



ДЖОРДЖО  
АГАМБЕН  
ОСТАВШЕЕСЯ  
ВРЕМЯ

КОММЕНТАРИЙ  
К ПОСЛАНИЮ  
К РИМЛЯНАМ

GIORGIO  
AGAMBEN  
IL TEMPO  
CHE RESTA  
UN COMMENTO  
ALLA LETTERA  
AI ROMANI

Torino: Bollati Boringhieri

2000

ДЖОРДЖО  
АГАМБЕН  
ОСТАВШЕЕСЯ  
ВРЕМЯ  
КОММЕНТАРИЙ  
К ПОСЛАНИЮ  
К РИМЛЯНАМ

Перевод с итальянского



Новое  
Литературное  
Обозрение

2018

УДК 27-32-12  
ББК 86.37-424  
А23

Редакторы серии  
*И. Калинин, Т. Вайзер*

**Агамбен, Д.**

Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам / Джорджо Агамбен; пер. с итал. С. Ермакова. — М.: Новое литературное обозрение, 2018. — 224 с. (Серия «Интеллектуальная история»)

**ISBN 978-5-4448-0740-8**

Книга известного итальянского философа Джорджо Агамбена представляет собой оригинальное прочтение Послания к Римлянам апостола Павла. Используя широкий спектр аналитических средств, от современной библеистики до философской деконструкции, автору удастся по-новому представить мессианизм Павла, особые отношения этого мессианизма со временем и соответствующую ему субъективность. Автор протягивает нити от новозаветного текста ко многим известным текстам и мыслителям современности, предстающим в нетрадиционном свете — как наследникам или противникам этого мессианизма.

УДК 27-32-12  
ББК 86.37-424

В оформлении обложки использован  
фрагмент картины Лукаса ван Лейдена  
*Святой Павел*, Yale University Art Gallery

Giorgio Agamben

Il tempo che resta

© 2000 by Giorgio Agamben.

Originally published by Bollati Boringhieri editore, Torino

© С. Ермаков, пер. с итальянского, 2018

© ООО «Новое литературное обозрение», 2018

# Содержание

Предуведомление.....	8
День первый. <i>Paulos doulos christou Iesou</i> .....	9
Якобу Таубесу in memoriam.....	11
Язык Павла.....	11
Méthodos.....	14
Десять слов.....	15
Paulos.....	17
О правильном использовании сплетен.....	18
Doulos.....	23
Christoú Iēsoú.....	27
Имена собственные.....	29
День второй. <i>Klētós</i> .....	32
Beruf.....	32
Призвание и отозвание.....	37
Chrēsis.....	40
Klēsis и класс.....	45
Как если бы.....	53
Импотенциальность.....	57
Требование.....	58
Незабываемое.....	59
День третий. <i>Aphōrisménos</i> .....	65
Фарисей.....	66
Разделенный народ.....	68
Разрез Апеллеса.....	71
Остаток.....	75
Целое и часть.....	78
День четвертый. <i>Apóstolos</i> .....	82
Nabi.....	83
Апокалиптик.....	85
Оперативное время.....	89
Kairós и chronos.....	93
Parousía.....	94
Typos.....	99
Подытоживание.....	102
Память и спасение.....	104
Стихотворение и рифма.....	106

День пятый. <i>Eis euaggélion theoú</i> .....	117
Eis.....	117
Euaggélion.....	118
Plêrophoría.....	120
Nomos.....	121
Авраам и Моисей.....	123
Katargeín.....	125
Asthénia.....	127
Aufhebung.....	130
Чрезвычайное положение.....	137
Тайна аномии.....	142
День шестой. <i>Eis euaggélion theoú</i> .....	147
Клятва.....	147
Deditio in fidem.....	150
Verit.....	151
Безвозмездность.....	154
Два завета.....	157
Разделенная вера.....	160
Верить в.....	163
Номинальная фраза.....	164
Слово веры.....	166
Перформатив.....	169
Performativum fidei.....	172
Порог или tornada.....	177
Цитата.....	177
Образ.....	180
Jetztzeit.....	183
Приложение. <i>Отрывки Посланий,</i> <i>использовавшиеся в книге</i> .....	187
Именной указатель.....	218

מִשָּׂא דְדוֹמָה אֵלַי קְרָא מִשְׁעִי  
שֹׁמֵר מַה־מְלִילָה שֹׁמֵר מַה־מְלִיל

Пророчество о тишине.

Кричат мне из Сеира:

часовой, сколько ночи осталось?

часовой, сколько ночи осталось?

*Исайя 21:11*

## ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

Идеи, обсуждаемые в этой книге, разрабатывались в ходе нескольких семинаров: первый раз, в сжатой форме, в октябре 1998 года в Международном коллеже философии, затем во время зимнего семестра 1998/99 года в Университете Вероны и в апреле 1999 года в Северо-Западном университете в Эванстоне, наконец, в октябре того же года в Калифорнийском университете (Беркли). Публикуемый текст представляет собой результат этого прогрессирующего развертывания; несомненно, он многим обязан дискуссиям со студентами и преподавателями, участвовавшими в семинарах. Неизменным всякий раз оставался выбор формы: комментарий — *ad litteram*<sup>1</sup> и во всех возможных смыслах — десяти слов из первого стиха Послания к Римлянам.

При транскрипции греческих терминов на латиницу ударение — из соображений простоты мы используем лишь острое ударение — ставится только в многосложных словах (а в двухсложных — только тогда, когда оно падает на последний слог). В любом случае читатель найдет в Приложении греческий текст с подстрочным переводом анализируемых в книге отрывков и непосредственно связанных с ними фрагментов. Греческий текст взят из критического издания, подготовленного Эберхардом Нестле (*Novum Testamentum graece et latine* / Eds. Erwin Nestle, Kurt Aland. London: United Bible Societies, 1963). В качестве подстрочного перевода я использовал, внося многочисленные изменения, перевод А. Bigarelli (*Nuovo Testamento, greco, latino, italiano*. San Paolo: Cinisello Balsamo, 1998) и французский перевод М. Carrez (*Nouveau Testament interlinéaire Grec/Français*. Paris: Alliance Biblique universelle, 1993)<sup>2</sup>.

1. Буквально, дословно (*лат.*).
2. При передаче цитат из Нового Завета переводчиком учитывалась в первую очередь та философско-переводческая работа, которую совершает в итальянском языке сам Агамбен, переводя напрямую с греческого; там, где это было возможно, использовался Синодальный перевод. В Приложении приводится греческий текст цитируемых в книге отрывков Посланий с подстрочным переводом Российского библейского общества (Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. СПб.: Российское библейское общество, 2001). Цитаты из Ветхого Завета, за редкими исключениями, приводятся по Синодальному переводу. — *Примеч. перев.*



## День первый

### *Paulos doulos christou Iesou*

Э тот семинар ставит своей первой и главной задачей восстановить Послания Павла в ранге фундаментального мессианического текста Запада. Задача на первый взгляд тривиальная, ведь вряд ли кто-нибудь осмелится всерьез отрицать мессианический характер Посланий — и, однако, совсем неочевидная, поскольку двухтысячелетняя практика переводов и комментариев, совпадающая с историей христианских Церквей, в буквальном смысле вычеркнула мессианизм — и сам термин «мессия» — из павловского текста. Это не означает, что мы обязательно должны думать о какой-то осознанной стратегии по нейтрализации мессианизма. Несомненно, в Церкви, как и в Синагоге, в разные эпохи существовали всевозможные антимессианические тенденции. Но проблема здесь лежит гораздо глубже. По причинам, которые прояснятся в ходе нашего семинара, любая мессианическая институция — то есть мессианическое сообщество, которое хотело бы предстать в качестве институции, — сталкивается с парадоксальной задачей. Как иронично заметил Якоб Бернайс, «когда Мессия у тебя за спиной — это не очень-то удобная позиция»<sup>1</sup> — но если Он всегда перед тобой, это в конце концов может обернуться столь же серьезными неудобствами.

В обоих случаях мы обнаруживаем апорию, связанную с самой структурой мессианического времени, — с особым сопряжением памяти и надежды, прошлого и настоящего, полноты и нехватки, начала и конца, обусловленных этим временем. Возможность понять павловское послание

1. *Bernays* J. Jacob Bernays, un philologue juif / J. Glucker et A. Lask (Éds). Villeneuve: Presses universitaires du Septentrion, 1996. P. 257.

полностью совпадает с опытом этого времени, без него оно останется лишь мертвой буквой. Поэтому вернуть Павлу его мессианический контекст будет означать для нас прежде всего попытаться понять смысл и внутреннюю форму времени, которое он определяет словами *ho nyn kairós*, «время сего часа», «время теперь».

В этом смысле действительно можно говорить о некой тайной солидарности между Церковью и Синагогой в представлении Павла как основателя новой религии — звание, на которое он, ожидавший скончания времен в самой ближайшей перспективе, очевидно, никогда не подумал бы притязать. Причины этого общничества очевидны: как одной, так и другой необходимо было вычеркнуть — или, по крайней мере, приглушить — иудаизм Павла, то есть вырвать его из изначального мессианического контекста.

Этим объясняется то, что с некоторых пор существует еврейская литература об Иисусе, представляющая его в благосклонных терминах: *a nice guy*<sup>1</sup> — шутливо прокомментировал Якоб Таубес — или *Bruder Jesus*<sup>2</sup>, согласно заглавию книги Бен-Хорина, изданной в 1967 году. И лишь в последнее время еврейские ученые начали пересматривать иудаистский контекст Павла. Еще в 1950-е годы, когда в книге «Павел и раввинистический иудаизм» У.Д. Дэвис решительно призывал обратить внимание на сущностно иудейско-мессианический характер павловской веры<sup>3</sup>, над еврейскими исследованиями по этой теме все еще довлели «Два образа веры» Бубера. Базовое положение этой книги — «в высшей степени сомнительное, хотя оно многому меня научило»<sup>4</sup>, и у нас еще будет повод к этому вернуться — противопоставляет иудейскую *emunà*, то есть объективное и непосредственное доверие сообществу,

1. Славный парень (англ.).

2. Брат Иисус (нем.).

3. *Davies W.D. Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology.* London: S.P.C.K. (2 ed.), 1958.

4. *Taubes J. Die politische Theologie des Paulus / Hg. von Aleida und Jan Assmann. München: Wilhelm Fink Verlag, 1993. S. 16.*

к которому принадлежит верующий, и греческую *pistis*, субъективное признание той веры, в которую обращаются, как истинной. Первая, по Буберу, это вера Иисуса (*Glauben Jesu*), а вторая — вера в Иисуса (*Glauben an Jesus*) — и есть, очевидно, вера Павла. С тех пор многое переменялось: как в Иерусалиме и Берлине, так и в Соединенных Штатах еврейские ученые начали читать Послания Павла в их собственном контексте, хотя, возможно, пока еще не в качестве того, чем они являются в первую очередь — наиболее ранним (и наиболее требовательным) мессианическим трактатом иудейской традиции.

### **Якобу Таубесу in memoriam**

В этой перспективе посмертно изданная книга Таубеса «Политическая теология Павла» (1993) представляет собой — несмотря на беглость и незавершенность, неизбежные для семинара, длившегося всего одну неделю, — важный момент. Таубес — принадлежавший к старой семье раввинов-ашкеназов и работавший в Иерусалиме с Шолемом (чье отношение к Павлу, как мы увидим, было таким же сложным, как и то, что связывало его с Бенямином) — видит в Павле образцового представителя мессианизма. Наш семинар, спустя одиннадцать лет после семинара Таубеса в Гейдельберге ставящий своей целью истолковать мессианическое время в качестве парадигмы исторического времени, не может не начаться с посвящения *in memoriam*.

### **Язык Павла**

Послания Павла написаны на греческом. Но о каком греческом идет речь? О том ли новозаветном греческом, о котором Ницше однажды сказал, что Господь выказал определенное изящество, решив воспользоваться столь низкопробным языком? Не только понятийным лексиконом, но и словарям и грамматикам новозаветного

греческого свойственно подходить к текстам, составляющим канонический корпус, как если бы они были совершенно гомогенными. Разумеется, это неверно ни в плане мысли, ни в плане языка. В отличие от Матфея или Марка греческий Павла никоим образом не является языком перевода, позади которого тонкий слух, как, например, у Марсея Жусса, мог бы различить ритм и дыхание арамейского. В своем антинищенстве Виламовиц однажды был прав, отстаивая уникальность языка автора Посланий: «...то, что этот греческий не связан с какой-либо школой или моделью, но, скорее, напрямую — неуклюже, но стремительным потоком — изливается прямо из его сердца, и, однако, то, что это именно греческий, а не переведенный арамейский (как изречения Иисуса), — делает Павла одним из классиков эллинизма»<sup>1</sup>.

