетелей возникают разные роды обязанностей<sup>48</sup> [*ab his quattuor virtutibus nascuntur officiorum genera: 1, 25, 116*]». Таким образом, благодаря простой замене *exempla* языческие *officia* становятся христианскими *officia*, стоические добродетели — христианскими добродетелями, а декорум римских сенаторов и магистратов — достоинством и *verecundia*<sup>49</sup> христианских служителей.

Поэтому понятно, почему такой мастер прозы, как Цицерон, и такой искусный оратор, как Амвросий, могли опуститься до на первый взгляд «не связанных между собой фраз» (таково мнение редактора недавнего итальянского издания) и «отсутствия внутренней последовательности» (Steidle, S. 19). Назначение обеих книг не заключается ни в *inventio*, ни в *dispositio* — этих двух столпах латинской риторики. Ставка в обоих случаях является, скорее, принципиально терминологической и политической: в одном случае речь идет о том, чтобы — под предлогом перевода с греческого — ввести в политику и мораль чуждое им понятие и сделать

---

47. Благоразумие, справедливость, мужество, умеренность (лат.).

48. Амвросий 4, с. 115, перевод слегка изменен.

49. Скромность; почтительное отношение (лат.).



его техническим; в другом — о том, как пунктуально перенести Цицероновское *officium* в Церковь, чтобы положить его в основу практики священников. Но, как это обычно бывает, если в трансформации терминологии выражается определенное изменение в онтологии, она может оказаться столь же действенной и революционной, что и материальная трансформация. Надев на себя облачение и маску *officium*, не только добродетели, но вместе с ними и все здание этики и политики подвергается сдвигу, последствия которого мы, возможно, еще только должны будем оценить.

9. Ни Цицерон, ни Амвросий не дают определение обязанности. Первый во вступлении к тексту заявляет, что любое обсуждение проблемы должно начинаться с определения *quid sit officium*<sup>50</sup>, но затем забывает об этом и ограничивается тем, что в своем толковании подразделяет ее на два типа; второй открыто объявляет, что отказывается от определения и вместо этого только приводит примеры. Согласно Амвросию, за отсутствием определения следует осмыслить этимологию, им же самим и предложенную, которая, возможно, содержит некое полезное указание. Как мы видели, повторяя этимологию Доната (*ab efficiendo*) он тем не менее делает специальное уточнение: *officium ab efficiendo dictum putamus, quasi officium: sed propter decorum sermonis una immutata littera*<sup>51</sup> (1, 8, 26). Таким образом, благодаря выдумыванию несуществующего слова (*efficium*) термин

---

50. Что такое обязанность (лат.).

51. Мы полагаем, что *officium* произошло от *efficiendum*, как будто *efficium*; но ради красоты речи слово благодаря замене одной буквы стало произноситься как *officium*. Амвросий 4, с. 53–55, перевод изменен.

уверенным жестом переносится в сферу действительности и *effectus* (*efficere* означает *aliquid ad effectum adducere*<sup>52</sup>): *officium* определяется не из *opus* некоего *operari*, но из *efficiam* некоего *efficere*, таким образом, оно оказывается чистой действительностью.

Дицингер продемонстрировал строгую корреляцию, которую литургические тексты устанавливают между *officium* и *effectus*. Литургическое действие (*officium* в широком смысле) происходит при соучастии двух различных, и в то же время неразделимых, элементов: это *ministerium* священника — *officium* в узком смысле, действующее исключительно как инструментальная причина — и божественное вмешательство — *effectus* — которое его завершает и делает действительным. Целый ряд текстов, извлеченных из древних сакраментариев и из *Missale romanum*, как будто навязчиво твердят об этой корреляции: *id quod fragili supplemus officio, tuo potius perficiatur effectu ... ut quod nostro ministratur officio, tua benedictio potius impleatur ... quod humilitatis nostrae gerendum est ministerio, virtutis tuae compleatur effectus ... ad piae devotionis officium et ad tuae sanctificationis effectum*<sup>53</sup> (Diezinger, S. 73 и 106). То, насколько эта корреляция является строгой и должна пониматься как самое настоящее двуединство, совершенно недвусмысленно следует из самого древнего формуляра снятия сана с недостойного священника: *Sic spiritualis benedictionis et delibationis my-*

---

52. Ввести нечто в действительность (*lat.*).

53. То, что мы дополняем брэнной службой, больше Твоим совершается воздействием; чтобы то, что мы совершаем из нашей служебной обязанности, больше Твоим благословением исполнялось; что должно быть сделано нашей смиренной службой, Твоею силою исполняется действительностью; [эти службы благоприятствуют] и обязанности благочестивого обета и действительности Твоего освящения (*lat.*).

*sticæ gratiæ, quantum in nobis est, te privamus, ut perdas sacrificandi et benedicendi et officium et effectum*<sup>54</sup> (*ibid.*, S. 79). *Officium* и *effectus* различаются, и, однако, они нераздельно связаны друг с другом, поэтому их двуединство и составляет ту действительность литургического действия, от которой епископ отныне отлучен.

10. Стоит задуматься над парадоксальной круговой структурой, которую демонстрируют эти примеры, и над возможными следствиями из нее для понимания человеческого действия и этики. Действие расщепляется на два элемента, первый из которых, *ministerium* (или *officium* в узком смысле) определяет только бытие и инструментальное действие священника и в таком качестве представляется в терминах смирения и несовершенства (*fragili officio... humilitatis nostræ ministerio*). Второй, осуществляющий первый и ведущий его к совершенству, относится к божественной природе, и, однако, он словно бы вписан в первый и содержится в нем, так что правильное исполнение священнической функции необходимым и автоматическим образом влечет за собой осуществление *effectus* (здесь мы узнаем дуализм *opus operantis* и *opus operatum*, посредством которого схоластика определяла литургическую тайну).

Божественный *effectus* определяется человеческим служением, а оно — божественным *effectus*. Их действительное единство является *officium-efficit*. Однако это означает, что *officium* устанавливает между бытием и практикой круговое отношение, в котором бытие священника определяет его практику, а та,

---

54. Поэтому духовного благословения и начатка мистической благодати, которые есть в нас, тебя лишаем, дабы потерял ты и обязанность, и действительность освящения и благословения (*лат.*).

в свою очередь, определяет бытие. В *officium* онтология и практика становятся неразрешимыми: священник должен быть тем, что он есть, и есть то, чем он должен быть.

В этой точке становится понятно, что стоит на кону в стратегии Амвросия: речь идет о том, чтобы найти — по ту сторону принципов античной этики и в то же самое время сохраняя с ней преемственность — понятие, которое позволило бы помыслить и определить действие священника и Церкви в целом.

Если проблемой ранней Церкви было то, каким образом примирить духовное достоинство (обладание харизмами) с осуществлением юридико-бюрократической функции, а празднование божественного *mysterium* — с исполнением человеческого *ministerium*, то цицероновское понятие *officium*, обозначавшее не абсолютный этический принцип, но, скорее, «то, что нужно сделать в данной ситуации» (согласно формуле, которую Дюран позаимствует у Исидора: *proprius vel congruus actus uniuscuiusque personae secundum mores et leges civitatis vel instituta professionis*<sup>55</sup>: Durandus, II, p. 14), предоставило связанную модель, позволяющую обоим аспектам совпасть настолько, насколько это возможно.

Отсюда и возникает, как мы уже видели, парадоксальная этическая парадигма, в которой связь субъекта с его действием разрывается и в то же время восстанавливается на другом уровне: это акт, который полностью состоит в своей неотменимой действительности и эффекты-следствия которого тем не менее не могут быть по-настоящему приписаны субъекту, вводящему их в бытие.

---

55. Подходящий или же надлежащий акт каждого лица в соответствии со нравами и законами города или обычаями профессии (*лат.*).

11. В одном отрывке *De lingua latina* Варрон различает три модальности человеческого действия, которые «из-за [их] схожести ошибочно путают те, кто считает их чем-то единым»: *agere, facere, gerere*. «В самом деле, некую вещь можно сделать [*facere*], но не действовать ее [*agere*], как поэт делает драму, но не действует ее [*agere* также может означать «читать вслух». — Д. А.]: напротив, актер действует в драме, но не делает ее. Таким образом, драма сделана поэтом, но не действуется им, а актером действуется, но не делается. Напротив, *imperator* [магистрат, наделенный верховной властью], о котором говорят *res gerere*, в этом отношении не делает и не действует, но *gerit*, то есть возлагает на себя и несет [*sustinet*], — выражение, перенесенное с тех, кто несет на себе груз (*onera gerunt*), поскольку они его держат» (Varro, 6, 77).

Различение между *facere* и *agere* идет в конечном счете от Аристотеля, который в знаменитом отрывке *Никомаховой этики* противопоставляет их следующим образом: «различны по роду действие [*praxis*] и творческое делание [*poiēsis*]... Цель делания, очевидно, отлична от него самого; цель практики не могла бы быть иной: ибо благое действие [*eupraxia*] является целью для самого себя» (1140b 4–5). Напротив, новым и типично римским является определение третьего вида человеческого действия: *gerere*.

*Gerere*, изначально означавшее «нести», в политико-юридическом языке означает «управлять, администрировать, исполнять функцию» (*rem publicam gerere, gerere magistratum, honores, imperium*). В ходе аналогичной семантической эволюции глагол *sustinere* также приобретает политическое значение «возложить на себя груз» (*munus sustinere in re publica*). В то время как для Аристотеля парадигмой политического действия является практика, *gerere* означает специфически римское понятие о деятельно-

сти того, на кого возложена публичная функция управления. *Imperator* — магистрат, наделенный *imperium* — не действует и не производит, его действие нельзя определить как творческое делание, имеющее внешний ему результат (изделие, произведение), но оно и не несет свою цель в себе: оно *определяется через само свое совершение, через возложение на себя и выполнение функции или обязанности*. В этом смысле Варрон и может сказать, что должностное лицо «возлагает на себя и несет»<sup>56</sup> (*sustinet*) свой акт: воплощая действительностный круг между *munus* и его исполнением, между *ministerium* и *effectus*, акт совпадает здесь с приведением в действие функции, которая определяет себя сама. В этом смысле *gerere* служит парадигмой для *officium*.

✠ В последнем предложении процитированного отрывка наиболее авторитетный манускрипт *De lingua latina* (*Laurentianus* 51, 10) дает не *onera gerunt*<sup>57</sup>, но *honera gerunt*. Если *sustinere* также может быть сказано и о грузах (*onera*), то *gerere* никогда не употребляется с *onera*, тогда как *gerere honores*<sup>58</sup> является обычным выражением. Писец, переписывавший рукопись в XI веке, не знал классического значения *gerere* в словосочетании с *honores* и заменил этот термин более привычным *onera*, забыв зачеркнуть *h*. Если исправить *onera* на *honores*, то отрывок будет звучать «выражение, перенесенное с тех, кто исполняет публичные функции, поскольку они возлагают их на себя и держат», что, несомненно, звучит куда более осмысленно.

56. Итальянское *sostenere* (выдерживать, нести) также употребляется в словосочетаниях типа *sostenere una carica*, занимать пост, должность, или *sostenere le responsabilità*, нести ответственность. — Прим. пер.

57. Несут грузы (лат.).

58. Здесь букв.: нести на себе должности (лат.).

12. Природа обязанности и ее *gerere* высвечивается особенно ярко, если связать ее со сферой приказа, то есть с актом, характеризующим *imperator*.

Стоит задуматься над совершенно особой природой приказа, который не является настоящим актом (поэтому Варрон может сказать, что тот, кто отдает приказ, «не делает и не действует»: б, 77, 245), но имеет смысл только потому, что делает своим объектом и берет на себя действие другого (который, как предполагается, должен повиноваться, то есть выполнить приказ). Именно в этом смысле, как указал Магделен (Magdelain, p. 34–42), императив определяет глагольное наклонение, характерное для права (*ius esto, emptor esto, piaculum esto, sacer esto, exta porriciunto, paricidas esto*<sup>59</sup>), поскольку постановление нормы, иначе само по себе пустое, всегда имеет своим объектом поведение или действие внешнего ему индивида. Но именно по этой причине не так-то просто определить с семантической точки зрения значение императива, в индоевропейских языках морфологически совпадающего с корнем глагола: в самом деле, нет никакого существенного различия между действием, выраженным в форме констатива («он пойдет») и тем же действием, совершенным в качестве исполнения приказа («пойди!»). И тем не менее цель действия, совершенного во исполнение приказа, состоит не только в том, что следует из природы данного акта, но является (или претендует на то, чтобы являться) также и прежде всего исполнением приказа. (По этой причине — по крайней мере, до судеб-

---

59. Да будет это правовой нормой; да свершится покупка; да будет понесено наказание; да будет посвящен божееству; да будет принесена жертва; да будет считаться преступником (отцеубийцей) (*лат.*).

ных процессов, последовавших за Второй мировой войной, — раньше считалось, что тот, кто исполняет приказ, не должен отвечать за последствия своего акта.)

Здесь мы можем видеть близость между онтологией приказа и той онтологией обязанности, что мы пытались определить выше. Как тот, кто исполняет приказ, так и тот, кто совершает литургический акт, не просто *существуют* и не просто *действуют*, но определяются в своем бытии своим действием и наоборот. Исполняющий обязанность служащий [*ufficiale*] — точно так же как и служащий [*officiante*] — есть то, что он должен, и должен то, что он есть: иными словами, он является приказанным сущим. Для трансформации бытия в долг-быть, которой определяется как этика, так и онтология с политикой Нового времени, это будет служить образцом.

✠ Своеобразная структура *officium* получила отражение в сфере канонического права в дискуссиях между теми, кто рассматривает обязанность как объективную ситуацию, и теми, кто считает ее субъективной ситуацией. Согласно первым, служебная обязанность, будучи институциональной реалией (*ministerium, dignitas, honor*), является чем-то вроде объективного элемента, определяемого нормативной схемой поведения и получающего подтверждение в *titulus* и в *beneficium* (экономическом доходе); для вторых, напротив, она сущностно является *munus*, деятельностью, осуществляемой субъектом в качестве исполнения функции (ср.: Vitale, p. 101).

Однако достаточно чуть внимательнее рассмотреть эти дискуссионные термины, чтобы констатировать, что на самом деле речь идет о двух сторонах одного и того же феномена. Разумеется, традиция канонистов открыто подчеркивает первенство субъектив-



ного элемента исполнения (*officium datur principaliter non propter dignitatem, sed propter exercitium*<sup>60</sup>: *ibid.*, p. 98); но из строгой корреляции, которую тексты устанавливают между объективным и субъективным элементом *officium*, следует, что оба элемента образуют два полюса одной системы, внутри которой они попеременно обосновывают и определяют друг друга независимо от терминологических колебаний. Так, согласно Панормитанусу<sup>61</sup>, прелатура является почетной должностью (*honor*), на которую, однако, назначают не для того, чтобы оказать честь (*honor*), но из-за служения, которое она подразумевает (*non datur propter honorem, sed propter onus*<sup>62</sup>), однако именно по этой причине прелату причитаются почести (*in consequentia praelato debetur honor: ibid.*); а в декреталии, упорядочивающей церемониал рукоположения и озаглавленной *de sacra unctione*<sup>63</sup>, мы читаем, что *caput inungitur propter auctoritatem et dignitatem, et manus propter ministerium et officium*<sup>64</sup> (*ibid.*, p. 132).

Когда современные канонисты, пытаясь примирить обе позиции, понимают служебную обязанность как «субъективную ситуацию» или как «долг по компетенции», который наделяет определенного субъекта легитимностью (и связанным с ней долгом) совершать определенные акты в силу его должности или функции, они всего лишь повторяют ту круговую структуру, которой, как мы видели, определяется литургическая практика.

---

60. Служба дается главным образом не из-за (ради) звания, но из-за (ради) исполнения (*лат.*).

61. Бенедиктинский канонист, живший на рубеже XIV и XV вв. — *Прим. пер.*

62. Дается не ради почести, но ради бремени (*лат.*).

63. О помазании священников (*лат.*).

64. Голову помазывают для авторитета и достоинства, а руки — для служения и обязанности (*лат.*).

✠ Теперь становится понятной вся важность понятия инструментальной причины, с помощью которого Фома объясняет священнодействие. Подобно тому, как инструмент, по определению, действует только потому, что он движим первичным действующим, эффективность действия служителя зависит не от личности служителя, но от функции и обязанности, которую он исполняет. В этом смысле, выражаясь словами Варрона, служитель не действует, но берет на себя и «несет» действие, подразумеваемое в его функции.

В этой перспективе интересно задуматься над понятием «функции», которое оказывается тесно связанным с понятием службы (*officio fungi; munere, consulatu fungi*). Было справедливо замечено (Gasparri, p. 35), что «„функционировать“ означает действовать, как если бы ты был другим, в качестве *alter ego* кого-то — отдельной личности или сообщества. Иметь функцию означает не только быть компетентным для совершения актов, за которые кто-то другой, нежели сам деятель, несет ответственность, но и действовать декларативно, то есть будучи объявленным в таком качестве». Термин «функция» говорит о конститутивной заместительности службы. Аналогия с парадигмой инструментальной причины у Фомы, у которого Бог действует через того, кто исполняет священническую функцию, здесь вполне очевидна.

## Порог

Возможно, самым важным последствием влияния, которое *officium* как парадигма священнической практики оказало на западную онтологию, является трансформация бытия в долг-быть<sup>65</sup> и последующее установление долга в качестве фундаментального понятия этики.

Задумаемся над особым замкнутым кругом, которым, как мы видели, определяется *officium*. Священник должен совершить свою службу, потому что он есть священник и он есть священник, потому что он совершает свою службу. Бытие предписывает действие, но действие полностью определяет бытие: это и ничто другое означает «долг-быть». Священник — это такое сущее, чье бытие непосредственно является задачей и служением, одним словом — литургией.

Об этой несубстанциальности священника, в которой онтология и практика, бытие и долг-бытия надолго вступают на порог неразличимости,

---

65. Итальянское *dover-essere* служит стандартным переводом для немецкого *Sollen* и обычно переводится как «долженствование». Однако в контексте данной книги Агамбен дает услышать внутреннюю форму составного слова, буквальную связь долга и бытия. Отметим, что немецкий переводчик данной книги М. Хак перевел обратно *dover-essere* как *Sein-sollen*. — Прим. пер.

свидетельствует учение о *character indelebilis*<sup>66</sup>, которым начиная с Августина подтверждается священническое рукоположение. Как показывает абсолютная невозможность определить его субстанциальное содержание, *character* выражает не что иное, как нулевую степень литургической действительности, которая удостоверяется как таковая даже тогда, когда священник отстранен *a divinis*<sup>67</sup>. Это значит, что священство, меткой которого является *character*, является не реальным предикатом, но чистой сигнатурой, лишь проявляющей конститутивную избыточность действительности над бытием.

Отсюда тенденция к исчезновению свойств субъекта, которого помечает и конституирует сигнатура. Поскольку он должен быть тем, что он делает, и делать то, что он есть, субъект литургического акта не является настоящим субъектом (в теологическом плане это выражается в тезисе, согласно которому его действие, как *opus operatum*, совершается кем-то другим, то есть Христом). Но на самом деле любой, кто считает, что должен совершить некий акт, притязает не на то, чтобы быть, но на то, чтобы быть должным быть. Иначе говоря, он притязает на то, чтобы полностью раствориться в литургии. Действие как литургия и литургия как круговое отношение между бытием и практикой, между бытием и долгом-бытия — таково тревожащее наследство, которое современность, поставившая долг и обязанность в центр своей этики и своей политики, более или менее осознанно приняло со всеми его пробле-

---

66. Характёр неизгладимый, неизгладимая печать — католическое понятие, согласно которому три таинства (крещение, миропомазание и священство) оставляют в душе посвящаемого нестираемый след. — *Прим. пер.*

67. От божественных [служб] (*лат.*).

### 3. ГЕНЕАЛОГИЯ СЛУЖЕБНОЙ ОБЯЗАННОСТИ

мами и ловушками. Именно на эту трансформацию бытия в долг-бытия — и на подразумеваемую в ней онтологическую близость между приказом и обязанностью — теперь мы и должны направить наше исследование.

## Две онтологии, или О том, как долг вошел в этику

1. Когда перелистываешь страницы *К генеалогии морали*, сложно не заметить одну любопытную лакуну. В трех трактатах, на которые Ницше разделил книгу, проводится соответствующая генеалогическая критика оппозиций «добро/зло, хорошее/плохое», вины и нечистой совести и, наконец, аскетических идеалов. Однако отсутствует генеалогия, возможно, самого фундаментального — по крайней мере, со времен Канта — понятия современной этики: долга. Долг, правда, упоминается во втором трактате в связи с виной, которая возводится к понятию задолженности и отношению кредитор—должник (немецкий термин, означающий вину, — *Schuld* — также означает «задолженность»); но Ницше фокусируется здесь в первую очередь на чувстве вины, нечистой совести и ее угрызениях. Важность понятия долга, разумеется, не могла от него ускользнуть — это подтверждается фрагментами, написанными параллельно с черновиком этой работы, где мы читаем, например: «Проблема: „Ты должен“: склонность, которая не в состоянии найти себе обоснование, как, скажем, половое влечение, *не* должна попасть под осуждение как одно из влечений; напротив, она должна быть их ценностным мериллом и судьей!» (Ницше 2005, с. 253, перевод изменен). И тем не менее, несмотря на эти и подобные им замечания, четвертый трактат о долге так и не был включен в книгу.

У актов исключения, как правило, есть веские причины, которые в данном случае были совершенно осознанными. Дело в том, что учитель Ницше, Шопенгауэр, сам посвятил генеалогии долга главу сочинения 1840 года *Über die Grundlage der Moral*<sup>1</sup>. Здесь под заглавием *von der imperativen Form der kantischen Ethik*<sup>2</sup> мы читаем, что «Понимание этики в императивной форме, как учения об обязанностях<sup>3</sup> [*Pflichten*] и представление о моральной ценности или неценности человеческих поступков как об исполнении или нарушении *обязанностей*, бесспорно, имеет свой источник вместе с *долженствованием* [*Sollen*] только в теологической морали и, прежде всего, в декалоге» (Шопенгауэр 2001, с. 388, перевод слегка изменен). Согласно Шопенгауэру, теологический императив, который имеет смысл только в перспективе наказания или награды и не может быть от них отделен, был контрабандным путем перенесен Кантом в философию, где принял противоречивую форму «абсолютного или категорического долга». Поскольку кантианская мораль в этом отношении основывается на «скрытых теологических предпосылках» — на самом деле, она является «моральной теологией» (*Moraltheologie*), — то можно сказать, что в ней «Кант сделал результатом то, что должно было бы быть принципом или предпосылкой (теологию), а в качестве предпосылки принял то, что подлежало бы вывести как результат (заповедь)» (*там же*, с. 389).

---

1. Об основе морали (нем.).

2. Об императивной форме кантовской этики (нем.).

3. Агамбен переводит здесь *Pflicht* (в русском переводе — «обязанность») как *dovere*, а *Sollen* — как *obbligo*, обязательство. Мы оставляем русский перевод этой цитаты из Шопенгауэра без изменений, кроме слова «искажение» (в оригинале — *Erfüllung*, исполнение). — *Прим. пер.*

Выявив его теологическое происхождение, Шопенгауэр может срывать маски или по меньшей мере прочесть в новом свете «основное понятие всей кантовской этики, определение *долга*<sup>4</sup>: это „необходимость поступка из уважения к закону“ [*die Notwendigkeit einer Handlung, aus Achtung vor dem Gesetz*]» (*там же*, с. 395). Слово сочетание «необходимость поступка», согласно Шопенгауэру, является не чем иным, как «искусственно скрытой, очень натянутой» перифразой слова «должен» (*soll*), которое само по себе отсылает к языку заповедей (*там же*, с. 396). Таким образом, приведенное определение «„долг есть необходимость поступка из уважения к закону“ — выраженное простым и прямым языком, то есть без маски, будет гласить: „долг обозначает поступок, который *должен* быть совершен из повиновения [*aus Gehorsam*] перед законом“. В этом вся суть» (*там же*, перевод слегка изменен).

Эта генеалогия — разумеется, корректная, — набросок которой дает Шопенгауэр, показывает, как мало значит просто сорвать маску с чего-либо, обнажая его скрытое происхождение. В самом деле, возводя кантовскую этику к ее теологической предпосылке, мы мало что выигрываем в том, что должно было бы интересовать нас в первую очередь, то есть в понимании парадигмы практики, которую она породила, а также структуры и специфических черт человеческого действия, о которых в ней идет речь. Как когда-то отмечал Фуко, проследить генеалогию не означает «сорвать все маски, чтобы наконец раскрыть первичную идентичность» (Фуко 1996, с. 79, перевод слегка изменен); скорее, это означает посредством скрупулезного анализа

---

4. Здесь русский перевод Шопенгауэра предлагает «долг» для того же *Pflicht*. — Прим. пер.



деталей и эпизодов, стратегий и тактик, обманов и истин, *détours*<sup>5</sup> и магистральных путей, практик и знаний попытаться в интересующем нас случае заменить тривиальный вопрос «каково происхождение идеи долга?» на иные, куда менее очевидные: «что стоит на кону в стратегии, которая привела к концепции человеческого действия как *officium*?» и «какова природа литургического акта, то есть акта, который позволяет полностью определить себя в качестве *officium*?».

2. Принципиально важным является то, что в литургической традиции отношение между двумя составляющими действия, *officium* и *effectus*, мыслится согласно модели потенция—акт. Мало того, что *effectus*, как мы уже видели, используется для перевода греческой *energeia* в наиболее древних версиях, но и в миссалах и сакраментариях божественный *effectus* всякий раз исполняет и доводит до совершенства (*perficiatur, impleatur, compleatur...*) то, что некоторым образом было в потенции в действии священника. Как гласит призыв, который текст *Missale Romanum* обращает к Богу: *vere dignum ... aeterne Deus, qui invisibili potentia tuorum sacramentorum mirabiliter operaris effectum*<sup>6</sup> (Diezinger, S. 78).

Однако и здесь переход от парадигмы *energeia* к парадигме действительности влечет за собой немаловажное новшество. В то время как у Аристотеля *dynamis* и *energeia* были двумя онтологическими категориями, двумя «способами, которыми сказывается бытие», в таком качестве обозначавшими два

---

5. Отклонение от пути, обходной путь (*фр.*).

6. Поистине достойный... вечный Боже, ты, который незримой потенцией твоих святых таинств чудесно производишь эффект (*лат.*).

различных модуса присутствия, теперь вопрос стоит, скорее, о статусе практики, об отношении между определенной функцией — *munus* или *ministerium* — и ее приведением себя в действительность (*effectus*).

Следует задуматься над различиями и вместе с тем над аналогиями между аристотелевской и христианской моделями. Если в аристотелевском примере архитектора (*Метафизика*, 1046b 32) *dynamis* и *energeia* являются двумя различными и гомогенными модусами присутствия бытия-архитектором, то в случае священника *officium* и *effectum* являются двумя (гетерогенными) началами, содействием которых определяется литургическая практика. Однако в обоих случаях решающей является проблема того, что делает возможным переход от потенции к акту и от *ministerium* к *effectus*. В аристотелевской традиции элементом, обеспечивающим этот переход, была *hexis*<sup>7</sup> (*habitus* по-латыни), а *локусом*, в котором рассматривалась эта проблема, была теория добродетелей/доблестей (этим также объясняется то, что как у Цицерона, так и у Амвросия анализ of-

---

7. Букв. «имение, обладание». На русский язык этот термин переводчики Аристотеля передают весьма по-разному, напр. «склад, состояние» и т. д.; латинское *habitus* (ит. *abito*) представляет собой почти буквальное соответствие (от *habeo*, иметь) для *hexis*. В параллельной книге, посвященной монашеству (Агамбен Дж. *Высочайшая бедность: монашеские правила и форма жизни*. М.: Издательство Института Гайдара, 2020), Агамбен рассматривает термин *habitus* в монашеском контексте, где он неразрывно обозначает монашеское облачение (хабит) и монашеский модус существования, «габитус». Здесь мы передаем это слово как «обладание/владение», когда речь идет о цитатах из Аристотеля, и «хабитус», когда это употребление самого Агамбена или цитаты из Фомы (здесь мы ориентируемся на перевод *Суммы теологии* А. В. Апполонова). — *Прим. пер.*

*ficium* переходит в обсуждение добродетелей). Поэтому археологии *officium* не избежать рассмотрения способа, которым теологи, принимая аристотелевскую постановку вопроса, формулируют учение о *хабитусах* и добродетелях.

3. Любая интерпретация аристотелевской теории добродетелей должна начинаться с отрывка *Никомаховой этики* (1105b 19–20), где они определены как «хабитусы» (*hexeis*, «обладания»): «Поскольку в душе бывают три [вещи] — страсти [*pathē*], потенции [*dynameis*] и обладания [*hexeis*], то добродетель [*aretē*], видимо, является одной из этих трех»<sup>8</sup>. Сразу после этого добродетель оказывается вписанной в сферу хабитусов, что обосновывается только методом исключения: поскольку они не являются ни страстями, ни способностями, «выходит, что добродетели суть обладания» (1106a 12). Поэтому добродетель является той *hexis*, «из которой [*ap' hēs*] человек становится благим [*agathos gignetai*] или хорошо делает свое дело [*eu to heautou ergon apodōsei*]» (1106a 24).

Правильная интерпретация понятия или теории зависит от предварительного понимания проблемы, для решения которой они были предназначены. Однако, как это часто бывает, нашу проблему нельзя сформулировать точно, оставаясь лишь в рамках трактата по этике, — она требует сопоставления с теорией *hexis*, которую Аристотель разрабатывает в книге Тета *Метафизики*. Темой этой книги является расщепление бытия на потенцию (*dynamis*) и акт (*energeia*) — и только на основе этого расщепления онтологии и возможно понять, почему аристотелевская этика должна была принять форму теории добродетелей, то есть хабитусов (*hexeis*). В самом

8. Аристотель 2, с. 84, перевод изменен.

деле, если бытие расщепляется на потенцию и акт, необходимо нечто, что сделает возможным, упорядочит и осуществит переход от одного к другому. Этим элементом, определяющим и артикулирующим переход потенции от простой всеобщности (потенция, согласно которой мы говорим, что ребенок может научиться писать или играть на флейте), к действительной потенции того, кто уже умеет писать или играть на флейте и поэтому может применить ее на деле, и является *hexis*, обладание потенцией (*hexis* происходит от *ekhō*, «иметь, обладать»).

Именно на этом втором виде потенции Аристотель и сосредоточивает свое внимание. Так, в трактате *О душе* (417a 22–30) тому, кто на деле применяет знания или технику, он противопоставляет два модуса (*tropoi*) бытия в потенции: «Мы говорим о чем-то знающем, во-первых, в том смысле, в каком мы говорим о знающем человеке, что он принадлежит к знающим и владеющим знаниями, во-вторых, в том смысле, в каком мы называем знающим того, кто владеет [*ekhonta*] грамматикой. Каждый из них располагает потенцией [*dynatos estin*], но не в одинаковом модусе: первый таков по роду и по материи [*to genos kai hē hylē*], а другой потому, что может что-то исследовать, когда захочет [*hoti boulētheis dynatos theōrein*], если ничто извне ему не помешает. Наконец, есть тот, кто уже, исследуя, находится в действии [*entelekheiai ōn*, располагает собой в собственной цели] и в полном смысле слова знает, что вот это [есть буква] А. Итак, первые два суть знающие в потенции, но один из них потому, что изменяется посредством обучения, часто переходя от обладания к его противоположности [то есть к лишенности, *sterēsis*, которая, согласно Аристотелю, противоположна *hexis*], второй же другим способом, переходя от владения [*ekhein*] арифмети-

кой или грамматикой, но еще не осуществленного на деле, к осуществлению на деле [*eis to energein*]]»<sup>9</sup>.