«Классик эллинизма» тем не менее является крайне неудачным выражением. Здесь будет уместен один анекдот, рассказанный Таубесом. Однажды в Цюрихе во время войны Таубес прогуливался с Эмилем Штайгером, знаменитым германистом, а также замечательным эллинистом (тем самым, у которого была интересная переписка с Хайдеггером по поводу интерпретации одного из стихотворений Мерики). «Мы прогуливались вместе по Ремиштрассе, от университета к озеру, до Бельвю, где он поворачивал, а я шел дальше к еврейскому кварталу в Энге; и тут он мне сказал: „Знаете, Таубес, вчера я перечитывал Послания апостола Павла, — и затем разочарованно добавил: — Но это же не греческий, это идиш!“ На что я ответил: „Именно, профессор, потому что я его тоже понимаю!“»<sup>2</sup> Павел принадлежал к одной из общин еврейской диаспоры, где думали и говорили по-гречески (на еврейском греческом) — точно так же, как сефарды потом будут говорить на ладино (еврейском испанском), а ашкеназы — на идиш. Это была община,

1. *Wilamowitz-Möllendorf U. von. Die griechische Literatur des Altertums. Stuttgart-Leipzig: De Gruyter, 1995. S. 232.*
2. *Taubes J. Die politische Theologie des Paulus. S. 12.*

которая читала и цитировала Библию в переводе Септуагинты, как это и делает Павел всякий раз, когда ему это требуется (хотя подчас есть основания считать, что он располагает версией, уточненной по оригиналу, «персонализированной», как сказали бы сегодня). Здесь мы не будем подробно обсуждать эту греко-иудейскую общину, хотя она — по причинам, к числу которых, разумеется, относится и то обстоятельство, что сам Павел к ней принадлежал, — уникальным образом осталась в тени в истории иудаизма. По меньшей мере, со времен публикации книги Шестова («Афины и Иерусалим», 1938) — о которой Бенъямин отзывался как об «изумительной, но совершенно бесполезной»<sup>1</sup> — противопоставление Афин и Иерусалима, греческой культуры и иудаизма, стало общим местом, особенно среди тех, кто плохо разбирается и в том, и в другом. И, согласно этому общему месту, нельзя доверять общине, к которой принадлежал Павел (а из этой общины произошли не только Филон и Иосиф Флавий, но очень много чего еще, что рано или поздно надо будет изучать), поскольку она была пропитана греческой культурой и читала Библию на языке Аристотеля и Платона. Это равнозначно тому, как если бы говорили: не доверяйте иудеоиспанцам, ведь они читают Гонгору и переводят Библию на ладино, не доверяйте восточно-европейским евреям, ведь они разговаривают на диалекте верхненемецкого. Но ведь нет ничего более подлинно еврейского, чем обживать язык изгнания и обрабатывать его изнутри вплоть до размывания его идентичности и превращения в нечто иное, чем язык грамматики: это малый язык, «жаргон» (так Кафка называл идиш) или поэтический язык (как в еврейско-андалузских *харджа* Иегуды Галеви и Моше ибн-Эзры, обнаруженных в Каирской генизе), — но в любом случае это родной язык, даже если, по словам Розенцвейга, он свидетельствует именно о том, что «языковая жизнь еврея всегда ощущается как

1. *Benjamin W. Briefe* / Hg. von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966. S. 803.

пребывающая на чужбине; а ее истинное языковое отечество находится в другом месте, в краю священного языка, недостижимом для повседневной речи»<sup>1</sup>. (Письмо, написанное Шолемом Розенцвейгу в декабре 1926 года, — один из немногих текстов, где этот ученый берет откровенно пророческий тон, чтобы описать религиозную мощь языка, оборачивающегося против тех, кто на нем говорит, — является одним из наиболее глубоких свидетельств отказа от использования иврита как повседневного языка.)

Именно в этом ракурсе следует рассматривать язык Павла и этой иудейско-греческой общины, являющейся такой же важной главой для культуры еврейской диаспоры, как и культура сефардов вплоть до XVIII века и ашкеназов XIX и XX веков. В этом же смысле надо понимать и восклицание Штайгера («...это же не греческий, это идиш!»), и сомнения, высказанные Норденом в его прекрасной книге «Antike Kunstprosa», когда он пишет, что, «взятый в целом, стиль Павла не является эллинским»<sup>2</sup>, несмотря на то что у него нет и особой семитской окраски. Ни греческий, ни иврит, ни *laṣon hakodesʕ*<sup>3</sup>, ни профанный идиом — именно это и делает язык Павла столь интересным (хотя в данный момент мы еще не готовы задаваться вопросом о мессианическом статусе языка).

## Méthodos

Конечно, мне хотелось бы прочитать с вами, слог за слогом, этот не-греческий язык по крайней мере во всем тексте Послания к Римлянам — представляющем собой завещанный нам компендиум *par excellence* мысли Павла,

1. *Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung // Rosenzweig F. Gesammelte Schriften. Bd. 2. Den Haag: Nijhoff, 1976. S. 335.
2. *Norden E.* Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. Leipzig: Teubner. 2 Bde., 1898. S. 499 (trad. it. La prosa d'arte antica. Dal VI secolo a.C. all'età della rinascenza / A cura di Benedetta Heinemann Campana. Roma: Salerno, 1986, 2 voll.).
3. Священный язык (*ивр.*).

его собственное евангелие. Но на это у нас нет времени; по причинам, которые сейчас не время обсуждать, мы должны будем сделать ставку на короткое время, на то радикальное сокращение, аббревиатуру времени, которым является *остающееся* время. Сжатие времени, «оставшееся» (1 Кор. 7:29: «время сжалось, остаток же чтобы...») является для Павла мессианической ситуацией *par excellence*, единственным реальным временем. Поэтому я предложу вам следующее: мы будем вместе читать только первый стих Послания, переводить и комментировать его слово за словом. Я буду удовлетворен, если в конце семинара мы сможем понять, что же действительно означает первый стих — буквально и во всех его смыслах. Скромная задача, но она предполагает одну предварительную ставку: мы будем трактовать этот стих так, будто он итожит в десяти словах все послание текста.

Следуя эпистолярным обычаям эпохи, Павел начинает свои письма преамбулой, где представляет себя и называет своих адресатов. Часто отмечалось, что приветствие Послания к Римлянам отличается от других своей длиной и доктринальным содержанием. Но наша гипотеза более радикальна: мы полагаем, что каждое слово из *incipit*<sup>1</sup> удерживает в себе в молниеносном подытоживании («подытоживание», как мы увидим, является важнейшим термином мессианического словаря) весь текст Послания; в таком случае понятие *incipit* будет означать понятие весь текст.

## Десять слов

PAULOS DOULOS CHRISTOU IESOU, KLETOS APOSTOLOS APHORISMENOS EIS EUAGGELION THEOU. Латинский перевод Иеронима, которым Католическая церковь пользовалась много веков подряд, звучит так: *Paulus servus Jesu Christi, vocatus apostolus, segregatus in evangelium Dei.*

1. Вступление (лат.).

И буквальный перевод, близкий к современным подстрочным переводам: «Павел, раб Иисуса мессии, призванный апостол, отделенный к евангелию Божию»<sup>1</sup>.

Предварительное филологическое замечание. Мы читаем павловский текст в современном издании (в нашем случае это критическое издание Нестле–Аланда: речь идет о законченном к 1962 году пересмотре варианта, опубликованного в 1898 году Эберхардом Нестле, который отказался от *Textus receptus* Эразма и стал исходить из сличения изданий Тишендорфа 1869 года и Весткотта–Хорта 1881 года). В отличие от рукописной традиции эти издания неизбежно вводят современные графические условности, в том числе пунктуацию, зачастую предполагающую решения в отношении семантики. Так, в нашем стихе запятая после *Iēsou* подразумевает синтаксическую разбивку, которая, отделяя *doulos* (раб) от *klētós* (призванный), относит последнее слово к *apóstolos* («раб Иисуса Христа, апостол по призванию»). Но ничто не мешает избрать другой вариант и прочесть *Paulos doulos christou Iēsou klētós, apóstolos aphōrisménos eis euaggélion theou* («Павел, призванный как раб Иисуса мессии»<sup>2</sup>, отделенный как апостол к возвещению Божьему). Такое прочтение, к слову, куда лучше согласуется с недвусмысленным заявлением Павла *ouk eimi hikanós kaleísthai apóstolos* («не достоин называться апостолом», 1 Кор. 15:9). Сейчас мы не будем высказываться в пользу одного или другого варианта; вместо этого напомним, что с синтаксической точки зрения стих представляет собой единую именную синтагму, совершенно партаксическую, произносимую на одном дыхании в последовательном крещендо: *рабство, призвание, послание, отделение*.

1. В Синодальном переводе: «Павел, раб Иисуса Христа, призванный Апостол, избранный к благовестию Божию». — *Примеч. перев.*
2. Подробнее об этом «аграмматическом» написании, отличном от нормативных «Иисус-мессия» или «мессия Иисус», см. параграф «Номинальная фраза» в главе «День шестой» данной книги. — *Примеч. перев.*



## Paulos

Я избавляю вас от бесконечных споров как об имени Павел, должно ли оно, как римское имя, рассматриваться в качестве *praenomen* или *cognomen*<sup>1</sup>, или даже как *signum* или *supernomen* (то есть как прозвище или кличка), так и о «причинах, по которым молодой иудей, носивший гордое библейско-палестинское имя Шауль и вдобавок подчеркивавший происхождение своей семьи из колена Вениаминова, взял себе это совершенно непривычное латинское прозвище»<sup>2</sup>. И почему Павел никогда не приводит свое полное имя, которое, согласно одной, совершенно безосновательной, гипотезе, звучало как Гай Юлий Павел? И какова связь между его римским именем и еврейским Шауль (в Септуагинте оно пишется Саоуль или Саоулос, но не Саулос)? Эти и другие вопросы опираются на отрывок из Деяний (13:9), где написано *Saulos ho kai Paulos* (*ho kai* представляет собой эквивалент латинского *qui et* и означает «который зовется также» и чаще всего вводит прозвище).

Мой методологический выбор (и минимальная филологическая предосторожность) как в данном случае, так и вообще для любой интерпретации павловских текстов заключается в том, что я не учитываю никакие более поздние источники, включая другие новозаветные тексты. В своих Посланиях сам Павел всегда называет себя только *Paulos*. Это все, и больше здесь добавить нечего. Если вы хотите узнать об этом больше, я могу отослать вас к старой работе Германа Дессау<sup>3</sup> или к более позднему, но вряд ли более проницательному исследованию Густава Адольфа Харрера<sup>4</sup>. Но многое, что вы там

1. Личное имя и фамильное имя, стоящие соответственно перед и после родового имени. *Cognomen* изначально происходило от прозвища (лат.). — *Примеч. перев.*
2. Hengel M. Der vorchristliche Paulus // Paulus und das antike Judentum / Hg. von M. Hengel und U. Heckel. Tübingen: Mohr, 1991. S. 177–293. Hier — S. 198.
3. Dessau H. Der Name des Apostels Paulus // Hermes. XLV. 1910.
4. Harrer G. A. Saul Who also is Called Paul // Harvard Theological Review. XXXIII. 1940.

обнаружите, — как, например, спекуляции о профессии Павла, о его обучении у Гамалиила и т.п. — является просто-напросто сплетнями и болтовней. Не то чтобы сплетни не могли быть интересными; напротив, благодаря нетривиальному отношению, которое они поддерживают с истиной — избегая проблем верификации или фальсификации и претендуя на бóльшую близость к истине, нежели фактическая адекватация, — сплетни, несомненно, являются некой формой искусства. Особенность их эпистемологического статуса в том, что они предусматривают возможность ошибки, но не наносят никакого ущерба определению истины, отчего искусно сделанные сплетни могут интересовать нас независимо от верифицируемости. Но подходить к сплетням как к источнику информации будет воистину непростительной *apáideusía*<sup>1</sup>.

### О правильном использовании сплетен

Хотя и недопустимо читать текст так, как если бы он напрямую сообщал нам информацию о реальных персональных данных автора или персонажей, это не значит, что мы не можем извлечь из него полезные указания для лучшего понимания самого текста или функции, которую в нем выполняют автор, персонажи или их имена, — короче говоря, это не значит, что сплетни вообще бесполезны. И тогда неожиданный переворот, при помощи которого автор Деяний меняет имя персонажа, ранее звавшегося *Saulos*, на *Paulos*, не может быть незначимым. В литературе случается, что сам автор меняет свою идентичность в ходе повествования — так, например, предполагаемый автор «Романа о розе», Гийом де Лоррис, уступает место Жану де Мену, о котором так же мало что известно, — а Сервантес в определенный момент заявляет, что настоящий автор создаваемого им романа не он, но некий Сид Гамет Бен-Энгели (как потом обнаружили, это имя представляет

1. Непросвещенность (*греч.*).

собой транскрипцию арабского слова, означающего «сын раба», и, вероятно, содержит ироническую аллюзию на происхождение — не вполне ясное — автора в эпоху законов о *limpieza de sangre*<sup>1</sup>, дискриминировавших лиц, среди чьих предков были мориски или иудеи).

В иудейском контексте архетипическая метаномазия (то есть перемена имени) происходит в Книге Бытия 17:5, где сам Бог вмешивается, чтобы изменить имена Аврама и Сары, добавляя каждому по букве. Этой проблеме Филон посвятил целый трактат «*De mutatione nominum*», где он подробно комментирует эпизод с Аврамом и Сарой (той же проблеме посвящены два из его «*Quaestiones et solutiones in Genesin*»). Против насмехавшихся над тем, что Бог обеспокоился лишь для того, чтобы одарить Аврама одной буквой, Филон утверждал, что эта ничтожная прибавка в действительности меняет весь смысл имени, а значит, и всю личность Аврама. По поводу же добавления *rho* к имени Сары он пишет: «То, что покажется простым добавлением буквы, производит в действительности новую гармонию. Вместо малого производит большее, вместо частного — всеобщее, вместо смертного — бессмертное»<sup>2</sup>.

Этот трактат даже не упоминается в современной литературе об имени апостола (хотя он цитируется в комментариях и Оригена, и Эразма) — хороший пример того, что Джорджо Паскуали любил называть *coniunctivitis professoria*<sup>3</sup> (в данном случае *theologico-professoria*). Потому что и Савл вполне мог (если следовать версии автора Деяний, хорошего знатока эллинизированного иудаизма), меняя одну букву в своем имени, заменяя *сигму* на *пи*, — помышлять о чем-то вроде «новой гармонии». Ведь на самом деле Савл — это царское имя, и носящий его человек превосходит любого другого израильтянина не только из-за красоты имени, но также из-за его величия (1 Цар. 9:2;

1. Чистота крови (*ucn.*).

2. *Philon d'Alexandrie. Quaestiones et solutiones in Genesin* / Éd. Ch. Mercier. III. Paris: Éditions du Cerf, Paris, 1984. P. 124–125.

3. Профессорский конъюнктивит (*лат.*).

в Коране Савл зовется *Talut*, великим). Замена сигмы на пи тогда означает не что иное, как переход от царского к ничтожному, от величия к убогости — *paulus* на латыни значит «небольшой, незначительный», а в I Кор. 15:9 сам Павел называет себя «наименьшим [*elächistos*] из апостолов».

В таком случае Павел — это мессианическое *signum* (*signum* означает то же самое, что и *supernomen*, то есть прозвище), которое апостол дает себе в момент окончательного принятия мессианического призвания. Формула *ho kai* не оставляет сомнений относительно того, идет ли речь о прозвище или о *cognomen*, и вряд ли — особенно после исследований Ламберца о прозвищах в Римской империи — кто-то всерьез сможет утверждать противоположное. Согласно употреблению, распространившемуся из Египта по всей Малой Азии, *ho kai*, как правило, вводит прозвище. Среди примеров, приведенных Ламберцем, также фигурирует и формула *ho kai Paulos*; исследователь считает, что она скопирована с имени апостола, но, вероятно, лишь повторяет подразумеваемый им жест смирения<sup>1</sup>. Специалисты по ономастике давно отмечали, что в эпоху, когда римская трехименная система начала постепенно уступать место современной одноименной, многие новые имена были не чем иным, как кличками — часто уменьшительными или презрительными; и в соответствии с христианским требованием покорности эти клички отныне принимались как настоящие собственные имена. Мы располагаем целыми списками таких прозвищ, в которых переход от родовой латинской ономастики к новому христианскому квазиимени задокументирован *in flagranti*<sup>2</sup>:

*Januarius qui et Asellus*  
*Lucius qui et Porcellus*  
*Ildebrandus qui et Pecora*  
*Manlius qui et Longus*  
*Aemilia Maura qui et Minima...*

1. *Lambertz M.* Die griechische Sklavennamen // Jahresbericht über das Staatsgymnasium im VIII. Bezirk Wiens. LVII–LVIII. 1906–1908. S. 152.
2. *In flagranti delicto* — на месте преступления (*лат.*).

В таком случае *Saulos qui et Paulos*<sup>1</sup> содержит в себе ономастическое пророчество, которое должно было иметь далекоидущие последствия. Метаномазия воплощает бескомпромиссный мессианический принцип, решительно высказанный апостолом, согласно которому в дни прихода месии слабое и незначущее — то есть некоторым образом несуществующее — возобладает над тем, что мир считает сильным и важным (1 Кор. 1:27–28: «и слабое мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное... и не-сущее, чтобы обездействовать сущее»). Мессианический человек отделяет имя собственное от его носителя, который отныне может носить только несобственное имя, кличку. После Павла все наши имена суть лишь прозвища, *signa*.

Это мессианическое значение метаномазии подтверждается тем самым стихом, которым мы занимаемся. Здесь имя Павел непосредственно соседствует со словом *doulos*, «раб». В античном мире у рабов не было настоящих имен, поскольку у них не было юридической личности, то есть их могли называть как угодно, в зависимости от прихоти хозяина. Часто они получали новое имя в момент очередной продажи<sup>2</sup>. Платон указывает на этот обычай, когда пишет: «...ведь когда мы меняем имена слугам, вновь данное имя не бывает же менее правильным, чем данное прежде»<sup>3</sup>, а Филострат рассказывает, как Герод Аттик давал своим рабам названия двадцати четырех букв алфавита в качестве имен, чтобы, окликав их, его сын мог научиться читать. Среди этих не-имен, простых *signa* рабов, часто встречаются — кроме тех, что указывают на географию происхождения, — клички, говорящие о физических качествах, вроде *micros*, *micrine* (мелкий, мелкая) или *longus*, *longinius*, *megellos* (высокий, большой). В момент, когда призыв переучреждает

1. Савл, он же Павел (*лат.*).

2. *Lambertz M.* Die griechische Sklavennamen. S. 19.

3. «Кратил», 384d, см.: *Платон.* Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 614.

апостола из свободного человека в «раба мессии», он должен, как раб, потерять свое имя — не важно, римское или еврейское — и принять простую кличку. Это не ускользнуло от внимания Августина, который — вопреки ошибочному, повторяемому и в Новое время, утверждению Иеронима, что имя Павел происходит от обращенного им проконсула, — прекрасно знал, что Павел означает просто-напросто «маленький» («Paulum... minimum est», см.: «Enaggariones in Psalmos», «Толкования на псалмы» Августина, 72:4). И, пожалуй, на этом закончим со сплетнями.

☺ Методологическая предосторожность, заключающаяся в игнорировании всего, что следует за анализируемым текстом, вряд ли может быть соблюдена до конца. Можно сравнить ум образованного читателя с историческим словарем, содержащим все употребления термина, от его первого появления и до настоящего времени. Подобно монаде, историческое сущее (каким, по определению, является язык) содержит в себе всю свою историю (как говорит Бенъямин, пред- и послеисторию). Поэтому, конечно, надо стремиться — как мы и будем делать со всей возможной тщательностью — не учитывать употребления термина после определенной даты; но далеко не всегда можно четко разделять следующие друг за другом моменты семантической истории того или иного слова, особенно — как в случае с текстами Павла — когда эта история совпадает с историей западной культуры в целом, как в ее преемственности, так и в решающих цезурах. Но поскольку интерпретация Нового Завета неотделима от истории порожденной им традиции и от истории его переводов, такая предосторожность тем более необходима. В самом деле, очень часто более позднее значение, возникшее в результате вековых теологических дискуссий, вводится в лексиконы и некритически проецируется на текст. И технический словарь Павла (а не

Нового Завета в целом) все еще остается настоящей задачей; я бы хотел, чтобы этот семинар воспринимался как первый, частичный вклад в ее решение.

Наша предосторожность не подразумевает никаких суждений относительно исторической ценности Деяний, вокруг которой было сломано немало копий. Как вы можете видеть, она означает лишь общую бдительность в филологических и концептуальных построениях. Отделить в тексте Луки то, что имеет историческое значение, от того, что является агиографической конструкцией (например, являются ли «разделяющиеся языки, как бы огненные», о которых говорит пастор Деяний 2:2, историческим событием), — задача, несомненно превосходящая наши возможности.

## Doulos

О важности термина *doulos*, «раб, слуга», у Павла говорит сама его частотность: 47 употреблений, больше трети из всех 127 в Новом Завете. Именно как раб — даже прежде, чем как апостол, — он решает представиться Римлянам (так же, как и в Фил. 1:1 и Тит. 1:1). Но что означает быть «рабом мессии»? Отслеживая семантическую историю термина, лексиконы Нового Завета обычно противопоставляют преимущественно юридический смысл слова *doulos* — которое в античном мире технически обозначало раба как подчиненного власти *dominus-despôtēs*<sup>1</sup> (когда греки хотели подчеркнуть более общее отношение принадлежности раба к *oikos*<sup>2</sup> хозяина, они пользовались термином *oikétēs*) — и ту отчетливо религиозную коннотацию, с которой соответствующее еврейское слово *'ebed* — как и арабское *'abd* — могло употребляться в семитском мире. Но это противопоставление бесполезно для понимания павловского технического употребления, означающего сразу и мирское юридическое состояние,

1. Хозяин (лат. и греч.).

2. Дом (греч.).

и трансформацию, которую оно испытывает, вступая в отношении с мессианическим событием.

Юридическое значение термина считается в тех отрывках (например, 1 Кор. 12:13: «в одном Духе мы все в одно тело погружены, будь то иудеи или эллины, рабы или свободные»<sup>1</sup>, ср. также Гал. 3:28 и Кол. 3:11), где *doulos* противопоставляется *eleútheros* (свободному) и следует непосредственно за оппозицией иудеи/эллины. Здесь Павел указывает сразу на два фундаментальных разделения между людьми: первое — согласно иудейскому закону (иудеи/гои, повторяющееся в Гал. 3:28 в виде «обрезанный-необрезанный»), а второе — согласно римскому праву. В 1-й книге Дигест Юстиниана под рубрикой *de statu hominum* написано, что *summa... de iure personarum divisio haec est, quod omnes aut liberi sunt aut servi*, «основное деление, относящееся к праву лиц, заключается в том, что все люди суть или свободные, или рабы»<sup>2</sup>.

*Doulos* приобретает у Павла техническое значение (как, например, в синтагме «раб мессии» или в почти что сленговом *hypér doulon*, «сверхраб, суперраб» из Флм. 16) в результате того, что апостол пользуется им для выражения нейтрализации, которую номистические разделения — или, более общим образом, все юридические и социальные состояния — испытывают как следствие мессианического события. Ключевым пассажем для понимания такого употребления термина будет 1 Кор. 7:20–23: «Каждый пусть остается в том призвании, в котором призван. Рабом ты был призван? Пусть тебя не заботит; но если и можешь сделаться свободным, лучше воспользуйся. Потому что в Господе призванный раб освобожденным Господа является; так же и призванный свободным является рабом мессии». Поскольку мы еще будем подробно комментировать этот отрывок, чтобы прояснить термины

1. В Синодальном переводе *ebaptísthēmen* — «крещены». — *Примеч. перев.*
2. Дигесты Юстиниана / Под ред. Л.Л. Кофанова. М.: Статут, 2002–2004. Т. 1. С. 117.



*klētós* и *klēsis*, то отложим углубленный анализ на следующий раз. Забегая вперед, лишь скажем, что для Павла синтагма «раб мессии» определяет новое messiаническое состояние, принцип особой трансформации всех юридических состояний (что, однако, не означает, что они просто отменяются). Кроме того, стоит заметить, что сопоставление нашего *incipit* с I Кор. 7:22 — где семейство слов, производных от *kaléo*, «зову», прочно связывается с термином *doulos* — легитимирует другую, отличающуюся разбивку: «Павел, призванный (как) раб Иисуса мессии, апостол, отделенный к благовестию Божьему». *Klētós* — «призванный», термин, находящийся точно в центре десяти слов, составляющих стих, — образует в нем нечто вроде концептуальной оси, вокруг которой стих можно повернуть как к его первой половине (бывший свободным отныне становится рабом мессии), так и ко второй (тот, кто был недостоин зваться апостолом, отделяется в качестве такового). В обоих случаях messiанический призыв является центральным событием в личной истории Павла так же, как и всего человечества.

### Т Талмуд и *Corpus iuris*

Исследования связей между римским правом и иудейским законом — а также позиции, которую Павел занимает в их отношении, — становятся весьма многообещающими, несмотря на свою явную недостаточность (интересные замечания об отношениях Иисуса с иудейским и римским законами можно найти в книгах Алана Уотсона, в частности «Jesus and the Law» и «Ancient Law and Modern Understanding»<sup>1</sup>; напротив, малополезной представляется книга Боаза Коэна «Jewish and Roman Law»<sup>2</sup>. Книга Питера Томсона

1. *Watson A. Jesus and the Law*. Athens: University of Georgia Press, 1995; *Watson A. Ancient Law and Modern Understanding*. Athens: University of Georgia Press, 1998.
2. *Cohen B. Jewish and Roman Law. A Comparative Study*. N.Y.: Jewish Theological Seminary of America, 1966.