Итак, хабитус является модусом, в котором некое существо (в данном конкретном случае — человеческое существо) «владеет» в потенции техникой, знанием или способностью, «обладает» возможностью знать и действовать. Иными словами, он является точкой, в которой бытие переходит в обладание. Но как раз это и превращает *hexis* в апоретическое понятие. Действительно, для аристотелевской теории хабитусов сущностно важно то, что это «обладание» находится в конститутивном отношении со своей лишенностью (*sterēsis*). «Так вот, могущее [*dynaton*] представляется таковым иногда потому, что у него что-то есть, иногда потому, что оно чего-то лишено; а если лишенность есть в некотором смысле обладание, то... нечто является могущим и потому, что оно обладает некоторым свойством и началом, и потому, что обладает лишенностью его, если только можно обладать лишенностью»<sup>10</sup> (*Метафизика*, 1019b 6–10).

Это отношение с лишенностью (или, как он также говорит, с *adynamia*, неспособностью или способностью-не) является для Аристотеля принципиально важным, поскольку только благодаря ему потенция может существовать как таковая, независимо от своего перехода в акт. Стратегическое значение понятия хабитуса состоит в том, что потенция и акт в нем разделены и в то же время сохраняют отношение друг с другом. Только потому, что обладание также является обладанием лишенностью, потенция может сохраняться и располагать собой вместо того, чтобы всегда уже потеряться в акте. По-

9. Аристотель 1, с. 406, перевод изменен.

10. Там же, с. 163, перевод слегка изменен.

этому решающий тезис о потенции-хабитусе гласит: «Всякая способность [потенция] есть неспособность [импотенция] того же и согласно тому же [*toū autoī kai kata to auto pasa dynamis adynamia*]»<sup>11</sup> (*Метафизика*, 1046а 30). Иметь *hexis* потенции означает мочь не применять ее. Так, в *О душе* (412а 35) хабитус сравнивается со сном, во время которого у человека есть знание, но он не пускает его в дело: «Бодрствование схоже с созерцанием, а сон — с [его] обладанием, но не применением на деле [*ekhein kai mē energein*]»<sup>12</sup>. То, что можно было бы назвать субъектом *hexis*, конституируется исключительно через эту возможность не применять ее. Как не устает повторять Аристотель, споря с мегарцами, по-настоящему обладает потенцией тот, кто может как привести, так и не привести ее в действие (ср.: *Метафизика*, 1046b 29; 1047a 25).

✠ В процитированном отрывке из книги Тета *Метафизики* (1046а 30) в издании Росса стоит *pasa dynamis adynamiai*, «всякая способность есть в неспособности», что, хотя и не слишком сильно отличается по смыслу, выдает затруднения редакторов перед столь радикальным утверждением. Наиболее авторитетные манускрипты и, что особенно важно, комментарий Александра Афродисийского, дают чтение *adynamia*: «всякая способность есть неспособность».

✠ Во время семинара в Ле-Торе в сентябре 1966 года Хайдеггер неожиданно спросил участников: «Каково фундаментальное понятие Аристотеля?» Поскольку никто не ответил, самый юный из них робко предположил: «*Kynēsis*, движение», — ответ,

11. Аристотель 1, с. 110, перевод изменен.

12. Там же, с. 395, перевод изменен.

оказавшийся правильным. И действительно, для Аристотеля теория потенции и хабитуса является способом ввести движение в бытие, и процитированный отрывок из *Никомаховой этики* (1106a 22–23) служит тому свидетельством. Аристотель говорит не «является благим», но «становится благим» (*agathos gignetai*): вопрос стоит не только о переходе от бытия к обладанию, но также и от бытия к действию и от действия к бытию. В соответствии с парадигмой, апориями которой будет отмечена западная этика, добродетельный становится тем, кем он является, и является тем, кем становится.

4. Только будучи помещенной в контекст теории хабитуса, аристотелевская концепция добродетелей обретает свой собственный смысл. С помощью понятия *hexis* Аристотель придал реальность и состоятельность потенции и позволил помыслить ее особое отношение с актом (потенция, которая всегда уже слепо перешла в акт или, как общая родовая потенция, не имеет никакого отношения к акту, не представляли для него интереса); но как раз то, что обеспечило философское гражданство *hexis*, то есть ее отношение с лишенностью, отныне сделало проблематичным конкретное осмысление ее перехода в акт. Если обладание также всегда является лишенностью, способностью не переходить в действие, то кто или что будет способно определить его к этому переходу?

Хотя Аристотель назначает хабитусу существенно важное место внутри отношения между потенцией и актом и тем самым в определенном смысле размещает *hexis* по ту сторону оппозиции потенция/акт, он тем не менее не перестает повторять о превосходстве *ergon* и акта над простым хабитусом. «Цель в каждом случае, — пишет он в *Евдемовой эти-*

ке (1219a 9–10), — это *ergon*. Поэтому вполне очевидно, что *ergon* лучше обладания»<sup>13</sup>. А в *Никомаховой этике* (1098b–1099a) образ сна как символа того, кто располагает *hexis*, но не использует ее, повторяется, но теперь уже в совершенно негативном смысле: «Возможно, есть большое различие в том, полагать ли наилучшее находящимся в собственности [*en ktēsei*] или в применении [*en khrēsei*], в обладании [*en hexei*] или в акте [*en energiai*]. Ибо возможно обладание, не совершающее ничего благого, как у того, кто спит или как-то иначе бездействует, но для *energeia* это не так: ибо она с необходимостью действует [*praxeī*] и действует хорошо»<sup>14</sup>.

Теория добродетелей является ответом на проблему не-дельности хабитуса, попыткой сделать управляемым то сущностное отношение, которое связывает его с лишенностью и способностью-не (*adynamia*). Отсюда недостаточность и апории аретологии, которые Аристотель оставил в наследство западной этике. В самом деле, добродетель (*aretē*) является «неким обладанием» (*hexis tis: Metafuzuka*, 1022b 14) и в то же самое время чем-то таким, что, оставаясь в хабитусе, делает его способным переходить в действие и действовать наилучшим образом. Поэтому приведенная аристотелевская дефиниция добродетелей оказывается в определенном смысле раздвоенной и располагается как на уровне бытия, так и на уровне действия: «добродетель человека, возможно, является обладанием, на основе которого [или благодаря которому: *ap' hēs*] человек становится благим [*agathos gignetai*] и на основе которого [или благодаря которому] он будет хорошо делать

13. Аристотель 3, с. 29, перевод изменен.

14. Аристотель 2, с. 66–67, перевод изменен.



свое дело [*eu to heautou ergon apodōsei*]<sup>15</sup> (*Никомахова этика*, глава 22–23). Повторение *ap' hēs* подчеркивает двойной статус хабитуса-добродетели, сразу и онтологический («становится благим») и практический («будет хорошо делать свое дело»).

Однако в качестве объяснения тому, каким образом тот тип хабитуса, которым является добродетель, может достичь этого результата, не предлагается ничего, кроме частого упражнения, превращающего его в «привычку» (*ethos*). В одном отрывке из *Евдемовой этики* (1220a–1220b), которому суждено будет оказать большое влияние на схоластику, эта связь между навыком и становлением добродетельного хабитуса способным на действие утверждается с особой силой: «Нрав [*ēthos*], как указывает само название, происходит от слова „привычка“ [*ethos*], которая с помощью не заложенного природой обучения, состоящего в частом движении определенным образом, привыкает быть дельным [*energētikon*], чего мы не наблюдаем у неодушевленных предметов (ведь можно тысячу раз подбрасывать камень вверх, однако без приложения силы сам он этого никогда не сделает)<sup>16</sup>. О том, что связка «этическая добродетель — привычка» служит для того, чтобы сделать хабитус управляемым в перспективе действия и перехода в акт, говорится в определении морального характера (нрава), которое следует сразу после этого: «поэтому нрав будет считаться качеством души, способным следовать разуму согласно рациональности приказа [*kata epitaktikon logon*]<sup>17</sup>.

15. Там же, с. 85, перевод изменен.

16. Аристотель 3, с. 35–37, перевод изменен.

17. Там же, с. 37, перевод изменен.

✠ Именно потому, что Аристотель мыслит действие исходя из потенции-хабитуса, которая сохраняет изначальную связь с лишенностью и возможностью не переходить в акт (*ekhein kai tē energein*, иметь, но не употреблять в деле), его этика неизбежно должна была столкнуться с апорией (то есть с «отсутствием пути»). Теория добродетелей, которая должна была бы сделать возможным переход, по сути своей остается этологией, то есть теорией характера и привычек, поскольку все элементы, к которым прибегает Аристотель, чтобы посредством добродетели управлять действием (такие как выбор, *proairesis*, и воля, *boulēsis*), очевидно являются привходящими и, предполагая внешнего для потенции субъекта, не имеют никакого основания в хабитусе, который они должны были бы направлять. Поэтому аристотелевская добродетель предстает то как онтологическое свойство (некая модальность хабитуса), то как качество дела и действия, и одно и то же дело определяет как *hexis*, так и действие и его субъекта («одно и то же дело [принадлежит] как вещи, так и добродетели, хотя и не одинаковым образом. Так, обувь — дело сапожного ремесла и действия сапожника, а если есть некая добродетель сапожного ремесла и умелого сапожника, то качественная обувь есть дело обоих»<sup>18</sup>: *Евдемова этика*, 1219a 19 sq.). По этой же самой причине Аристотель может утверждать, что «*ergon* лучше, чем *hexis*» и в то же самое время в совершенном замкнутом круге полагать, что «чем лучше *hexis*, тем лучше будет *ergon*»<sup>19</sup> (1219a 6–7).

Тем не менее именно хабитус является логическим местом, в котором могло зародиться нечто похожее на теорию субъективности. Бартлби Мелвилла — человек, по определению имеющий возможность писать, но не могущий ее применить, — является превосходным символом апорий аристотелевской этики.

---

18. Аристотель 3, с. 29, перевод изменен.

19. Там же, перевод изменен.

5. Только на фоне апорий аристотелевской этики схоластическая теория добродетелей в их связи с *officium* становится вполне постижимой. Подразумевавшееся уже у Цицерона и Амвросия сближение *officium* и добродетели, на котором основывается специфическое функционирование позднесхоластической этики, на самом деле имеет своей целью придать добродетели действительность, чтобы она могла управлять хабитусом и потенцией. Поэтому в *Сумме теологии* Фомы рассмотрение добродетелей предваряется теоретическим рассуждением о проблеме *habitus* (*S. th.*, Ia IIae, qu. 49–54), в котором артикулируются и систематически излагаются указания, разбросанные по всему творчеству Аристотеля.

В первую очередь хабитус предстает здесь как специфически человеческая форма потенции. В то время как природные потенции определяются одной-единственной операцией (*secundum se ipsas sunt determinatae ad unum*) и поэтому не нуждаются в хабитусе, чтобы быть способными перейти в акт, человеческая потенция-способность может оперировать в самых разных модусах и с самыми разными целями (*se habet ad multa*) и поэтому нуждается в принципе, который предрасполагал бы ее к той или иной операции. Этот принцип, определяющий человеческую потенцию, саму по себе конститутивно нерешительную, к действию, и есть *habitus* (*ibid.*, qu. 49, art. 4). Но хабитус отличает человеческую потенцию от природной также и по другой причине. Потенция-способность природного действующего всегда является лишь активным принципом его действия, как это видно на примере огня, который может только нагревать (*sicut in igne est solum principium activum calefaciendi*<sup>20</sup>).

---

20. «Так, например, в огне имеется только активное начало нагревания». Фома I, с. 558.

Акт такого действующего никогда не может перейти в хабитус: «а потому природные вещи не могут приобретать или утрачивать привычку» (*et inde est quod res naturales non possunt aliquid consuescere vel dissuescere*). Человеческие акты, напротив, являются как активным, так и пассивным принципом своего действия и в этом втором аспекте производят хабитусы. Из чего следует, что пассивность является специфическим основанием человеческого *habitus*: «все то, что претерпевает и движимо другим, пред-располагается действием действующего; поэтому от множественных действий в пассивной и движимой способности порождается некое качество, которое называется хабитусом»<sup>21</sup> (*ibid.*, qu. 51, art. 2).

То, что по-настоящему определяет хабитус, согласно Фома, это его сущностная привязка к действию. Отвечая утвердительно на вопрос, подразумевает ли хабитус пред-расположенность по отношению к действию, Фома уточняет, что любой хабитус, будучи связанным с той или иной потенцией, конститутивно подразумевает порядок по отношению к действию<sup>22</sup> (*primo et principaliter importat ordinem ad actum: ibid.*, qu. 49, art. 3:). Именно из-за этой сущностной близости к акту хабитус определяется как «первый акт» (*actus primus*) по отношению к деланию (*operatio*), понимаемому как *actus secundus* (*ibid.*). И, развивая тезис Аверроэса, согласно которому «хабитус — это то, на основании чего некто действует, когда желает»<sup>23</sup> (*ibid.*), местопребыванием хабитуса назначается воля: «и в воле, и в любой желающей

21. Фома 1, с. 558.

22. Там же, с. 535. «Под подразумевает порядок» (пер. А. В. Апполонова) — т. е. первенствует в некоем каузальном смысле. — Прим. пер.

23. Там же, с. 534.

силе, должно быть нечто, посредством чего она склоняется к своему объекту... Следовательно, для того, чтобы склоняться к тому, к чему она достаточным образом склонна по природе самой потенции, ей не требуется некое склоняющее качество. Но поскольку для достижения цели человеческой жизни необходимо, чтобы желающая сила склонялась к чему-то определенному, к чему она не склонна по природе потенции, соотносясь со многим и различным, то необходимо, чтобы в воле и в других желающих силах имелись некие склоняющие качества, которые называются хабитусами»<sup>24</sup> (*ibid.*, qu. 50, art. 5).

Тем самым апоретическая связь между хабитусом и способностью не перейти в акт, которая определяла *ekhein kai mē energein* аристотелевского спящего, выносится за скобки.

6. Именно это конститутивное порядковое первенство хабитуса по отношению к действию теории добродетелей разовьет и доведет до крайности. С самого начала трактата о добродетелях в *Сумме теологии* (Ia IIae, qq. 55–67) с помощью термина, напоминающего тот, которым Амвросий определял дельность Христова Слова (*operatorius*), добродетель категорически определяется как «дельный хабитус» (*habitus operativus*). Если добродетель является совершенством потенции, а та является либо потенцией к бытию (*ad esse*), относящейся к телу, либо потенцией к действию (*ad agere*), относящейся к рациональным способностям, то человеческая добродетель относится только к потенции к действию: «человеческая добродетель, о которой мы здесь говорим, не может относиться к телу, но относится

---

24. Там же, с. 550, перевод слегка изменен.

только к тому, что собственно для души. Поэтому человеческая добродетель подразумевает порядок не по отношению к бытию, но, скорее, по отношению к действию. И потому в смысловое содержание человеческой добродетели включено то, что она является дельным хабитусом»<sup>25</sup> (qu. 55, art. 2). Поскольку томистский хабитус, в отличие от аристотелевской *hexis*, уже ориентирован на действие, добродетель является тем диспозитивом, который должен в каждом случае гарантировать его касательство к акту, его «оперативное» бытие.

Однако, поскольку хабитус может быть дельным даже тогда, когда он направлен на зло, необходимо, чтобы добродетельный хабитус можно было определить как «благой». По сравнению с простой потенцией, которая может быть расположена как к добру, так и ко злу, благой хабитус отличается от дурного не тем, что имеет благою цель, но тем, что находится в гармонии с природой действующего (*habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturae agentis*: qu. 54, art. 3). Таким же образом добродетель подразумевает совершенство потенции, но зло не знает совершенства и является, так сказать, конститутивно «неможным» (*omne malum defectum quemdam importat; unde et Dionysios dicit quod omne malum est infirmum*<sup>26</sup> qu. 55, art. 3). Поэтому если в конечном счете «добродетель [*virtus*] любой вещи необходимо предпорядочена к благу», то и «человеческая добродетель, будучи дельным хабитусом, есть благой хабитус, дельный во благо [*bonus habitus et boni operativus*]»<sup>27</sup>.

25. Фома 1, с. 593, перевод слегка изменен.

26. Любое зло подразумевает некую недостаточность, поэтому Дионисий и говорит, что любое зло немощно. — Фома 1, с. 595.

27. Там же, с. 595, перевод изменен.

Решающей здесь является не последовательность рассуждения, из которой разве что можно сделать вывод, что это не благо определяет потенцию, но совершенство или несовершенство последней определяет, что такое добро и что такое зло. Также и в данном случае сущностно важной является действительность добродетели, то, что она наделяет хабитус дельностью. Благость добродетели — это ее действительность, то, что она побуждает и направляет потенцию к ее совершенству. Для человека же последнее состоит не в бытии, но в делании, и только через действие человек уподобляется Богу: «добродетель [направленная] к бытию не является свойственной только человеку: собственно человеческими являются только те добродетели, которые [направлены] на разумное действие... и поскольку субстанция Бога есть Его действие, то высшее уподобление человека Богу имеет место согласно некому деланию. Поэтому ... счастье или блаженство, благодаря которому человек в наивысшей степени уподобляется Богу, что является целью человеческой жизни, заключается в делании [*in operatione consistit*]»<sup>28</sup> (*ibid.*, qu. 55, art. 2).

7. Приведенное вслед за этим определение добродетели (в разделе, принципиально озаглавленном *Подобающим ли образом определена добродетель*) повторяет уже сделанные наблюдения, обходя стороной все проблемы и апории, с которыми столкнулась интерпретация. Здесь еще раз утверждается как абсолютно дельный характер добродетели, так и ее неуклонное движение по направлению к благу; но никак не объясняется, что же именно обеспечивает добродетели

---

28. Там же, с. 593–594, перевод изменен.

ее мощь и что отличает ее от другого дельного хабитуса, которым является порок: «цель добродетели, поскольку она есть дельный хабитус, есть само делание. Но следует отметить, что некоторые дельные хабитусы всегда обращены на зло (например, порочные хабитусы), а некоторые — иногда на зло, а иногда на благо (например, мнение соотносится как с истиной, так и с ложью); добродетель же всегда обращена на благо»<sup>29</sup> (*S. Th.*, Ia IIae, qu. 55, art. 4).

С одной стороны, цель добродетели состоит в самой ее дельности, но с другой, поскольку она является формой хабитуса, она с необходимостью относится к природе субъекта, с которой она должна соотносываться. Выражение «дельный хабитус» кажется противоречивым само по себе, поскольку отсылает сразу и к онтологии (хабитус), и к практике (дельность). Добродетель есть то, посредством чего бытие делается неопределенным [si indeterminata] в практике, а действие субстанциализируется в бытии (или, говоря словами Аристотеля, то, благодаря чему человек «становится благим», является тем же самым, благодаря чему «он хорошо делает свое дело»).

В этом отношении определение добродетели представляет собой почти полную аналогию замкнутому кругу, которым характеризуется действительность *officium*. Священник должен исполнять свою служебную обязанность, поскольку он есть священник, но он есть священник, поскольку исполняет свою служебную обязанность. И подобно тому, как субъект литургического акта не является настоящим субъектом, но движим Христом *ex opere operato*, субъект добродетельного акта движим дельным хабитусом — поэтому Фома может писать, что в добро-

---

29. Фома 1, с. 597, перевод изменен.



детели «Бог совершает в нас без нас (*Deus in nobis sine nobis operator: ibid.*)».

Поэтому неудивительно, что в лице священника добродетель и обязанность образуют устойчивую констелляцию. По этой причине уже начиная с Амвросия трактаты об обязанностях священника также являются трактатами о добродетелях священника. Как обязанность, так и добродетель оказываются замкнутыми в одном и том же круге: благой (добродетельный) является таковым, потому что действует благом, и он действует благом, потому что он благ (добродетелен).

8. Решающим местом, где добродетель и обязанность вступают на порог неопределенности, является теория *religio*. Здесь, в определении *status religionis*<sup>30</sup> как добродетели, литургическая традиция *officium* и традиция моральных трактатов о добродетели объединяются в фигуре такой добродетели, чьим сущностным содержанием оказывается долг, и в фигуре такого *officium*, что во всех смыслах предстает как некая добродетель.

Давайте рассмотрим рассуждение о *religio* в *Сумме*, где «религия» приводится в числе «добродетелей, связанных со справедливостью» (*S. th.* Па Пае, qu. 81, art. 8). Фома начинает с короткого анализа двух этимологий этого термина — исидоровской (восходящей к Цицерону), выводящей его из *relegere* (*religiosus a religione appellatus, qui retractat et tamquam relegit ea quae ad cultum Domini pertinent*<sup>31</sup>), и августиновской, из *religare* (*a religando, ut Augustinus: religet nos religio uni om-*

30. Религиозное состояние (*лат.*).

31. Религиозным, от слова «религия», зовется тот, кто снова и снова обдумывает, как будто перечитывает [*relegit*], то, что относится к поклонению Богу (*лат.*).

*nipotentis Deo*<sup>32</sup>). В обоих случаях религия обозначает особое и исключительное отношение человека с Богом (*religio ordinat hominem solum ad Deum*<sup>33</sup> — *ibid.*, art. 1).

После чего в разделе 2, чтобы ответить на вопрос, является ли религия добродетелью, впервые формулируется сущностное отношение между добродетелью и долгом. Если добродетель, согласно аристотелевскому определению, «есть то, что делает благим обладающего ей и делает благим его дело [*virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*]», тогда всякое благое действие с необходимостью будет принадлежать добродетели. И поскольку совершенно очевидно, что воздавать кому-то должное (*reddere debitum alicui*) есть благо, религия, заключающаяся в воздавании Богу причитающихся ему почестей (*reddere honorem debitum Deo*), является добродетелью *par excellence*.

На возражение о том, что добродетель предполагает свободную волю, а не обязательство вроде того, каким определяется служение, которое человек должен Богу, Фома отвечает, что «раб точно так же может делать то, что он должен своему господину, добровольно, тем самым превращая необходимость в добродетель [*et sic facit de necessitate virtutem*]; таким же образом совершение для Бога причитающейся ему службы [*debitam servitutem*] может быть актом добродетели». И поскольку «религия совершает то, что прямо и непосредственно направлено к божественному почитанию», она «превосходит все другие моральные добродетели [*praeminet inter alias virtutes morales*]» (*ibid.*, art. 6).

---

32. [Слово происходит] от «связывания заново», как это сказано у Августина: да свяжет нас религия с единым всемогущим Богом (*лат.*).

33. Религия направляет человека исключительно к Богу (*лат.*).

Стоит задуматься над необычной парадигмой практики, о которой здесь идет речь, — возможно, она послужила в некотором роде моделью для кантианского и пред-кантианского «долга добродетели» (*Tugendpflicht*). В идее добродетели, единственным объектом которой является некое *debitum*, в идее существа, полностью совпадающего с определенной обязанностью быть, добродетель и *officium* совпадают без остатка. Иными словами, «долг быть» является диспозитивом, позволившим теологам разорвать тот круг между бытием и действием, в котором оставалось замкнуто учение о добродетелях. Акт, совершенный благодаря дельной склонности добродетельного хабитуса, на самом деле и в той же мере является исполнением долга. В буквальном смысле делая «из необходимости добродетель», религиозный человек равным образом имеет склонность к долгу и обязательство к добродетели.

9. Одним из красноречивых признаков процесса, который приведет к совпадению литургической и этической традиций, является эволюция понятия «самообращение»<sup>34</sup>. Теологи никогда не забывали о языческом происхождении *devotio*, с помощью которого полководец обрекал собственную жизнь богам преисподней, чтобы добиться победы в битве. Еще Фоме было прекрасно известно, что *olim, apud gentiles, devoti dicebantur qui se ipsos idolis devovebant in mortem pro sui salute exercitus*<sup>35</sup> (*S. Th., IIa IIae, qu. 82, art. 1*), и поэтому «звуются самообрек-

34. Обычный перевод *devotio* в римском контексте — «посвящение себя», тогда как мы ориентируемся на перевод этого термина в некоторых работах Л. Л. Кофанова. — *Прим. пер.*

35. В древности у язычников *devoti* назывались те, кто обетовал себя идолам на смерть ради спасения своего войска (*лат.*).

шими те, кто некоторым образом обрек себя Богу, так что полностью подчинил себя Ему». Тем не менее, в то время как термин *votum*<sup>36</sup> сохранил свой изначальный технический смысл, значение термина *devotio* уже начиная с Тертуллиана и Лактанция постепенно трансформировалось и стало в равной мере означать как культовую деятельность верующего, так и внутренний настрой<sup>37</sup>, с которым та осуществляется. Ученые школы Казеля, проанализировавшие употребление термина в самых древних таинствах, говорят в этой связи о двух его значениях, нравственном и литургическом (так, например, у Льва Великого *devotio* иногда означает просто празднование евхаристии: ср.: Daniels, p. 47). На самом деле, следовало бы говорить не о двух значениях, но о двух аспектах одного значения: практическом и внешнем и психологическом и внутреннем. И действительно, за рамками литургических текстов в узком смысле, особенно в сфере монашества, термин гораздо чаще обозначает безусловную внутреннюю преданность, сопровождающую совершение внешних актов религиозной жизни, и в этом смысле самообращение считается некой добродетелью. В *Установлениях общежительных монастырей* Кассиана самообращение предстает не только как огромное усердие, с которым совершаются монашеские службы (*quae explere tanta devotione et humilitate*<sup>38</sup>: Cassien, p. 146), но и само классифицируется в числе добродетелей наряду с верой и справедли-

---

36. Обет, обетование (лат.).

37. В этом смысле латинское *devotio* и итальянское *devozione* переводятся на русский как «набожность, благочестивость» и, опять же, «посвящение себя». — Прим. пер.

38. Которые совершают с таким сильным самообращением и смирением (лат.).

востью (*ibid.*, p. 438: *tantae iustitiae, tantae virtutes, tanta fides atque devotio*).

Поэтому неудивительно, что у Фома толкование самообращения следует сразу вслед за рассмотрением *religio*. Оно входит в число внутренних актов религии и в этом смысле обозначает *prompta voluntas*, решительную устремленность и готовность совершать акты божественного культа: «К добродетели также относится желание сделать нечто и иметь к этому готовую волю [*prompta voluntas*]... Очевидно ведь, что совершать то, что относится к божественному культу или служению, относится к самой религии, как ясно из вышесказанного. Поэтому для нее столь же важно иметь и волю, готовую исполнять их, и это-то и означает быть обрешшим себя [*quod est esse devotum*]» (*S. Th. Па Пае*, qu. 82, art. 2). Как и в религии, элементом которой является *officium*, в самообращении *officium* непосредственно становится добродетелью.

10. Проблема связки *religio*-добродетель, которой Фома посвящает в *Сумме* только один вопрос, разрабатывается у Суареса до масштаба целого трактата в трех книгах. В соответствии с характерной стратегией испанского теолога *Di natura et essentia virtutis religionis*<sup>39</sup> является не просто скрупулезным и точным комментарием к тексту *Суммы* — чем книга и в самом деле является, — но, скорее, тщательным и едва уловимым ее смещением в новый систематический и юридический контекст. И в первую очередь, речь идет о том, что понятие *debitum*, едва сформулированное у Фомы, становится формальной дефиницией религии и ядром, вокруг которого вращается весь трактат.

Уже во вступлении целью трактата объявляется не теоретический анализ сущности *religio*, но практи-

---

39. О природе и сущности религиозных добродетелей (*лат.*).

ческое и юридическое изложение *debitum*, о котором в *religio* идет речь. Подобно тому, как божественная мудрость не ограничивается тем, что просвещает ум познанием, но также задает норму для воли, теология заслуживала бы куда меньшей хвалы, если бы она ограничивалась просвещением ума, но не направляла нравы (*si mentem illustraret, non mores dirigeret*). «По этой причине, — заключает Суарес, — я не мог более откладывать объяснение того, что учит нас поклонению, которое мы должны Богу [*quae nos Deo debitum cultum edocerent*]» (Suárez, p. 1).

Поэтому к цитатам из Исидора и Августина, на чьи этимологии термина *religio* ссылался Фома, Суарес добавляет цитату из Лактанция, в центре которой находится юридическое понятие *vinculum*<sup>40</sup>, обязывающее человека Богу (*religionem dictam esse ab illo vinculo naturali, quo Deo obligamur*<sup>41</sup>). Следующее за этим определение религии прочно соединяет долг и хабитус в идее добродетели, которая в то же самое время является *officium*: «Поэтому представляется, что слово „религия“ можно истолковать правильно; ибо, поскольку разумная тварь привязана [*ligata sit*] естественным долгом и заложенной в ней предрасположенностью к почитанию своего единственного создателя, она заново связывается [*reliqatur*] добровольным выбором и дополнительной склонностью хабитуса. Поэтому добродетель, исполняющая это *officium*, может называться *religio*» (*ibid.*, p. 5).

Благодаря этому совпадению добродетели и долга термину *debitum* в последующих главах может быть придан статус «определения и формального объекта» (*ratio et obiectum formale*) религии. В самом

40. Связь, узы (лат.).

41. Религия так называется от тех естественных уз, которыми мы обязываемся Богу (лат.).

деле, *religio* как добродетель определяется не просто тем фактом, что Богу через нее воздаются слава и почести, но тем, что они воздаются *исключительно как нечто должное*: «дело справедливости воздавать должное; религия же есть владычествующая часть [*pars potestativa*] справедливости... следовательно, прославление и поклонение Богу имеют место в религии в качестве долга Ему и никак иначе» [*honor et cultus Dei non cadit in religione, nisi ut ei debitus*] (*ibid.*, p. 21). Поэтому против тех, кто отличает религиозный долг (который обязывает должника исключительно по причине совершенства и великолепия Бога) от юридического (который также проистекает из предписания закона), Суарес заявляет о подлинно юридической природе *debitum religionis*: «религия... воздает Богу поклонение, которое мы должны Ему по Его праву [*iure proprio illi debitum*], а посему долг, исполняемый ею, не является каким угодно нравственным долгом, но долгом в точном и юридическом смысле [*non utcumque morale, sed proprium et legale*]» (*ibid.*, p. 22). В идее существа, полностью растворяющегося в долге, в обязанности быть, право и религия с необходимостью совпадают.

11. Два места в трактате Суареса представляют для нас особый интерес. В первом из них он уточняет юридическую природу связи, соединяющей в *religio* человека с Богом, используя термин «уважение» (*reverentia* — этим же словом Кант переведет в *Метафизике нравов* немецкий термин *Achtung*, обозначающий «не эмпирическое чувство», испытываемое человеком перед нравственным законом). Уважение не совпадает с повиновением, поскольку первое считается с превосходством лица (*directe respicere personam excellentem*), тогда как второе учитывает только исходящую от него конкретную норму (*personae ex-*

*cellentis praeceptum*: Suárez, p. 13). Если мы вспомним, что для Суареса религиозный долг носит юридический характер, то тем более необычной представляется тонкость, с какой он отличает уважение (которое должно проявлять, так сказать, по отношению к закону как таковому *propter excellentiam*<sup>42</sup>, независимо от конкретного содержания его норм) от повиновения, связанного только с определенным нормативным содержанием. Религия — это такая добродетель, что соотносится с Богом посредством долга, происходящего не из нормы, но из уважения, которое вызывает закон как таковой — или, точнее, законодатель.

Во втором интересующем нас месте Суарес определяет религиозный долг как «бесконечный долг». В отличие от других человеческих долгов, долг, о котором идет речь в *religio*, не может быть исполнен один раз и навсегда, поскольку он неисчерпаем по своей сути: «Поэтому не может случиться так, чтобы материя или долг религии мог быть исчерпан [*exhaustiri possit*], ибо особенность этой добродетели в том, что ее долг никогда не может быть выплачен и исполнен [*impleri solutione*]; как потому, что речь идет о некоторым образом бесконечном долге [*debitum quodammodo infinitum*], так и потому, что он растет благодаря самому своему выплачиванию, поскольку благодаря ему человек получает новое благо. Так не бывает в делах справедливости [*justitia*] между людьми, ибо через выплачивание долг исчезает, так что больше нет места для проявления справедливости. Напротив, через акты религии человек никогда не может исчерпать свой долг перед Богом...» (*ibid.*, p. 22).