«Paul and the Jewish Law»<sup>1</sup>, посвященная отношениям Павла с иудейским законом, хорошо иллюстрирует современный поворот на 180 градусов среди ученых, стремящихся теперь любой ценой — впрочем, небезосновательно — отыскать Галаху в павловском тексте). Именно здесь жесткое противопоставление Античности и иудаизма показывает всю свою неадекватность. На первый взгляд Мишна и Талмуд по своей формальной структуре кажутся непохожими абсолютно ни на что в западной культуре; но читатель, хотя бы немного знакомый с историей права, тем не менее быстро заметит, что существует фундаментальный труд, до такой степени напоминающий иудейские компиляции, что с формальной точки зрения от них почти неотличим. Речь идет о Дигестах, книги из *Codex iuris*, где Юстиниан приказал собрать высказывания знаменитых римских юристов. Мнения юристов различных эпох по разным вопросам приводятся там одно за другим, часто в резком контрасте — точно так же, как Мишна и Талмуд излагают изречения раввинов из дома Шаммая и раввинов из дома Гиллеля. В данном отрывке достаточно поменять римские имена на еврейские, чтобы эта формальная аналогия стала совершенно очевидной: «Ульпиан в 22-й книге „Комментариев к Сабину“: (Когда) кто-нибудь оставляет по легату припасы, то посмотрим, что содержится в легате. И Квинт Муций пишет во 2-й книге „Гражданского права“: в оставленные по легату припасы включается то, что предназначено для еды и питья. То же самое пишет Сабин в книгах „(Комментариев) к Вителлию“: что из этих (вещей), говорит он, приобретено для отца семейства, жены либо его детей или челяди, которая обычно находится рядом с ними, а также для вьючного скота, который (приобретен) для господского использования. Но Аристон отмечает: в легат включается

1. Tomson P.J. Paul and the Jewish Law. Minneapolis: Fortress Press, 1989.

также то, что не предназначено (непосредственно) для еды и питья, как, например, то, с чем мы обычно едим, а именно: оливковое масло, рыбный соус, рассол, мед и прочее тому подобное. Разумеется, говорит он, если по легату оставляют съестные припасы, то, как пишет Лабеон в 9-й книге „Посмертно изданных“, ничто из перечисленного не входит (в легат), поскольку обычно не это, но при посредстве этого мы едим. Требаций в отношении меда пишет обратное, (что) справедливо, поскольку мед мы обычно едим. Но Прокул правильно пишет, что все это включается, если намерение завещателя не окажется ясно иным. Если отказано съестное, (как понимать): завещал ли он по легату то, что обычно мы едим, или и то, при посредстве чего мы обычно едим? Следует считать, что последнее также включается в легат, если не доказано иное намерение отца семейства. И Лабеон не отрицал, что мед, несомненно, всегда входит в съестные припасы, а также (туда) включается (морская рыба) лацерта и ее рассол...»<sup>1</sup> Эта аналогия имеет тем большее значение, поскольку *Corpus iuris civilis* и Талмуд современны друг другу (оба восходят к середине VI века н.э.).

## Christoú Iĕsou

Когда читаешь ту или иную общепринятую версию нашего стиха, сложно не заметить, что уже начиная с Вульгаты некоторые греческие термины не переводятся, а транслитерируются: апостол для *apóstolos*, евангелие для *euaggélion* и, прежде всего, Христос для *Christós*. Любое чтение и любой новый перевод павловского текста должны предусмотрительно помнить, что *christós* не является именем собственным: это слово появляется уже в Септуагинте как перевод на греческий язык еврейского термина *mašiah*, «помазанный», то есть мессия. Павел знает не Иисуса

1. Дигесты Юстиниана. Т. 5, полутом 2. С. 131.

Христа, но Иисуса мессию или мессию Иисуса, в зависимости от написания. И точно так же Павел никогда не использует термин *christianós*, но если бы он его и знал (как подсказывает Деян. 11:26), то он не означал бы для него ничего другого, кроме «мессианического человека»<sup>1</sup> — прежде всего в смысле последователя мессии. Этот факт очевиден и вряд ли кем-то может быть оспорен всерьез, но тем не менее он совсем не тривиален, поскольку тысяче-летняя привычка не переводить *christós* привела к исчезновению самого термина «мессия» из павловского текста. *Euaggélion tou christou* из Рим. 15:19 означает благовест о пришествии мессии, а формула *Iēsoús estin ho christós*<sup>2</sup> (Иоан. 20:31 и Деян. 9:22) — выражающая мессианическую веру общины, к которой обращается Павел, — просто не имела бы никакого смысла, если бы *christós* было именем собственным. Абсурдно рассуждать, как это делают современные теологи, о «мессианическом сознании» Иисуса и апостолов, если предполагается, что последние понимали *christós* как имя собственное. Христология Павла — конечно, если вообще имеет смысл говорить о его христологии — полностью совпадает с учением о мессии.

Поэтому мы всегда будем переводить *christós* как «мессия». То, что слово «Христос» больше не будет фигурировать в нашей версии, никоим образом не подразумевает ни какого-то полемического настроя, ни намеренно иудаизирующего прочтения павловских текстов, но лишь элементарную филологическую бдительность, которую всякий переводчик — получил ли он *imprimatur*<sup>3</sup> или нет — должен соблюдать.

1. Агамбен употребляет термин *il messianico* (с определенным артиклем) как для обозначения феномена и процесса в целом (что мы передаем субстантивом «мессианическое» — по аналогии с уже устоявшимся «политическим»), так и для обозначения вовлеченной в этот процесс субъективности. — *Примеч. перев.*
2. «Иисус есть мессия» («мессия» с определенным артиклем *ho*); в Синодальном переводе «Иисус есть Христос». — *Примеч. перев.*
3. Пусть печатается (*лат.*). Формула цензурного разрешения на публикацию книги. — *Примеч. перев.*

## Имена собственные

Нередко встречающееся и в современных комментариях утверждение, согласно которому синтагма *Christós Iēsoús* (или *Iēsoús Christós*) образует единое имя собственное, конечно же не имеет под собой никаких филологических оснований. Различение *Christós* (с заглавной буквы) и нарицательного *christós* было введено современными издателями. Наиболее древние манускрипты не только не различают заглавные и строчные буквы, но и записывают *christós* — как и другие *nomina sacra*: *theós*, *kýrios*, *pneuma*, *Iēsoús*<sup>1</sup> и т. д. — при помощи аббревиатур (чьи истоки восходят, согласно Таубесу, к иудейскому запрету произносить тетраграмматон). Тем не менее в предисловии к изданию Нестле—Аланда мы читаем: «*christós* пишется со строчной буквы, когда оно является „официальным обозначением“ [*Amstbezeichnung*] мессии (например, Мф. 16:16), и, наоборот, с большой буквы, когда оно очевидно становится именем собственным (например, Гал. 3:24–29)»<sup>2</sup>. Разумеется, вся проблема в этом, более или менее осознанном нарушении самых элементарных филологических предосторожностей заключается в «когда» этой очевидности. И само собой, все было совсем иначе как для евангелистов, точно знавших, что означает термин *christós* («мы нашли мессию, что переводится *christós*», Иоан. 1:41), так и для первых Отцов Церкви, начиная от Оригена (*tēn christós prosegorían*, «название *christós*» в «Толковании на Евангелие от Иоанна» 1:191<sup>3</sup>) и до Иустина (который иначе не мог бы сказать, обращаясь к иудею Трифонию: «Мы все ждем Христа»).

В павловском тексте точно так же не имеет значения различие между *ho christós* с артиклем или *christós* без

1. Священные имена: Бог, Господь, Дух, Иисус (*лат.* и *греч.*).
2. Nestle E., Aland K. (Eds). *Novum Testamentum graece et latine*. London: United Bible Societies, 1963. P. 7.
3. *Origène*. *Commentaires sur saint Jean, I: Livres I–V* / Éd. Cécile Blanc. Paris: Éditions du Cerf, 1966.

него: совершенно аналогичным образом Павел иногда пишет *nomos* с артиклем, иногда без, но это не означает, что *nomos* для него становится именем собственным. Напротив, формальный анализ павловского текста показывает, что *christós* может быть только нарицательным, поскольку апостол никогда не говорит *kýrios christós* (что соединяло бы два нарицательных существительных с разными коннотациями), но всегда *kýrios Iēsoús christós*, *kýrios Iēsoús*, *christós Iēsoús kýrios emón*<sup>1</sup>. Вообще, всегда следует помнить, что не во власти какого-либо автора сделать именем собственным общеупотребительный термин, оставаясь в языковом контексте, внутри которого этот термин живет, — тем более если речь идет о таком фундаментальном понятии, каким для евреев было понятие мессии. Поэтому проблема выделения в павловском тексте пассажей, в которых термин удерживает свое «ветхозаветное» значение, с самого начала является псевдопроблемой: очевидно, что Павел не только не мог противопоставлять Ветхий и Новый Заветы, как это делаем мы, то есть как два текстуальных целых, но и *kainé diathékē*<sup>2</sup>, о котором он говорит, сам по себе является «ветхозаветной» цитатой (Иер. 31:31), как раз означающей мессианическое завершение Торы (*palaiá diathékē*, «старый завет» по Павлу «обездействуется в мессии», 2 Кор. 3:14).

Поэтому, когда в современных комментариях к Посланию к Римлянам обнаруживаются утверждения вроде: «Здесь читаем вначале Христос Иисус, а потом Иисус Христос. Обе формулировки образуют единое имя собственное, в котором нарицательный смысл Мессии исчезает»<sup>3</sup>, мы можем смело не брать их в расчет. Они просто-напросто проецируют на павловский текст наше

1. *Coppens J.* Le Messianisme royal, ses origines, son développement, son accomplissement. Paris: Éditions du Cerf, 1968. P. 133.
2. Новый Завет (*зпеч.*).
3. *Huby J.* (Ed.). Saint Paul, Épître aux Romains / N. éd. Stanislas Lyonnet. Paris: Beauchesne, 1957. P. 38–39.

собственное забвение изначального смысла слова *christós*; очевидно, что это забвение не случайно, оно представляет собой один из побочных результатов впечатляющей работы по созданию того раздела христианской теологии, который в наше время зовется христологией. Наш семинар не ставит себе целью помериться силой с христологическими проблемами, но лишь более скромную (и более философскую) задачу — понять значение слова *christós*, то есть «мессия». Что значит жить в мессии, что такое мессианическая жизнь? И какова структура мессианического времени? Эти вопросы, вопросы Павла, должны стать нашими вопросами.

## День второй

### *Klētós*

**Т**ермин *klētós*, производный от глагола *kaléō*, звать, означает «призванный» (*vocatus*, переводит Иероним). Он также присутствует во вступлении к Первому посланию к Коринфянам; в остальных Посланиях чаще всего встречается формула «апостол по воле Божьей». Необходимо остановиться подробнее на этом термине, поскольку у Павла семейство слов, производных от *kaléō*, выполняет важнейшую функцию в определении мессианической жизни, — в первую очередь это относится к отглагольному существительному *klēsis*, «призвание, зов, призыв». Решающий пассаж здесь будет 1 Кор. 7:17–22:

Только каждому как определил Господь, каждый, как призвал его Бог, так пусть поступает. И так по собраниям [*ekklēsiaís*, еще одно слово из семейства *kaléō*] всем повелеваю. Обрезанным кто призван? Пусть не натягивает крайнюю плоть. В необрезании кто призван? Пусть не обрезывается. Обрезание — ничто, и необрезание ничто... Каждый пусть остается в том призвании, в котором призван. Рабом ты был призван? Пусть тебя не заботит; но если и можешь сделать себя свободным, лучше воспользуйся. Потому что в Господе призванный раб освобожденным Господа является; так же и призванный свободным является рабом мессии.

### **Veruf**

Что означает *klēsis*? Что означает фраза «каждый пусть остается в том призвании, в котором призван» (*en tē klēsei he ekléthē*)? Прежде чем отвечать на эти вопросы,



необходимо вспомнить, какой стратегической функцией наделяется термин *klēsis* — точнее, его немецкий перевод *Beruf* — в одном из ключевых текстов социальных наук нашего столетия — в «Протестантской этике и духе капитализма» (1904). Вы знаете тезис Вебера: то, что он называет «духом капитализма», — то есть ментальность, которая полагает благом успех и прибыль сами по себе, независимо от подразумеваемых ими гедонистических или утилитаристских мотиваций, — имеет своим началом кальвинистскую и пуританскую профессиональную аскезу, эмансипировавшуюся от своего религиозного основания. Иными словами, это означает, что капиталистический дух представляет собой секуляризацию пуританской этики исповедания<sup>1</sup>. Но эта секуляризация в свою очередь производится — именно этот момент нас и интересует — как раз на основе только что прочитанного нами пассажа о *klēsis*; она трансформирует мессианское призвание, о котором идет речь в этом пассаже, в современное понятие *Beruf*, означающее одновременно и призвание, и мирскую профессию.

Действительно, ключевым моментом в процессе секуляризации мессианской *klēsis* стал перевод Лютером *klēsis* как *Beruf* — в разных местах Посланий, и в том числе в нашем отрывке 1 Кор. 7:17–22. Именно благодаря лютеровской версии термин, изначально означавший только призыв, с которым Бог или мессия обращается к человеку, приобретает современное значение «профессии»; позднее кальвинисты и пуритане придадут этому слову совершенно новый этический смысл. Согласно Веберу, в павловском тексте отсутствует положительная оценка мирских профессий, в нем есть одна лишь установка на «эсхатологическое безразличие» — следствие ожидания неминуемого конца, свойственного первым христианским общинам: «...поскольку мир ждет пришествия Христа, пусть каждый пребывает в том состоянии,

1. В итальянском «профессия» и «исповедание» также являются одним словом — *professione*. — *Примеч. перев.*

продолжает заниматься тем же делом в мире, в котором его застал „зов“ Божий»<sup>1</sup>. Лютер, поначалу разделявший эсхатологическое безразличие Павла, с определенного момента — в том числе вследствие опыта крестьянских восстаний — постепенно изменяет свой подход к конкретной профессии индивида: теперь она переосмысливается как исходящий от Бога наказ исполнить обязанности, возложенные на индивида в той мирской ситуации, которую ему назначает провидение: «Каждый человек должен *оставаться* в том призвании и состоянии, которые даны ему Богом, и осуществлять свои земные помыслы в рамках этого данного ему положения в обществе»<sup>2</sup>.

Именно в этом контексте Вебер обращается к проблеме точного значения термина *klēsis* в Посланиях и посвящает ему длинное примечание: «Лютер переводит словом „Beruf“ два совершенно разных понятия. В *одном случае* это *klēsis* апостола Павла в смысле призвания Богом к вечной жизни. Сюда относятся: 1 Кор. 1:26; Еф. 1:18; 4:1; 4:4; 2 Фесс. 1:11; Евр. 3:1, а также Второе послание Петра, 1:10. Во всех этих случаях речь идет о *чисто* религиозном понятии — о призвании Богом посредством возвещенного апостолом Евангелия, — и понятие *klēsis* не имеет ничего общего с мирским „призванием“ в современном смысле этого слова»<sup>3</sup>.

Согласно Веберу, мостиком между «чисто» религиозным значением термина «призвание» и современным *Beruf* служит именно пассаж из 1 Кор. 7. Имеет смысл развернуто процитировать размышления Вебера, поскольку они передают те трудности, с которыми он так и не смог справиться:

1. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 100, перевод слегка изменен. Здесь и далее в отдельных случаях мы подправляем существующие русские переводы цитируемой литературы, подлаживаясь под итальянские переводы, которыми пользуется Агамбен, и сверяясь напрямую с оригиналами. — *Примеч. перев.*
2. Там же. С. 101.
3. Там же. С. 126, курсив Вебера.

Эти два как будто совершенно разнородных применения Лютером слова «*Beruf*» объединяются в Первом послании к Коринфянам и в его переводе. У Лютера (в распространенных современных изданиях) весь отрывок, в котором содержится интересующий нас текст, гласит (1 Кор. 7:17): «Только каждый поступай так, как Бог ему определил (*berufen hat*)... Призван (*berufen*) ли кто обрезанным, не скрывайся, призван ли кто необрезанным, не обрезывайся. Обрезание ничто и необрезание ничто, но все — в соблюдении заповедей Божиих. Каждый оставайся в том звании (*Beruf*), в котором призван (*en tē klēsei he ekléthē*) — по мнению А. Меркса, очевидный гебраизм, в Вульгате: *in qua vocatione vocatus est*). Рабом ли ты призван, не смущайся, но если можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся. Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно и призванный свободным есть раб Христов. Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человеков. В каком звании кто призван, братия, в том каждый и оставайся пред Богом». В ст. 29 содержится напоминание о том, что время «коротко», а за ним следуют известные мотивированные эсхатологическими чаяниями (стих 31) наставления: «Имеющие жен должны быть как не имеющие... и покупающие как не приобретающие» и т.п. Еще в 1523 году Лютер вслед за предшествующими ему немецкими переводчиками перевел слово *klēsis* в ст. 20 этой главы как «*Ruf*» в значении «*состояние*». В самом деле в этом — и только в этом — тексте *klēsis* более или менее соответствует по своему значению латинскому «*status*» и немецкому «*Stand*» (*Ehestand*, семейный статус, *Stand eines Knechtes*, статус раба и т.п.). (Однако отнюдь не в смысле современного «*Beruf*», как ошибочно полагает Brentano.)<sup>1</sup>

Как понимать, что *klēsis* здесь одновременно имеет и не имеет сегодняшнее значение *Beruf*? Правильно ли будет вслед за Вебером интерпретировать павловскую концепцию призыва как выражение «эсхатологического

1. Там же. С. 127.

безразличия» по отношению к мирской фактичности? И каким образом в анализируемом отрывке совершается переход от религиозного призвания к профессиональному? Ясно, что решающий шаг делается в 20-м стихе, в синтагме *en tē klēsei he ekléthē*, которую Вебер, с подсказки Меркса, интерпретирует как гебраизм; но в действительности эта гипотеза не имеет никакого филологического обоснования и отражает скорее трудности в понимании семантики.

На самом деле с точки зрения синтаксиса предложение вполне прозрачно, и Иероним легко передает его как *in qua vocatione vocatus est*<sup>1</sup>. Он мог бы перевести даже более буквально: *in vocatione qua vocatus est*, «в призвании, в качестве которого призван», «в призвании, которым призван». Греческое анафористическое местоимение *he* (лат. *qua*) абсолютно точно выражает смысл формулы, ее особое тавтологическое движение, которое исходит из призыва и к призыву же возвращается. Согласно принципу, характерному для любой анафоры, *he* указывает на повторение и возобновление только что упомянутого термина — *klēsis*. Именно это анафористическое движение задает смысл павловской *klēsis* и превращает ее в технический термин его мессианического словаря. *Klēsis* указывает на особую трансформацию, которой подвергаются любой юридический статус и любое мирское состояние [*condizione*], когда они оказываются соотнесенными с мессианическим событием. Поэтому речь идет не об эсхатологическом безразличии, но об изменении, как будто бы глубинном сдвиге каждого мирского состояния в силу его бытия «в призыве». Для Павла *ekklēsia*, мессианическое сообщество, является в буквальном смысле совокупностью *klēseis*, мессианических призваний. Однако мессианическое призвание лишено какого-либо собственного содержания: оно является лишь реактивацией тех же фактических или юридических состояний, в которых или в качестве которых

1. В котором призвании призван, в каковом призвании призван (лат.).

оказываешься призванным. Эта неподвижная диалектика, движение *sur place*<sup>1</sup>, таким образом описывает *klēsis*, что она может совпасть с фактическим состоянием или статусом и означать как «призвание», так и *Beruf*.

Но для апостола это движение прежде всего является аннулированием: «Обрезание ничто и необрезание ничто». То, что в силу закона делало одного евреем, а другого — гоем, одного рабом, а другого — свободным, теперь аннулировано призыванием. Но в таком случае какой смысл оставаться в этом ничто? Так же и здесь, *menētō* («пусть остается») выражает вовсе не безразличие, но бездвижный анафорический жест мессианического призыва: в сущности, он является прежде всего призывом призыва. Поэтому он может быть применен к каким угодно условиям и состояниям — но по этой же причине он их отзывает и радикально ставит под вопрос в том же самом движении, в котором он к ним применяется.

### Призвание и отозвание

Именно это и говорит Павел чуть дальше в поразительном пассаже, представляющем собой, возможно, наиболее строгое павловское определение мессианической жизни (1 Кор. 7:29–32): «Это же говорю вам, братья, время сжато, остаток же чтобы и имеющие жен как не [*hōs mē*] имеющие были, и плачущие как не плачущие, и радующиеся как не радующиеся, и покупающие как не владеющие, и пользующиеся миром как не преиспользующие, ибо проходит образ мира сего. А я хочу, чтобы вы были без забот». *Hōs mē*, «как не»: это и есть формула мессианической жизни и предельный смысл *klēsis*. Призвание ни к чему не призывает и никуда не зовет: по этой причине оно и может совпасть с фактическими условиями, в которых каждый обнаруживает себя призванным; но по этой же самой причине оно отзывает их полностью и безоговорочно. Мессианическое

1. На месте (*фр.*). — *Примеч. перев.*

призвание — это отозвание любого призвания. В таком смысле оно определяет единственное возможное призвание, которое мне представляется приемлемым. В самом деле, что такое призвание, если не отозвание любого конкретного фактического призвания? Разумеется, речь не идет о том, чтобы заменить одно призвание другим, более аутентичным и истинным, ведь исходя из чего тогда решалось бы в пользу одного или другого? Нет, призвание призывает само призвание, оно — неотложность, прорабатывающая и опустошающая любое призвание изнутри, аннулирующая его в том же жесте, в котором она в этом призвании сохраняется и пребывает. Это, и только это означает иметь призвание, жить в мессианической *klēsis*.

Здесь *hōs mē* становится важнейшим техническим термином павловского словаря, чью специфику необходимо уловить как в синтактико-грамматическом, так и в семантическом плане. Как известно, слово *hōs*, «как», выполняет важную функцию в синоптических Евангелиях, являясь вводным термином при мессианическом сравнении (напр., Мф. 18:3: «если не станете как дети» [*hōs ta paidía*] или, уже с отрицанием, Мф. 6:5: «не будьте как лицемеры»). В чем смысл этих сравнений — да и вообще любого сравнения? Средневековые грамматики интерпретировали сравнение не как выражение идентичности или простого сходства, но — в рамках теории интенсивных величин — как «напряжение» (возрастающее или понижающееся) между одним понятием и другим. Так, в приведенном примере понятие «человек» находится в напряжении с понятием «ребенок» без того, чтобы эти понятия в итоге отождествились. В таком случае павловское *hōs mē* оказывается тензором совершенно особого типа: он не растягивает<sup>1</sup> семантическое поле одного понятия в направлении другого, но ставит его в напряжение с самим

1. В итальянском языке глагол «тянуть, растягивать, напрягать» (*tendere*) и существительные «напряжение» (*tensione*), «тензор» (*tensore*), а также «тенденция» (*tendenza*) являются однокоренными словами. — *Примеч. перев.*

собой в форме *как не*: плачущие как не плачущие. То есть мессианическое напряжение не направлено в какое-то иное место и не разряжается в безразличности между чем-то и его противоположностью. Апостол не говорит ни «плачущие как смеющиеся», ни «плачущие как (т. е. =) неплачущие», но «плачущие *как не* плачущие». Согласно принципу мессианической *klēsis* данное фактическое состояние отныне соотносится с самой собой — плач напрягает плач, радость напрягает радость, — и, таким образом, это состояние оказывается отозванным и поставленным под вопрос без изменения своей формы. Поэтому павловский отрывок о *hōs mē* и может завершаться фразой *parágei gar to schēma tou kosmou toutou* (1 Кор. 7:31) — «ибо проходит фигура, модус бытия этого мира»: ставя каждую вещь в напряжение с самой собой, мессианическое не просто отменяет, но заставляет ее проходить, подготавливает ее конец. Это не другая фигура и не иной мир — это прохождение фигуры этого мира.

Т Апокалиптическую параллель павловскому *hōs mē* можно найти в 4 Ездр. 16:42–46:

*Qui vendit, quasi qui fugiet;  
et qui emit, quasi qui perditurus;  
qui mercatur, quasi qui fructum non capiat;  
et qui aedificat, quasi non habitaturus;  
qui seminat, quasi qui non metet;  
et qui vineam putat, quasi non vindemiaturus;  
qui nubunt, sic quasi filios non facturi;  
et qui non nubunt, sic quasi vidui<sup>1</sup>.*

Однако более пристальный анализ текста показывает, что кажущаяся близость (*hōs mē, quasi non*) скрывает глубокие различия. Ездра не только противопоставляет

1. «Продающий пусть будет, как собирающийся в бегство, и покупающий — как готовящийся на погибель; торгующий — как не ожидающий никакой прибыли, и строящий дом — как не надеющийся жить в нем. Сеятель пусть думает, что не пожнет, и виноградарь, — что не соберет винограда; вступающий в брак, — что не будут рождать детей, и не вступающие, — как вдовцы» (3 Ездр 16:42–46).

разные глаголы (тогда как Павел отрицает почти всегда тот же самый глагол), но, кроме того, как уже отмечали<sup>1</sup>, он различает времена (настоящее и будущее), которые у Павла сливаются в одном настоящем. У Павла мессианическое аннулирование, осуществляемое *hōs tē*, является неотъемлемым свойством *klēsis*, оно не происходит с *klēsis* в последующее время (как у Ездры) и ничего к ней не добавляет. Мессианическое призвание в этом смысле является имманентным движением — или, если угодно, зоной абсолютной неразличимости между имманентностью и трансцендентностью, между этим миром и будущим. Мы к этому еще вернемся, когда попытаемся осмыслить структуру мессианического времени.