В фигуре добродетели, которая не может полностью погасить свой долг, впервые в западной этике возникает идея — столь любезная людям Нового

---

42. Из-за его превосходства, великолепия (*лат.*).



времени — бесконечной задачи или долга. Как напишет Кант почти два века спустя, «Добродетель всегда *прогрессирует (im Fortschreiten)*, и все же она всегда начинается *сначала*. Первое следует из того, что добродетель, рассматриваемая *объективно*, есть идеал и недостижима, но тем не менее постоянно приближаться к этому идеалу есть долг» (Кант 3, с. 87, перевод слегка изменен).

Здесь со всей ясностью можно видеть, что идея «долга-быть» не является ни только этической, ни только онтологической: скорее, она апоретически связывает бытие и практику в музыкальной структуре фуги, где действие превосходит бытие не только потому, что диктует ему все новые и новые предписания, но также и прежде всего потому, что само бытие имеет своим единственным содержанием чистый долг.

12. В генеалогии идеи долга письмо Самуэля Пуфендорфа Христиану Томазию от 17 июля 1688 года занимает особое место. Дело в том, что именно в нем мы обнаруживаем впервые высказанный со всей ясностью, пускай и мимоходом, принцип, согласно которому категорией, которой должно руководствоваться при рассуждениях, является не добродетель, а долг. «Кроме того, — пишет Пуфендорф другу, — я считаю сильным доводом для людей рассудительных, что не должно выстраивать мораль согласно одиннадцати добродетелям Аристотеля, поскольку можно показать, что они пригодны только для определенного вида республик. И в общем и целом [*in universum*] мое мнение состоит в том, что должно выстраивать и трактовать мораль не согласно добродетелям, но согласно обязанностям [*die Morale nicht secundum virtutes, sed secundum officia einrichten und tractieren soll*]» (Pufendorf 1, S. 196f.).

Поскольку этим безапелляционным тезисом ознаменовано вхождение в этику Нового времени той идеи долга, которая уже никогда ее не покинет, будет небесполезно задержаться на модальностях и контексте его высказывания. Во-первых, возражение против добродетелей артикулируется в двух моментах, одном более специфическом и одном общем (*in universonum*). Первый непосредственно связан с утверждением Пуфендорфа из его предыдущего письма от 19 июня о том, что Аристотель, формулируя свою этику, в действительности думал о греческих демократиях, которые считал лучшим родом республики. За этой узкой формулировкой следует более общее утверждение, согласно которому этика должна трактоваться не исходя из добродетели, но исходя из долга.

Для писем Пуфендорфа характерно то, что часто они предстают как серия отступлений (каждый раз их предваряет отрезающее *sonsten*, «впрочем, с другой стороны»), которые, по крайней мере на первый взгляд, кажутся никак не связанными между собой. В данном случае непосредственно предшествующий отрывок, по отношению к которому паратактическое *sonsten* должно обозначить дистанцию, содержит яростную критику мысли Спинозы. Пуфендорф, в письме от 16 июня уже упоминавший свою встречу с философом, иронически названным там «*ein leichtfertiger vogel* [легкомысленный тип], *deorum hominumque irrisor*»<sup>43</sup>, который «сплел в один том Новый Завет вместе с Кораном» (*ibid.*, S. 195), здесь демонстрирует хорошее знание его мысли, поскольку указывает, что корень его «бесстыжого атеизма» (*welcher ein unverschämter atheist ist*) лежит в понятии имманентной причины: «так

---

43. Насмешник над богами и людьми (*лат.*).

как он называет Бога *causam immanentem omnium rerum*, он не говорит ничего отличного от того, что говорили Орфей согласно Аристотелю<sup>44</sup>, Апулей в *De mundo* и Вергилий в VI книге *Энеиды*.

Три отрывка, о которых идет речь (и особенно последние два из них), не содержат никакого отрицания существования Бога, зато в них дается радикальная формулировка пантеизма (*omnia Iove plena esse*<sup>45</sup>, Апулей, *De mundo*, 24); упоминание же Вергилия отсылает к знаменитому *spiritus intus alit, totamque infusa per artus / mens agitat molem et magno se corpore miscet*<sup>46</sup>: *Энеида*, VI, 724–727). «Атеист» в философском дискурсе того времени означал не того, кто отрицает существование Бога, но того, кто отрицает божественное управление миром, то есть провидение. Именно в этом смысле Лейбниц мог писать о Спинозе, что «он был поистине атеистом, то есть никоим образом не допускал существование Провидения, которое наделяло бы благами и бедами по справедливости»<sup>47</sup>. Это значит, что, возможно, есть некая связь между критикой Спинозы и утверждением центральной роли *officium* для этики, которую нам теперь и необходимо исследовать.

13. В 1673 году Пуфендорф публикует *De officio hominis et civis*<sup>48</sup>, где резюмирует выводы своего главного шедевра *De iure naturae et gentium* (1672), ком-

---

44. Имеются в виду упоминающиеся у Аристотеля орфические учения. — Прим. пер.

45. Все полно Юпитером (лат.).

46. Все питает душа, и дух, по членам разлитый, / движет весь мир, пронизав его необъятное тело (пер. С. А. Ошерова).

47. Письмо к Эрнсту фон Гессен-Райнфельсу от 4 (14) августа 1683 года. — Прим. пер.

48. Об обязанности человека и гражданина (лат.).

позиционно выстраивая их вокруг понятия *officium*, и вместе с тем реализует уже озвучивавшийся в письме Томазию проект этики, артикулированной в соответствии с долгом, а не с добродетелями. В книге 1672 года сфера этико-юридических феноменов была определена — в терминологии, напрямую позаимствованной у атеиста Спинозы — как сфера *entia moralia*, то есть как сфера тех «модусов», что добавляются к физическим сущностям, «чтобы направлять и умерять свободу волевых человеческих действий и придавать человеческой жизни порядок и приличие» (Pufendorf 2, S. 14). И подобно тому, как физические субстанции предполагают пространство, где они существуют и движутся, моральным сущностям соответствует «состояние» (*status*), в котором они «совершают свои действия и вызывают последствия». Действие моральных сущностей (особенно личностей) в сфере «состояния» определяется их *imputativitas*<sup>49</sup>, то есть фактом, что они и вызванные ими последствия могут и должны быть вменены действующим. Обязательство, возникающее из этих действий, не совпадает с внешним принуждением, но пронизывает саму волю действующего, как нечто вроде внутренне присущего морального чувства (*obligatio vero moraliter voluntatem afficiat et peculiari quasi sensu eandem intrinsece imbuat: ibid.*, p. 72), которое подталкивает его к тому, чтобы соответствовать предписанию нормы.

В *De officio* «обязанность» (*officium*) служит термином, обозначающим человеческое действие в качестве того, что соотнобразует с обязательством, возникающим из предписания естественного закона (*officium... vocatur actio hominis, pro ratione obligationis*

---

49. Вменяемость (лат.).

*ad praescriptum legis recte attemperata*). Фундаментальным принципом естественного закона, которому *officium* должно подчиняться, является *socialitas*, определенная следующим образом: «всякий человек должен делать все от него зависящее, чтобы поддерживать и сохранять общество [*cuilibet homini quantum in se colendam et servandam societatem*]» (*ibid.*, p. 23). И чтобы обосновать это предписание и придать ему силу закона, Пуфендорф нуждается не просто в Боге, но в трансцендентном Боге, который правит миром посредством своего провидения: «чтобы это предписание имело силу закона [*vim legis obtineat*], необходимо предположить, что Бог существует и правит всем посредством своего провидения [*deum esse et sua providentia omnia regere*]» (*ibid.*). В самом деле, в отличие от других созданий, человек устроен так, что без общества (*citra socialem vitam*) ему не выжить в качестве человеческого существа: «человек был обязан Богом соблюдать естественный закон как средство, не измышленное по человеческому произволу и не изменяемое по человеческому желанию, но как ясно учрежденное самим Богом для этой цели» (*ibid.*). Поэтому нет никакой разницы между отрицанием существования Бога и отрицанием того, что Он печется о делах человеческих: «оба этих тезиса полностью отвергают всякую религию [*cum utrumque omnem religionem plane tollat*]» (*ibid.*, p. 24). Это значит, что между критикой Спинозизма и установлением долга в качестве фундаментальной категории этики действительно есть связь: в обоих случаях речь идет о том, чтобы утвердить солидарность между божественным управлением миром и вменяемостью человеческих деяний. Эту солидарность обеспечивает тройное деление обязанностей на обязанности по отношению к Богу, по отношению к самим себе и по отношению к другим. Находясь на месте шар-

мира между человеческой *socialitas* и божественным провидением, *officium* делает возможным и гарантирует эффективность управления.

✠ Особый вклад Пуфендорфа состоит в том, что он соединил понятие *officium* с традицией естественного права. До него уже Гоббс в предисловии к *De cive*<sup>50</sup> декларировал, что целью его трактата является определение «обязанностей [*officia*] людей, сначала просто как людей, затем — как граждан» (Гоббс 1, с. 275), и вполне вероятно, что само заглавие книги Пуфендорфа является не чем иным, как резюме этой программы. Но, как показал Штраус сначала в своей рецензии 1933 года, а затем и в книге 1936 года о *Политической науке Гоббса*, на самом деле Гоббс подменил понятие долга понятием права (право на сохранение своей жизни, основанное не на божественном предписании, но на страхе людей перед насильственной смертью). Разумеется, это право тоже может быть представлено как долг, как это иногда делает и сам Штраус: «у Гоббса есть одно-единственное основание долга: страх насильственной смерти» (Strauss, p. 258).

✠ У Жана Дома артикуляция права в терминах долга является уже свершившимся фактом. Когда в начале своего трактата о публичном праве (1697) великий французский юрист определяет основание для *police générale d'un État*<sup>51</sup> с помощью термина *devoir*<sup>52</sup>, то, что он называет этим термином, является тем не менее не чем иным, как *officium*, генеалогию которого мы и пытались реконструировать. «*Tout le monde sait, — пишет он, — que la société forme un corps dont chacun est membre, et cette vérité que l'Écriture nous apprend et que*

50. О гражданине (лат.).

51. Общая политика («полиция») государства (фр.).

52. Долг, обязанность (фр.).

*la lumière de la raison nous rend évidente, est le fondement de tous les devoirs qui regardent la conduite de chacun envers tous les autres et envers le corps. Car ce sort de devoirs ne sont autre chose que les fonctions propres aux engagements où chacun se trouve par le rang qu'il tient dans le corps»*<sup>53</sup> (Domat, p. 2). Поэтому термин *devoir* у Дома тесно связан с термином *conduite*<sup>54</sup>: жизнь и действие людей в обществе всегда «ведется», то есть является объектом руководства и управления.

14. Исходя из сказанного должно быть вполне очевидно, что в кантовской этике парадигма обязанности приходит к своей предельной и наиболее апоретической формулировке. Поскольку здесь, разумеется, не место для исчерпывающего исследования кантовской этики с точки зрения обязанности, мы ограничимся указанием на наиболее очевидные связи, которые, возможно, кто-нибудь еще дополнит подробностями.

В последней из работ, которую Кант посвятил морали — в *Метафизике нравов* 1797 года, — эти связи совершенно очевидны даже на терминологическом уровне. В центре своего трактата Кант помещает по-

---

53. Как всем известно, человеческое общество образует тело, и членом оно является каждый, и эта истина, которой нас учит Писание и которую свет разума делает очевидной, является основанием для всех обязанностей, относящихся к поведению каждого по отношению ко всем остальным и к телу. Ибо этого вида обязанности являются не чем иным, как функциями, присущими тем обязательствам, в которых каждый обнаруживает себя в соответствии с местом, какое он занимает в теле (*фр.*).

54. Поведение, а также управление, руководство (*фр.*). Ср. с рассуждениями Агамбена о глаголах *gerere* и *degere* выше, с. 122, а также с русским выражением «вести, провести свою жизнь». — *Прим. пер.*

нятие «долга добродетели»<sup>55</sup> (*Tugendpflicht*), то есть понятие «цели, которая также есть долг (*Pflicht*)» (Кант 2, с. 112). Речь идет о том, чтобы, отождествив долг и добродетель, заставить этическое измерение совпасть с измерением такого действия, чьим единственным мотивом и побудительной силой (*Triebfeder*) являлся бы долг. Но как раз этим и определяется парадигма обязанности [*ufficio*], особенно в той ее предельной фигуре, какой является *religio*, где, как мы видели, теория добродетелей прочно соединилась с литургической службой [*ufficio*], тем самым открыв дорогу для проекта, четко сформулированного уже Пуфендорфом: для этики, основанной на долге. Если вся теологическая традиция от Амвросия до Суареса, которую мы разбирали, в конечном счете стремится достичь зоны неразличимости между добродетелью и обязанностью, то кантовская этика с ее «долгом добродетели» представляет собой полное осуществление этого проекта. Однако речь здесь идет не столько о том, чтобы подтвердить непосредственные генетические связи (идея «долга добродетели» — *Pflicht der Tugend* — уже была эксплицитно сформулирована Крузиусом и Майером, и у Канта не было никакой необходимости заимствовать ее из теории *religio* Суареса), сколько о том, чтобы понять, что если экстравагантная идея действия, совершенного исключительно из долга (то есть в качестве исполнения приказа, а не по естественной склонности), могла проникнуть и закрепиться в этике, то это исключительно потому, что Церковь

---

55. Кант, давая свое определение, поясняет немецкое *Tugendpflichten* латинским *officia virtutis*; в русском переводе *Метафизики нравов* (Кант 2) для передачи *Tugendpflicht* одинаково используется как «обязанность добродетели», так и «долг добродетели». — Прим. пер.



в ходе многовековых теоретизирования и практики разработала обязанность как самый возвышенный образец человеческой деятельности, воплощенный в служебной обязанности священника, а прежде него — в священстве Христа. «Долг добродетели» в этом смысле является не чем иным, как определением самообреченной жизни, которое Кант усвоил благодаря своему пиетистскому воспитанию.

✠ В своем *Наставлении о том, как жить разумно* (1744) Крузиус определил понятие долга добродетели следующим образом: «основание моральной необходимости лежит в законе и в нашем обязательстве [*Schuldigkeit*] его исполнять: поэтому мы назовем такого рода долгом добродетели [*Pflicht der Tugend*]» (Crusius, S. 201).

15. Если в случае службы гарантия действительности литургического акта *ex opere operato* находится в Христе, то у Канта место Христа как гаранта действительности долга занимает закон. В самом деле, в *Основоположении к метафизике нравов* долг определяется как «необходимость действия из чистого уважения к закону» (Кант 1, с. 81). Кант постоянно повторяет, что между долгом и законом есть сущностная связь: «Понятие долга состоит в непосредственном отношении к закону<sup>56</sup>» (Кант 3, с. 43), поэтому оно переходит в «принуждение [*Nöthigung*] или *нажим* [*Zwang*] свободного произволения законом» (*там же*, с. 23, перевод изменен).

Поскольку принуждение, о котором идет речь в моральном законе, не является внешней силой, как в праве, но самопринуждением (*Selbstzwang*), задача которого — преодолеть сопротивление природ-

---

56. Курсив в этой и в последующих цитатах — Канта. — Прим. пер.

ных склонностей, Канту необходим диспозитив, который сделал бы действенным самопринуждение морального долга. Таким диспозитивом является «уважение» (*Achtung, reverentia*), то есть та самая связь, что, согласно Суаресу, непосредственно соединяет в *religio* человека и Бога.

Когда Кант вводил понятие уважения в *Основании метафизики нравов*, определяя его как то, что в субъекте отвечает закону, он, судя по всему, настолько мало в нем был уверен, что сопроводил его длинным примечанием, в котором попытался упредить возможные возражения против этого «смутного чувства», о происхождении которого из теологической сферы он тем не менее должен был хорошо знать. «Меня могут, пожалуй, упрекнуть в том, что я, прикрываясь словом *уважение*, на самом деле только ищу прибежища в смутном чувстве, вместо того, чтобы дать отчетливое объяснение по этому вопросу, пользуясь понятием разума» (Кант I, с. 83). Однако те рациональные объяснения, что он дает в этом месте, рискуют оказаться еще более смутными, чем то «чувство», которое они должны были бы прояснить. В отличие от других чувств, которые можно свести к склонности или к страху, оно, в сущности, является не «чувством, *воспринятым* от [внешнего] влияния», но «чувством, самосотворенным понятием разума» (*там же*, перевод слегка изменен). *Критика практического разума* подтверждает это аномальное происхождение, говоря, что уважение к моральному закону «есть чувство, которое производится [*gewirkt wird*] на интеллектуальной основе» и что оно по этой причине есть единственное, «которое мы познаем совершенно *a priori*» (*там же*, с. 471, перевод слегка изменен). Подобное чувство *a priori* на самом деле не является чувством, но «означает просто сознание подчинения моей воли закону» (*там же*, с. 83). Ины-

ми словами, оно есть не что иное, как признание и следствие подчинения приказу, которыми определяется сама форма закона: «Лишь то, что связано с моей волей сугубо как основание, но не как следствие, что не служит моей склонности, но превосходит ее или по меньшей мере совершенно исключает ее из расчетов при выборе — следовательно, только закон сам по себе, — может быть предметом уважения и тем самым приказом<sup>57</sup>» (*там же*, с. 81, перевод слегка изменен). «То, что я непосредственно познаю как закон для себя, я познаю с уважением... Непосредственное определение воли законом и сознание этого определения называется *уважением*, так что последнее рассматривается как *эффект-следствие* [*Wirkung*] закона на субъекте, а не как *причина*, порождающая закон» (*там же*, с. 83, перевод слегка изменен).

Подобно *reverentia* у Суареса, которую должно проявлять не по отношению к той или иной конкретной норме (*praeeptum personae excellentis*<sup>58</sup>), но по отношению к превосходству определенной личности как таковому (*persona excellens*), уважение не связано с тем или иным отдельным приказом, но с законом вообще, сообразование с которым и должно стать единственной движущей силой действия: «Так как я лишил волю всех стимулов, которые для нее могли бы возникнуть из следования какому-нибудь закону, то не остается ничего, кроме всеобщей законосообразности действий вообще ... то есть: я не должен

---

57. Употребляемое Кантом немецкое *Gebot* также имеет религиозное значение «заповеди». В свою очередь, итальянское *comando*, «приказ», которым здесь пользуется Агамбен, является однокоренным с заповедью-*comandamento*. — *Прим. пер.*

58. Предписание превосходящего лица (*лат.*).

поступать иначе, как только *по такой максиме, относительно которой я мог бы также желать, чтобы она стала всеобщим законом*» (там же, с. 85).

16. Во второй части *Метафизики нравов* Кант определяет природу приказа и долга исходя из права и в терминах внешнего принуждения и сразу же переносит это определение на мораль — в форме самопринуждения (*Selbstzwang*). Однако структура императива и долга, приведенная в определении выше — принуждение свободной воли посредством закона — остается той же, независимо от того, исходит ли оно извне (юридическое принуждение) или изнутри (этическое принуждение) (Кант 3, с. 23).

Парадокс самопринуждения, делающий необходимым решающее введение понятия воли, состоит в том, что оно должно иметь объективную форму принуждения и в то же время субъективную форму побуждения (*Triebfeder*): «Но так как человек есть *свободное* (моральное) существо, то понятие долга не может содержать никакого иного принуждения, кроме *самопринуждения* (посредством одного лишь представления о законе), если мы обращаем внимание на внутреннее определение воли (побуждение), ибо только так становится возможным соединять *принуждение* [*Nöthigung*] (если бы оно было внешним) со свободой произволения, но в таком случае понятие долга будет этическим понятием» (там же, с. 23–25, перевод слегка изменен). В *Критике* этический долг («долг добродетели») определяется как такой долг, который благодаря уважению предстает одновременно и как побуждение: «Следовательно, понятие долга *объективно* требует в поступке соответствия с законом, а в максиме поступка, *субъективно* — уважения к закону как единственного способа определения воли этим законом» (Кант 1, с. 493). Однако именно

поэтому Кант — чтобы определить *monstrum*<sup>59</sup> долга, который также является побуждением, и воли, которая свободно позволяет определять себя законом — вынужден парадоксальным образом сопрягать модальные глаголы друг с другом: человек «должен считать себя способным... *мочь* [*können*] делать то, о чем закон безусловно приказывает, что он *должен* делать это [*dass er thun soll*]» (Кант 3, с. 25). Этический долг — это «мочь то, что должен». В *Основовоположении* это парадоксальное сопряжение достигает своей предельной формулировки: если все императивы, как юридические, так и моральные, являются выражением долга (*Sollen*), то подлинно этическим будет тот долг, который будет иметь форму «дóлжно мочь волишь [*man muss wollen können*]»: «Дóлжно мочь волишь, чтобы максима нашего действия стала всеобщим законом: таков канон морального суждения вообще» (Кант 1, с. 153, перевод изменен). Глагол «мочь», выражающий возможность действия, некую способность сделать, противоречивым образом подчинен «долгу» и имеет своим объектом не делание, но «воление»: и именно этим вакуумом, непостижимым переплетением модальных категорий, и определяется парадигма приказа морального закона. Связанные воедино в этой формуле, модальные глаголы обоюдно поддерживают и аннулируют друг друга. Когда мы думаем о центральной роли понятия воли у Канта, следует не забывать, что в его основе лежит это парадоксальное переплетение.

17. Пытаясь в *Критике* придать эмоциональное содержание этому пустому чувству (которое, можно сказать, состоит только в устранении всех эмоциональных содержаний и всех склонностей), Кант

---

59. Здесь — диво, невероятная вещь (лат.). — Прим. пер.

не находит ничего, кроме того «лишь негативно-го эффекта» (Кант 1, с. 485), каким является унижение [*Demütigung*]: «...Воздействием [*Wirkung*] этого закона на чувство является только смирение, и мы хотя и усматриваем его *a priori*, но познать в нем можем не силу чистого практического закона как побуждения, а только противодействие побуждениям чувственности» (*там же*, с. 485–487, перевод изменен). Таким образом, уважение является чувством подчинения приказу — чисто негативным и самим по себе лишенным какого-либо удовольствия: «Следовательно, как *подчинение* закону, то есть как приказ (извещающий чувственно аффицированного субъекта о принуждении), оно [это чувство] содержит в себе не удовольствие, а, скорее, недовольство поступком» (*там же*, с. 493, перевод изменен). Это значит, что уважение является нулевой степенью чувства или же это такое чувство (такое неудовольствие), что остается, когда все естественные склонности и все «патологические» (то есть пассивные) чувства исключены из побудительных мотивов действия.

В этой точке Кант может соединить уважение (*Achtung*) и долг (*Pflicht*) друг с другом. Фактически «долгом» и называется действие, совершенное исключительно из уважения к закону: «Сознание *свободного* подчинения воли закону, связанного, однако, с неизбежным принуждением по отношению ко всем склонностям, но лишь со стороны собственного разума, и есть уважение к закону. ... Действие, объективно практическое в силу того, что оно совершается согласно этому закону и исключает определяющие основания склонностей, называется *долгом*, который именно ввиду этого исключения содержит в своем понятии практическое *принуждение*, то есть определение к поступкам, как бы *неохотно* они ни совершались» (*там же*, с. 491, перевод слегка изменен).

Неудивительно, что Кант вынужден признать, что определенное таким образом чувство уважения остается, несмотря на все предоставленные им разъяснения и решающую функцию, которую оно выполняет в этике, «непостижимым для спекулятивного разума» и ведет в конечном счете к столь же простой, сколь и невероятной фактической констатации: «Поэтому нет ничего удивительного, — пишет он в *Критике практического разума*, — что это влияние чисто интеллектуальной идеи на чувство считают непостижимым [*unergründlich*] для спекулятивного разума и приходится довольствоваться тем, что можно постичь *a priori*, а именно что такое чувство неразрывно связано с представлением о моральном законе в каждом конечном разумном существе» (*там же*, с. 489).

Если в *Метафизике нравов* происхождение уважения также остается «неисследимым» (*unerforschliche Ursprung* — Кант 3, с. 67), то это потому, что оно, точно так же, как и долг, не имеет другого содержания, кроме подчинения приказу закона. Поэтому Кант вынужден настаивать на том, что уважение предшествует долгу, и предостерегать против порочного круга, который в противном случае обнаружился бы между уважением и долгом: «Иметь долг уважения обозначало бы то же, что и быть должным иметь долг [*zur Pflicht verpflichtet*]» (*там же*, с. 73, перевод слегка изменен). Будучи чувством в нулевой степени или пустым чувством, уважение является только тенью, которую долг — то есть принуждение перед лицом приказа закона — отбрасывает на субъекта.

✠ В 1963 году Лакан в своем знаменитом эссе предлагает параллельное чтение Канта и де Сада (Лакан 2018), в ходе которого объект закона и объект вытесненного желания отождествляются. Можно задаться вопросом —

на что, вероятно, намекал Жиль Делез пять лет спустя, — не подрывает ли Захер-Мазох кантианский закон более эффективным образом, чем де Сад. В самом деле, добродетельный человек [il virtuoso] Канта и мазохист полностью совпадают в том, что оба обретают свою собственную стихию исключительно в долге и унижении, то есть в исполнении приказа. В этом смысле кантовская этика — а вместе с ней и значительная часть нововременной этики — является сущностно мазохистской. Тем не менее на первый взгляд мазохист отличается от кантовского добродетельного человека тем, что если для последнего приказ не содержит никакого удовольствия, то мазохист находит свое удовольствие в унижении. Но дело в том, что недостаточно сказать, что мазохист испытывает удовольствие от того, что он унижен приказом закона; следует добавить, что мазохист испытывает удовольствие от того факта, что закон испытывает удовольствие, унижая его. Фактически мазохист испытывает удовольствие не от боли и унижения, но от того, что он доставляет удовольствие садисту, состоящее в причинении боли и унижения. Мазохист — в этом и состоит тонкость его стратегии — заставляет наслаждаться закон (воплощаемый садистом) и только таким образом получает удовольствие. Закон сохраняется, и его приказ прилежно исполняется, но в нем больше нет ничего, что вызывало бы уважение, поскольку его приказ содержит удовольствие. Таким образом, если операция десадовского человека нацелена непосредственно против закона как такового, операция мазохиста нацелена против уважения, она подрывает его основания и разрушает его. Однако эта победа эфемерна, поскольку, как это убедительно показывают мазохистские массы Нового времени, не уважающие вождей, которым они выкрикивают свои аккламации, они, разумеется, не могут считать, что стали более свободными благодаря этому неуважению. И падение вождя, открывающее для них возможность глумления над ним, также является подтверждением их рабства.



18. Во *Введении в метафизику* Хайдеггер утверждает, что процесс, который ведет к отделению бытия (*Sein*) от долга-быть (*Sollen*), приходит к своему завершению у Канта (Хайдеггер 1, с. 269). Тем не менее долг-быть, о котором идет речь в этом отделении, не является тем, что «невесть откуда приносится и придается бытию», но происходит из самого бытия (*ibid.*, с. 268, перевод слегка изменен). В перспективе археологии службы, интересующей нас здесь, настало время задаться вопросом об онтологическом смысле и об историко-философских стратегиях, имплицированных в этом отделении, которое точно так же и в той же степени является сочленением. То, что у Канта достигает завершения в форме долга-быть, — это онтология дельности, чьи базовые черты мы попытались реконструировать. В ней, как мы видели, бытие и действие взаимно утрачивают определенность и стягиваются друг в друга, и бытие становится чем-то, что не просто *есть*, но *должно быть* актуализировано. Однако мы не сможем постичь природу и собственные характеристики онтологии дельности, если мы не поймем, что она с самого начала и в той же мере является онтологией приказа. Стяжение бытия и долга-быть имеет форму приказа, оно сущностно и в буквальном смысле является «императивом». В этом отношении долг-быть не является юридическим или религиозным понятием, которое добавлялось бы извне к бытию: он подразумевает и определяет онтологию, которая шаг за шагом утверждается и исторически устанавливает себя в качестве онтологии Нового времени.

Давайте посмотрим на языковую форму императива, о которой мы упоминали выше. Мейе отмечал, что в индоевропейских языках она обычно совпадает с корнем глагола, и полагал, что по этой

причине она, возможно, представляет собой «главную и сущностную» форму глагола (Meillet, p. 191). Однако с точки зрения семантики императив характеризует то, что он не соотносится с миром денотативно, не описывает и не выражает положение вещей: он ограничивается тем, что приказывает и требует (правила, действия другого). Даже действие того, кто подчиняется приказу, не может рассматриваться как семантическое содержание императива; как указывал Кельзен, «если один человек посредством какого-либо акта выражает волю, чтобы другой поступал определенным образом... то смысл его акта может быть описан не с помощью высказывания о том, что другой будет так поступать, а только с помощью высказывания о том, что другой должен [soll] так поступать» (Кельзен, с. 14, перевод слегка изменен). Фома не высказал ничего иного, когда говорил, что приказ имеет своим объектом не действие другого, но его свободную волю. Императив предполагает в качестве своего основания и в то же время своего объекта не некое бытие, но воление.

Если в традиции античной философии онтология имеет субстанциальный характер в том смысле, что она подразумевает денотативную связь между словами и вещами, императив, как первичная форма глагола, предполагает другую онтологию, которая притязает на то, чтобы относиться к миру не «как он есть», но каким он «должен быть». В этом смысле, несмотря на идентичность двух форм, «он идет» и «пусть он идет!», *esti* и *estō* являются — или претендуют на то, чтобы являться — сущностно гетерогенными с точки зрения онтологии.

Поэтому так важно то, что императив является наклоном глагола, присущим праву и религии. Не только законы Двенадцати таблиц (*sacer*

*esto, paricidas esto, aeterna auctoritas esto*<sup>60</sup>) и формулы юридических договоров (*emptor esto, heres esto*<sup>61</sup>) написаны в повелительном наклонении, но также и клятва, возможно, наиболее древний из юридико-религиозных институтов, использует глагол в императиве (*martys estō, istō Zeus*<sup>62</sup>). Излишне напоминать, что в монотеистических религиях Бог — это существо, которое говорит в императиве и к которому как в ритуале, так и в молитве обращаются в этом же глагольном наклонении.

В этой перспективе становится понятно, почему юридико-религиозные формулы (ярчайшим примером которых являются клятва, приказ и молитва) имеют перформативный характер: если посредством своего простого произнесения перформатив реализует свое значение, то это потому, что он отсылает не к бытию, но к долгу-быть, и предполагает онтологию *estō*, а не *esti*.

Таким образом, в западной традиции существуют две онтологии, связанные и различающиеся между собой: первая, онтология приказа, присущая юридико-религиозной сфере, выражается в императиве и имеет перформативный характер; вторая, присущая философско-научной традиции, выражается в форме индикатива (или же в форме субстантива, в инфинитиве или причастии — *esti, einai, on*: «есть», «быть», «сущее»). Онтология *estō* и «будь» отсылает к долгу-быть; онтология *esti* и «есть» соотносится с бытием. Строго различающиеся и во мно-

---

60. Да будет посвящен [божеству], да будет [признан] отцеубийцей, да будет навсегда в силе право собственности (*лат.*).

61. Да будет покупателем, да будет наследником (*лат.*).

62. Да будет свидетелем; [эта клятва] да будет от Зевса [т. е. «да будет Зевс свидетелем этой клятвы» — см. *Илиада*, 7, 411. — *Прим. пер.*] (*греч.*).

гих отношениях противоположные, обе эти онтологии сосуществуют, борются друг с другом и тем не менее не прекращают пересекаться, скрещиваться, а иногда и берут верх одна над другой в истории Запада.

№ В мысли XX века самая настоящая онтология приказа была разработана Арнольдом Геленом. Согласно этому автору, стремящемуся в конечном счете обосновать определенную теорию институтов, центральная функция императива в человеческих обществах объясняется отсутствием у человека инстинктивно предзаданного поведения. Человек не просто живет, как другие животные, чье поведение руководствуется инстинктами, но должен «вести свою жизнь [*sein Leben führen*]». Институты со своими законами и императивами заполняют именно эту лауну: «Следовательно, императив — это форма, в которой сущность мыслится как значимая [*gültig*], как обязывающая, самоутверждающаяся [*verselbständigt*] по ту сторону голого представления о себе... Он избавляет волю от выбора: поведение уже предрешено, и оно таково независимо от аффективного состояния, настроения и от побочных обстоятельств ситуации... Это единственная форма помимо тупой привычки, которая позволяет наделить поведение длительностью: императив — это виртуальное бытие-уже-совершенным поступка [*das virtuelle Schonvollzogensein der Handlung*]» (Gehlen, S. 170).

В свете этой особой ситуации нехватки человеческих инстинктов Гелен и намеревается придать безоговорочную значимость своему социальному оправданию императива и приказа — и делает это с такой радикальностью, что, возможно, если бы он уделил несколько большее внимание своему собственному безоговорочному примыканию к национал-социализму в юности, это могло бы подсказать необходимость большей осмтрительности: «Модус обязательства, предрешенность поступков, сдерживание аналитического разума, ком-

понент социальной обоюдности: все это моменты императива, но также и динамики остатков инстинктов в человеке, если их мыслят перенесенными в сознание существа, поступающего по собственной воле. Простейший ритуал, например, „Это табу! Прикаса́ться запрещено!“ был бы, так сказать, аналогом настоящего инстинктивного, строго привязанного к конкретному объекту, сдерживания [торможения, *Hemmung*], если бы таковое вообще имелось у людей» (*ibid.*, S. 171). Из этой антропологической перспективы Гелен объясняет и кантовский категорический императив: «То, что императив отвечает некоей социальной необходимости, видел уже Кант, который лишил его какого-либо содержания и сделал простой интерес ко всеобщей значимости<sup>63</sup> [*allgemeiner Gültigkeit*]... содержанием долга (*ibid.*, S. 171).

19. Кант знаменует собой момент, когда онтология приказа и долга-быть получает свою предельную разработку и, проникая в онтологию субстанции и бытия, стремится трансформировать ее изнутри. Хотя все это очевидно в отношении этики, куда меньше внимания уделяют тому, что и *Критика чистого разума* также может быть прочитана в данной перспективе. Возможность метафизики совпадает здесь с применением «чистого» разума, то есть независимо от сущего и опыта. И замена «гордого имени онтологии» (Кант 4, с. 401) на «трансцендентальную философию» означает как раз то, что онтология долга-быть отныне занимает место онтологии бытия. Поэтому трансцендентальный предмет и ноумен означают не какую-то сущность, но *X*, «о котором мы ничего не знаем и вообще ничего знать

---

63. Имеется в виду общезначимость категорического императива или закона (у Канта также есть составное слово *Allgemeingültigkeit*). — *Прим. пер.*

не можем» (Кант 5, с. 327). Они являются не сущими, но требованиями, не субстанциями, но императивами, которым ничто не может соответствовать на уровне опыта. И таким же образом идеи разума являются «регулятивными» идеями, «приказами», а не обозначающими некие предметы словами. То есть в кантовской этике долг-быть соответствует функции, которую ноумен и вещь в себе исполняют в метафизике: подобно тому, как последние навязывают мысли открытость пространства, которое тем не менее должно оставаться пустым, категорический императив решающим образом приказывает практическому разуму и тем не менее не говорит ничего (в такой перспективе нет ничего удивительного в том, что Шопенгауэр мог отождествить измерение воли с измерением вещи в себе и назвать *Трансцендентные размышления о воле как вещи в себе* одно из дополнений к своему главному труду).

На пороге современности, когда теология и метафизика, казалось бы, решительно уступают место научной рациональности, мысль Канта представляет собой секуляризированное возвращение онтологии *estō* в самое сердце онтологии *estī*, катастрофическое возобновление права и религии в сердце философии. Перед лицом триумфа научного познания Кант попытался обеспечить выживание метафизике, пересадив онтологию приказа и долга-быть в онтологию бытия и субстанции и позволив ей там действовать. Полагая, что таким образом он обеспечил возможность метафизики и в то же время обосновал не-юридическую и не-религиозную этику, он, с одной стороны, неосознанно стал наследником теолого-литургической традиции *officium* и дельности, а с другой — от правил античную онтологию в долгое изгнание.

«Коперникианская революция», осуществленная Кантом, состоит не столько в том, что он по-

местил в центр субъекта вместо объекта, сколько, скорее, в том, что он заменил онтологию субстанции на онтологию приказа (впрочем, на самом деле эти две операции неотделимы друг от друга). И мы не поймем историю философии после Канта, если не научимся различать в ней череду пересечений, конфликтов и компромиссов между двумя онтологиями, которой феноменология *Бытия и времени* подводит промежуточные итоги, когда *estō* и *estī*, «да будет!» и «есть», на один миг как будто становятся взаимно неопределенными.

✕ На процессе в Иерусалиме Эйхман в определенный момент заявил, что « всю свою жизнь следовал моральным предписаниям Канта, и в особенности кантовскому определению долга ». Когда его попросили уточнить, что он имел в виду, он добавил, показывая тем самым, что действительно читал *Критику практического разума*: « Говоря о Канте, я имел в виду, что принцип моей воли должен быть таким, чтобы он мог стать принципом всеобщих законов » (Арендт, с. 204, перевод изменен).

Интересно, что хотя Арэндт и иронизирует над этой « версией Канта „ для домашнего использования маленьким человеком “ » (там же, с. 205, перевод изменен), она, судя по всему, считает, что утверждение Эйхмана в любом случае следует воспринимать серьезно. « Чудовищная тщательность, с которой исполнялось Окончательное Решение... в немалой степени может быть связана со странной, действительно очень распространенной в Германии идеей, что законопослушание означает не просто подчинение законам, но такое действие, при котором человек как будто является законодателем законов, которым он подчиняется... Какова бы ни была роль Канта в формировании менталитета „ маленького человека “ в Германии, нет ни малейших сомнений в том, что в одном отношении Эйхман действительно следо-

вал предписаниям Канта: закон есть закон, и исключений быть не может» (*там же*, с. 206, перевод изменен).

Слепота Канта состояла в том, что он не видел, что в обществе, рождавшемся вместе с индустриальной революцией, — подчиняющей людей власти сил, с которыми они никак не смогут совладать, — мораль долга приучит их считать подчинение приказу (и не столь важно, внешнему или внутреннему, ибо нет ничего проще, чем интериоризировать внешний приказ) актом свободы.

20. То, что кантовская онтология на самом деле является онтологией приказа, становится в высшей степени очевидным у Кельзена. Он исходит из безоговорочной абсолютизации *Sein* и *Sollen*, бытия и долга-быть, которую принимает безусловно, как дуалистский постулат: «Мои исследования имеют своей предпосылкой разделение двух фундаментальных противоположностей: бытия и долженствования, содержания и формы. Я прекрасно понимаю, что то или иное монистское мировоззрение не признаёт и не может признать решающую роль дуализма бытия и долженствования, содержания и формы. Однако, поскольку я вижу в них принципиальные противоположности и считаю, что я должен отказаться от связывания бытия и долженствования, формы и содержания в какое-то высшее единство, которое охватывало бы оба этих взаимоисключающих понятия, в качестве оправдания такой моей точки зрения я не нахожу, в сущности, никакого другого честного ответа, кроме одного: я не монист» (Kelsen, S. V–VI). Различие между бытием и долженствованием не может быть объяснено точнее: оно непосредственно дано нашему сознанию. «Никто не может отрицать, что высказывание „нечто есть“ — то есть высказывание, описывающее



бытийный факт — сущностно отличается от высказывания „нечто должно быть“ то есть от высказывания, описывающего некую норму; и что из того, что нечто есть, не может следовать, что нечто должно быть, равно как из того, что нечто должно быть, не может следовать, что нечто есть (Кельзен, с. 15, перевод слегка изменен).

Это значит, что чистая теория права предполагает две несводимые друг к другу онтологии и так же, как и Кант, выбирает в качестве собственной территории онтологию приказа и долга-быть. Она является «чистой», поскольку претендует на то, что всегда остается в сфере *Sollen*, никогда не пересекая границы сферы *Sein*. В самом деле, юридический долг не совпадает с неким сущим или с неким положением вещей, то есть с должным поведением, но выражает лишь факт, что некое поведение установлено нормой и что эта норма отсылает к другой норме (принудительной санкции), а та — еще к одной: «Юридическая обязанность не есть (или не есть непосредственно) должное поведение. Должное — это лишь акт принуждения, функционирующий в качестве санкции. Если мы говорим: „Тот, кто юридически обязан вести себя определенным образом, *должен* [*soll*] так себя вести в силу права“, то мы выражаем этим лишь „бытие-должным“ [*Gesollt-Sein*]... акта принуждения, функционирующего в качестве санкции и предусмотренного в качестве последствия противоположного поведения» (*там же*, с. 155, перевод слегка изменен, курсив *Д. А.*).

Это значит, что отношение между нормой и поведением представляет собой не бытийственное отношение, но отношение долга. Нормы, взятые сами по себе, являются не конкретными фактами, но «смысловыми содержаниями [*Sinngehalte*], то есть смыслом нормоустанавливающих актов. Этот смысл

есть *Sollen*. Этика, как и правоведение, есть наука о нормах, поскольку ее предметом являются нормы, содержащие в себе долг [*Soll-Normen*], понятые как смысловые содержания» (*там же*, с. 78, перевод изменен).

И подобно тому, как смысл нормы не тождествен фактическому предписанному поведению, приказ, о котором в ней идет речь, так же не совпадает с волевым актом, смысл которого он определяет и формой которого все еще является бытие; норма хочет не того, чтобы человек вел себя определенным образом, но лишь того, чтобы он был *должен* [*soll*] вести себя так.

Кельзеновскую программу построения теории права без единой отсылки к бытию невозможно реализовать полностью. Две онтологии (бытия и долга-быть), хотя и четко отличающиеся, не могут быть окончательно разделены, они отсылают друг к другу и предполагают друг друга. Это очевидным образом проявляется в теории санкции и наказания. Если мы скажем, что норма, устанавливающая санкцию, утверждает, что палач *должен* применить наказание, но не утверждает, что он применяет его на деле, то это лишит саму идею санкции какого-либо смысла. Проблема насилия — как и проблема удовольствия — не позволяет так легко вычеркнуть себя из права и этики и образует точку соприкосновения между двумя онтологиями. Так же, как и у Канта, в чистой теории права бытие и долженствование артикулированы вместе, в форме фуги, в которой отделение ведет к соприкосновению, а соприкосновение — к новому отделению.

## Порог

Возможно, настал момент, чтобы попытаться прочитать онтологию дельности и приказа, которую мы попытались определить здесь с помощью археологии обязанности, параллельно с «метафизикой воли», которую Эрнст Бенц реконструировал в книге, важность которой для истории западной философии еще далека от того, чтобы быть полностью оцененной (Benz, *passim*). Исследования Бенца показывают, что понятие воли, в греческой философии классической эпохи еще не имевшее онтологического значения, было разработано сначала в неоплатонизме (вероятно, в ходе развития мотивов, позаимствованных из герметических текстов), а затем и в христианской теологии начиная с IV века, чтобы объяснить процесс гипостазирования Единого и тринитарную артикуляцию высшего Существа.

Если в начале этого процесса находится производство в Едином склонности к себе (*neusis pros heauton*)<sup>64</sup>, то в шестой книге *Эннеад*, носящей многозначительное название *Свобода и воля Единого*, эта склонность определяется как «воля» (*thelēsis, boulēsis*) и «любовь» (*agapē, erōs*): «значит, все было волей и не было в [Едином] ничего не волящего; и следовательно, не было ничего прежде воли. Значит, Он сам

---

64. *Эннеады*, VI, 8, 16; см. Плотин, с. 252 и 285. — *Прим. пер.*

первично был волей [*prōton ara hē boulēsis autos*]<sup>65</sup> (*Энеады*, VI, 8, 21). Таким образом, воля, являющаяся прежде всего волей к себе, обозначает то внутрибожественное движение, посредством которого Единое, обращаясь к самому себе, учреждает себя как ум (*nous*) и придает себе реальность и существование в трех первичных ипостасях. В этой перспективе воля и потенция [*dynamis*] отождествляются: «...вся потенция-способность (Единого), сущностно господствующая над собой [*hautēs kyrian*] и являющаяся тем, чем хочет быть [*touto ousan ho thelei*]<sup>66</sup> (VI, 8, 9; ср.: Benz, S. 298). И мало того, что потенция является волей по своей сущности, но даже благо есть не что иное, как воля к себе: «Природа блага есть воление себя [*thelēsis hautou*]<sup>67</sup> (VI, 8, 13; ср.: Benz, S. 299). Таким образом, с помощью жеста, в котором можно различить рождение современной метафизики воли, Плотин в конце концов отождествляет волю с самим бытием: «воля [*boulēsis*] и субстанция [*ousia*] должны полагаться как одно; воление же [*to thelein*] само по себе необходимо совпадает с бытием самим по себе»<sup>68</sup> (*Энеады*, *ibid.*; ср.: Benz, S. 301).

Благодаря этому отождествлению бытия и воли последовательное разворачивание божественного единства в ипостасях уже понимается «единосущностным образом» (Benz, S. 414), как это будет позднее и в христианской теологии. Воля есть исток движения ипостасей и в то же самое время принцип, позволяющий снова свести их воедино. И именно

65. Плотин, с. 260, перевод изменен.

66. Там же, с. 239, перевод изменен.

67. Там же, с. 246.

68. Перевод Агамбена (VI, 8, 13, ст. 54–55) здесь пропускает ряд слов оригинала и существенно расходится с общепринятыми переводами. — *Прим. пер.*

эта «волюнтаризация» (*Voluntarisierung: ibid.*) греческой метафизики, трансформирующая изнутри как картину мира *Тимея*, так и аристотелевский неподвижный двигатель, делает возможной разработку христианской креационистской парадигмы.

В этом месте в ходе углубленного анализа Бенцу удастся показать, что именно усвоение плотиновской модели — через Мария Викторина, гностиков, Иринея, Оригена и Афанасия — и делает возможной ту артикуляцию тринитарной теологии, а вместе с ней и христианской антропологии, которая получит свою законченную формулировку в августиновской триаде памяти, ума и воли (*ibid.*, S. 365–413).

Занятый исключительно аргументами своей археологии воли, Бенц — тем не менее прекрасно осознававший, что учение об ипостасях подразумевает «динамическую концепцию» божественного существа (*ibid.*, S. 414), — как кажется, не заинтересован в определении базовых черт новой онтологии дельности, о которой здесь идет речь. В нашей археологии мы, напротив, намеревались показать как раз то, что только точное определение этих черт позволит объяснить возникновение и центральную роль понятия воли. Речь не только о том, что бытие оказывается здесь «мобилизованным» и приведенным в движение (это случилось уже в аристотелевской онтологии): решающим является то, что здесь движение бытия не производится само из себя и из своей природы, но подразумевает некую *energeia* и непрерывный «пуск-в-дело», то есть мыслится как некое *ergon*, отсылающее к приведению в действительность со стороны субъекта, который от начала и до конца будет отождествлен с волей. Это прекрасно видно у Плотина, когда он пишет: «Ибо если мы наделим Его (Единое) деланиями [*energeias*], а этими деланиями — что-то вроде его

воли<sup>69</sup> [*hoion boulēsei autou*], — ибо Он ничего не пускает-в-дело без воли [*ou gar aboulōn energei*], — а эти делания будут словно его субстанция [*ousia*], то его воля и субстанция будут одним и тем же»<sup>70</sup> (*Эннеады*, VI, 8, 13).

Именно поэтому с точки зрения христианской теологии как процесс тринитарного самогипостазирования, так и создание мира производятся не *a necessitate naturae*<sup>71</sup>, но *a voluntate divinae maiestatis*<sup>72</sup> (Марий Викторин, см.: Benz, S. 78): тринитарная экономика и творение мыслятся по модели применения-в-деле и *energeia*, а не как безличный природный процесс. Отсюда также следует необходимость отождествить потенцию Бога с его волей: *haec semper voluntas a Deo et in Deo est potentia (ibid.)*.

Когда метафизика воли придет к своему предельному выражению в нововременной мысли у Шеллинга («В последней, высшей инстанции нет иного бытия, кроме воления. Воление есть прабытие [*Ursein*]... Вся философия стремится к тому, чтобы найти это высшее выражение» (Шеллинг, с. 101)), следует не забывать, что понятие воли было введено в онтологию между III и IV веками по причине того, что понятие бытия постепенно трансформировалось в смысле дельности. Подобно тому, как долг был введен в этику, чтобы обеспечить основаниями приказ, понятие воли было выработано для того, чтобы объяснить переход от потенции к действительности. Если бытие есть то, что должно быть актуализировано

---

69. Агамбен здесь переводит: «а эти операции словно бы произведены его волей». — *Прим. пер.*

70. Плотин, с. 245, перевод изменен.

71. По природной необходимости (*лат.*).

72. По воле божественного величества (*лат.*).

но, если оно с необходимостью подразумевает пуск-в-дело, следует предположить некую волю, делающую это возможным. Это требование в зародышевом виде присутствует уже у Аристотеля, у которого понятие воли впервые появляется в чисто онтологическом контексте, чтобы объяснить переход от потенции к акту: тот, у кого есть *hexis* некой способности, может перейти к действию «когда на то будет его воля [*hoti boulêtheis*]» (*О душе*, 417a 26–27); в этом же смысле, поскольку человеческая потенция-способность, будучи рациональной потенцией, может производить нечто и его противоположность, «необходимо, чтобы суверенно решающим [*to kyrion*] было нечто другое, что я назову волей или выбором [*orexin ē proairesin*]» (*Метафизика*, 1048a 11).

Поэтому онтология приказа и онтология дельности тесно связаны между собой: так же как и пуск-в-дело, приказ предполагает волю. Согласно формуле, выражающей приказ властителя (*sic volo, sic iubeo*<sup>73</sup>), «воление» может означать только «приказание», а «приказание» с необходимостью подразумевает воление. Воля — это форма, которую бытие принимает в онтологии приказа и дельности. Если бытие не есть, но должно само себя реализовать, тогда оно по самой своей сути есть воля и приказ; и наоборот, если бытие есть воля, то оно не просто есть, но должно быть. Проблема будущей философии — это проблема того, как помыслить онтологию по ту сторону дельности и приказа и как помыслить этику и политику, которые были бы полностью свободны от понятий долга и воли.

---

73. Так я хочу (волю), так я приказываю (лат.).





АЛЕКСАНДР ПОГРЕБНЯК

*Efficium*

Джорджо Агамбен  
О ДОЛЖНОСТИ БЫТИЯ

Я ведь каждое утро хожу  
в должность.

*Н. В. Гоголь. Женитьба*

Надо, господа, дело делать!  
Надо дело делать!

*А. П. Чехов. Дядя Ваня*

Тебе повезло, ты не такой, как все,  
Ты работаешь в офисе.

*Группировка «Ленинград».  
Менеджер*



## 1. Служебное время

Выдвинутый еще в середине прошлого века теоретиками Франкфуртской школы диагноз, согласно которому мы живем в эпоху тотального администрирования, сегодня, когда практически любая форма существования описывается по модели делового предприятия и подчиняется принципам «эффективного менеджмента», выглядит как никогда точным. Производство эффектов «деятельного отношения» ко всем аспектам жизни возрастает в той мере, в какой становится проблематичным смысл той или иной конкретной деятельности, место которого занимают «развитие», «безопасность» и им подобные «бесконечные задачи». И было бы заблуждением считать, что дело ограничивается лишь формой, не затрагивая при этом содержание; что это всего-навсего «риторика», пусть даже чрезмерно навязчивая, — нет, изменение в характере дискурса<sup>1</sup> вы-

---

1. Ср.: «...Бюрократические приемы (анализ эффективности, фокус-группы, исследования о распределении времени), разработанные в финансовых и корпоративных кругах, наводнили остальные сферы общества — образование, науку, правительственные институты, — а затем проникли почти во все сферы повседневной жизни. Проще всего этот процесс можно проследить по языку. В этих кругах сложилось специфическое наречие, полное ярких и пустых терминов: „видение“, „качество“, „заинтересованное лицо“, „лидерство“, „совершенство“, „инновации“, „стратегические задачи“ или „передовой

ражает то, что происходит на уровне реального положения дел.

*Opus Dei* Джорджо Агамбена фокусируется как раз на этом событии онтологической трансформации. Тема книги — генезис принципа императивности, выявление условий, при которых стало возможным принятие долженствования (приказного характера, необходимой нацеленности на некий эффект) в качестве приоритетной модальности бытия. «Реально только то, что действительно и в таком качестве является управляемым и действенным»<sup>2</sup>, — такова формула, которая с некоторых пор определяет господствующую парадигму как первой философии, так и этики, но в наши дни, как полагает автор, она становится еще и знаком кризиса этой парадигмы, которая «утрачивает свою притягательную силу именно в тот момент, когда она достигла своего максимального распространения»<sup>3</sup>. Когда всё без исключения должно быть тем или иным образом задействовано — например, в сфере производства прибавочной стоимости, или безопасности, или наслаждения и т. д., притом что сами эти цели, в свою очередь, служат лишь

---

опыт“...» (Гребер Д. *Утопия правил: о технологиях, глупости и тайном обаянии бюрократии*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. С. 22). Философский анализ языка «тотального администрирования» был осуществлен еще Гербертом Маркузе, отметившим тенденцию к операционализации дискурса, когда, к примеру, за счет игнорирования принципиального различия между субъектом и предикатом подрывается критический потенциал речи, которая из понятийной превращается в однозначно приказывающую: «Суждения принимают форму суггестивных приказов, они скорее побуждают, чем констатируют. Предицирование превращается в предписывание, и, таким образом, коммуникация в целом носит гипнотический характер» (Маркузе Г. *Одномерный человек*. М.: REFL-book, 1994. С. 119–120).

2. Наст. изд., с. 15.

3. Наст. изд., с. 16.

стимуляторами дальнейшей деятельности, — тогда слишком многое оказывается задействованным как раз в качестве исключенного из процесса (в качестве «отстающего», «устаревшего», «нерентабельного», но также и «опасного», «тревожного» и т. п.; от подобного рода определений бегут как от чумы, но тем неизбежной под них подпадают).

*Opus Dei. Археология службы* входит во вторую часть цикла *Homo sacer*, в целом посвященного генеалогии современных принципов управления жизнью людей. Стоит напомнить, что исходной операцией, которую обнаруживает Агамбен за фасадом политических институтов, является включение в их работу жизни в ее биологическом, то есть дополитическом измерении, притом что включение это парадоксальным образом производится посредством ее, жизни, исключения, *сакрализации*. Если в своей «собственно человеческой», то есть политической, жизни (по Аристотелю, человек есть *политическое животное*) мы призваны существовать в открытом горизонте истории, то это кажется возможным лишь в той мере, в какой дочеловеческое измерение нашего существования (человек есть *политическое животное*) непрерывно изымается из обращения и размещается в некоем обособленном пространстве, которое при этом никоим образом не тождественно природному естеству — оно, скорее, вдвойне искусственно (человек есть *(вне-)*политическое «животное» — *homo sacer*). А это, в свою очередь, означает, что экономика и политика, противопоставление которых восходит к греческому различению двух аспектов жизни, *bíos* и *zoé*, на более глубинном уровне формируют своеобразную «зону неразличимости»: изъятие экономики играет роль дополитического условия возможности политики, а значит, действия, направленные на производство и воспроизводство жизни как *zoé*, неотъемлемы от произведения жизни как *bíos*. Поэтому на известное утверждение Ханны Арендт о том, что грекам словосочетание «политическая экономия» показалось бы абсурдом, Агамбен

мог бы ответить, что это, безусловно, так, но абсурд здесь является знаком вытеснения истинного смысла исходной ситуации: экономика изначально имеет политическое значение<sup>4</sup>. Можно поэтому предположить, что если сознательным делом политики изначально было максимальное дистанцирование от экономики, взгляд на нее свысока, то собственное стремление экономики, напротив, имело целью включение себя в политику, а в пределе — включение политики в себя. И разве не выступает тогда экономизация политики ее, политики, собственным бессознательным желанием?

Как отмечает сам Агамбен, *Opus Dei* наиболее тесно связан с *Царством и славой* (работой, также входящей в *Ното sacer II*): оба тома посвящены генеалогическому и критико-герменевтическому исследованию церковной литургии в той мере, в какой она в ходе двухтысячелетнего развития сформировала парадигму управления существованием человека и тем самым стала основой современной политики. Но если в *Царстве и славе* было показано, что объективным источником действенности «управленческой машины» послужило отождествление *mysterium* и *ministerium*<sup>5</sup>, благодаря чему тайна Спасения превратилась в «тайнство» не-

---

4. В другой части своего цикла Агамбен показал, что формой того напряжения, которое возникает между политикой и экономикой, выступает феномен гражданской войны: «*Stasis* — такова наша гипотеза — не имеет места ни в *oikos*, ни в *polis*, ни в семье, ни в городе: она образует зону неразличимости между неполитическим пространством семьи и политическим пространством города. Пересекая этот порог, *oikos* политизируется, а *polis*, наоборот, „экономизируется“, то есть редуцируется к *oikos*» (Агамбен Дж. *Stasis. Гражданская война как политическая парадигма. Ното sacer, II*, 2. СПб.: Владимир Даль. 2021. С. 24).

5. См.: Агамбен Дж. *Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления*. М.; СПб.: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. С. 255.

прерывно возобновляемой практики церковного богослужения, заместившего собой акт исполнения спасительного действия («экономика тайны» превратилась в «тайну экономики»), то в *Opus Dei* симметричным открытием стало обнаружение слияния *officium* и *effectus*, знаменующего постепенное превращение служебной обязанности священника в субъективный образ действия любого человека (при этом содержательное определение службы может в какой-то момент оказаться менее значимым, чем форма — или долг — «эффективности» как таковой). В этом пункте Агамбен ссылается на Амвросия, который предложил следующую версию происхождения слова *officium*: «Мы полагаем, что *officium* произошло от *efficiendum*, как будто *efficit*; но ради красоты речи слово благодаря замене одной буквы стало произноситься как *officium*». «Таким образом, — комментирует Агамбен, — благодаря выдумыванию несуществующего слова (*efficium*) термин уверенным жестом переносится в сферу действительности и *effectus...*»<sup>6</sup>.

Что и говорить, отсутствующее означающее («несуществующее слово») оказалось способным выразить тот характер сущего в целом, который оно приобретает лишь впоследствии: нечто *есть* в той мере, в какой оно должно без остатка совпадать со своим служебным предназначением, со своей функцией в рамках некоего необходимого «дела» («спецоперации», как сказали бы нам сегодня).

Подобное понимание бытия как службы (а сущего как служебного) было впервые критически осмыслено Хайдеггером, линию мысли которого Агамбен продолжает, а в каких-то аспектах — и уточняет, полемически реализуя потенциал того живого общения, которое состоялось между ними на семинаре в Ле-Торе в 1966 году. Собственный онтологический проект

---

6. Наст. изд., с. 129–130.

(«фундаментальная онтология») Хайдеггера, как отмечается в *Opus Dei*, в своей основе имеет парадоксальное единство бытия и долженствования, бытия и службы:

В хайдеггеровской онтологии здесь-бытие и бытие, *Dasein* и *Sein*, вовлечены в отношение обоюдного приведения в действительность, в рамках которого, как в парадигме литургической дельности, можно сказать как то, что здесь-бытие пускает в дело и делает действительным бытие, так и то, что бытие реализует здесь-бытие. Так или иначе, отношение между *Dasein* и *Sein* представляет собой нечто вроде литургии, сразу и онтологическое, и политическое служение<sup>7</sup>.

Но если в дальнейшем сам Хайдеггер связал господство техники в Новое время с подчинением западного мировоззрения иудео-христианскому креационизму<sup>8</sup>, благодаря чему «смог помыслить сущность техники как производство и распоряжение, а *Gestell* — как обеспечение действительного в модусе доступности», то, как пишет Агамбен, «именно по этой же причине он не смог увидеть то, что стало совершенно очевидным сегодня, то есть то, что мы не поймем метафизическую сущность техники, пока будем мыслить ее исключительно в форме производства», поскольку в «равной мере

---

7. Наст. изд., с. 105. Еще более верным это представляется в отношении онтологического проекта Сартра, причем в этом случае очевидной становится форма именно экономического служения, которое становится, по сути, «служебной обязанностью» Бытия-для-себя. Как точно подметил Фредрик Джеймисон, сартровский «свободный выбор», непрерывно осуществлять который обречен человек, совпадает с той идеальной формой поведения на рынке, которую моделируют новейшие экономисты — например, Гэри Беккер (См.: Джеймисон Ф. *Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма*. М.: Издательство Института Гайдара, 2019. С. 533).

8. См.: Хайдеггер М. *К философии (О событии)*. М.: Издательство Института Гайдара, 2020. С. 169.



и в первую очередь она есть управление и *oikonomia*, которые в предельном случае могут даже на время выносить причиняющее производство за скобки ради более тонченных и диффузных форм управления людьми и вещами»<sup>9</sup>. Поскольку производство в радикальном смысле слова — как творение *ex nihilo*, — есть акт в прямом смысле слова анархический (не подчиняющийся никакому естественному началу), он требует вмешательства управленческих процедур, которые сглаживали бы возможные чрезвычайные последствия этой «безначальности», в то же время обосновывая ссылкой на них свою собственную необходимость; при этом забота об этом сглаживании («спасении») должна предварять само производство. Именно в этом, по мысли Агамбена, и состоит смысл «ойкономии», как она учреждается в начале христианской эпохи для разрешения тринитарной проблемы: в качестве Сына Христос следует за Отцом (Творцом), но в качестве Бога он не имеет в Отце своего начала, а выступает сам от себя в качестве главного «эконома», «эффективного менеджера», призванного «спасти предприятие» человеческой жизни<sup>10</sup>.

9. Наст. изд., с. 103. Эти «тонченность» и «диффузность» управленческих форм выражаются, например, в том, что сегодня в жизни наших, как полагает Агамбен, «мнимо демократических» обществ онтология приказа (лежащая в основе практики управления) используется все чаще не в «ясной форме императива, но в более коварной форме совета, приглашения, уведомления, которые даются во имя безопасности, так что повиновение приказу принимает форму сотрудничества и зачастую — форму повеления самому себе» (Агамбен Д. Что такое повелевать? // Агамбен Д. *Анархия и творение. Произведение искусства в эпоху капиталистической религии*. М.: Гилея, 2021. С. 113–114). То, что мы есть, как и то, что мы делаем, исходит, таким образом, будто бы исключительно от нас самих и тем не менее всегда уже следует «объективным критериям» эффективности, безопасности и т. п.

10. См.: Агамбен Дж. *Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления*. С. 95–116.

Таким образом, на первый план выходит уже не производство как поставка сущего для нашего распоряжения им в качестве запаса наличных ресурсов, но — служба (литургия, *officium*) как «приказной порядок» нашего собственного существования (которое в идеале должно без остатка распределяться по тем или иным «офисам» или «приказам», как в допетровскую эпоху назывались министерства). Так, в своем знаменитом докладе 1953 года «Вопрос о технике» Хайдеггер для иллюстрации «поставы» (*Gestell*), то есть господствующей в современности воли к превращению природы в «поставщика энергии, которую можно было бы добывать и запасать как таковую», использовал пример Рейна, оказавшегося «встроенным в гидроэлектростанцию»<sup>11</sup>; но еще в 1930 году Зигфрид Кракауэр в своем исследовании жизни немецких служащих (*Die Angestellten*) вывел на свет многочисленные практики управления общим мироощущением этого «нового сословия» (на языке сегодняшней образовательной бюрократии это называется «формированием общих компетенций») — например, поощрение спортивных объединений и разного рода культурных мероприятий, как «своего рода передовых пикетов, призванных подчинить власти предприятия еще не оккупированную область душ служащих»<sup>12</sup>.