В таком ракурсе можно прочитать 1 Кор. 7:29–32 как скрытое и, возможно, не без умысла сделанное противопоставление отрывку из Екклезиаста (3:4–8), где *Кохелет*<sup>2</sup> четко разделяет времена, сопряженные у Павла: «[Есть] время [*kairós* в Септуагинте] плакать, и время смеяться; время сетовать и время плясать; время разбрасывать камни и время собирать камни... время искать и время терять; время сберегать и время бросать... время войне и время миру». Павел определяет мессианическое состояние, просто накладывая, с помощью *hōs tē*, друг на друга времена, которые *Кохелет* разъединяет.

## Chrēsis

Чтобы выразить мессианическое настояние *как не* в любой *klēsis* — неотложность, отзывающую любое призвание, к которому она применяется, — Павел употребляет особый термин, доставивший немало хлопот комментаторам: *chrēsai*, «воспользуйся». Перечитаем 1 Кор. 7:21: «Рабом

1. Wolbert W. Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1981. S. 122.
2. Обобщенное название пророка-повествователя в книге Екклезиаста; греческое «екклесиаст» (собирающий, призывающий) является калькой с еврейского «кохелет». — *Примеч. перев.*



ты был призван? Пусть тебя не заботит; но если и можешь сделаться свободным, лучше воспользуйся». Вопреки Лютеру, относившему *chrēsai* к свободе, а не — как подразумевается в формуле *ei kai* (если и, если же и) и *mallon* (скорее, лучше, более) — к рабству, следует читать этот пассаж в согласии с большинством комментаторов «Но если даже ты можешь стать свободным, лучше воспользуйся своей *klēsis* раба»<sup>1</sup>. Пользование: таково определение, которое Павел дает мессианической жизни в форме *как не*. Жить мессианически означает «использовать» *klēsis*, а мессианическая *klēsis*, в свою очередь, является тем, чем можно только пользоваться и нельзя обладать.

Теперь мы можем лучше понять смысл противопоставлений в ст. 30–31 «покупающие как не владеющие и пользующиеся [*chrōmenoi*] миром как не преиспользующие [*katachrōmenoi*, злоупотребляющие, растрачивающие]». Речь идет об эксплицитной отсылке к определению собственности (*dominium*) в римском праве: *ius utendi et abutendi*<sup>2</sup> (такое прочтение подтверждается вариантом данного стиха из манускрипта Le (Codex Regius): *parachrōmenoi*, злоупотребляющие в технико-юридическом смысле). Павел противопоставляет мессианический *usus* и юридическое *dominium*: оставаться в призыве в форме *как не* означает никогда не делать из него предмет собственности, но только пользования. Поэтому *hōs tē* не означает одно лишь отрицание: для Павла оно является единственным возможным использованием мирских ситуаций. Мессианическое призвание не является правом и не учреждает какой-либо идентичности: оно — всеобщая возможность, которой пользуются, никогда не имея на то достаточных полномочий. Быть мессианическим

1. В переводе Лютера императив «лучше воспользуйся» относится к освобождению (*frei werden*) посредством анафорического местоимения «es»: «Bist du als Knecht begüßet, Sorge dich nicht; doch, kannst du frei werden, so brauche es viel lieber» («Призван ли ты как раб, не заботься; но [если] можешь стать свободным, то лучше этим воспользуйся»). — *Примеч. перев.*
2. Право пользования и право употребления (израсходования) (*лат.*).

человеком, жить в мессии, означает утрату в форме *как не* любых юридико-фактических свойств и собственности (обрезанный/необрезанный; свободный/раб; мужчина/женщина) — но эта утрата не учреждает новой идентичности, «новая тварь» есть не что иное, как использование и мессианическое призвание старой (2 Кор. 5:17: «если кто в мессии, [тот] новое создание [*kainé ktisis*]: старое прошло, и вот стало новое»).

☺ Только в контексте павловской концепции мессианического призыва францисканская апология *usus* против собственности обретает свой смысл. Верные принципам *altissima paupertas*<sup>1</sup>, францисканцы-спиритуалы вовсе не ограничивались (вопреки утверждениям Папской курии) отвержением любой формы собственности; такой проницательный юрист, как Бартоло да Сассоферрато — говоривший по поводу францисканцев о некоей *novitas vitae*<sup>2</sup>, к которой оказывалось неприменимо гражданское право, — сразу заметил, что они подспудно выдвигали идею *forma vivendi*<sup>3</sup>, полностью изъятой из сферы права. *Usus pauper*<sup>4</sup> — имя, которое францисканцы дали отношению такой формы жизни к земным благам. Против тех, кто считал, что пользование в конечном счете может быть сведено к тому или иному «праву пользования» (*ius in usu, usum habere*), к *potestas licita utendi rem ad utilitatem suam*<sup>5</sup> (как это происходит, к примеру, с узуфруктом), Оливи<sup>6</sup> повторял, что «пользование и право — не одно и то же: ведь мы можем пользоваться вещью, даже не имея прав на нее или на ее использование, как раб использует

1. Высочайшей бедности (*лат.*).
2. Новой жизни (*лат.*).
3. Форму жизни (*лат.*).
4. Бедное пользование (*лат.*).
5. Законная возможность употребления вещи к собственной пользе (*лат.*).
6. Пётр Иоанн Оливи (1248–1298), средневековый философ, один из лидеров движения спиритуалов в францисканстве. — *Примеч. перев.*

вещь, принадлежащую хозяину, не будучи ни ее хозяином, ни выгодоприобретателем»<sup>1</sup>. Хотя каноническим текстом, к которому францисканцы отсылали чаще всего, был отрывок 1 Тим. 6:8 («имея пропитание и одежду, будем довольны тем»), многие пассажи *quaestio de altissima paupertate*<sup>2</sup> Оливи, посвященные различению *usus* и *dominium*, могут быть прочитаны как полноценный комментарий к 1 Кор. 7:30–31. Оливи пишет: «Dicendum quod dare et emere et ceteri contractus in apostolos erant solo nomine et solo ritu exteriori non autem in rei veritate»<sup>3</sup>. Для Оливи, как и для Ангела Кларенского, продолжать уже присутствовавшую в писаниях Франциска тенденцию понимать орден как мессианическое сообщество и растворять правило в Евангелии, понятом как форма жизни (*haec est vita evangelii Jesu Christi*<sup>4</sup> — так начинается первое правило), означало создавать пространство, ускользающее от охвата властью и ее законами — не вступая с ними в конфликт, но просто обездействуя их. Как мы увидим, стратегия Павла в отношении закона, чьей неотъемлемой частью является пассаж о *как не* из 1 Кор. 7, может быть прочитана в аналогичной перспективе.

Полезно будет сравнить павловское *как не* с юридическим институтом, представляющим, на первый взгляд, определенную аналогию: это *fictio legis*, которую справедливо считают беспрецедентным порождением римского права<sup>5</sup>. «Фикция» (не следует путать ее с презумпцией, относящейся к факту, насчет которого существуют сомнения) состоит в том, чтобы заменить

1. Lambertini R. *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255–1279)*. Roma: Istituto Storico del Medio Evo, 1990. P. 159.
2. Исследование о высочайшей бедности (*лат.*).
3. «Следует сказать, что у апостолов покупка или продажа или другие сделки были лишь номинальными и делались по внешнему ритуалу, а не по истине» (*лат.*).
4. Сие есть евангельская жизнь Иисуса Христа (*лат.*).
5. Thomas Y. *Fictio legis. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales // Droit*. 1995. XXI. P. 20.

известный истинный факт на противоположное ему допущение, из которого выводят различные юридические следствия (*fictio est in re certa contrariae veritatis pro veritate assumptio*<sup>1</sup>). В зависимости от того, является ли допущение положительным или отрицательным, оно выражается в формулах *ac sinon / ac si, perinde, ac si non / perinde*<sup>2</sup>. Примером *fictio legis* является *Lex cornelia* (81 г. до н.э.), где речь идет о завещаниях римских граждан, умерших в плену. Согласно римскому праву, попадание в плен влекло за собой утрату статуса свободного гражданина и, как следствие, утрату права оставить завещание. Чтобы предотвратить негативные патриониальные последствия этого принципа, *Lex Cornelia* устанавливает, что в случае, когда попавший в рабство римский гражданин мог бы сделать завещание, необходимо поступать, «как если бы он не был взят в плен» (или, в эквивалентной позитивной формулировке, «как если бы он умер свободным гражданином», *atque si in civitate decessisset*). *Fictio* состоит в данном случае в том, что поступают, как если бы раб был свободным, и посредством этой фикции обеспечивают валидность юридический акт, который в противном случае был бы ничтожным. Эта фикция несуществования даже могла, в некоторых случаях, отменять отдельные положения закона (*ac si lex lata non esset*<sup>3</sup>) или тот или иной юридический акт, к которому — хотя его действительность не оспаривалась — относились как к неисполняемому (*pro infecto*).

В *как не* Павел — своим характерным жестом — доводит до предела и обращает против самого закона это изысканное юридическое устройство. Ведь в сущности, что означает оставаться рабом в форме *как не*?

1. «Фикция есть принятие за истину того, что противоположно истине установленного факта» (лат.).
2. Как если бы не / как если бы; так же, как если бы не / так же, как если бы (лат.).
3. «Как если бы закон не употреблялся во всей полноте» (лат.).

Охваченные мессианическим призванием, юридико-фактические состояния здесь не отрицаются в том, что касается их юридических следствий, чтобы произвести вместо них — как при *fictio legis* — отличающиеся или прямо противоположные легальные эффекты; скорее, посредством *как не* эти условия — оставаясь юридически нетронутыми — реактивируются и переносятся в зону, не относящуюся ни к факту, ни к праву, но изымающую себя из закона как место чистой практики, простого пользования («лучше воспользуйся!»). Фактическая *klēsis*, поставленная лицом к лицу с самой собой в мессианическом призвании, не заменяется другой, но обездействуется — как мы увидим, Павел пользуется специальным термином, который как раз означает «дезактивировать», «делать неэффективным», — и тем самым открывается для своего истинного использования. Именно поэтому раба, охваченного мессианическим призывом, Павел и может определить через удивительный гапакс — *hypér doulos*, «сверхраб, раб во второй степени».

## Клḗsis и класс

В примечании, посвященном значению термина *klēsis* у Павла, Вебер рассматривает отрывок из Дионисия Галикарнасского, представляющий собой, с его точки зрения, единственный текст в греческой литературе, где *klēsis* употреблено «в значении, несколько напоминающем современное»<sup>1</sup>. В отрывке, о котором идет речь, Дионисий выводит из греческой *klēsis* латинский термин *classis*, означавший разряд (цензовую категорию) граждан, призванных на военную службу (*kláseis katá tas Hellēnikás klēseis paranomásantos*<sup>2</sup>). Хотя современные филологи и отвергают эту этимологию как маловероятную, она не может нас не заинтересовать, поскольку позволяет перекинуть мостик

1. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 127.

2. Классы, по-гречески именуемые *klēseis* (греч.).

от мессианической *klēsis* к одному из ключевых понятий марксистской мысли. Часто отмечалось, что Маркс был первым, кто безоговорочно заменил более привычное слово *Stand*<sup>1</sup> (термин, преобладавший еще у Гегеля в его политической философии) галлицизмом *Klasse*. — Замена играет у Маркса стратегическую роль: это подтверждается тем, что гегелевское учение о *Stände* становится объектом атаки уже в набросках к «Критике гегелевской философии права» (известных как «Kritik des Hegelschen Staatsrechts», 1841–1842). Хотя употребление Марксом этого термина не всегда последовательно, тем не менее он, очевидно, наделяет понятие «класс» значением, далеко выходящим за пределы критики философии Гегеля и указывающим на те гигантские изменения, которыми отмечено доминирование буржуазии на политическом поле. Буржуазия действительно представляет собой разложение всех *Stände*; она в радикальном смысле является *Klasse*, но не *Stand*: «...буржуазная революция уничтожила *Stände* вместе с их привилегиями. Буржуазное общество знает только классы»<sup>2</sup>; «Буржуазия уже не является больше *Stand*, а представляет собой *класс*»<sup>3</sup>. Пока система *Stände* держится, разрыв, который разделение труда производит между личной жизнью каждого индивида и жизнью этого же индивида как подчиненной конкретным условиям производства, еще не может проявиться:

В сословии [*Stand*] (а еще более в племени) это еще прикрито: так, например, дворянин всегда остается дворянином, разночинец [*roturier*] — всегда разночинцем, вне зависимости от прочих условий их жизни; это — неотделимое от их индивидуальности качество. Отличие индивида как личности от классового индивида, случайный характер, который

1. Статус, сословие (нем.).

2. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. Т. 2. С. 184, примеч. Энгельса.

3. Там же. Т. 3. С. 62.

имеют для индивида его жизненные условия, появляется лишь вместе с появлением того класса, который сам есть продукт буржуазии<sup>1</sup>.

Таким образом, класс представляет раскол между индивидом и его социальной ролью, лишенной содержавшихся в *Stand* значений; отныне эта роль предстает чистой случайностью (*Zufälligkeit*). Пролетариат — то есть класс, который несет в себе этот разрыв и выставляет, так сказать, в голем виде случайность любых социальных ролей и условий, — является также единственным, кто может отменить само разделение на классы, чтобы освободить одновременно и себя, и общество. Стоит перечитать знаменитый отрывок из «Критики гегелевской философии права», где Маркс описывает избавительную функцию, зарезервированную им за пролетариатом:

В чем же, следовательно, заключается *положительная* возможность немецкой эмансипации?

*Ответ:* в образовании класса, скованного *радикальными цепями*, такого класса гражданского общества, который не есть класс гражданского общества; такого сословия, которое являет собой разложение всех сословий; такой сферы, которая имеет универсальный характер вследствие ее универсальных страданий и не притязает ни на какое *особое право*, ибо над ней тяготеет не *особое бесправие*, а *бесправие вообще* [*das Unrecht schlechthin, абсолютное бесправие*], которая уже не может ссылаться на *историческое право*, а только лишь на *человеческое право*, которая находится не в одностороннем противоречии с последствиями, вытекающими из немецкого государственного строя, а во всестороннем противоречии с его предпосылками: такой сферы, наконец, которая не может себя эмансипировать, не эмансипируя себя от всех других сфер общества и не эмансипируя, вместе с этим, все другие сферы общества, — одним словом, такой сферы, которая

1. Там же. Т. 3. С. 77.

представляет собой *полную утрату* человека [*der völlige Verlust des Menschen*] и, следовательно, может возродить себя лишь путем *полного возрождения человека*. Этот результат разложения общества, как особое сословие, есть *пролетариат*<sup>1</sup>.

Здесь вы можете видеть полную уместность беньяминовского тезиса о том, что в понятии «бесклассового общества» Маркс секуляризовал идею мессианического времени. В самом деле, попробуем ненадолго принять всерьез предложенную Дионисием этимологию и сопоставим функции мессианической *klēsis* у Павла и функции класса по Марксу. Подобно тому, как класс представляет собой разложение всех сословий и обнажает разрыв между индивидом и его социальными условиями, мессианическая *klēsis* означает опустошение и аннулирование (посредством *как не*) любых юридико-фактических разделений. В этом смысле семантическая неопределенность между *klēsis*-призванием и *klēsis-Beruf* (так занимавшая Вебера) является выражением случайности, которую как мессианический человек, так и пролетарий Маркса обнаруживают в своих собственных социальных условиях. И тогда между *ekklēsia* — сообществом мессианических *klēseis*, то есть тех, кто осознал эту случайность и живет в форме *как не* и использования, — и Марксовым пролетариатом обнаруживается целый ряд аналогий. Подобно тому, как призванный мессией и распятый вместе с ним умирает для старого мира (Рим. 6:6), чтобы возродиться к новой жизни (Рим. 8:11), пролетарий может освободиться только в самоуничтожении: «полная утрата» человека здесь совпадает с его полным освобождением. (То, что со временем пролетариат станет отождествляться с конкретным социальным классом — рабочим классом, отстаивающим свои права и льготы, — является, в данной перспективе, наихудшим непониманием мысли Маркса. То, что у Маркса было стратегической идентификацией, — рабочий

1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1. С. 427–428.



класс как *klēsis*, как исторически контингентная фигура пролетариата — становится полноценной, наделенной субстанцией, социальной идентичностью, что неизбежно ведет к утрате ее революционного призвания.)

До этого момента осуществляемая Марксом секуляризация мессианизма представляется пунктуальной и очевидной. Но можно ли говорить в связи с Павлом об «обществе без *klēsis*» — аналогично тому, как Маркс говорит о «бесклассовом обществе»? Вопрос уместен: даже если фактические *klēseis* остаются как есть («Каждый оставайся...»), они тем не менее аннулируются и лишаются своего смысла («Обрезание ничто, и необрезание ничто», «Призванный в Господе раб освобожденным Господа является»). Конечно, здесь возможны разные ответы. Два из них в неявном виде уже содержатся в штирнеровском противопоставлении бунта (*Empörung*) и революции и в развернутой критике этого противопоставления в «Немецкой идеологии» Маркса. Согласно Штирнеру (по крайней мере, в экспозиции его мысли Марксом), революция «есть переворот в существующих условиях, в существующем состоянии или *status*, переворот в государстве или обществе, и она есть поэтому политическое или социальное деяние», а ее целью является создание новых институций. Бунт, напротив, «означает восстание отдельных индивидов... без мысли о том, какое устройство из этого вырастет... Он не есть борьба против существующего, ибо в случае, если он увенчается успехом, существующее гибнет само собой; он есть только высвобождение Меня из-под власти существующего»<sup>1</sup>. Комментируя эти утверждения, Маркс цитирует отрывок из книги Георга Кульмана, носящей неприкрыто мессианическое название «Царство духа»: «Не разрушать и уничтожать должны вы преграды, стоящие на вашем пути, а обойти и покинуть их. — И когда вы их обойдете и покинете, они исчезнут сами собой, ибо у них не будет больше пищи»<sup>2</sup>. Несмотря на то что Марксу

1. Там же. Т. 3. С. 375.

2. Там же.

здесь удастся высмеять штирнеровские тезисы, они все равно остаются одной из возможных интерпретаций (которую можно назвать этико-анархической) павловского *как не*. Вторая — собственно марксистская — интерпретация, не отделяющая бунт от революции, политический акт от индивидуальной эгоистической потребности, сталкивается с трудностью, выражающейся в апории партии, одновременно тождественной с классом и отличной от него (то есть коммунистическая партия может отличить себя от рабочего класса, только если охватит его исторический путь в его тотальности). Если политическое действие (революция) полностью совпадает с эгоистическим актом индивида (бунт), зачем тогда нужна партия? Известен ответ Лукача из «Истории и классового сознания»: проблема организации — это проблема «классового сознания», чьим универсальным носителем — и одновременно катализатором — является партия. Но ведь, в сущности, это эквивалентно утверждению, что партия отличается от класса как сознание от человека — со всеми вытекающими отсюда апориями (аверроистская апория: партия становится чем-то вроде действующего интеллекта средневековых философов, который должен актуализировать потенциальный интеллект людей; гегелевская апория: что такое сознание, если его наделяют магической способностью трансформировать реальность... в себя?). То, что Лукач в конце концов сделал «верную теорию» главным критерием, определяющим партию, еще раз демонстрирует близость между этим проблемным узлом и мессианической *klēsis*. Когда *ekklēsia*, то есть мессианическое сообщество призванных, захотела придать себе организацию, отличную от самого сообщества, — и в то же самое время желая с ним совпасть, — проблема верного и непогрешимого учения (то есть проблема догмы) точно так же стала определяющей.

Есть еще и третья возможная интерпретация, анархонигилистическая, ее предлагает Таубес, развивая идеи Бенямина; эта интерпретация движется в абсолютной

неразличимости между бунтом и революцией, мирской и мессианической *klēsis* — из чего следует невозможность артикулировать что-либо похожее на сознание призванности, которое отличалось бы от движения ее собственного напряжения и отозвания в *как не*. В пользу этой интерпретации говорит ясная декларация Павла, не считающего, что схватил («достиг») сам себя, но лишь что он схвачен — и исходя из этого бытия схваченным он устремляется вперед к *klēsis* (Фил. 3: 12–14)<sup>1</sup>. Призвание здесь совпадает с движением призыва к самому себе. Как вы видите, возможны различные интерпретации; вероятно, ни одна из них не является полностью верной. Напротив, единственная интерпретация, которая невозможна никаким образом, — это интерпретация, предложенная Церковью на основе Рим. 13:1: всякая власть — от Бога, поэтому работайте, подчиняйтесь и не задавайте вопросов о месте, которое вам предназначено в социуме. Где здесь место для *как не*? Не замыкается ли тогда мессианическое призвание в чем-то вроде «ментального самоограничения»<sup>2</sup>, становясь, в лучшем случае, разновидностью маранизма<sup>3</sup> *ante litteram*<sup>4</sup>?

Т В начале 1920-х годов в курсе под названием «Введение в феноменологию религии» Хайдеггер рассуждает о Павле и дает небольшой комментарий к отрывку 1 Кор.

1. Ср. Синодальный перевод, где *klēsis* — это «звание»: «Говорю так не потому, чтобы я уже достиг, или усовершенлся; но стремлюсь, не достигну ли я, как достиг меня Христос Иисус. Братия, я не почитаю себя достигшим; а только, забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе». — *Примеч. перев.*
2. В оригинале — *riserva mentale*. Имеется в виду принцип *mentalis restrictio* одного из течений в иезуитской казуистике, согласно которому человек — например, облеченный ответственностью или подвергающийся преследованиям за веру — может, имея на то серьезные причины, не высказывать всю истину другому человеку, даже если это введет того в заблуждение. — *Примеч. перев.*
3. Мараны — средневековые испанские евреи, перешедшие в христианство, но (предположительно или действительно) втайне сохранявшие верность иудаизму. — *Примеч. перев.*
4. «До буквы», заранее, до возникновения обозначаемого термином явления (*лат.*).

7:20–31, посвященному *klēsis* и *hōs mē*. Согласно Хайдеггеру, для Павла важны не догма или теория, но фактический опыт, то есть способ (*der Vollzug*, исполнение, образ жизни), которым проживаются мирские отношения. Этот образ жизни определяется Павлом на основе *hōs mē*: «Речь идет о том, чтобы достичь нового фундаментального отношения. Наличные значимости [*daseienden Bedeutsamkeiten*] действительной жизни проживаются *hōs mē*, как если бы не [*als ob nicht*]... Примечателен отрывок 1 Кор. 7:20. Каждый должен оставаться в призвании, в котором находится. *Genesthai* — это некое *menein*<sup>1</sup>... Здесь проявляется своеобразная смысловая установка: отношения с окружающим миром приобретают смысл не из содержания значимости, из которой они происходят, но, наоборот, отношения и смысл проживаемых значимостей изначально определяются из способа [*Vollzug*], которым они проживаются. Схематично: нечто остается неизменным и в то же время радикально изменяется... То, что изменяется, — это не смысл отношений, и тем более не содержательность. Следовательно, христианин не совершает побег из мира. Если кто-то призван рабом, он не должен считать, что с увеличением своей свободы он что-то выиграет для своего бытия. Раб должен остаться рабом. Безразлично, в каком мирском значении [*Bedeutung*] он находится. Как христианин, раб свободен от любых уз, но свободный, будучи христианином, становится рабом Господа... Установки и интенции в отношении окружающего мира и призвания [*Beruf*], того, что есть каждый... никоим образом не определяют фактичность христианина. И тем не менее они есть, они сохраняются, и только так они впервые собственно обретаются [*eigentlich zugeeignet*]<sup>2</sup>».

Этот текст очень важен, поскольку содержит нечто большее, нежели простое предвосхищение того, что

1. Становление — это некое пребывание (*зреч.*, нем.).
2. Heidegger M. Gesamtausgabe, LX, I: Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995. S. 117–119.

позже в «Бытии и времени» станет диалектикой собственного (*Eigentlichkeit*) и несобственного (*Uneigentlichkeit*). Для этой диалектики сущностно важно то, что собственное и аутентичное «есть не то, что парит над падающей обыденностью, но экзистенциально... есть лишь модифицированное овладение последней»<sup>1</sup> — иными словами, у подлинности нет иного содержания, кроме неподлинности. Возможно, именно интерпретируя павловское *hōs tē*, Хайдеггер впервые разрабатывает идею апроприации несобственного как определяющей характеристики человеческой экзистенции. Христианский образ жизни определяется не из мирских отношений и их содержания, но из способа, которым они проживаются и — только таким образом — становятся собственными в самой своей несобственности.

Но как бы то ни было, для Павла речь идет не о присвоении, но об использовании, и мессианический субъект не только не определяется собственными свойствами, но вообще не может обладать самим собой как целым, даже в режиме подлинного решения и бытия-к-смерти.

## Как если бы

В конце «*Minima moralia*» Адорно, как будто запечатывая книгу, поместил афоризм, мессианически озаглавленный «*Zum Ende*», «*К концу*». Философия определяется в нем так: «Единственная философия, которая могла бы держать ответ перед лицом отчаяния, была бы попыткой рассматривать вещи, как если бы они представляли с точки зрения избавления». Таубес отмечал, что этот текст — «необычайный, но, в конечном счете, пустой»<sup>2</sup> — на самом деле (особенно если сопоставить его с Карлом Бартом и Бенямином) представляет собой эстетизацию мессианического в форме *как если бы*. Именно поэтому, заключает Таубес, этот афоризм и может завершиться

1. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2002. С. 179.