Если производство фиксируется (пусть на время) в некоторой вещи, продукте, то та служба, парадигмой которой выступает христианская литургия, не имеет внутри себя какого-то предела, она до бесконечности повторяет то, что во всякий момент предстает как совпадающее с очередным, дополнительным действием — если что и повторяется, так само повторение. Эта апоретическая структура впервые заявляет о себе в самой идее литургической практики, сформированной церковью:

11. Хайдеггер М. К вопросу о технике // Хайдеггер М. *Время и бытие: статьи и выступления*. М.: Республика, 1993. С. 226–227.

12. Кракауэр З. *Служащие: из жизни современной Германии*. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015. С. 98.

поскольку Христос, выступающий как «первосвященник жертвоприношения», осуществляет «абсолютное и совершенное литургическое действие, каковое по этой причине может быть совершено только один раз», постольку он как бы «бесповоротно затворяет за собой двери храма»; но ведь тогда христианская литургия становится парадоксом — в той мере, в какой «она, взяв за образец своего священства литургическое деяние Христа-*arkhiereus*, <...> посвятит себя задаче повторять неповторимый акт, праздновать то, что не может быть отпразднованным»<sup>13</sup> (тем самым соединяя мессианское «единожды и навсегда» из Послания к Евреям апостола Павла с «до скончания времен» евхаристического празднования, задающего горизонт «должностного служения»<sup>14</sup>). Таким образом, если Хайдеггер главный акцент делает на творении *ex nihilo* как «магистральном» принципе иудео-христианской парадигмы, подменяющей собой греческое понимание бытия, то Агамбен переносит его на «министерскую» практику бесконечного спасения созданного, которому теперь подлежит уже не столько произведение (изделие) как *causa finalis* деятельности создателя, сколько сама деятельность (оперативность, эффективность), значимая как таковая.

Не схоже ли это с тем, что Ницше понимал под позитивным итогом нигилизма, когда посредством отрицания всего здорового и состоявшегося «спасена была сама воля»<sup>15</sup> — воля, которая в пределе волит исключительно саму себя как волю к *опережающему* спасению (результатом чего чрезвычайное положение из исключения становится правилом, а требование безопасности — предваряющим любые акции)? А также — с тем, на что еще раньше указывал Маркс как на импе-

13. Наст. изд., с. 30.

14. Наст. изд., с. 39.

15. Ницше Ф. К генеалогии морали // *Сочинения*: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 524.

ратив «спасения» денег посредством их постоянного бросания в обращение, вследствие чего из «собирателя сокровищ как помешанного капиталиста» возникает «капиталист как рациональный собиратель сокровищ»<sup>16</sup>? Кстати, согласно Ницше, спасителем воли выступает не кто иной, как аскетический священник, так что описанный Максом Вебером капиталистический дух «мирской аскезы» полностью вычитывается отсюда, а форма синтеза политики и экономики обнаруживает свой религиозный характер.

Неслучайно поэтому, что ключевым понятием данной книги Агамбена выступает именно *officium*, то есть церковная служба. Онтологическая специфика современной жизни выражается в господстве экономической (управленческой) парадигмы, капитализм же в качестве выражения этой парадигмы не только связан с религией неким «избирательным сродством», но он сам, по сути, является, согласно определению Вальтера Беньямина, «чистой религией культа» — культа, в рамках которого нет ни одного буднего дня, «нет дня, который не был бы праздничным — в пугающем смысле развертывания всех помпезных священнодействий, крайнего напряжения радений»<sup>17</sup>. Так что формула, которой Агамбен выражает апоретичность христианской литургии — «празднование того, что не может быть отпраздновано», — развивает тезис о том, что «по сути история христианства есть история его паразита — капитализма»<sup>18</sup>.

---

16. Маркс К. *Капитал. Критика политической экономии*. Т. 1. М.: Политиздат, 1988. С. 164.

17. Беньямин В. Капитализм как религия // Беньямин В. *Учение о подобии. Медиаэстетические сочинения*. М.: РГГУ, 2012. С. 100. Стоит напомнить, что в этом наброске Беньямин изображает Маркса, Фрейда и Ницше как жрецов этой религии вины/долга и культа без искупления. Долг перед производительными силами, перед бессознательным, перед волей...

18. Там же. С. 102.

Уже здесь слышен намек на то характерное для нынешнего «цифрового» капитализма исчезновение реального различия между трудом и досугом в пользу перманентного «праздника» с его императивным «радением». Досуг становится фикцией в той мере, в какой свободное время скроено по схеме времени рабочего, когда ни один момент не должен быть непроизводительно потраченным; такое время оказывается попросту невозможным «убить»<sup>19</sup>, ведь на уровне своей формы оно не является собственным временем живущего, но производно от деятельности различного рода устройств, призванных это время так или иначе «спасать» (контролировать, нормировать, рационально использовать) — в итоге жизненное время становится точно так же невозможно представить сегодня в какой-либо иной форме, как невозможно представить саму жизнь без мобильного телефона<sup>20</sup>.

---

19. См.: Бодрийяр Ж. *Общество потребления. Его мифы и структуры*. М.: Республика; Культурная революция, 2006. С. 193–203.

20. Массовую зависимость от устройств сотовой связи Агамбен приводит в качестве примера той сакрализации, которая характеризует практики использования современным субъектом различных диспозитивов (см.: Агамбен Дж. Что такое диспозитив? // Агамбен Дж. *Что современно?* Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. С. 33). Франко «Бифо» Берарди говорит о мобильном телефоне как воплощенной мечте капитала, позволяющей последнему «слизнуть мельчайшую частицу производительного времени в точно определенный момент, когда производственный цикл испытывает в этом нужду, и благодаря этому держать под контролем весь рабочий день работника, выдавая вознаграждение лишь за те отрезки времени, когда он оказывается включен в общую сеть» (Берарди Ф. *Душа за работой: От отчуждения к автономии*. М.: Грюндриссе, 2019. С. 117). При этом очевидно, что неоплачиваемое (так называемое свободное) время — время, в течение которого работник вроде бы непосредственно не занят трудом, — на деле является *включенным исключением*, поскольку в той мере, в какой современ-

Прогресс в области технологий связи и коммуникаций является материализацией сугубо метафизического понимания бытия как общей связи всех аспектов сущего с целью обеспечения «действительного» (функционального, операционального) характера сущего в целом. Диспозитивы (технические, хотя не только), о которых пишет Агамбен, воплощают нашу мечту о счастье как о возможности однажды освободиться от связанности с многочисленными природными процессами, чтобы в итоге наслаждаться открытостью (ни-с-чем-не-связанностью) бытия, но вот только эта конечная цель никогда не достигается — зато нарастает количество промежуточных, чисто служебных в своей функции звеньев, так что работа по «налаживанию связей» захватывает все время без остатка. Таким образом, служебная, нижестоящая («министерство связи»<sup>21</sup>) функция бытия как связывания начинает господствовать над его вышестоящим положением — над бытием как превосходством в отношении любой «связности» сущего (синонимичной его «дельности»).

Именно парадигму понимания человеческой жизни в качестве кругового отношения между быти-

---

ный труд становится когнитивным, *всё* жизненное время работника становится так или иначе производительным; время, исключенное из оплаты, включается в производство прибавочной стоимости (См.: Вирно П. *Грамматика множества: к анализу форм современной жизни*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2013. С. 134–135). О том, как мобильный телефон служит сегодня «ретерриториализации» такого современного «мобильного субъекта», как работающий в России мигрант из Средней Азии, см.: Бредникова О. «Жить в телефоне»: мобильная связь мобильного субъекта // *Сети города: Люди. Технологии. Власти* / под ред. Е. Лапиной-Кратасюк, О. Запорожец, А. Возьянова. М.: Новое литературное обозрение, 2021. С. 285–308.

21. Описанию того, как деятельность подобной службы приобретает характер подлинной мистерии, посвящен роман Томаса Пинчона «Выкрикивается лот 49».

ем и практикой, где бытие совпадает с процессом непрерывного исполнения «должностных обязанностей» (когда «священник должен быть тем, что он есть, и есть то, чем он должен быть»<sup>22</sup>), в конечном итоге и начинает означать термин *officium*. Ассоциация с современным офисом как специально оборудованным служебным помещением здесь совершенно оправданна: припев известной песни «Ленинграда» («Тебе повезло, ты не такой, как все, ты работаешь в офисе») замечательно демонстрирует это едва ли внушающее энтузиазм единение между онтологической случайностью счастья как результата везения и каждодневной необходимостью исполнения своих служебных обязанностей как содержанием этого «счастья» (очевидно, что ирония этих слов обеспечена инверсией простой констатации реального положения дел: «Тебе НЕ повезло, ты ТАКОЙ, как все, ты работаешь в офисе»). Процесс здесь, по известному выражению Маркса, не «угасает в продукте», но непрерывно воспроизводится в своем качестве процесса, продукт же перестает быть конечным итогом, завершением процесса, превращаясь в некий «эффект», в знак производительности процесса, который в то же самое время со-означает и необходимую процессуальность производства. Подобное превращение онтологии в «эффектологию» означает, что сущее здесь в максимальной степени абстрагируется от бытия как своей конечной явленности, становясь лишь тем, что побуждает действовать в определенном направлении — наподобие того, как порождаемый риторикой рекламного образа (согласно известному анализу Ролана Барта) эффект, например, «итальянскости» поддерживает с реальной Италией лишь вытесненную связь, предлагая субъекту вместо нее последовательность знаков, стимулирующих его потребительскую активность (при этом «итальянскость» легко обменивается на «японскость», «мексиканскость» и т. д. по мере нашего движения по фудкорту).

---

22. Наст. изд., с. 132.

Наконец, еще одним важным обстоятельством, на которое указывает Агамбен, является парадоксальная десубъективация подобной деятельности: если у Цицерона термин *officium* появляется в качестве перевода стоического *kathēkon* и означает действие, которое подобает совершить тому или иному конкретному субъекту в тех или иных чисто ситуативных обстоятельствах, то в христианской мысли происходит мутация и *officium* становится по своей сути содействием деятельности Бога, то есть свершением неких таинств, связанных с планом божественной «экономики»<sup>23</sup>. Но субъективность человека, редуцированная таким образом к роли исполнителя божественного плана, восстанавливается на другом уровне, поскольку, несмотря на объективный (или, лучше сказать, абсолютный) характер самой деятельности, субъекту предписывается делать ее объектом *своей воли* — с тем, чтобы активно желать то, что и без того всегда уже предрешено и потому должно быть пассивно воспринято. Воля, таким образом, становится диспозитивом управления теми возможностями, которые открываются субъекту и между которыми он должен сделать «единственно правильный» выбор<sup>24</sup> (хотя даже в том случае если

---

23. Возникает соблазн по аналогии с *mysterium-ministerium* соотносить (срифмовать) *kathēkon* и *katechon* — в том смысле, что, согласно доктринам К. Шмитта и Э. Петерсона, практика «замедления и упразднения» (*katechon*) эсхатологии становится наиболее «подобающим» действием (обязанностью, *kathēkon*) христианской политики: «В точке, в которой божественный проект *οἰκονομίας* достиг своего завершения через пришествие Христа, произошло событие (несостоявшееся обращение евреев, христианская империя), которое наделено властью приостанавливать *εσχατόν*» (Агамбен Дж. *Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления*. С. 24).

24. Сходную мысль высказывает Жан Бодрийяр: «Мы все более несвободны от воли. Мы должны хотеть даже тогда, когда мы этого не хотим. <...> Таким образом добровольное



наше желание направлено на нечто ошибочное, неверное — «выбор зла», — оно все равно служит фиксации нашей свободы). «Свободное волеизъявление» входит в круг наших должностных обязанностей. Агамбен сравнивает это с марксистской традицией, согласно которой сам революционный процесс всецело объективен и исторически необходим, но, несмотря на это, революционер должен прилагать все силы для своего участия в нем<sup>25</sup>; но возможно, что в еще большей степени это схоже с теорией экономической рациональности, согласно которой наш субъективный выбор того или иного направления использования ограниченных ресурсов должен осуществляться в пользу их «наиболее эффективного» распределения<sup>26</sup>.

---

рабство превратилось в свою противоположность [сoptraire] — принуждение к желанию, принуждение к свободе и выбору, что является завершенной формой рабства» (Бодрийяр Ж. *Совершенное преступление. Заговор искусства*. М.: РИПОЛ классик; Панглосс, 2019. С. 28).

25. Наст. изд., с. 54.

26. Поучительным примером такого двойного захвата — через бытие и через волю, — является то обоснование отечественной пенсионной реформы 2018 года, которое было предложено ее идеологами: повышение пенсионного возраста «онтологически» необходимо вследствие объективных обстоятельств (повышение продолжительности жизни при спаде рождаемости, то есть старение населения как причина непомерного роста бюджетных обязательств), но, кроме того, оно оказывается еще и этически состоятельным (а значит, *должно быть желанным*) постольку, поскольку «повышение продолжительности жизни — прежде всего большое благо, а уже затем — источник проблем» (Кудрин А., Гурвич Е. Старение населения и угроза бюджетного кризиса // *Вопросы экономики*. 2012. № 3. С. 71). Жизнь берется здесь в ее биологическом измерении, то есть как «голая жизнь»; при этом рост ее продолжительности представляется в качестве этической ценности, «блага» — а значит, как возможное основание политической аргументации.

## 2. «Есть» и «есть!»

Онтологическая проблематика, имплицитно присутствующая во всех частях цикла, в *Opus Dei* выходит на первый план. Онтология понимается Агамбенем не столько как формальное определение некоей академической философской дисциплины, сколько в качестве основополагающей операции, связанной с производством человечности человека<sup>27</sup>. И эта операция никогда не является однозначной, поскольку исторически существуют две онтологии, борющиеся друг с другом, в результате чего одна из них в какой-то момент вытесняется, преодолевается другой, но — не исчезает при этом бесследно. Эти онтологии Агамбен связывает с индикативом и императивом как двумя главными модальностями бытия: «есть», когда сущее показывает себя таким, каким оно всегда уже является — и «да будет!», когда оно как бы изначально взяло на себя обязательство совершать определенные действия, нужные для того, чтобы непрерывно преодолевать, превосходить себя, производить те или иные необходимые эффекты; чтобы реализовать то, что должно быть. В определенный исторический момент чаша весов склоняется ко второй опции, а затем — в ходе долгой эволюции — «решение о бытии» как прежде всего необходимой действенности (оперативности, эффективности) приобретает видимость «окончательного».

Именно так трактует Агамбен смысл знаменитого «коперниканского поворота» Канта. Кант — безусловно, ключевая фигура *Opus Dei*, так как именно в его этике возникает та парадоксальная, поистине монструозная, как ее определяет Агамбен, формула соединения модальных глаголов, которая звучит следующим об-

---

27. О таком понимании онтологии см.: Агамбен Дж. *Открытое*. М.: РГГУ, 2012. С. 95.

разом: «Дóлжно мочь желать [*man muss wollen können*]» («Дóлжно мочь желать, чтобы максима нашего действия стала всеобщим законом: таков канон морального суждения вообще»).

«Глагол „мочь“, — комментирует Агамбен, — выражающий возможность действия, некую способность сделать, противоречивым образом подчинен „долгу“ и имеет своим объектом не делание, но „воление“: и именно этим вакуумом, непостижимым переплетением модальных категорий, и определяется парадигма приказа морального закона. Связанные воедино в этой формуле, модальные глаголы обоюдно поддерживают и аннулируют друг друга. Когда мы думаем о центральной роли понятия воли у Канта, следует не забывать, что в его основе лежит это парадоксальное переплетение»<sup>28</sup>.

Важно при этом, что долженствование становится парадигмой не только для поведения в области морали, но распространяет свое влияние на всю сферу нашего бытия: так, согласно ключевым положениям «Критики чистого разума» (главное сочинение Канта по теоретической философии), вещи являются отнюдь «не сущими, но требованиями, не субстанциями, но императивами, которым ничто не может соответствовать на уровне опыта», и таким же образом «идеи разума являются „регулятивными“ идеями, „приказами“, а не обозначающими некие предметы словами»<sup>29</sup>. Бытие, таким образом, как бы поступает на службу — можно сказать, что отныне оно работает в офисе по обеспечению бесперебойных поставок природных явлений для нужд человеческой деятельности, — и поскольку тут же автоматически возникает вопрос, кому или чему конкретно (какому Богу, какому Делу?) оно призвано на этой должности служить, то ответ может быть получен только в обескураживающей форме: в форме чистого и безусловного долга бытие служит самой

28. Наст. изд., с. 181.

29. Наст. изд., с. 190.

обязанности служить, желание которой должно предшествовать любой конечной цели служения, каким бы образом эта цель ни определялась. Философия Канта, таким образом, оказывается метафизическим обоснованием господства праксиса над бытием, а значит — обоснованием экономики (в ее теологическом значении) как глубинной тайны бытия, раскрыть которую претендует Агамбен. Такова уже отмеченная связь *Opus Dei* с *Царством и славой*, где Агамбен показал тот процесс, в результате которого экономика как исполнение тайны, то есть как служение, направленное на наступление мессианского царства, в итоге обернулась «тайной экономики», то есть служением как управлением жизнью людей до этого события, притом что само это «до» в конечном счете становится единственно актуальной формой производства времени, превращая чисто служебную функцию управления в единственно представимую форму жизни.

Агамбен резюмирует итог развития западной мысли в простой формуле: античная онтология субстанции уступает место онтологии приказа; изъывительное «быть», на которое традиционно ориентированы наука и философия, входит в подчинение повелительному «да будет!», бытие (*Sein*) отдает приоритет должностованию (*Sollen*). Но несмотря на то, что он явно относит этот «выбор» к конкретной эпохе в развитии мысли<sup>30</sup>, в концептуально связанной с *Opus Dei*, хотя и отдельно опубликованной лекции *Что такое повелевать?*, Агамбен рассматривает это различие,

---

30. Так, например, в конце *Opus Dei* Агамбен указывает на учение Плотина (Эннеады, VI) как на источник радикальной «волюнтаризации» греческой метафизики, в результате которой движение бытия перестанет пониматься как то, что осуществляется им из себя самого (своей собственной природы) и превращается в продукт деятельности некоего субъекта, который «от начала и до конца будет отождествлен с волей» (Наст. изд., с. 197).

прежде всего, в плане синхронии — так, как если бы эти две онтологии всегда уже взаимно предполагали друг друга, вплоть до начала самой традиции постановки вопроса о бытии в *Поэме* Парменида:

В западной культуре существуют две отчетливо выделяемые и в то же время не лишённые взаимосвязи онтологии: первая, онтология апофантического высказывания, выражается — по своей сути — в индикативе; вторая, онтология повеления, выражается — преимущественно — в императиве. Мы могли бы назвать первую «онтологией *esti*» (форма третьего лица индикатива глагола «быть» в греческом языке), а вторую — «онтологией *esto*» (соответствующая форма императива). В поэме Парменида, которая предваряет западную метафизику, основополагающая онтологическая пропозиция имеет форму: «*Esti gar einai*» — «Ибо есть бытие»; мы должны вообразить, наряду с ней, другую пропозицию, которая предваряет иную онтологию: «*Esto gar einai*» — «Да будет же бытие!».

Этому лингвистическому разделению соответствует разделение реального на две соотнесенные между собой, но отдельные сферы: первая онтология определяет поле философии и науки и управляет этим полем, вторая — определяет поле права, религии и магии и управляет им.

<...>

В истории западной культуры две онтологии непрестанно отделяются друг от друга и пересекаются между собой, без передышки борются между собой, сталкиваются друг с другом и объединяются с тем же упорством.

Это означает, что западная онтология в действительности представляет собой двойную или биполярную машину, где полюс повеления, который на протяжении столетий — в античную эпоху — оставался в тени высказывающей онтологии, начинает в христианскую эру приобретать исключительную важность<sup>31</sup>.

31. Агамбен Дж. *Что такое повелевать?* С. 110–111.

Итак, в Античности, согласно Агамбену, «онтология повеления» пребывает в тени «высказывающей онтологии», так что при чтении Парменида мы можем лишь посредством работы воображения достроить этот непредъявленный полюс оппозиции. Интересно сопоставить такое истолкование с опытом прочтения *Поэмы* Парменида Владимиром Бибихиным, чему он посвятил вторую часть своего лекционного курса 1991–1992 гг. «Чтение философии». Центральным ходом Бибихина является гипотеза о том, что, хотя бытие Парменид и вводит под знаком «есть», тема должностования — «должно быть» — *сразу же* возникает в качестве не просто сопровождающего мотива, но в качестве определения самой сути дела (дела бытия, если угодно). Бибихин предлагает нам расслышать в «есть» Парменида ни больше ни меньше как солдатское «есть!», являющееся уставной формой ответа на приказ и означающее безусловную готовность этот приказ, каким бы он ни был, выполнить:

Просто — *есть*. Я когда-то говорил, что у ранней мысли солдатские добродетели. Это парменидовское голое *есть* — всерьез похоже на солдатское *есть*. Включает оно «могу, должен»? А как мы скажем, что не включает, если *сейчас*, через четыре служебных слова, включит?<sup>32</sup>

Бросается в глаза то, что «могу» и «должен» стоят здесь одно за другим, через запятую, как две равно исходных модальности бытия, то есть так, как если бы еще не было решено, какой из них следует отдать предпочтение; но очевидно, что сам Бибихин явно отдаст предпочтение «есть!» как ответу на приказ, который означает именно безусловное «должен», а не проблематичное «мог бы» («могу» подчиняется «должен», в точности как у Канта). «Есть», которое обыкновенно

---

32. Бибихин В. В. *Чтение философии*. СПб.: Наука, 2009. С. 374.

констатирует некое фактическое положение дел (описывает то, как оно *есть*, то есть показывает, обнаруживает себя само), здесь становится предметом — или даже продуктом, — некоего решения (и, можно добавить, разрешения — и как позволения что-то сделать, и как резкого, режущего «разрешения ситуации»), которое к тому же оказывается *всегда уже* принятым. Именно поэтому и мышление оказывается не просто чем-то тождественным бытию, но, опять-таки, некой «солдатской добродетелью», без которой это самое бытие никак не может обойтись: по поводу знаменитого «ибо мыслить — то же, что быть» Бибахин говорит, что этот фрагмент «запрещает надеяться, что какое-то бытие будет протекать через нас без того, чтобы мы об этом заботились, само собой, на автомате, „солдат спит — служба идет“»; ведь «бытие, если оно есть, оно не *мимо*, не *помимо* мысли»<sup>33</sup>. Никакое «может быть» не проскочит мимо безусловного «должно».

Итак, «есть» как оператор возможного описания того или иного сущего работает только в силу того, что за ним стоит то самое единственное «есть!», которое указывает на необходимость того судебного решения, которое всегда уже принято «в пользу сущего». Но что дает нам право прочитывать «есть» Парменида как безоговорочное «есть!»? По всей видимости, в тексте *Поэмы* такая интерпретация мотивирована тем местом из фр. 8, которое гласит:

...Решение — вот в чем:

Есть иль не есть? Так вот, решено, как и необходимо,  
Путь второй отмести как немислимый и безымянный  
(Ложен сей путь), а первый признать за сущий и верный<sup>34</sup>.

Поэтому тезис Парменида о бытии Бибахин, в противоположность Агамбену, предлагает рассматривать имен-

33. Там же. С. 382.

34. Перевод А. В. Лебедева.

но как императив, однако — как императив *философский*, тут же предостерегая нас от того, чтобы воспринимать философию как инструктаж или «натаскивание человечества на выполнение новых или старых задач: она вся в том, чтобы обратить внимание, заметить то, что уже есть <...>, перфект, уже совершенное, „решено“»<sup>35</sup>; поэтому бытие как долженствование следует понимать как парадокс возникновения того, что, строго говоря, *не* возникает:

Возникание *должно* быть, чтобы было невозникание — пребывание самим собой, в самом себе. Серединой самого смелого возникновения оказывается неподвижность — импульс *того*, в угадывании которого смысл всякого возникновения<sup>36</sup>.

Но это значит, что бытие как факт и бытие как решение отсылают друг к другу, ставя под вопрос само их различие и противопоставление, поскольку в противном случае все наши решения будут так или иначе опротестовывать те или иные факты как означающие «небытие», а факты — использоваться для того, чтобы откладывать, изменять или отменять решения. Иными словами, уже в онтологии Парменида мы можем обнаружить не только саму «управленческую машину», но и предвосхищение принципа ее *бездейственности* — бытие выступает здесь как инстанция контроля за беспорядочным и анархическим размножением всевозможных мнений о том, какое из многочисленных «сущих» должно быть назначено «первой головой», но в то же время само оно (бытие) сохраняет след собственной безначальности (как если бы «есть!» представляло собой уставной ответ на приказ, которого никто никогда не слышал, поскольку никто никогда не отдавал; или как если бы самому «главнокомандую-

---

35. Бибихин В. В. *Чтение философии*. С. 471.

36. *Там же*. С. 474.



щему» кто-то скомандовал «вольно!»). И если Бибихин заключает о том, что подлинное решение никогда не может быть принятым в перспективе своего возможного пере-решения и поэтому должно быть решимостью «на то, что *и без того уже есть* абсолютным, необходимым, *совершившимся* образом, образом перфекта, „уже“»<sup>37</sup>, то Агамбен стремится обнаружить в качестве (или, точнее, в месте) начала всегда уже упраздненное повеление: «Власть перестает существовать не тогда, когда ей не повинуются в более или менее полной мере, но тогда, когда она перестает отдавать приказы»<sup>38</sup>. Что означает: философия *сегодня* должна начинать не с того, чтобы вернуться от императива к индикативу, от бытия как долженствования к бытию как к субстанции, — такое в принципе вряд ли возможно, — но с попытки помыслить некий третий путь бытия, блокирующий оппозицию «есть» и «да будет!», «есть» и «есть!».

Ориентиром, указывающим на этот путь, служит понятие *жеста*. В конце третьей главы *Opus Dei*, целиком посвященной анализу понятия *officium*, Агамбен цитирует *De lingua Latina* Варрона, где различаются три модальности человеческого действия: *agere, facere, gerere*. Если первые два оказываются эквивалентами греческих *praxis* и *poiēsis*, то *gerere*, подчеркивает Агамбен, является чем-то новым и типично римским, будучи выражением приказания как чего-то отличного как от произведения (например, написания драмы поэтом), так и от действия (например, исполнения этой драмы актером). Однако подобно тому, как бытие обыкновенно находит свое алиби в некотором сущем (как своей причине, или основании, или том, что оно должно связывать), так и приказ обычно предполагает какое-то конкретное задание, которое должно быть исполнено для того,

37. Там же. С. 472.

38. Агамбен Дж. *Что такое повелевать?* С. 102.

чтобы некое положение дел было осуществлено, некая цель — достигнута. Именно такая логика предполагает, что «есть» Парменида всегда уже является ответом «есть!» на некое «да будет!», которое, в свою очередь, исходит из того, что то, что будет, — будет *чем-то* (тем или иным сущим). Но что произойдет, если этот круг обязательств будет разорван — если само приказывание будет показано как таковое, без отсылки к тому действию, которое оно обязывает нас совершить? Не выступит ли тогда само бытие («есть») как обнаженный жест, так что императив и индикатив перестанут различаться между собой (как в случае права, которое больше не применяется, но лишь изучается<sup>39</sup>)?

Возможно, что вариант именно такого толкования Парменида намечает другой его отечественный толкователь, Анатолий Ахутин, когда предлагает рассматривать логику бытия как воплощение «археологической апории»<sup>40</sup>. Смысл такого прочтения заключается в том, что «есть» здесь «сбрасывает с себя маску простой служебности — связывать или утверждать что-то» (например, подлежащее и сказуемое в речи) с тем, чтобы, взятое само по себе, стало в итоге *и* подлежащим, *и* сказуемым<sup>41</sup>.

Вот почему важно увидеть, что если в *Opus Dei* Агамбен обращается к такой модальности человеческого действия, как *gerere*, кажется, лишь для того, чтобы увидеть в нем парадигму для *officium*<sup>42</sup>, то в *Заметках о жесте* он развивает потенциал этого понятия уже по ту сторону пределов «командно-административной» модели. Речь идет о возможности выставления

---

39. Формула из эссе Беньямина о Кафке, которую Агамбен рассматривает как выражение того мессианского исполнения закона, о котором говорил апостол Павел (см.: Агамбен Дж. *Ното sacer. Чрезвычайное положение*. М.: Европа, 2011. С. 99).

40. Ахутин А. В. *Античные начала философии*. СПб.: Наука, 2007. С. 610.

41. См.: Там же. С. 607.

42. Наст. изд., с. 122, 133–135.

того, что обычно является средством для некоторой цели (подобно тому, как возможность — это всегда возможность для чего-то действительного), в качестве *чистого* средства, то есть — в качестве действия, свободного от преследования какой-либо цели, трансцендентной или имманентной. Таким жестом служит «гэг» в кинематографе, что роднит его с философией: любой великий философский текст, утверждает Агамбен, является «гэгом», и если в качестве примера он приводит определение мистики у Витгенштейна «как демонстрации того, что нельзя сказать»<sup>43</sup>, то разве это не подходит и для «есть» Парменида, которое есть «сказуемое, не сказывающее что-то о подлежащем, а словесным жестом указывающее на себя как подлежащее; как подлежащее же оно — не сказуемое, а молчащее»?<sup>44</sup>

Примером подобного обнажения жеста в кинематографе может послужить одна замечательная сцена из советской комедии «Волга, Волга» (1938) — та, где мелкий бюрократ (типичный сатирический персонаж той эпохи) товарищ Бывалов призывает со-

---

43. Агамбен Дж. Заметки о жесте // Агамбен Дж. *Средства без цели. Заметки о политике*. М.: Гилея, 2015. С. 66.

44. Ахутин А. В. *Античные начала философии*. С. 610. Является ли «гэгом» жест фундаментальной онтологии? «*Dasein* не есть, но должно быть своим собственным бытием, то есть должно осуществить его и сделать действительным. Поэтому у Хайдеггера *Dasein* может представлять одновременно и как нечто данное, и как задача, то есть как что-то, что существует только в модусе своего собственного непрерывного приведения в действительность» (Наст. изд., с. 103). Если жест — это «обездействованный» приказ, или, иначе, действие, которое не подчиняется внешнему императиву, но без остатка совпадает с неким правилом (или, что то же самое, манерой), то разве в качестве гэга он не должен был бы привести наше «литургическое» изречение бытия к заиканию? Известно ведь, что Фриц Хайдеггер, брат философа, заикался и поэтому произносил «имя» главного персонажа *Бытия и времени* как *Das-das-das-sein*.

бравшихся на палубе пассажиров помочь кочегарам ускорить ход судна, опаздывающего на конкурс художественной самодеятельности. Подымаясь на капитанский мостик, он произносит пламенную речь: «Поможем нашим начинаниям, товарищи! К топкам, друзья, к топкам!», после чего снимает с себя пиджак, но — делает это только наполовину; то есть пиджак только еще начинает сниматься, а у всех уже создалось впечатление, что товарищ Бывалов готов его сбросить полностью и первым ринуться в бой. Повинуясь этому призыву, все, конечно же, бросаются к топкам, а руководитель — заканчивает начатое было дело своего «разоблачения», но вместо того, чтобы снять пиджак полностью, виртуозно возвращает его на место.

Жест этот дезавуирует образ власти как таковой, в ёмкой, но экономной фигуре представляя ее сокровенную механику, а лучше сказать — ее диалектику: в отличие, скажем, от Чапаева (из одноименного фильма 1934 года), вынужденного передвигать с места на место свою командирскую картофелину, блестяще освоивший азы руководства товарищ Бывалов (не случайно, что у него такая «онтологическая» фамилия!) движет массами, сам при этом оставаясь на месте; и там, где первый неизбежно тонет, там второй — неизменно выплывает, выныривает. Пребывать в себе — и в то же самое время выходить из себя; точно рассчитанным жестом нарушать изначальную монолитность — но исключительно с тем, чтобы в итоге возвращаться к себе, приурочивая саму по себе «бесхозную» энергию масс к мудрости «хозяйственного» применения, — вот что совершает товарищ Бывалов, кидаясь в самое пекло борьбы, но не покидая при этом своей руководящей позиции.

Агамбен пишет, что задача кинематографа — «возвращать образы на родину жеста»<sup>45</sup>. Товарищ Бывалов смешон не потому, что он всего лишь ложный претендент на место истинного «руководителя», а потому, что его

---

45. Агамбен Д. *Заметки о жесте*. С. 62.

действия буквализируют само понятие «руководства». Разве не смешно, что наши миро- и душеспасительные устремления производятся в силу того, что кто-то просто водит руками, перекидывая пиджак с одного плеча на другой? Дело, однако, в том, что при должном порядке дел жест приказа эффективен постольку, поскольку автоматически переходит в исполнение; здесь же камера следует за жестом до самого конца, выводя на экран ту его «сакраментальную» часть, ту его «тайную экономику», которая от глаз исполнителей должна быть скрыта самим исполнением приказа. Но то, что не видят ринувшиеся ускорять «Севрюгу» массы, видит зритель — и, поскольку видит, никуда ринуться не спешит; и там, где «массы» зачарованы содержанием повеления, там зритель прозревает голую структуру «императорского» жеста, который таким образом неизбежно профанируется: нечто — попросту есть, а не «есть!».

### 3. Идея как жест

Сопоставление позиций Агамбена и Бибикина мотивировано не только тем, что в своих онтологических проектах они, каждый по-своему, продолжают линию Хайдеггера, но и тем, что оба при этом указывают на глубинную связь между собственно философским и правовым дискурсами.

В 2001–2002 годах Бибикин читает курс «Введение в философию права». Несколько неожиданно в ключевом месте этого курса он обращается к гоголевскому «Ревизору» — если до этого пункта, говорит Бибикин, мы исходили из «идеального императива как единственно возможного принципа права по Канту и по нашему убеждению»<sup>46</sup>, то теперь настало вре-

---

46. Бибикин В. В. *Введение в философию права*. М.: ИФ РАН, 2005. С. 72.

мя ввести в качестве главного действующего лица фигуру *зрителя*.

Обращение к этому концептуальному персонажу нужно Бибахину для ответа маркизу де Кюстину, упрекавшему русских в дефиците правосознания. На самом деле, утверждает Бибахин, здесь у нас налицо не нехватка, а, наоборот, избыток такого сознания, просто все права в России отданы зрителю — например, если де Кюстин полагает, что русские маляры столь отважны по сравнению с французскими по причине того, что жизнь в России слишком мало ценится, то Бибахин, соглашаясь, что «жизнь стоит меньше, чем захватывающий риск сидеть „рискуя жизнью, на дощечке, небрежно привязанной к длинной, свисающей вниз веревке“», объясняет это тем, что просто таковы права зрителя, который «бессмертен, смерть для него зрелище из захватывающих»<sup>47</sup>. Этот зритель и есть *реvisor*, но не поддельный, как гоголевский Хлестаков, а подлинный, то есть тот Высший Судья, который заставляет нас распознавать ненастоящий, игрушечный характер всех наших так называемых прав и обязанностей («поглядеть на себя во все глаза и ужаснуться»).

Примечательны ипостаси этого «зрителя», перечисление которых Бибахин начинает с фигуры шпиона:

*Шпион* кажется новым словом, в действительности оно очень старое. Вульгарное слово *шпик* неожиданным образом — такое с разговорной речью часто бывает — возвращает к лат. *speculum* *зеркало*, греч. *sképtomai* с метатезой *осматриваться, обращать внимание*. Кто так делает, то есть присматривается, становится *скептиком* у греков, в древненижнегерманском *spāhi* *умником*. Кто пристально вглядывается, может слишком много увидеть. Слово поэтому рано приобретает значение *шпион*<sup>48</sup>.

47. Бибахин В. В. *Введение в философию права*. С. 90.

48. *Там же*. С. 82.

И далее:

Скепсис, холодное вглядывание, подрывает наши сложившиеся представления, мешает смотреть на вещи так, как нам казалось привычно. Смотрящий оказывается так не просто шпион, собиратель сведений, а предатель. Глядящий грозит разрушить нашу жизнь (как ревизор). Французское *espier* в смысле *предать* появляется раньше чем в смысле *шпион* уже в бумагах 1080 года<sup>49</sup>.

Закljučая этот разбор, Бибихин ассоциирует ревизора с ведийским Варуной, «большеглазым, широкоглазым, тысячеглазым» богом, который, «повсюду расставив своих шпионов, следит за всем и во всяком случае человеческие нарушения знает»; он «не только всеобщий ревизор; он изначально, в исходной данности всё сковал жестким законом», так что только «через понимание божественного абсолютного закона откроется свобода близости к богам, к началам вещей»<sup>50</sup>. Именно поэтому последним к списку ипостасей зрителя-ревизора (шпион; спекулянт; скептик; предатель) Бибихиным добавляется *спаситель*:

По предположению некоторых этимологов, к тому же корню, что *шпион*, принадлежат *пастух*, *пасти* и *спаси*. В древнеиндийском этот корень без *s* в начале, то есть просто *раç*, значит тоже *смотреть*, *глядеть*, как и *спас*<sup>51</sup>.

В итоге получается завершенная модель, удивительно созвучная агамбеневскому пониманию теолого-экономического диспозитива, который с помощью разветвленной агентуры надзора полностью подчиняет живущего некоему закону с целью обеспечить

---

49. Там же. С. 82.

50. Там же. С. 83.

51. Там же. С. 84.

его «спасение», то есть совпадение жизни без остатка с состоянием перманентной ревизии. Но тогда возникает вопрос: что именно усматривает зритель, ревизор (или шпион) по ту сторону наших фиктивных прав и обязанностей? Согласно Бибахину, это будет сама *идея* права, поскольку лишь она одна не фиктивна — в ее свете даже разница между патриархальным «восточным» культом безусловной обязанности перед государством и современным «западным» культом права как юридически защищенного частного интереса оказывается не столь уж принципиальна<sup>52</sup>. Похоже, что идея права здесь выступает идеей как таковой, «идеей идеи» (аналогично идее блага у Платона). Так понятая, эта идея, конечно, окажется чужда любой нашей «человечности», ведь она (идея) представляет собой некое высшее требование, данное исключительно в форме обвинения в неподлинности всего «человеческого, слишком человеческого».

Но то, как понимает идею (эйдос, вид, *species*) Агамбен, радикально отлично от такой трактовки — прежде всего потому, что, с его точки зрения, идея является не столько тем, что подразделяет сущее, устанавливая некую иерархию явлений, порядок их идентификации, сколько тем, что выставляет его на всеобщее обозрение; примером такого понимания может служить наше отражение в зеркале, когда именно отчужденный от нас образ оказывается тем, что, как ни странно, является наиболее собственным в нашем бытии (что не означает, однако: находящимся в нашем владении):

Зеркало — это место, в котором мы обнаруживаем, что имеем образ и, одновременно, что он может существовать отдельно от нас, что наш «вид», или *imago*, нам не принадлежит. <...> И специальное бытие не означает индивидуальное, отождествленное с тем или иным качеством, которое принадлежит ис-

---

52. См.: Бибахин В. В. *Введение в философию права*. С. 77–79.



ключительно ему. Оно означает, напротив, любое бытие, то есть такое, которое безразлично и общо всем своим качествам, обладает ими, не допуская идентификации ни с одним<sup>53</sup>.

Классификация и идентификация — операции, необходимые для определения и поддержания меры соответствия явления «высшему требованию» (например, путем четкого определения прав собственности); при этом, конечно, всегда допустимо некоторое отклонение, которое «включается в качестве исключения» как нечто лишнее формы и потому представляющее собой материю для дальнейшего формирования, вследствие чего данное явление становится объектом надзора, контроля и управления. Этой, по сути своей — полицейской, логике Агамбен противопоставляет понимание идеи («специального бытия») как *жеста*, выводящего нас (и вообще, любое явление) за пределы установленной идентичности в пространство общего пользования, которое как раз и символизируется зеркалом как «местом» нашего образа:

Специальное бытие абсолютно не субстанциально. Оно не имеет собственного места, но случается в субъекте, и есть в нем как *habitus* или способ существования, как образ в зеркале<sup>54</sup>.

Идея как такой вот «выпадающий» образ содержит в себе жест утверждения вещи в ее «самостном» характере без идентификации с некой внеположной сущностью, которая всегда задана как требование, как «высшая цель»<sup>55</sup>. Очевидно, что Агамбен пытается таким

53. Агамбен Дж. *Профанации*. М.: Гилея, 2014. С. 60–61.

54. Там же. С. 59.

55. Ср.: «Отношение существования и сущности, обозначения и смысла суть экспозиция, и, как таковое, оно не является отношением идентичного (та же самая вещь: *idem*), но отношением самости (вещь сама: *ipsum*). В философии

образом спасти потенциал понятия идеи от его растворения в той метафизической традиции, генеалогию которой Хайдеггер резюмирует в конце своего «Учения Платона об истине»: истина сущего, первоначально бывшая *a-летейей*, заменяется истолкованием действительности согласно «идеям», которые в наши дни превращаются в «ценности»<sup>56</sup>. Но идея, утверждает Агамбен, — это не место, откуда вершится суд над сущим, выносится приговор о его бытии как некоторой задолженности, а нечто вроде *нимба*, который обозначает завершенный («спасенный от спасения») характер ее посястороннего, мирского так-бытия. Понимание идеи как специального, то есть не-идентичного бытия, конечно же, совершенно не случайно помещает ее в своего рода «интерзону», пространство между шпионом с одной стороны и «спасительными» спецслужбами — с другой («болтун находка для врага», но быть специалистом в чем-то существенном уже значит стремиться «выболтать», поделиться со всеми тем, что знаешь, — самой вещью). Воплощенная в идее самость вещи оказывается тогда чем-то избыточным как в отношении того, что находится по эту сторону зеркала, так и в отношении того, что кажется находящимся по ту его сторону, — ее нельзя свести ни к тождественному, ни к иному, ни к их «сумме».

Итак, идея есть бытие-в-образе, то есть тот жест, каким вещь обнаруживает, делает зримым свое так-бы-

---

всегда возникает множество недоразумений из-за того, что одно просто-напросто принимают за другое. Мыслимая вещь — это не идентичность, а *сама* вещь. Это не другая вещь, на которую она указывает как на свою трансценденцию, но это и не просто все та же самая вещь. Здесь вещь превзошла саму себя, взойдя к себе *самой*, к своему бытию, такому, какое оно есть» (Агамбен Дж. *Грядущее общество*. М.: Три квадрата, 2008. С. 87–88).

56. См.: Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. *Время и бытие: Статьи и выступления*. М.: Республика, 1993. С. 360–361.

тие. Это, говорит Агамбен, может быть жест самый ничтожный и повседневный, как, например, поза остановившегося мужчины, запечатленного на дагерротипе с изображением бульвара де Тампль в час пик (по причине слишком долгого времени экспозиции движущаяся масса людей и экипажей не оставила на отпечатке ни следа, так что «спасенным» оказался лишь этот «мужчина, который остановился почистить обувь и потому довольно долго стоял неподвижно, с ногой, чуть приподнятой над скамейкой для чистки обуви, чтобы поставить туда стопу»<sup>57</sup>). Разница с Бибихиным очевидна: если для него в случае идеи (идеи права, которая есть идея по преимуществу) речь идет о некоем высшем служении (к чему призывал и Гоголь в своем позднем проповедовании), то для Агамбена это, скорее, приостановка императивности: «шпионско-спекулятивная» функция зеркала здесь направлена на то, чтобы перевести взгляд в направлении, обратном тому, которого требует от нас наше Сверх-Я — последнее сосредоточивает наше внимание на том, чтобы непрерывно повышать усилия по достижению некоторой «высшей цели», но ускользание от его приказа как бы рассеивает наше внимание (в том смысле, в каком идеального кинозрителя Бенъямин называл «рассеянным экзаменатором») в пользу того, что и так уже здесь, но при этом не представляет собой ни объекта, который необходимо присвоить, ни цели, которая должна быть достигнута.

Кстати, в курсе «Собственность» (где тема метафизики *своего* и проблематика права собственности оказываются неразрывно связаны) Бибихин также говорит о жесте, но для него это «минимальный жест» *решения*, необходимого для развязывания ситуации, отделения всего негодного и нечистого для того, чтобы обнаружить всю ту же изначальную строгость закона:

---

57. Агамбен Дж. *Профанации*. С. 25.

В мире-космосе и мире-согласии (польское «мир», *rokój*) мы имеем опять, как в вещи и имени, странностью развернутую полярность, нередуцируемую не так, что всегда остается несводимый остаток, а еще убедительнее, так, что всякое усилие сближения космоса и мира только еще острее режет *нас*, заставляет отчетливее выбирать между одним и другим<sup>58</sup>.

Эквивалент этого жеста, отделяющего годное от негодного, возникает и в натурфилософском курсе «Лес», где он принимает форму *амеханики*, то есть требования остановить «потоп живого»<sup>59</sup> путем учреждения такой формы жизни, которая могла бы играть роль «неподвижного двигателя», способа привязки живущего к некоторому ритуальному (жизнь должна иметь форму службы!) и совершенно самоцельному рискованному действию. Важно, что такое действие будет носить характер *санкции*, освящения той цели, для которой сама жизнь становится только средством, способностью, еще только подлежащей реализации (на уровне рода эта способность, конечно, всегда уже реализована, поэтому индивиду ее надо угадать, попасть в «то самое»; здесь вновь взаимная отсылка бытия и долженствования, совпадение «есть» и «должно быть»<sup>60</sup>). «Амеханика», таким образом, являет собой механизм естественного отбора, который отбраковывает то, что *лишь* есть, *лишь* может быть, и оставляет — всегда уже оставил — то, что *есть как должное быть* (годное, угодное, посвященное Богу); то, что, будучи способным только к необходимому, тем самым санкционируется, становясь зрели-

---

58. Биbihин В. В. *Собственность. Философия своего*. СПб.: Наука, 2012. С. 370–371.

59. Биbihин В. В. *Лес*. СПб.: Наука, 2011. С. 225.

60. «Философский императив, философское „надо“, кроме безусловной общезначимости, имеет еще то „свой-ство“, что он *всегда уже выполнен*» (Биbihин В. В. *Собственность. Философия своего*. С. 309).

щем для Зрителя (как те отважные маляры, «годность» которых превыше всех фиктивных «прав»).

Этому резкому, режущему глаз свету Агамбен противопоставляет рассеянный свет *лимба* — места, где обретает себя жизнь (в качестве того «несводимого остатка», отрицаемого Бибихиным), полностью совпадающая со своей формой и в которой поэтому нечего спасать<sup>61</sup>. Бибихин в своей трактовке критериев «годности» (*fitness*) подчеркивает, что ведь неслучайно теория естественного отбора «не классифицирует, для каких целей отбор, и интересно спросить, почему для нее удачная форма страуса, например, не расписывается по столбцам, в графе „приспособленность для летания в воздухе“ одна оценка, „приспособленность для плавания в воде“ другая»; иначе говоря — никаких априорных критериев, только дескрипция по той простой причине, что «природный вид поражает ис-

---

61. См.: Агамбен Дж. *Грядущее сообщество*. С. 12–14. Ср. также с комментарием Агамбена к «Этике» Спинозы (III, теоремы XIV–XV): «Важно лишь, чтобы была устранена всякая причина сомнения в том, что вещи безусловно и действительно „таковы“ [такие, какие они есть, случились необратимым образом. — А. П.], независимо от того, радуется ли нас это или печалит. Как некое положение вещей, рай совершенно тождественен аду, хотя у них и противоположные знаки. (Но если бы мы могли чувствовать себя уверенно в отчаянии или отчаиваться в уверенности, то тогда нам бы открылся внутри данного положения вещей его собственный предел, — лимб, или светящийся промежуток, который не может пребывать внутри него.)» (*Там же*. С. 83). — Скобки, в которые заключен тезис о лимбе как о «внутреннем внешнем», очевидно, являются графическим аналогом «разреза Апеллеса» как центрального образа книги об апостоле Павле; логическим же принципом этой операции является формула Николая Кузанского «не-иное» (*non aliud*) — формула *идеи* (см.: Агамбен Дж. *Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам*. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 71–75).

следователя на его раннем, доисследовательском, наивном общечеловеческом уровне как *хороший* до удивления»<sup>62</sup>. Тем не менее фоном этого удивления служит понимание, что *не всё* в мире способно заладиться, так что «удачные виды» являются основанием для того, чтобы что-то было осуждено как «неудачное», то есть неспособное конституировать род. «От осла и лошади потомство родится, на молекулярном уровне несовместимости нет», — говорит Бибахин, — но «сбой начнется из-за того, что мул так сказать запутан, у него слишком сложная программа и на уровне поведения он не может найтись, теряет инициативу, его достоинством становится удобная для людей безынициативность»<sup>63</sup>. Мул как бы выпадает в зону, где не находит той изначальной простоты «своего собственного», которая могла бы придать его бытию характер годности, некоего удачного действия; бытие мула не санкционировано, не освящено.

Но можно представить и другую позицию, которая, не оспаривая биологической несостоятельности мула, обнаружит его состоятельность на каком-то другом — например, поэтическом — уровне: его бытие обретет тогда вид некоего специфического жеста, который, вопреки его «неудачности», окажется достоин воспевания, как в *Сарторисе* Фолкнера, где автор приглашает нас встать на точку зрения «какого-нибудь Гомера хлопковых полей» американского Юга и сложить однажды про мула сагу:

Отщепенец и пария, он не имеет ни друга, ни жены,  
ни возлюбленной, обреченный на безбрачие, он не-  
уязвим, и нет для него ни столпа, ни пещеры в пу-  
стыне; его не осаждают соблазны, не терзают сны  
и не утешают ведения; вера, надежда и милосердие  
не его удел. <...> Не понятый даже погонщиком-не-

---

62. Бибахин В. В. *Лес*. С. 236.

63. *Там же*. С. 377.

гром, существом, чьи побуждения и умственная деятельность так разительно сходны с его собственными, он совершает чуждые своей природе поступки в чужой для себя среде; он находит пищу не только для жизненного пути, но для всей формы поведения, и, наконец, все наследие этого кроткого существа вместе с его душою отбирают у него и на фабрике варят из них клей<sup>64</sup>.

В этой поэме, которую, по слову Фолкнера, еще предстоит написать, мул воплотил тот остаток от разделения животных на условных агнцев и козлиц, от распределения их общего рода на отдельные виды точно таким же образом, как в мире людей беженцы воплощают тот непрерывно воспроизводящийся класс неграждан, который оказывается за пределами национальной идентичности, по ту сторону прав человека как гражданина<sup>65</sup>; мул и беженец, таким образом, символизирует *то самое* в животном и человеке, что является их идеей и поэтому всегда превышает сущее как сумму сложения тождественного и иного, обнаруживая себя лишь как «неиное».

Вот почему если Бибахин в ключевом месте своего курса обращается к гоголевскому «Ревизору», прочитанному как метафора «абсолютного права зрителя», то для Агамбена эмблемой критики права (а также экономики) будет знаменитый речевой жест мелвилловского Бартлби «*I would prefer not to*» как выражаю-

---

64. Цит. по: Фолкнер У. *Сарторис. Медведь. Осквернитель праха*. Л.: Лениздат, 1982. С. 237–238.

65. См.: Агамбен Дж. По ту сторону прав человека // Агамбен Дж. *Средства без цели. Заметки о политике*. М.: Гилея, 2015. С. 23–35. Ср. также с проблематикой «учета неучтенных» и противопоставления политического потенциала «видимости» полицейскому идеалу тотальной зримости, как она разработана в «Несогласии» Жака Рансьера (см.: Рансьер Ж. *Несогласие*. СПб.: Machina, 2013. С. 147–168).

щий позицию персонажа, который как будто бы замешкался на перекрестке между волей и могуществом и тем самым «обращает волю против нее самой»<sup>66</sup> (попробуйте представить себе Акакия Акакиевича, который до конца не сдает свои позиции в споре с Петровичем о невозможности починить старую шинель!). В трактовке Агамбена воля — это не просто природное свойство, но диспозитив, служащий ограничению нашего могущества, которое должно быть приурочено к достижению четко идентифицированных целей. А значит, данный жест «предпочтения не...» преодолевает оппозицию негативного и позитивного, запрещенного и разрешенного, поскольку приостановка воли, которая с необходимостью должна быть фиксирована на некоторой цели и таким образом непрерывно запускать нашу деятельность по ее достижению, открывает горизонт отношения к миру, качественно отличному от «положенного». Своим жестом Бартлби отзывает волю как всегда уже привязанную (и привязывающую) к необходимости однозначного выбора, заданного порядком *данных* «возможностей», как если бы к таковому без остатка сводилось возможное как таковое. Как пишет Олег Горяинов, Бартлби для Агамбена является примером «субъекта в модусе потенциальности, который не вписывается в горизонт поведения, определенный логикой субъекта воли и субъекта долга, тем самым подрывая эффективность парадигмы *homo economicus*»<sup>67</sup>; к этому можно было бы добавить, что своим жестом Бартлби если что-то и производит, так это увольнение бытия со службы, лишая тем самым силы любые принятые решения о его найме, переводе, повышении и т. п.

66. Агамбен Дж. *Что такое повелевать?* С. 121.

67. Горяинов О. *Право имеющий. К критике политической теологии*. СПб.: Транслит, 2018. С. 34–35. См. также: Горяинов О. Бартлби как символ сопротивления: к проблеме определения политического субъекта // *Топос*. 2013. № 1. С. 54–69.



В *Ревизоре* моментом амехании является, конечно же, заключительная немая сцена, которая парализует всех персонажей в момент «истинной ревизии», от которой никто не сумеет ускользнуть. Бибахин читает Гоголя так, как Гоголь сам предлагал себя читать — в направлении от смешного к возвышенному, как если бы истина «Ревизора» без остатка сводилась к тому, что сказано в авторском комментарии (который служит как раз для включения любых возможных «остатков» в общий план «мирового домостроительства»<sup>68</sup>). Можно предположить, что чтение Гоголя Агамбеном следовало бы другой интенции, связанной, скорее всего, с тезисом Беньямина о комедии как жанре, предоставляющем человеку возможность освободиться от мифических фигур закона и вины<sup>69</sup>, отделить чистую жестуальность действия от его подчинения некой цели. Агамбен говорит:

Так вот, я думаю, что если мы попытаемся помыслить, что именно определяет комический характер относительно трагедии, то мы могли бы утверждать, что в противоположность трагическому герою комический персонаж действует как раз для того, чтобы подражать собственному характеру. Именно поэтому комический персонаж очевидным образом никогда не отвечает за свои действия. Не может быть подражания *действиям* в случае комического персонажа — например, в случае Пульчинеллы. Действительно, Аристотель пишет, что в комедии речь не идет о *hamartia*, о вине, поскольку стихия комедии — *смешное*.

---

68. Ср.: «Позднейшие рассуждения Гоголя о „Рев[изоре]“ — фигура гиперболы, строимая над... гиперболой: „гипербола едет на гиперболе“ в объяснении, что события в маленьком „городке — символы мирового домостроительства“» (Белый А. *Собрание сочинений. Мастерство Гоголя. Исследование*. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2013. С. 276).

69. См.: Беньямин В. Судьба и характер // Беньямин В. *Учение о подобии. Медиаэстетические сочинения*. С. 52–64.

&lt;...&gt;

Если мы дадим имя «жеста» понятию, которым я предлагаю заменить понятие действия, то жест должен обладать следующими — противоположными — характеристиками. Во-первых, жест не есть действие, вмняемое в вину субъекту. Во-вторых, он не обращен к некой цели: более того, он прерывает само это отношение средств и целей. В-третьих, жест не зависит от воли субъекта<sup>70</sup>.

В свете подобного чтения «амехания» также перестала бы выступать печатью высшего закона, санкционирующего жизнь путем обречения ее служить требованиям «полноправного Зрителя», и уподобилась бы тем описанным Альфредом Зон-Ретелем «идеальным поломкам», с помощью которых технические устройства выводятся из-под власти предписанного способа их использования и открываются для какого-то нового возможного предназначения<sup>71</sup>. В качестве примера такого взгляда следовало бы вспомнить финал другой комедии Гоголя — *Женитьба*, где герой, вместо того чтобы застыть на пороге последнего, главного, итогового предназначения, делает еще один шаг, чтобы в итоге... совершить жест *несовершения* (упразднения, отмены, бегства от) этого «высшего действия»:

Право, как подумаешь: через несколько минут — и уже будешь женат. Вдруг вкусишь блаженство, какое, точно, бывает только разве в сказках, которого просто даже не выразишь, да и слов не найдешь, чтобы выразить. (*После некоторого молчания.*) Однако ж что ни говори, а как-то даже делается страшно,

---

70. Агамбен Дж. *Действие и жест*. Лекция, прочитанная на Факультете свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета 5 октября 2018 г. Перевод Дарьи Фарафоновой.

71. Агамбен цитирует Зон-Ретеля в своем эссе «Тело славы» (см.: Агамбен Дж. *Нагота*. М.: Грюндриссе, 2014. С. 152–154).

как хорошенько подумаешь об этом. На всю жизнь, на весь век, как бы то ни было, связать себя, и уже после ни отговорки, ни раскаянья, ничего, ничего — всё кончено, всё сделано. Уже вот даже и теперь назад никак нельзя попятиться; через минуту и под венец; уйти даже нельзя — там уж и карета, и всё стоит в готовности. А будто в самом деле нельзя уйти?<sup>72</sup>

Кажется, что в этих размышлениях Подколесина заключена целая программа движения от бытия как субстанции (мечта о семейном счастье) — через бытие как долженствование (тревога, сигнализирующая об императивном, неотменяемо-приказном характере существования женатого человека) — к бытию как ускользанию (бегство из-под венца в спасительное окно). И неслучайно, что в сноске к тому месту *Введения в философию права*, где цитируется наблюдение Кюстина об отважных русских малярах, Бибахин упоминает-таки гоголевского Подколесина с его словами о «щекатурщике, который штукатурит и не боится ничего» — но только почему-то опускает при этом их продолжение о том, что щекатурщика-то Подколесин видит по дороге в департамент: «Я ведь каждое утро хожу в должность»<sup>73</sup>. Бытие не только актеров, но и зрителей здесь, таким образом, имеет форму каждодневного хождения в должность, форму службы. Но лишь перспектива неминуемой женитьбы грозит целиком и полностью подчинить жизнь закону, благодаря чему даже счастью грозит стать чем-то предписанным, заслуженным<sup>74</sup> — неслучайно ведь, что за мгновенье до бегства

72. Гоголь Н. В. Женитьба // *Собрание сочинений*: в 6 т. Т. 4. М.: ГИХЛ, 1952. С. 156.

73. Там же. С. 148.

74. Ср.: «„Блаженство есть удовлетворение всех наших склонностей“, — пишет Кант и далее говорит о „законе, который советует, что нужно делать, чтобы быть лишь достойными блаженства“. Но с тем счастьем, которого мы можем

Подколесин в своем воображении идентифицируется с высшей инстанцией власти:

Если бы я был где-нибудь государь, я бы дал повеление жениться всем, решительно всем, чтобы у меня в государстве не было ни одного холостого человека!<sup>75</sup>

Таким образом, именно страстная готовность жениться сыграла — неожиданно прежде всего для самого жениха, — роль обманного маневра, маски, с помощью которой оказалось возможным в последний момент ускользнуть от неусыпных соглядатаев Варуны: Подколесин, поначалу поддавшись чертовски очаровательной перспективе окружить себя множеством похожих на него как две капли воды маленьких «экспедиторчат», теребящих его за бакенбарды, в итоге предпочитает лежать, как байбак, в своей комнате, созерцая невычищенный сапог и целую кучу табаку на столе<sup>76</sup>. Или,

---

быть достойны, мы (или ребенок в нас) не знаем, что, собственно, делать. Какая катастрофа, если женщина нас любит, потому что мы это заслужили! И что за скука — счастье как приз или компенсация за хорошо сделанную работу!» (Агамбен Дж. *Профанации*. С. 20).

75. Гоголь Н. В. Женитьба. С. 156.

76. Если в *Женитьбе* «спасение от спасения» становится возможным благодаря окну, то в повести *Иван Федорович Шпонька и его тетушка* кошмарное сновидение главного героя о вездесущей жене, предстающей в самых фантастических обликах, прерывается лишь посредством авторского жеста, фабрикующего «случайный» обрыв текста. И там и там малодушные герои открывают в себе способность тем не менее оказать сопротивление своим «спасителям» (Кочкарев, тетушка Василиса Кашпоровна), лишить силы их приказы, имеющие целью подчинить жизнь близких священной задаче размножения (картина «счастья», которую рисует Подколесину Кочкарев, переключается со сном Шпоньки благодаря мотиву слишком интенсивного умножения количества «семейной материи»: «Ну для чего ты живешь? Ну взгляни

вернее — *не* предпочитает это, а просто осуществляет как форму своей жизни. Лучше день за днем «ходить в должность», чем задолжать однажды все свои дни.

#### 4. Литургия без( )действия

В эссе *Что такое акт творения?* Агамбен связывает специфику своего герменевтического подхода с нахождением в текстах любимых авторов тех «истинно философских элементов», которые обладают, по выражению Фейербаха, «способностью к развитию». Например, Делёз понимает творческий акт как акт сопротивления, но при этом «не даёт определения термину „сопротивление“ и, судя по всему, использует его в общепринятом значении противодействия внешней силе или угрозе»; Агамбен «развивает» это понимание таким образом, что данный термин получает более специфический смысл, а именно: теперь это то сопротивление, которое потенция оказывает своему полному, безостаточному переходу в актуальное состояние. Налицо парадокс: сам Агамбен как раз актуализирует смысловой потенциал тезиса Делёза, хотя то содержание, которое в результате себя обнаруживает, указывает на ценность того, что актуализации сопротивляется;

---

в зеркало, что ты там видишь? глупое лицо — больше ничего. А тут, вообрази, около тебя будут ребяташки, ведь не то, что двое или трое, а может быть, целых шестеро, и все на тебя как две капли воды» (*Там же*. С. 112). Сложнее с *Мертвыми душами*, где Чичиков, мечтающий о женьтибе на состоятельной «бабенке», выступает — по долгу своей службы «самопредпринимателем», — в обеих ролях: и спасаемого, и спасителя; но возможно, что функцию «окна» здесь играет «вставная повесть» о капитане Копейкине, в которого по воле ее рассказчика вдруг превращается Чичиков (рассказчик, кстати — почтмейстер, что позволяет увидеть в Чичикове-Копейкине еще одну ипостась Ревизора).

но этот парадокс неслучаен, поскольку он демонстрирует, как любая идея преодолевает претензии своего «автора» на собственность и представляет собой предмет общего пользования в силу того, что ее потенциальное содержание превосходит любой частный случай своей актуализации, провоцируя других людей на другие варианты использования — вот почему «если до конца следовать этому методологическому принципу, рано или поздно достигаешь той точки, где уже невозможно различать между своим и тем, что исходит от автора, которого мы читаем»<sup>77</sup>.

Очевидно, что во многих важнейших пунктах своей философской системы Агамбен именно таким образом развивает некоторые важнейшие положения мысли Хайдеггера, которые, вне зависимости от глубины их собственно авторской проработки, в качестве «истинно философских» не исчерпываются применением, которое дал их потенциалу автор. Так, именно у Хайдеггера мы находим, наряду со знаменитым «забвением», такое определение исторической судьбы бытия как придание ему сугубо служебного характера; и именно он выдвигает требование преодолеть такое истолкование, указывая на «другое начало» философии:

Бытие [так в русском переводе передано *Seyn*, которое Хайдеггер использует наряду с *Sein*, «бытием», чтобы выделить его иной, более изначальный смысл — *A. II.*], как бы оно ни возвышалось до условия, оно таким образом уже унижено до положения прислуги и дополнительности у сущего.

Мышление в другом начале не знает объяснения бытия через сущее и ничего не знает об обусловливании сущего бытием, обусловливание которого всегда

---

77. Агамбен Дж. Что такое акт творения? // Агамбен Дж. *Творение и анархия. Произведение в эпоху капиталистической религии*. С. 31–32.

также *нанимает* (*verdingt*) бытие к сущему, чтобы затем ему же (бытию) и ссудить в форме «идеала» и «ценностей» (*agathon* — это начало) некое повышение<sup>78</sup>.

Бытие, следовательно, может занимать сколь угодно высокое положение в той или иной метафизической системе, но в любом случае подобное место может быть лишь результатом его «продвижения по службе», на которую оно было однажды «нанято»; вот почему Хайдеггер призывает понимать его не на основе сущего как чего-то действительного (такое призвание должно быть отозвано), но принципиально иначе — как изначальную возможность, возможность как таковую:

То, что бытие есть и поэтому не становится никаким сущим, отчетливей всего выражается следующим: бытие есть возможность, которая никоим образом не есть наличное, а, напротив, есть всегда исполняющее и отказывающее в отклонении через о-своение (*Eig-nung*)<sup>79</sup>.

В этих положениях можно увидеть исходный импульс для той модели онтологии, которая является ядром собственной философской концепции Агамбена и которая, конечно же, предполагает чтение Хайдеггера с «поправкой на Бенямина», благодаря чему будет использовать ресурсы «фундаментальной онтологии» для нужд осмысления условий возможности мессианской политики<sup>80</sup>. Так, признавая литургиче-

---

78. Хайдеггер М. *К философии (О событии)*. С. 587.

79. Там же. С. 582.

80. Конечно, выявление «условий возможности» — это знаменитый жест Канта, но, как уже было сказано, кантовское понимание опыта подчинено императиву бесконечной работы, безостановочной актуализации возможного, в горизонте которой весь мир становится «заданием»; Агамбен же словно бы предлагает данное положение «чесать против шерсти» с тем, чтобы выявлять нередуцируе-

ский характер описанного Хайдеггером способа бытия *Dasein*, Агамбен, однако, отказывает ему в способности помыслить технику политически, то есть помыслить ее не в форме сохранения *Gestell* (или «экономики») в качестве «высшей тайны бытия и божественного», но в перспективе раскрытия этой тайны, то есть «упразднения и свершения» подобной диспозиции<sup>81</sup>. Но такое политическое преодоление господства теолого-экономической парадигмы, основанной на онтологии повеления, возможно лишь в форме профанации *officium*, «отозвония всякого призвания» и «обездействования закона», отмены исключительности бытия-как-служения путем его преобразования в общую форму-жизни. Исследованию этих перспектив будут посвящены работы, которые составят *Homo sacer IV*. Так, например, в *Высочайшей бедности* этому послужит эпизод неудачной революции внутри христианства, связанной с концепцией правил монашеской жизни, наиболее последовательно разработанной францисканцами: в противоположность церковной практике учреждения литургии в качестве отдельной сферы, находящейся в ведении священника (олицетворяющего священничество Христа), монахи настаивают на отмене этого отделения с тем, чтобы, превратив форму жизни в литургию, а литургию — в форму жизни, сделать их неразличимыми<sup>82</sup>. Интересно, что последующую протестантскую реформу Агамбен рассматривает как «бескомпромиссное отстаивание монахом-августинцем Лютером монашеской литургии

---

мость возможного к действительному (на то, что мессианистические элементы у Канта могут быть обнаружены уже в первой «Критике», мое внимание обратил Георгий Лайус).

81. См.: Агамбен Дж. *Царство и слава. Теологическая генеалогия экономики и управления*. С. 414.

82. Агамбен Дж. *Высочайшая бедность: монашеские правила и форма жизни*. М.: Издательство Института Гайдара, 2020. С. 119.



против церковной»<sup>83</sup>; к этому тезису, видимо, следовало бы добавить, что и в этом случае имела место неудача, поскольку в результате этой реформы произошла сакрализация всей мирской жизни — Лютер, по замечанию Маркса, «превратил попов в мирян, превратив мирян в попов»<sup>84</sup> (фигура, аналогичная отмеченной Агамбеном инверсии «экономики тайны» в «тайну экономики!»), тем самым подготовив условия для «капиталистического духа».

Итак, нереализованный «потенциал развития», который Агамбен обнаруживает в мысли Хайдеггера, состоит в том, чтобы преобразовать способ бытия *Dasein* из служения «тайне бытия» (человек как «паству Бытия»; техника как сакрализация бытия) в деятельность профанации, понятой как возвращение бытия в общее пользование (вместо бытия как исключительного — бытие как любое). Ресурсом для понимания бытия как изначально свободного от своей служебной обязанности по отношению к тому или иному действительному существу становится при этом аристотелевское учение о возможности как самостоятельной силе, которая лишь впоследствии может быть захвачена действительностью с помощью диспозитивов воли и долга, но до того формирует *habitus* (латинский перевод греч. *hexis*) человеческого субъекта, способного свои способ-

---

83. Там же. С. 121.

84. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К. *Социология. Сборник*. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2000. С. 168. Ср.: «...Те, кто пытаются снова сакрализовать мир и жизнь, святотатствуют точно так же, как и те, кто отчаивается из-за его профанации. И как раз поэтому протестантская теология, абсолютно отделяя светский мир от мира божественного, одновременно и права и не права: права в том, что откровение (язык) необратимо перепоручило мир светской сфере; не права, потому что мир будет спасен именно благодаря тому, что он — профанен» (Агамбен Дж. *Грядущее сообщество*. С. 82–83).

ности никак не задействовать, тем самым сохраняя их именно как способности:

Это отношение с лишенностью (или, как он также говорит, с *adynamia*, неспособностью или способностью-не) является для Аристотеля принципиально важным, поскольку только благодаря ему потенция может существовать как таковая, независимо от своего перехода в акт. Стратегическое значение понятия хабитуса состоит в том, что потенция и акт в нем разделены и в то же время сохраняют отношение друг с другом. Только потому, что обладание также является обладанием лишенностью, потенция может сохраняться и располагать собой вместо того, чтобы всегда уже потеряться в акте. Поэтому решающий тезис о потенции-хабитусе гласит: «Всякая способность [потенция] есть неспособность [импотенция] того же и согласно тому же [*toū autoū kai kata to auto pasa dynamis adynamia*]» (*Метафизика*, 1046a 30). Иметь *hexis* потенции означает мочь не применять ее<sup>85</sup>.

Для Агамбена крайне важно показать, что этическое применение понятия *hexis* в аристотелевской системе находится в строгом соответствии с его метафизическим значением, где данное понятие находится в принципиальной взаимосвязи с лишенностью как третьим (наряду с формой и материей) определением сущего. Полезно сопоставить такое прочтение с тем, что было предложено Францем Brentano в его знаменитом исследовании различных значений сущего у Аристотеля (как известно, именно с этой диссертацией Brentano Хайдеггер связывал начало своего интереса к теме бытия).

Прежде всего важно то, что поясняя, в каком смысле не только о реальных вещах, но и о лишенности можно говорить как о том, чем обладают (в отношении чего имеется *hexis*), то есть как о чем-то сущем, Brentano пишет, что возможность такого представле-

---

85. Наст. изд. С. 149.

ния о лишении «проистекает из того, что сущее называется омонимично, так что в определенном смысле даже лишенность и отрицание суть вещи»<sup>86</sup>. О каком смысле здесь речь? О том, согласно которому лишенность *есть* только в той мере, в какой она выступает предметом истинного суждения, то есть сущее здесь берется лишь в значении истинного, а значит, лишь логически, но не метафизически (ему «не присуще никакое бытие вне духа»<sup>87</sup>, заключает Brentano).

От этого следует отличать такое свойство вещи, как ее обладание невосприимчивостью к какому-либо воздействию — или сопротивляемость (*Widerstandskraft*), как это называет Brentano; это уже нечто иное, нежели то, что обладает реальностью только в нашем уме, — такое «предрасположение» (*Disposition*) вещи принадлежит ей самой и поэтому относится к сущему в значении возможного и действительного, а это уже его метафизическое значение (нечто, сущее *реально*)<sup>88</sup>.

Но высшим метафизическим смыслом обладает «сущее согласно фигурам категорий», поскольку все категории обозначают то, как сущее есть в действительности (категории как высшие роды сущего), а не только в уме или в возможности. И здесь мы встречаемся с претензией *ekhein*, «обладать» (*hexis* происходит от этого глагола) на роль одной из категорий, то есть одного из высших родов сущего. Слово «претензия» неслучайно, поскольку Brentano подчеркивает, что это понятие оказывается, по сути, сомнительным претендентом — не очевидно, достойно ли оно того, чтобы конституировать отдельный род. Дело в том,

---

86. Brentano Ф. *О многозначности сущего по Аристотелю*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2012. С. 52.

87. Там же. С. 53–54.

88. См.: Там же. С. 64. На этой же странице в своем комментарии к тексту Brentano А. Г. Черняков указывает, что *Dispositio* — это стандартный способ переводить термин *hexis* на латынь у средневековых авторов.

что для определения сущего в той мере, в какой оно пребывает в движении, достаточно, полагает он, двух категорий — деяния и претерпевания. Brentano пишет:

Тем не менее было бы в определенном смысле понятно, если бы число категорий оказалось здесь большим. Деятельность есть нечто среднее (ein Mittleres) между двумя (вещами). Но иногда две вещи соотносятся, по-видимому, таким образом, что между ними появляется нечто среднее — появляется на манер действия (in der Weise der Aktion), но не будучи при этом какой-то деятельностью. В одной из вещей оказывается аналог начала деятельности, в другой — аналог ее конца (ein Analogon des Terminus der Thätigkeit). Подобная квазидеятельность соединяет, например, одежду и того, кто в нее одет. Одежда защищает или украшает, одетый оказывается защищенным или украшенным. Однако защита или украшение не являются действием (Aktion) в собственном смысле, а потому не может быть речи о его начале и конце (Princip und Terminus) в том же смысле, что и раньше. Рассматривая дело под таким углом, можно прийти к тому, чтобы установить для одетости (Bekleidetsein) собственную категорию, что и делает Аристотель. В четвертой главе *Kamegoruij* он называет в числе высших родов также *ekhein* и поясняет его примерами «обут, вооружен»<sup>89</sup>.

Несостоятельность претензий обладания (*ekhein*) на роль самостоятельной категории доказывается в этом рассуждении тем, что демонстрируется принципиальная неполноценность обладания в качестве действия: «квазидеятельность», нечто, что существует «на манер деятельности, не будучи при этом какой-то деятельностью». Такова позиция Brentano, но, как полагает Агамбен, именно в этой области мы сталкиваемся с чем-то таким, как самостоятельное существо-

---

89. Brentano Ф. *О многозначности сущего по Аристотелю*. С. 187.

вание способностей как способностей, то есть с тем, что может оказывать сопротивление своей якобы необходимой актуализации<sup>90</sup>: быть вооруженным не значит обязательно применять оружие, одевшись для выхода в свет, можно с не меньшим успехом остаться дома (вспомните искреннее удивление Вердюрена из *Поисков*

---

90. Разумеется, Аристотеля как никого другого Агамбену приходится «чесать против шерсти», поскольку очевидно, что «шерсть» эта растет совсем в другом направлении: «В парадигме дельности достигает своей наивысшей точки процесс, который, пускай и в скрытой форме, присутствовал с самого начала в западной онтологии: тенденция растворять или по меньшей мере делать неразличимым бытие в действии. В этом смысле различие потенция—акт у Аристотеля является безусловно онтологическим (*dynamis* и *energeia* являются „двумя модусами в которых сказывается бытие“): однако именно из-за того, что он ввел в бытие расщепление, а затем стал утверждать примат *energeia* над *dynamis*, оно уже таит в себе ориентацию бытия на дельность. Это различие и образует первоначальное ядро онтологии действительности, сама терминология которой оформляется, как мы видели, благодаря переводу термина *energeia*. Бытие есть нечто, что должно быть реализовано и пущено-в-дело: такова определяющая характеристика, которую неоплатонизм и христианская теология будут развивать, отталкиваясь от Аристотеля, но, разумеется, уже не в аристотелевской перспективе» (Наст. изд., с. 98). Точно так же и идея может быть понята как непрерывная ревизия соответствия сущего своей сущности, что обеспечит захват индикатива императивом, потенции — энергией. Например, «бежать!» означает, что бежать «нужно так-то..., поскольку это необходимо для того-то...». «Всему движущемуся мы приписали бы энергию, а Аристотель — вовсе не всему: мы видим бегущего человека и он для нас энергичен, но Аристотель спросит, бежит ли он, чтобы поуходить, — и тогда это будет просто движение, не энергия; или он бежит ради самого бега, ради его радости, и тогда это энергия» (Бибихин В. В. *Энергия*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 319). Но *возможно* увидеть это и так, что энергия означает захвачен-

Пруста по поводу того, что барон де Шарлю не расценивает свое обладание титулами как то, что следует пускать в ход при малейшей возможности!). Иначе говоря, *hexis* и есть то место, где сосредоточены наши способности и где ими можно пользоваться как средством, в своем движении отклоняющимся от той цели, которая предписывается движению как его конечный пункт и некое трансцендентное назначение (в *Высочайшей бедности* ядром францисканского хабитуса будет правило простого пользования вещью, не совпадающего с императивом владения ею как собственной).

Нельзя не обратить внимание на то, что сразу же вслед за этим радикальным утверждением («всякая способность есть неспособность») Агамбен делает одно примечание автобиографического характера:

Во время семинара в Ле-Торе в сентябре 1966 года Хайдеггер неожиданно спросил участников: «Каково фундаментальное понятие Аристотеля?». Поскольку никто не ответил, самый юный из них робко предположил: «*Kynēsis*, движение», — ответ, оказавшийся правильным. И действительно, для Аристотеля теория потенции и хабитуса является способом ввести движение в бытие, и процитированный отрывок из *Никомаховой этики* (1106а 22–23) служит тому свидетельством<sup>91</sup>.

---

ность способного самой своей способностью, а не захват этой способности неким внешним применением (в самом деле, «бег ради радости» вовсе не означает, что радость это цель, на достижение которой бег направлен; такое искажение феномена возникает лишь как результат его последующей «рационализации», превращающей «радость бега» в «бег для радости»); аналогично в высказывании «не могу не бежать» «не могу не» может означать как формулу подчинения некоему приказу, долгу, так и счастье, пребывание в радости — как *судьбу*, так и *характер*.

91. Наст. изд. С. 150.

Понятно, что испытанию здесь подвергается возможность того, чтобы движение обрело свою состоятельность не в достижении какой-то внеположной цели (которая к тому же в какой-то момент приобретет характер «бесконечной задачи»), но достигало завершенности в себе самом. Кажется парадоксом, что полнота бытия связывается здесь с тем, что, как представляется, еще только должно быть реализовано. Однако такое представление о неполноценности «лишь возможного» задается тем, что можно было бы назвать *онтологизацией дефицита*, благодаря которой запускается навязчивое стремление рассматривать любое обладание именно как то, чем мы еще недостаточно овладели; но, например, наше — «наше собственное», как мы привыкли считать, — тело никогда не может быть окончательно присвоенным, как и его отличие от тела другого — не способно стать чем-то абсолютно устоявшимся (то же самое можно сказать и о языке, на котором мы говорим)<sup>92</sup>. Неслучайно поэтому, что свою собственно автобиографическую книгу Агамбен выстраивает как описание тех «студий» (кабинетов), в которых ему приходилось работать в течение жизни:

Студия — это образ способности, способности писать в случае писателя, способности рисовать или валять в случае художника или скульптора. Попытаться описать собственную студию значит попытаться описать образы и формы собственной способности — задача неосуществимая, по крайней мере на первый взгляд.

Откуда берется способность? Способностью нельзя владеть, в ней можно лишь обитать (*abitare*).

«*Habito*» — фреквентатив от «*habeo*»: обитание — особая форма владения, обладания настолько насы-

---

92. См. эссе «Неприсваемое» в: Агамбен Дж. *Творение и анархия. Произведение в эпоху капиталистической религии*. С. 57–93.

щенного, что исключает владение чем-то еще. Обладая чем-то, мы обитаем в нем и в силу этого начинаем ему принадлежать<sup>93</sup>.

Сразу же вслед за этим модально-онтологическим введением Агамбен демонстрирует нам, как, оставаясь в стенах своего римского кабинета, он перемещается из переуллка дель Джильо в Прованс 1966 года, на фоне которого возникает «одновременно добродушное и строгое» лицо Хайдеггера, его «горящие и бескомпромиссные глаза», которые автор «если где-нибудь еще и видел, то только во сне»<sup>94</sup>; а в *Opus Dei* Агамбен цитирует *О душе* (412а 35), где Аристотель сравнивает *habitus (hexis)* со сном, во время которого у человека есть знание, которое он, однако, не пускает в дело: «Бодрствование схоже с созерцанием, а сон — с [его] обладанием, но не применением на деле [*ekhein kai tē energein*]»<sup>95</sup> — подобно этому и встреча с Хайдеггером переживается как «часть того, что в жизни остается незавершенным и выходит за ее пределы»<sup>96</sup>. Бытие, таким образом, принимает форму *studio*, но не *effectio* — жизнь становится литургией, но не обязанностью по долгу службы.

В завершение — еще немного о Гоголе, последней книгой которого было как раз «Размышление о божественной литургии»: не в том ли трагедия его жизни, что он рассматривал свое христианское призвание именно по модели императива, непрерывно обязывая себя к дальнейшему росту груза обязательств — к возрастанию ревизора в себе? Так, описывая Жуковскому свое пребывание подле гроба Господня, Гоголь признавался:

---

93. Агамбен Дж. *Автопортрет в кабинете*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2019. С. 6.

94. *Там же*. С. 7–8.

95. Наст. изд. С. 150.

96. Агамбен Дж. *Автопортрет в кабинете*. С. 8.



Я не помню, молился ли я. Мне кажется, я только радовался тому, что поместился на месте, так удобном для моления и так располагающем молиться; молиться же собственно я не успел. Так мне кажется. Литургия неслась, мне казалось, так быстро, что самые крылатые моления не в силах были угнаться за нею. Я не успел почти опомниться, как очутился перед чашей, вынесенной священником из вертепа, для приобщения меня, недостойного.

Мое путешествие в Палестину точно было совершенно мною затем, чтобы узнать лично и как бы узреть собственными глазами, как велика черствость моего сердца. Друг, велика эта черствость! Я удостоился провести ночь у гроба Спасителя, я удостоился приобщиться от святых тайн, стоявших на самом гробе вместо алтаря, — и при всем том я не стал лучшим, тогда как все земное должно было во мне сгореть и остаться одно небесное<sup>97</sup>.

Мы видим, как в месте, откуда должно свершиться «узрение собственными глазами», возникают две разнонаправленные интенции — одна как бы расфокусированным зрением (что маркировано в письме трижды повторенным «кажется») наблюдает стремительный полет литургического действия, другая, напротив, фокусируется на своей неспособности «стать лучше», «сгореть для небесного»; в первом случае — это воспоминание своего радостного ощущения, во втором — тут же возникающее напоминание о своей вине, «черствости сердца». Разумеется, общим итогом будет подчинение первого впечатления последующему суждению, самооблачение и самоосуждение, идентификация с тем из отраженного в зеркале, что — с оглядкой на Ревизора — расценивается теперь как собственный образ. Но именно то комическое, от которого Гоголь в итоге отказывается, и являлось спасением (любого, специ-

---

97. Цит. по: Вересаев В. В. *Жизнь гениев*. Т. IV. Гоголь в жизни. Книга вторая. СПб.: Лениздат, 1995. С. 156.

ального) бытия от сведения его к чистой кажимости и итогового осуждения его на роль деятельности, подчиненной императиву эффективности! Вместо этого Гоголь чувствует свою «чуждость небесам», «недостойность», «отверженность», как если бы он недостаточно усердно служил для заработка благодати — иными словами, не стал «эффективным менеджером» в отношении своей жизни как ресурса спасения. Радость от того, что удалось занять удобное для моления место; литургия, несущаяся так быстро, что молящийся не в силах угнаться за ней; чаша, вынесенная священником из вертепа, — все это вдруг камнем падает на землю и лежит на ней без возможности применить к делу, как инструменты у ног воплощающего меланхолию ангела с гравюры Дюрера. Там, где имел место *habitus* возможного, на его руинах — учрежден *efficium* действительного, новый офис — новая должность — бытия. (Еще в своей ранней книге<sup>98</sup> Агамбен рифмовал дюреровского ангела меланхолии с беньяминовским ангелом истории, прообразом которого послужил *Angelus Novus* Клее, — не назвать ли последнего *Ангелом Служащих*, в своем безостановочном полете с бессильным ужасом оглядывающимся на то, во что превратилась и продолжает превращаться жизнь тех, кто «каждый день ходит в должность»? Стоит ли говорить, что лик этого ангела с его широко раскрытыми глазами проявляется на спине демона прогресса, то есть того «эффективного менеджера», который узурпировал исключительное право на жест, обязывающий других служить во славу того или иного «предприятия»?).

И — самое последнее: в *Homo sacer IV* Агамбен будет развивать позитивную (если такое определение здесь хоть сколько-нибудь уместно) часть своей философии, выдвигая идею пользования как формы-жизни, в основе которой лежит онтология возможного и слу-

---

98. См.: Агамбен Дж. *Человек без содержания*. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 145–153.

чайного. Но если исходить из того, что каждая следующая часть цикла базируется на предыдущей, то основой последней, итоговой части окажется в буквальном смысле *то, что остается после Освенцима* — ведь *Ното sacer III* посвящен именно Освенциму как биополитическому эксперименту, который до сегодняшнего дня, вопреки всем декларациям, сохраняет свое значение парадигмы для многих управленческих решений (что было заявлено уже в *Ното sacer I*). Но Освенциму же соответствует онтологическая модель, где модальности возможного и случайного полностью подчинены невозможному и необходимому, ведь если случайность — это не что иное, как «действительная реализация возможности, тот способ, которым потенция существует как таковая»<sup>99</sup> (или, согласно гениальной формуле Беньямина, вызывающей ассоциацию с лимбом: «Случай — это богом забытая необходимость»<sup>100</sup>), то «Освенцим — это существование невозможного, наиболее радикальное отрицание случайности, а следовательно, абсолютная необходимость»<sup>101</sup> (что влечет за собой редукцию пользования к потреблению — все то, что не может стать объектом эффективного потребления, должно подвергаться *истреблению* как недостойное существовать).

И тогда, если мы будем читать *Opus Dei* как посвященный генеалогии именно того настоящего, в котором мы пребываем непосредственно *сегодня* (и вряд ли составит труд дополнить эту генеалогию подробной феноменологией всевозможных «эффектов» тех или иных, неизменно необходимых «спецификаций», свидетелями и участниками которых мы воль-

---

99. Агамбен Дж. *Ното sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель*. М.: Европа, 2012. С. 154.

100. Беньямин В. Жюльен Грин // Беньямин В. *Маски времени. Эссе о культуре и литературе*. СПб.: Симпозиум, 2004. С. 285.

101. *Что остается после Освенцима*. С. 156.

но или невольно являемся<sup>102</sup>), третья и четвертая части агамбеновского цикла могут послужить указанием на тот событийный горизонт, с которым связано наше возможное будущее.

*Александр Погребняк*

---

102. Это, разумеется, касается и других работ, входящих в *Homo sacer II* — так, сюжет *адемии*, возникающий в *Stasis (Homo sacer II, 2)*, проявил всю свою актуальность в «пандемический» период, словно бы послуживший своего рода «ответом реального» на сформулированную Агамбеном концепцию.

# Библиография

## Opus Dei

- Авл Геллий: Авл Геллий. *Аттические ночи*. Кн. XI–XX. СПб.: Гуманитарная академия, 2008.
- Агамбен: Джорджо Агамбен. *Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. Ното sacer, II*, 2. М.; СПб.: Издательство Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018.
- Амвросий 1: Св. Амвросий Медиоланский. *Собрание творений*. Т. 1. М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2012.
- Амвросий 2: Св. Амвросий Медиоланский. *Собрание творений*. Т. 4. Ч. 2. М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2015.
- Амвросий 3: Св. Амвросий Медиоланский. *Собрание творений*. Т. 5. М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2015.
- Амвросий 4: Св. Амвросий Медиоланский. *Собрание творений*. Т. 7. М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2017.
- Арендт: Ханна Арендт. *Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме*. М.: Европа, 2008.
- Аристей: Иваницкий В. Ф. *Письмо Аристея к Филократу* // Труды Киевской духовной академии. 1916. Т. 3. Кн. 9/10. С. 1–37.
- Аристотель 1: Аристотель. *Собрание сочинений*: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976.
- Аристотель 2: Аристотель. *Собрание сочинений*: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.
- Аристотель 3: Аристотель. *Евдемова этика*. М.: ИФ РАН, 2005.
- Боэций: Аниций Манлий Торкват Северин Боэций. *«Утешение философией» и другие трактаты*. М.: Наука, 1990.
- Гоббс 1: Томас Гоббс. *Сочинения*: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989.

- Гоббс 2: Томас Гоббс. *Сочинения*: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991.
- Дигесты: *Дигесты Юстиниана*. 2-е изд. Т. III. Кн. XII–XIX / под ред. Л. Л. Кофанова. М.: Статут, 2008.
- Делез: Леопольд фон Захер-Мазох. Жиль Делез. Зигмунд Фрейд. *Венера в мехах. Представление Захер-Мазоха. Работы о мазохизме*. М.: Ad Marginem, 1992.
- Диоген: Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М.: Мысль, 1986.
- Епифаний: Св. Епифаний Кипрский. *Творения*. Ч. 2. (Творения Святых Отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. 44.) М.: Типография В. Готье, 1864.
- Кант 1: Иммануил Кант. *Сочинения*. Т. 3. *Основоположение к метафизике нравов. Критика практического разума*. М.: Московский философский фонд, 1997.
- Кант 2: Иммануил Кант. *Сочинения*. Т. 5. Ч. 1. *Метафизика нравов*. Первая часть. *Метафизические первоначала учения о праве*. М.: Канон-плюс, 2014.
- Кант 3: Иммануил Кант. *Сочинения*. Т. 5. Ч. 2. *Метафизика нравов*. Вторая часть. *Метафизические основные начала учения о добродетели*. М.: Канон-плюс, 2019.
- Кант 4: Иммануил Кант. *Сочинения*. Т. 2. Ч. 1. *Критика чистого разума*. М.: Наука, 2006.
- Кант 5: Иммануил Кант. *Сочинения*. Т. 2. Ч. 2. *Критика чистого разума*. М.: Наука, 2006.
- Кельзен: Ганс Кельзен. *Чистое учение о праве*. 2-е изд. СПб.: Алеф-пресс, 2015.
- Св. Климент, Папа Римский. *Первое послание к коринфянам* // Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет РПЦ, 2003. С. 73–112.
- Лакан 2018: Жак Лакан. *Kant avec Sade. Кант с де Садом* [опыт перевода] // Международный психоаналитический журнал. Специальный выпуск. М., 2018. С. 13–81.
- Ницше 2005: Фридрих Ницше. *Полное собрание сочинений*: в 13 т. Т. 12. *Черновики и наброски 1885–1887 гг.* М.: Культурная революция, 2005.
- Плотин: Плотин. *Шестая Энеида*. Трактаты VI–IX. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005.
- Проперций: Секст Проперций. *Элегии в четырех книгах*. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2004.
- Сенека 1: Луций Анней Сенека. *Нравственные письма к Луциллию*. М.: Наука, 1977.

- Сенека 2: *Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий*. М.: Республика, 1995.
- Фома 1: Св. Фома Аквинский. *Сумма теологии*. Первая часть Второй части. Вопросы 1–67. М.: Сигнум Веритатис, 2008.
- Фома 2: Св. Фома Аквинский. *Сумма теологии*. Вторая часть Второй части. Вопросы 1–46. М.: КРАСАНД, 2015.
- Фуко 1: Мишель Фуко. *Управление собой и другими*. СПб.: Наука, 2011.
- Фуко 2: Мишель Фуко. *Ницше, генеалогия, история // Философия эпохи постмодерна: сборник переводов и рефератов*. Минск: Красико-принт, 1996. С. 74–97.
- Хайдеггер 1: Мартин Хайдеггер. *Введение в метафизику*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1997.
- Хайдеггер 2: Мартин Хайдеггер. *Исток художественного творения*. М.: Академический проект, 2005.
- Хайдеггер 3: Мартин Хайдеггер. *Ницше*. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2007.
- Хайдеггер 4: Мартин Хайдеггер. *Бытие и время*. М.: Ad Marginem, 1997.
- Цицерон 1: Марк Туллий Цицерон. *О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков*. М.: Издательство РГГУ, 2000.
- Цицерон 2: Марк Туллий Цицерон. *О старости. О дружбе. Об обязанностях*. М.: Наука, 1974.
- Цицерон 3: Марк Туллий Цицерон. *Письма к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту*. Т. 3. Годы 46–43. М.—Л.: Издательство АН СССР, 1951.
- Шеллинг: Шеллинг Ф. В. Й. *Сочинения: в 2 т.* Т. 2. М.: Мысль, 1989.
- Шопенгауэр 2001: Артур Шопенгауэр. *Собрание сочинений*. Т. 3. *Малые философские сочинения*. М.: ТЕРРА — Республика, 2001.
- Augustinus. *De diversis quaestionibus liber unus* / Jacques-Paul Migne (ed.). Patrologiae cursus completus. Series latina, XL.
- . *In Evangelium Johannis Tractatus* / Jacques-Paul Migne (ed.). Patrologiae cursus completus. Series latina, XXXV.
- . *De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Celestinum* / Jacques-Paul Migne (ed.). Patrologiae cursus completus. Series latina, XLIV.
- Ambrosius. *Hexaemeron libri sex* / Jacques-Paul Migne (ed.). Patrologiae cursus completus. Series latina, XIV.
- . *De Cain et Abel libri duo* / Jacques-Paul Migne (ed.). Patrologiae cursus completus. Series latina, XIV.

- Baumstark: Anton Baumstark. *Liturgia romana e liturgia dell'Esarcato. Il rito detto in seguito patriarchino e le origini del Canon missae romano*. Roma: Pustet, 1904.
- Benz: Ernst Benz. *Marius Victorinus und die Entwicklung der Abendländischen Willensmetaphysik*. Stuttgart: Kohlhammer, 1932.
- Braga e Bugnini: Carlo Braga, Annibale Bugnini (ed.). *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia. 1903–1963*. Roma: CLV-Edizioni liturgiche, 2000.
- Cabasilas: Nicolas Cabasilas. *Explication de la divine liturgie*. Éd. Séverien Salaville et al. Paris: Éditions du Cerf, 1967.
- Calcidius: *Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem commentario*. Ed. Johannes Wrobel. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1876.
- Casel 1: Odo Casel. *Das christliche Kultmysterium*. Regensburg: Pustet 1932, 1960.
- Casel 2: Odo Casel. *De philosophorum Graecorum silentio mystico*. Gießen: Topelmann, 1919.
- Casel 3: Odo Casel. *Das Mysteriengedächtnis im Lichte der Tradition // Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, Bd. VI, 1926. S. 113–204.
- Casel 4: Odo Casel. *Mysteriengegenwart // Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, Bd. VIII, 1928. S. 145–204.
- Casel 5: Odo Casel. «Actio» in liturgischer Verwendung // *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, Bd. I, 1921. S. 34–39.
- Casel 6: Odo Casel. *Beiträge zu römischen Orationen // Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, Bd. XI, 1931. S. 35–45.
- Cassien: Jean Cassien. *Institutions cénobitiques*. Éd. Jean-Claude Guy. Paris: Éditions du Cerf, 2001.
- Cyprianus. *Epistolae* / Jacques-Paul Migne (ed.). *Patrologiae cursus completus. Series latina*, IV.
- Clemens. *Epistula ad Corinthos quae vocatur prima graece et latine*. Hrsg. von Thomas Schaefer. Leipzig: Harrassowitz, 1942.
- Crusius: Christian August Crusius. *Die philosophischen Hauptwerke*, I: *Anweisung vernünftig zu leben*. Hrsg. von Giorgio Tonelli. Hildesheim: Olms, 1969.
- Daniels: Augustinus Daniels. *Devotio // Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, I, 1921.
- Diezinger: Walter Diezinger. *Effectus in der römischen Liturgie. Eine kultursprachliche Untersuchung*. Bonn: Hanstein, 1961.
- Domat: Jean Domat. *Le Droit public. Suite des Loix civiles*. 2 voll. Paris: Coignard, 1697.
- Donatus: Aelius Donatus. *Ad P. Terentii Andriam / Id. Commentum Terentii*. 3 voll. Ed. Paul Wessner. Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1902–05.



- Dörrie: Heinrich Dörrie. *Hypostasis. Wort- und Bedeutungsgeschichte // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Klasse*, III, 1955; später in Id. *Platonica minora*. München: Fink, 1976.
- Drecoll: Carsten Drecoll. *Die Liturgien im römischen Kaiserreich des 3. und 4. Jh. n. Chr. Untersuchung über Zugang, Inhalt und wirtschaftliche Bedeutung der öffentlichen Zwangsdienste in Ägypten und anderen Provinzen*. Stuttgart: Steiner, 1997.
- Dunin-Borkowski: Stanislaus von Dunin-Borkowski. *Die Kirche als Stiftung Jesu // Religion, Christenthum, Kirche*, II, 1913.
- Durandus: Guilelmus Durandus. *Rationale divinatorum officiorum*. 3 voll. Ed. Anselme Davrile, Timothy Thibodeau. Turnholti: Brepols, 1995–2000.
- Dürig: Walter Dürig. *Der Begriff «pignus» in der Liturgie // Tübinger theologische Quartalschrift*, CXXIX, 1949.
- Epiphanius: Epiphanius. *Panarion sive contra haereses*. 34–64. Hrsg. von Karl Holl und Jürgen Dummer. Berlin: Akademie-Verlag, 1980.
- Festus: Sextus Pompeius Festus. *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*. Ed. Wallace M. Lindsay. Stutgardiae-Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1997.
- Gasparri: Pietro Gasparri. s. v. *Competenza in materia amministrativa // Enciclopedia del diritto*, VIII. Milano: Giuffrè, 1961.
- Gehlen: Arnold Gehlen. *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. Frankfurt a. M.: Athenaeon, 1977.
- Goldschmidt: Victor Goldschmidt. *Le Systeme stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin, 1969.
- Grundmann: Herbert Grundmann. *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*. Berlin: Ebering, 1935.
- Heidegger: Martin Heidegger. *Holzwege*. Frankfurt a. M. Klostermann 1950.
- Hellegouarc'h: Joseph Hellegouarc'h. *Le Vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*. Paris: Les Belles Lettres, 1963.
- Innocentius III. *De sacri altaris mysterio // Jacques-Paul Migne (ed.). Patrologiae cursus completus. Series latina*, CCXVII.
- Irenaeus Lungdunensis. *Contre les hérésies*. 5 volumes. Éd. Adeline Rousseau et al. Paris: Éditions du Cerf, 1965–2002.

- Jeggle-Merz: Birgit Jeggle-Merz. *Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig — Ludwig A. Winterswyl*. Münster: Aschendorff, 1998.
- Kelsen: Hans Kelsen. *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze*. Tübingen: Mohr, 1911.
- Kilmartin: Edward J. Kilmartin, *Christian Liturgy. Theology and Practice*. Kansas City: Sheed & Ward, 1988.
- Libera: Alain de Libera, *L'Art des généralités. Théories de l'abstraction*. Paris: Aubier, 1999.
- Magdelain: André Magdelain. *Jus imperium auctoritas. Études de droit romain*. Rome: École française de Rome, 1990.
- Meillet: Antoine Meillet. *Linguistique historique et linguistique générale*. Paris: Champion, 1975.
- Metzger: Marcel Metzger (éd.). *Les Constitutions apostoliques*. 3 volumes. Paris: Éditions du Cerf, 1986.
- Pépin: Jean Pépin. *Théologie cosmique et théologie chrétienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.
- Peterson: Erik Peterson. *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus* / Id. *Ausgewählte Schriften*, I, Würzburg: Echter, 1994.
- Philo Alexandrinus. *Quis rerum divinarum heres sit*. Éd. Marguerite Harl. Paris: Éditions du Cerf, 1966.
- Picavet: François Picavet. *Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne* // *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses*, 1917–18.
- Petrus Pictaviensis: *Sententiae Petri Pictaviensis*. 2 volumes. Ed. Philip S. Moore et Marthe Dulong. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1943–50.
- Platter: Charles L. Platter. «*Officium*» in *Catullus and Propertius. A Foucauldian Reading* // *Classical Philology*, XC, 3, 1995.
- Pohlenz: Max Pohlenz. *Antikes Führertum. Cicero «De officiis» und das Lebensideal des Panaitios*. Leipzig-Berlin: Teubner, 1934.
- Pseudo-Clemens. *I ritrovamenti — «Recognitiones»*. A cura di Silvano Cola. Roma: Città Nuova 1993.
- Pufendorf 1: Samuel Pufendorf. *Gesammelte Werke, I: Briefwechsel*. Hrsg. von Detlef Döring. Berlin: Akademie-Verlag, 1996.
- Pufendorf 2: Samuel Pufendorf. *Gesammelte Werke, II: De officio*. Hrsg. von Gerhard Hartung. Berlin: Akademie-Verlag, 1997.
- Pufendorf 3: Samuel Pufendorf. *Gesammelte Werke, IV: De iure naturae et gentium*. Hrsg. von Wilhelm Schmidt-Beggemann. Berlin: Akademie-Verlag, 1997.

- Rahner: Hugo Rahner. *Das christliche Mysterium und die heidnischen Mysterien* // Eranos-Jahrbuch, XI, 1944, später in Joseph Campbell (ed.). *Pagan and Christian Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks*. New York: Harper & Row, 1963.
- Sohm: Rudolf Sohm. *Kirchenrecht, I: Die geschichtlichen Grundlagen*. München: Duncker & Humblot, 1923.
- Steidle: Wolf Steidle. *Beobachtungen zu des Ambrosius Schrift «De officiis»* // *Vigiliae christianae*, XXXVIII, 1984.
- Strathmann: Hermann Strathmann, s. v. leitourgeō, leitourgia // Gerhard Kittel und Gerhard Friedrich (Hrsg.). *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*. 10 Bde. Stuttgart: Kohlhammer 1933–79.
- Strauss: Leo Strauss. *Einige Bemerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes* // *Id. Gesammelte Schriften, III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörigen Schriften — Briefe*. Hrsg. von Heinrich Meier und Wiebke Meier. Stuggart-Weimar: Metzler, 2001.
- Stroumsa: Guy Gedaliahu Stroumsa. *La Fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*. Paris: Odile Jacob, 2005.
- Suárez: Francisco Suárez. *Opera omnia*, XIII. Ed. Charles Berton. Parisii: Vivès, 1859.
- Tertullianus. *De baptismo* / Jacques-Paul Migne (ed.). *Patrologiae cursus completus. Series latina*, II.
- . *Adversus Judaeos* / Jacques-Paul Migne (ed.). *Patrologiae cursus completus. Series latina*, II.
- Thomas Aquinas. *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, IV. Ed. Marie-Fabien Moos. Parisii: Lethielleux, 1947.
- Varro: Varro. *On the Latin Language*. 2 volumes. Ed. Roland G. Kent. London — Cambridge (Mass.): Heinemann-Harvard University Press 1967.
- Vitale: Antonio Vitale. *L'ufficio ecclesiastico*. Napoli: Jovene, 1965.
- Victorinus: Gaius Marius Victorinus. *Contra Arium* / *Id. Traités théologiques sur la Trinité*. 2 volumes. Éd. Paul Henry e Pierre Hadot. Paris: Éditions du Cerf, 1960.
- Vogüé: Adalbert de Vogüé (éd.). *La Règle du Maître*. 2 volumes. Paris: Éditions du Cerf, 1964.
- Werner: Eric Werner. *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millenium*. London: Dobson, 1959.

## А. Погребняк

*Efficitur*. Джорджо Агамбен о должности бытия

- Агамбен Д. Что такое повелевать? // Агамбен Д. *Анархия и творение. Произведение искусства в эпоху капиталистической религии*. М.: Гилея, 2021.
- . *Автопортрет в кабинете*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2019.
- . *Высочайшая бедность: монашеские правила и форма жизни*. М.: Издательство Института Гайдара, 2020.
- . *Грядущее сообщество*. М.: Три квадрата, 2008.
- . *Действие и жест*. Лекция, прочитанная на Факультете свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета 5 октября 2018 г. Перевод Дарьи Фарафоновой.
- . Заметки о жесте // Агамбен Дж. *Средства без цели. Заметки о политике*. М.: Гилея, 2015.
- . *Нагота*. М.: Грюндриссе, 2014.
- . Неприсваемое // Агамбен Дж. *Творение и анархия. Произведение в эпоху капиталистической религии*. С. 57–93.
- . *Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам*. М.: Новое литературное обозрение, 2018.
- . *Открытое*. М.: РГГУ, 2012. С. 95.
- . По ту сторону прав человека // Агамбен Дж. *Средства без цели. Заметки о политике*. М.: Гилея, 2015. С. 23–35.
- . *Профанации*. М.: Гилея, 2014.
- . *Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления*. М.; СПб.: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018.
- . *Человек без содержания*. М.: Новое литературное обозрение, 2018.
- . Что такое акт творения? // Агамбен Дж. *Творение и анархия. Произведение в эпоху капиталистической религии*.
- . Что такое диспозитив? // Агамбен Дж. *Что современно?* Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012.
- . *Ното sacer. Чрезвычайное положение*. М.: Европа, 2011.
- . *Ното sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель*. М.: Европа, 2012.
- . *Stasis. Гражданская война как политическая парадигма. Ното sacer, II*, 2. СПб.: Владимир Даль. 2021. С. 24.
- Ахутин А. В. *Античные начала философии*. СПб.: Наука, 2007.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Белый А. *Собрание сочинений. Мастерство Гоголя. Исследование.* М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2013.
- Беньямин В. Жюльен Грин // Беньямин В. *Маски времени. Эссе о культуре и литературе.* СПб.: Симпозиум, 2004.
- . *Капитализм как религия* // Беньямин В. *Учение о подобии. Медиаэстетические сочинения.* М.: РГГУ, 2012.
- . *Судьба и характер* // Беньямин В. *Учение о подобии. Медиаэстетические сочинения.* С. 52–64.
- Берарди Ф. *Душа за работой: От отчуждения к автономии.* М.: Грюндриссе, 2019.
- Бибихин В. В. *Введение в философию права.* М.: ИФ РАН, 2005.
- . *Лес.* СПб.: Наука, 2011.
- . *Собственность. Философия своего.* СПб.: Наука, 2012.
- . *Чтение философии.* СПб.: Наука, 2009.
- . *Энергия.* М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 319.
- Бодрийяр Ж. *Общество потребления. Его мифы и структуры.* М.: Республика; Культурная революция, 2006.
- . *Совершенное преступление. Заговор искусства.* М.: РИПОЛ классик; Панглосс, 2019.
- Бредникова О. «Жить в телефоне»: мобильная связь мобильного субъекта // *Сети города: Люди. Технологии. Власти* / под ред. Е. Лапиной-Кратасюк, О. Запорожец, А. Возьянова. М.: Новое литературное обозрение, 2021. С. 285–308.
- Брентано Ф. *О многозначности сущего по Аристотелю.* СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2012.
- Вересаев В. В. *Жизнь гениев.* Т. IV. Гоголь в жизни. Книга вторая. СПб.: Лениздат, 1995.
- Вирно П. *Грамматика множества: к анализу форм современной жизни.* М.: Ад Маргинем Пресс, 2013.
- Гоголь Н. В. *Женитьба* // *Собрание сочинений:* в 6 т. Т. 4. М.: ГИХЛ, 1952.
- Горяинов О. Бартлби как символ сопротивления: к проблеме определения политического субъекта // *Топос.* 2013. № 1. С. 54–69.
- . *Право имеющий. К критике политической теологии.* СПб.: Транслит, 2018.
- Гребер Д. *Утопия правил: о технологиях, глупости и тайном обаянии бюрократии.* М.: Ад Маргинем Пресс, 2016.
- Джеймисон Ф. *Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма.* М.: Издательство Института Гайдара, 2019.

- Кракауэр Э. *Служащие: из жизни современной Германии*. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015.
- Кудрин А., Гурвич Е. Старение населения и угроза бюджетного кризиса // *Вопросы экономики*. 2012. № 3.
- Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К. *Социология. Сборник*. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2000.
- . *Капитал. Критика политической экономии*. Т. 1. М.: Политиздат, 1988.
- Маркузе Г. *Одномерный человек*. М.: REFL-book, 1994.
- Ницше Ф. К генеалогии морали // *Сочинения*: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990.
- Рансьер Ж. *Несогласие*. СПб.: Machina, 2013.
- Фолкнер У. *Сарторис. Медведь. Осквернитель праха*. Л.: Лениздат, 1982.
- Хайдеггер М. К вопросу о технике // Хайдеггер М. *Время и бытие: статьи и выступления*. М.: Республика, 1993.
- . *К философии (О событии)*. М.: Издательство Института Гайдара, 2020.
- . Учение Платона об истине // Хайдеггер М. *Время и бытие: Статьи и выступления*. М.: Республика, 1993.

## Указатель имен

- Абеляр, Пьер 49  
Августин, Аврелий 38, 40,  
47, 69, 83, 88, 89, 140, 161,  
162, 166  
Агамбен, Джорджо 4-7, 8-12,  
41, 99, 101, 126, 143, 146, 175,  
196, 198, 203-260  
Александр  
Афродисийский 150  
Аль-Кинди 17  
Амаларий из Метца 14, 110  
Амвросий Медиоланский 38,  
69, 79, 86-89, 108-110,  
125-129, 132, 146, 155, 157, 207  
Апполонов, Алексей  
Валентинович 11  
Апулей, Луций 171  
Арендт, Ханна 191, 205  
Аристей 23-24  
Аристотель 20-21, 78-84,  
87-88, 90, 92, 95, 97-98, 133,  
146-155, 157-158, 160, 162,  
169-171, 197, 199, 205, 241,  
249-254, 256  
Атерий, Квинт 118  
Атик, Тит Помпоний 114  
Атилий Регул, Марк 128  
Афанасий Великий 97, 197  
Ахутин, Анатолий  
Валерианович 226-227  
Барт, Ролан 215  
Баумштарк, Антон 66-67  
Беккер, Гэри 208  
Белет, Иоанн 11  
Белый, Андрей (Бугаев, Борис  
Николаевич) 241  
Бенц, Эрнест 195-198  
Беньямин, Вальтер 212, 226,  
235, 241, 247, 258-259  
Берарди, Франко 213  
Беренгарий Турский 85  
Бибахин, Владимир  
Вениаминович 222-225,  
229-232, 235-239, 241, 243,  
253  
Блэз, Альберт 88  
Бодрийяр, Жан 213, 216-217  
Боэций, Аниций Манлий  
Торкват Северин 95-96  
Брага, Карло 40, 44, 53, 55-56,  
59  
Бредникова, Ольга  
Евгеньевна 214  
Брентано, Франц 250-252  
Бринкманн, Август 61  
Буньини, Аннибале 40, 44, 53,  
55-56, 59  
Буссе, Вильгельм 62  
Варбург, Аби 74  
Варрон, Марк Теренций 76,  
133-135, 225  
Василий Великий 79  
Вересаев, Викентий  
Викентьевич 257  
Вергилий Марон, Публий 171  
Вернер, Эрик 63  
Вирно, Паоло 214  
Витале, Антонио 136

- Витгенштейн, Людвиг 227  
 Воюэ, Адальберт де 45
- Галл, Элий 120  
 Гаспарри, Пьетро 138  
 Гекатон Родосский 19  
 Гелен, Арнольд 188–189  
 Гильберт Порретанский  
 (Жильбер из Пуатье) 49  
 Гоббс, Томас 174  
 Гоголь, Николай  
 Васильевич 201, 229–230,  
 235, 241–245, 256–258  
 Гольдшмидт, Виктор 11  
 Гомер 238  
 Гонорий Августодунский 67  
 Горяинов, Олег  
 Вячеславич 240  
 Гракх, Тиберий  
 Семпроний 128  
 Гребер, Дэвид 204  
 Грундманн, Герберт 48  
 Гуго Сен-Викторский 85  
 Гурвич, Евсей Томович 217
- Даниельс, Августин 164  
 Делёз, Жиль 184, 245  
 Демосфен 19  
 Дёрри, Генрих 97–98  
 Диоген Лаэртский 11–112  
 Дитрих, Альберт 62  
 Дицингер, Вальтер 74, 76,  
 130  
 Джеймисон, Фредрик 208  
 Дома, Жан 174–175  
 Донат, Элий 126, 129  
 Дреколл, Карстен 21  
 Дунин-Борковский,  
 Станислаус фон 26  
 Дюканж, Шарль дю Френ 45  
 Дюран, Гийом 14, 38, 110, 127,  
 132  
 Дюрер, Альбрехт 258  
 Дюриг, Вальтер 67–68
- Епифаний Кипрский 37
- Жуковский, Василий  
 Андреевич 256
- Захер-Мазох,  
 Леопольд фон 184  
 Зенон Китгийский 11  
 Зом, Рудольф 30–31  
 Зон-Ретель, Альфред 242
- Иероним Стридонский 82,  
 85, 109  
 Иларий из Пуатье 83  
 Иннокентий III 48, 51  
 Иоанн (апостол) 41–42  
 Иоанн Златоуст 97  
 Ипполит 41  
 Ирней Лионский 41  
 Исократ 19  
 Йеггле-Мерц, Биргит 58
- Кавасила, Николай 44  
 Казель, Одо 57–58, 60–74,  
 94, 164  
 Кандид 89  
 Кант, Иммануил 15, 142–144,  
 163, 167, 169, 175–185, 189–194,  
 218–220, 222, 229, 243,  
 247–248  
 Кассен, Барбара 8  
 Кассиан, Иоанн 164  
 Катон, Марк Порций 128  
 Кафка, Франц 226  
 Квинтилиан, Марк  
 Фабий 78–79  
 Кельзен, Ганс 15, 120, 186, 192,  
 193–194  
 Килмартин, Эдвард Дж. 59, 95  
 Киприан, Тасций  
 Цецилий 27, 47, 110  
 Кирилл Иерусалимский 70  
 Клагес, Людвиг 74  
 Клес, Пауль 258  
 Климент  
 Александрийский 62  
 Климент Римский 31–34, 40,  
 43, 52, 109–110



- Константин I Великий 21  
 Кракауэр, Зигфрид 210  
 Крузиус, Христиан  
     Август 176–177  
 Кудрин, Алексей  
     Леонидович 217  
 Кюстин, Астольф Луи  
     Леонор де 230, 243  
  
 Лайус, Георгий  
     Дмитриевич 248  
 Лакан, Жак 183  
 Лактанций, Луций Цецилий  
     Фирмиан 164, 166  
 Лебедев, Андрей  
     Валентинович 223  
 Лев Великий 72, 164  
 Лейбниц, Готтфрид  
     Вильгельм фон 171  
 «Ленинград»,  
     рок-группа 201, 215  
 Либера, Ален де 96  
 Лисий 20  
 Лука (евангелист) 25  
 Лютер, Мартин 248  
  
 Магделен, Андрэ 135  
 Майер, Георг Фридрих 176  
 Марий Викторин 46, 88–89,  
     97–98, 197–198  
 Маркузе, Герберт 204  
 Марк, Карл 211–212, 215, 249  
 Мейс, Антуан 185  
 Мелвилл, Герман 154, 239  
 Метцгер, Марсель 35, 37  
  
 Николай Кузанский 237  
 Ницше, Фридрих  
     Вильгельм 142–143, 211–212  
  
 Овидий Назон, Публий 117  
 Ориген 37, 42, 197  
  
 Павел из Тарса 14, 25–27, 38,  
     41, 84, 109, 211, 226, 237  
 Панетий Родосский 114, 125  
  
 Панормитанус (Никколо  
     де' Тедески) 137  
 Парменид 221–224, 226–227  
 Пелагий 84  
 Пепен, Жан 86, 88  
 Петерсон, Эрик 55, 216  
 Петр I 10  
 Пётр (апостол) 23, 43  
 Пётр из Пуатье 49, 51  
 Пётр Ломбардский 49  
 Петроний, Гай 117  
 Пий XII 59  
 Пикаве, Франсуа 99  
 Пинчон, Томас 214  
 Плавт, Тит Макций 115  
 Платон 106, 232, 234  
 Плотин 98–100, 195–198, 220  
 Плэттер, Чарльз Л. 118  
 Поленц, Макс 123  
 Помпей, Гней 128  
 Проперций, Секст 117  
 Пруст, Марсель 253  
 Пуфендорф, Самуэль 169–171,  
     173–174, 176  
  
 Райтценштайн, Рихард 62  
 Ранер, Хуго 63  
 Рансьер, Жак 239  
 Росс, Вильям Дэвид 150  
 Руфин Аквилейский 110  
  
 Сад, Донасьен-Альфонс-  
     Франсуа де 183–184  
 Сартр, Жан Поль 208  
 Сенека, Луций Анней 119, 122  
 Сенека, Луций Анней  
     Старший 118  
 Сикард Кремонский 110  
 Спиноза, Барух 170–173, 237  
 Стефан I 47  
 Струмза, Гай Гедальяху 36  
 Суарес, Франциско 166–168,  
     176, 178–179  
 Сципион Африканский  
     Старший, Публий  
     Корнелий 123

- Сципион Эмилиан 211, 227, 229, 234, 246, 247,  
 Африканский, Публий 248–250, 254, 256  
 Корнелий 115, 123, 128
- Таубес, Якоб 7  
 Теренций Афр, Публий 116  
 Тертуллиан, Квинт Септимий  
 Флоренс 27, 41, 164  
 Тестар, Морис 127  
 Томмазий, Христиан 169, 172
- Узнер, Германн 62
- Фарафонова, Дарья  
 Сергеевна 242  
 Фейербах, Людвиг 245  
 Фестус, Секст Помпей 120  
 Филипп Македонский 128  
 Филон Александрийский 24, 88  
 Флавий, Иосиф 24  
 Фолкнер, Уильям 238–239  
 Фома Аквинский 11, 47, 52, 71,  
 85, 90–91, 138, 155–156, 158,  
 160, 162, 165, 170, 176, 186  
 Фрейд, Зигмунд 60  
 Фуко, Мишель 7, 106, 144
- Хайдеггер, Мартин 8, 11, 17,  
 100–105, 150, 185, 207–208,
- 211, 227, 229, 234, 246, 247,  
 248–250, 254, 256  
 Хайдеггер, Фриц 227  
 Хаймон из Осера 97  
 Халкидий 78  
 Хервеген, Ильдефонс 57
- Цицерон, Марк Туллий 9,  
 76–77, 80, 111–115, 118,  
 121–124, 128–129, 132, 146,  
 155, 161, 216
- Черняков, Алексей  
 Григорьевич 251  
 Чехов, Антон Павлович 201
- Шеллинг, Фридрих Вильгельм  
 Йозеф 198  
 Шмитт, Карл 216  
 Шопенгауэр, Артур 143–144,  
 190  
 Штейдль, Вольф 128  
 Штратманн, Герман 21, 25  
 Штраус, Лео 174
- Эйхманн, Карл Адольф 191  
 Эллегуарш, Жозеф 116  
 Эскрива де Балагер,  
 Хосемария 46

*Научное издание*

ДЖОРДЖО АГАМБЕН  
OPUS DEI  
Археология службы

Главный редактор издательства ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ  
Научный редактор издательства АРТЕМ СМИРНОВ  
Выпускающий редактор ЕЛЕНА ПОПОВА  
Корректор ОЛЬГА ЧЕРКАСОВА  
Дизайн обложки ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ  
Верстка ЯРОСЛАВ АГЕЕВ

Издательство Института Гайдара  
125009, Москва, Газетный пер., д. 3-5, стр. 1



Подп[и]сано в печать 07.07.2022.  
Тираж ~~500~~ экз. Формат 84×108/32  
Отпечатано в филиале «Чеховский печатный двор»  
ОАО «Первая образцовая типография»  
www.chpd.ru. Факс (496) 726-54-10, (495) 988-63-87  
142300, Московская обл., г. Чехов,  
ул. Полиграфистов, 1

Издательская серия  
НОВОЕ ЭКОНОМИЧЕСКОЕ  
МЫШЛЕНИЕ

Совместный проект Факультета свободных  
искусств и наук СПбГУ и Института  
экономической политики им. Е. Т. Гайдара

Современное знание об экономике остро нуждается в новых подходах и нетривиальной постановке вопросов. Дело даже не столько в критическом переосмыслении основного течения экономической мысли, сколько в представлении значимых альтернатив, которые могли бы реально обогатить мыслительный горизонт и методологический арсенал специалистов, занимающихся изучением экономики.

В особенности это справедливо для тех областей, где экономическая логика встроена в исторический, социальный, политический и культурный контексты. Очевидно, что здесь невозможно игнорировать наработки специалистов в области истории, философии, психологии, социологии, антропологии, культурологии и других наук. Экономика достойна того, чтобы к ней не подходили с уже готовой, единственно верной методологией, но исследовали ее предметную область, применяя самые разнообразные, подчас неожиданные, подходы. Герменевтика экономической науки, психоаналитическое и антропологическое толкование экономических процессов, критико-идеологический анализ экономической картины мира, акцент на риторике экономических объяснений и выявление теологических истоков современной экономической парадигмы — вот лишь некоторые из сюжетов, внимание к которым хотелось бы привлечь в рамках данного издательского проекта. В перспективе это должно вывести экономическое мышление на качественно новый уровень, а также послужить импульсом к превращению экономической науки в подлинно гуманитарную дисциплину.

В серии «Новое экономическое мышление»  
вышли:

- КЛАМЕР А. *Странная наука экономика: приглашение к разговору*  
МАККЛОСКИ Д. *Риторика экономической науки*  
КОУЗ Р. *Очерки об экономической науке и экономистах*  
БЁГЕЛЬСДЕЙК Ш., МАСЕЛАНД Р. *Культура в экономической науке. История, методологические рассуждения и области практического применения в современности*  
ДЖЕНОВЕЗИ А. *Лекции о торговле, или О гражданской экономике*  
МИНСКИ Х. *Стабилизируя нестабильную экономику*  
МАККЛОСКИ Д. *Буржуазные добродетели. Этика для века коммерции*  
ЛИОТАР Ж.-Ф. *Либидинальная экономика*  
АГАМБЕН ДЖ. *Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления*  
АГАМБЕН ДЖ. *Высочайшая бедность. Монашеские правила и форма жизни*  
АВТОНОМОВ В. *В поисках человека: очерки по истории и методологии экономической науки*  
БАНЕРДЖИ А. и Э. ДЮФЛО. *Экономическая наука в тяжелые времена: продуманные решения самых важных проблем современности*  
БАНЕРДЖИ А. и Э. ДЮФЛО. *Экономика бедных. Радикальное переосмысление способов преодоления мировой бедности*  
КАПРА Ф. и У. МАТТЕИ. *Экология права. На пути к правовой системе в гармонии с природой и обществом*  
БОЛТАНСКИ Л. и А. ЭСКЕРРЕ. *Обогащение. Критика товара*  
*Политическая экономия Н. И. Зибера. Антология*  
ФОГЛЬ Й. *Расчет и страсть. Поэтика экономического человека*  
СТРУВЕ П. Б. *Хозяйство и цена*

Готовятся к изданию:

- ДЕРРИДА Ж. *Дать время: фальшивая монета*  
КАНТИЛЬОН Р. *Опыт о природе коммерции*

ИЗДАТЕЛЬСТВО  
ИНСТИТУТА  
ГАЙДАРА

Спрашивайте в книжных магазинах

МОСКВА

- Специализированные магазины деловой книги  
«Академия», расположенные в РАНХиГС по адресу:  
Москва, проспект Вернадского, 82  
+7 (499) 270-29-78  
«Москва», Тверская ул., 8; Воздвиженка ул., 4/7, стр. 7  
+7 (495) 629-64-83  
«Библио-глобус», Мясницкая ул., 6/3, стр. 1  
+7 (495) 781-19-00  
«Фаланстер», Малый Гнездниковский пер., 12/27,  
стр. 3, вход в арке  
+7 (495) 629-88-21, +7 (495) 504-47-95  
«Фаланстер на Винзаводе»  
4-й Сыромятнинский пер., 1, стр. 6  
+7 (495) 926-30-42  
«Читай Город (Новый Книжный)»  
+7 (495) 937-85-81, +7 (499) 177-22-11  
«Циолковский», Новая площадь, 3/4  
(Здание Политехнического музея), подъезд 7Д  
+7 (495) 628-64-42  
«Гнозис», Турчанинов пер, 4  
+7 (499) 255-77-57  
«36'6», ул. Бакуинская, 71, стр. 10  
+7 (495) 926-45-44  
«Аргумент», Ленинские горы, МГУ, 1, сектор «Б»  
+7 (495) 939-42-95  
Дом педагогической книги, ул. Большая Дмитровка,  
7/5, стр. 1  
+7 (495) 629-43-92

«Ходасевич», ул. Покровка, 6  
+7-965-179-34-98  
«Гараж», ул. Крымский Вал, 9, стр. 32  
+7 (495) 645-05-21  
«Гиперион», Хохловский пер., 7-9, стр. 3  
+7-916-613-42-86  
«У Кентавра», Миусская площадь, 6, корп. 6  
+7 (495) 250-65-46  
«Книга Максима», Ленинские горы 1, стр. 51

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ:

Санкт-Петербургский дом книги,  
Невский проспект, 28 (дом Зингера)  
+7 (812) 448-23-55  
«Подписные издания», Литейный просп., 57  
+7 (812) 273-50-53  
«Порядок слов», наб. реки Фонтанки, 15  
+7 (812) 310-50-36  
«Все свободны», ул. Некрасова, 23  
+7 (911) 977-40-47  
Дом культуры имени Крупской, Проспект Обуховской  
обороны, 105  
+7 (812) 412-34-78

Книги издательства можно приобрести в сетевых книжных магазинах в Москве, Санкт-Петербурге и других городах (о наличии книг в вашем городе можно узнать на сайте магазина):

«Буквоед»  
«Книжный лабиринт»  
«Новый книжный»  
«Читай-Город»  
«Семафор»  
«Медленные книги»

В ДРУГИЕ РЕГИОНЫ

Доставку по всей России осуществляет интернет-магазин **Wildberries**

Доставку по всему миру осуществляет интернет-магазин **Ozon**



Институт экономической политики имени Егора Тимуровича Гайдара — крупнейший российский научно-исследовательский и учебно-методический центр.

Институт экономической политики был учрежден Академией народного хозяйства в 1990 году. С 1992 по 2009 год был известен как Институт экономики переходного периода, бессменным руководителем которого был Е. Т. Гайдар.

В 2010 году по инициативе коллектива в соответствии с Указом Президента РФ от 14 мая 2010 г. № 601 институт вернулся к исходному наименованию и ему было присвоено имя Е. Т. Гайдара.

Издательство Института Гайдара основано в 2010 году. Задачей издательства является публикация отечественных и зарубежных исследований в области экономических, социальных и гуманитарных наук, трудов классиков и современников.