2. Taubes J. Die politische Theologie des Paulus. S. 140.

утверждением, что «сам по себе вопрос о действительности или недействительности спасения почти не имеет значения». Я часто задаюсь вопросом, не является ли, случаем, это обвинение в «эстетизации мессианизма» — подразумевающей отказ от действительности избавления в обмен на его видимость — несправедливым в отношении автора «Эстетической теории», чье недоверие к прекрасной видимости доходило до того, что он называл саму красоту *der Bann über den Bann*, «зачарование зачаровывания». Так или иначе, этот сюжет нам интересен, поскольку позволяет увидеть всю дистанцию, отделяющую павловское *как не* от любого рода *как если бы*, — особенно от того *als ob*, которое после Канта возымело такой успех в современной этике. Вы, конечно, знаете о книге Ганса Файхингера «Философия *как если бы*». Хотя она содержит все возможные грехи неокантианства, тем не менее тезис о центральной роли фикции в современной культуре — не только в науке и философии, но и в юриспруденции и теологии — несомненно, попадает в точку. Файхингер определяет фикцию (или «фикциональную активность» мысли) как «производство и использование логических средств, обеспечивающих достижение целей мышления при помощи вспомогательных понятий, в отношении которых заранее более или менее известно, что они не могут соответствовать никакому объективному предмету»<sup>1</sup>. Проблема здесь, очевидно, в статусе бытия этих «фикций», для которых сам язык является чем-то вроде архетипа. Излишне было бы ожидать от Файхингера такой постановки проблемы. Тем не менее его реконструкция важности фикции — не путайте ее с гипотезой! — в современной науке весьма интересна. И наоборот, абсолютно неприемлем способ, которым он превращает *als ob* практического

1. *Vaihinger H.* Die Philosophie der Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche. Leipzig: Felix Meiner, 1923. S. 13.

разума и кантовское понимание идеи как *focus imaginarius* в какое-то прославление фарисейства. С характерной нехваткой такта Файхингер упрощает Канта до уровня Форберга — посредственного теолога, которому он ставит в заслугу изобретение «религии как если бы», якобы «ясно демонстрирующей кантовское учение о как если бы в его фундаментальных принципах»<sup>1</sup>. К сожалению, Форберг стал изобретателем *ante litteram* известной социал-демократической концепции идеала как бесконечного прогресса, которая окажется мишенью беньяминовской критики в «Тезисах о философии истории». Послушайте:

Царствие истины — это идеал <...> Но оно никогда не наступит окончательно, и конечная цель республики ученых, судя по всему, во веки веков останется недостигнутой. Тем не менее сердце всякого думающего человека неизменно требует вечной истины, оно требует искоренять заблуждение изо всех сил, но это означает поступать *в точности так, как если бы* заблуждение однажды должно было исчезнуть и можно было бы ожидать абсолютного самодержавия истины. Именно это и составляет особенность человеческой природы, которой свойственно помещать свой идеал в бесконечности. <...> И действительно, ты не можешь научно доказать, что дела должны обстоять так, но тем не менее вполне достаточно того — и тебе говорит об этом сердце! — *чтобы ты действовал, как если бы* это было истинным<sup>2</sup>.

И сегодня еще есть люди — на самом деле немногие, но в наше время едва ли не уважаемые, — которые убеждены, что этика и религия вполне исчерпываются, если поступаешь *как если бы* Бог, Царствие, истина и т. д. существовали. Параллельно этому в психиатрии *как если бы* становится крайне распространенной нозологической моделью, едва ли не вездесущей: личностями-как-если-бы называются все случаи (также называемые *borderline*),

1. Ibid. S. 323.

2. Ibid.

которые невозможно причислить ни к психозам, ни к неврозам и чья болезнь состоит, в сущности, в отсутствии какой-либо болезни. Они живут *как если бы* они были нормальны, как если бы существовало царство нормальности, как если бы не было «никаких проблем» (как гласит эта нелепая формула, которую привыкли употреблять на каждом шагу) — и именно отсюда проистекают их лишения, их особая опустошенность.

На самом деле вопрос о *как если бы* бесконечно более сложен, чем Файхингер мог себе представить. За восемь лет до выхода книги Файхингера Жюль де Готье — куда более интересный автор — опубликовал свой шедевр под названием «Боваризм», где проблема фикции восстановлена в надлежащем ей — онтологическом — ранге. Согласно Готье, в персонажах Флобера патологически проявляется «способность считать себя отличным от того, кем являешься», которая и составляет сущность человека — то есть сущность животного, лишённого сущности. Человек, поскольку он сам по себе не является ничем, может существовать, только действуя так, как если бы он отличался от того, чем является (или, точнее, не является). Готье был внимательным читателем Ницше, и он осознал, что любовью нигилизм так или иначе подразумевает *как если бы* — проблема лишь в том, как именно разместиться внутри этого *как если бы*. Ницшеанское преодоление нигилизма должно учитывать этот изначальный боваризм и быть способным правильно схватить<sup>1</sup> его (отсюда важность проблемы художника у Ницше).

Но вернемся к Адорно, к делу, возбужденному против него Таубесом, к обвинению в эстетизации мессианического. Если-бы мне пришлось быть обвинителем на этом процессе, я бы предложил читать последний афоризм

1. Агамбен пользуется глаголом *afferrare* как в соответствующем гегелевскому *ergreifen* смысле (постичь, уловить в понятие и т.д.), так и в мессианическом смысле «захваченности» мессией, в том числе используя его для перевода павловских глаголов *lambánō* и *katalambánō*. — Примеч. перев.



«*Minima moralia*» параллельно с началом «Негативной диалектики»: «Философия... продолжает жить, потому что момент ее воплощения в действительность оказался упущенным»<sup>1</sup>. Именно потому, что философия упустила момент собственного осуществления, она принуждена к бесконечному созерцанию видимости спасения. Эстетическая красота — это в некотором смысле кара, наложенная на философию за упущение своей реализации. В такой перспективе действительно можно говорить об *als ob* у Адорно, ведь для него красота может быть лишь зачаровыванием зачаровывания — и ничем больше. Здесь нет никакой удовлетворенности; скорее, *как если бы* — это проклятие, которое философ уже наложил на себя.

### Импотенциальность

Бенджамин Уорф, лингвист, отличавшийся обостренным пониманием модусов, в которых структуры языка определяют структуры мышления, в одном месте говорит об особой глагольной категории в языке хопи, названной им «импотенциалом» (*impotential*). Речь идет о модальной категории, которую крайне трудно выразить в языках, относимых Уорфом к SAE (*Standard Average European*); ей присуща определенная «телеологическая неэффективность»: «Если хопи рассказывает историю о том, как человек бежит, чтобы оторваться от преследователей, но потом его все-таки ловят, то он воспользуется импотенциалом и скажет *ta'qa 'as wa'ya*, „человек убежал“, имея в виду, что человек не смог убежать от своих преследователей. Напротив, если человеку удалось убежать, хопи скажет просто *ta'qa wa'ya*»<sup>2</sup>.

Вся философия Адорно написана в импотенциале, и *как если бы* является лишь внешним индикатором этой глубокой модальности его мысли. Философия осуществлялась,

1. Адорно Т. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003. С. 13.
2. Whorf B. L. Language, Thought and Reality. Selected Writings / Ed. J. V. Carroll. Cambridge (Mass.): The M. I. T. Press, 1956. P. 121–122.

но момент ее осуществления был упущен. Это упущение одновременно абсолютно случайно и совершенно невозполнимо: оно импотенциально. Следовательно, избавление является лишь «точкой зрения» — Адорно не может даже представить себе, что случившемуся можно вернуть его возможность или что «мощь [potenza] совершается в слабости», как у Павла (2 Кор. 12:9). Несмотря на внешнюю схожесть, негативная диалектика представляет собой мысль, совершенно чуждую мессианическому; она ближе к эмоциональной тональности Жана Амери, нежели к Беньямину.

Вы знаете жестокую шутку, которую Дунс Скот позаимствовал у Авиценны, чтобы доказать контингентность события: «...те, кто отрицает не-необходимость, должны подвергаться пыткам, пока они не признают, что могут им не подвергаться». Амери испытал на себе это чудовищное доказательство и был вынужден признать бессмысленную жестокость контингентности. Отныне все случившееся становится для него абсолютно непоправимым, а рессентимент — единственной легитимной эмоциональной тональностью в его отношении. В своем беспримерном свидетельстве «По ту сторону вины и искупления» — само заглавие представляет собой этическое оправдание рессентимента (подзаголовок «*Minima moralia*» — «Размышления о раненой жизни» [*beschädigten Leben*] также содержит в себе что-то рессентиментное) — Амери рассказывает, как стихи Гёльдерлина, которые он привык читать по памяти, утратили в Освенциме свою способность спасать и трансцендировать этот мир. К поэзии так же применима формула «зачаровывание зачаровывания» — для Амери, как и для Адорно, не существует жеста, который мог бы развеять чары.

## Требование

Существует ли мессианическая модальность, которая позволила бы занять позицию, отличную от импотенциальности Адорно и рессентимента Амери — но при

этом не отрицала бы контингентность? Такая модальность есть; как таковая, она редко становилась темой в истории философии, и, однако, она настолько для нее важна, что можно утверждать, что ее наличие совпадает с возможностью философии: это требование. Попробуем разместить понятие требования на таблице модальных категорий рядом с возможностью, невозможностью, необходимостью и случайностью. В своем раннем эссе об «Идиоте» Достоевского Бенъямин пишет, что жизнь князя Мышкина должна остаться незабываемой, даже если никто о ней не помнит. Таково требование. Требование не игнорирует и не пытается изгнать контингентность. Напротив, оно гласит: эта жизнь, хотя и полностью забытая, требует остаться незабываемой.

В трактате «Абсолютно первые истины» Лейбниц определяет отношение между возможностью и действительностью так: *omne possibile exigit existere* — «все возможное требует существования». Несмотря на мое безусловное преклонение перед Лейбницем, я полагаю, что эта формулировка не вполне верна и, если мы хотим дать истинное определение требованию, необходимо ее перевернуть и сказать: *omne existens exigit possibilitatem suam* — «всякое существующее требует своей возможности, требует стать возможным». Требование — это отношение между тем, что есть, — или тем, что было, — и его возможностью, которая не предшествует, но следует за действительностью.

## Незабываемое

Полагаю, Бенъямин имел в виду нечто подобное, когда по поводу жизни идиота говорил о требовании забывания. Разумеется, это требование не означает лишь то, что нечто забытое должно вспомниться, вернуться в память. На самом деле требование нацелено не на то, чтобы нечто вспоминалось, но на то, чтобы оно осталось незабвенным. Требование относится к тому, что забывается каждый момент, — как в коллективной, так и в индивидуальной

жизни, — к невероятной массе того, что в ней теряется. Несмотря на тяжкий труд историков, книжников и архивистов всех мастей, количество безвозвратно теряемого — как в истории общества, так и в истории индивида — бесконечно больше того, что может быть удержано в архивах памяти. Каждый момент количество забвения и разрушения, онтологическое мотовство, которое мы несем в себе, безмерно превышает почтительность и упорство наших воспоминаний и нашего сознания. Но бесформенный хаос забытого не является ни инертным, ни бездейственным — напротив, он действует в нас с не меньшей силой, чем масса наших осознанных воспоминаний, хотя и иным образом. У забытого есть некая сила и свойственная ему операция, которые не могут быть ни измерены в терминах сознательной памяти, ни аккумулярованы в виде знания, но их настойчивость и определяет статус любого знания и познания. Потерянное требует не воспоминания и поминовения, но того, чтобы остаться в нас в качестве забытого, потерянного — и именно поэтому незабываемого.

Отсюда недостаточность любого подхода к забытому, который просто стремился бы восстановить его в памяти, вписать в архивы и исторические памятники — или, в крайнем случае, сконструировать для него другую традицию и другую историю, историю угнетенных и побежденных — да, она пишется другими средствами, нежели история господствующих классов, но сущностно от нее не отличается. Против этого смешения необходимо помнить, что традиция незабываемого не является традицией — скорее, она то, что помечает любую традицию меткой позора или величия, а иногда и тем и другим сразу. Именно это ядро незабываемого, которое история и традиция несут в себе, и является тем, что делает любую историю исторической, а любую традицию — передаваемой. Здесь нет альтернативы между воспоминанием и забвением, неосознанностью и осознанием: решающей является одна лишь способность быть

верным тому, что должно остаться незабываемым, хотя оно постоянно забывается, — тому, что требует каким-то образом остаться с нами, быть — для нас — еще каким-то образом возможным. Отвечать на это требование — единственная историческая ответственность, которую я мог бы принять безоговорочно. Напротив, если мы отвергаем это требование, если — как в коллективном, так и индивидуальном плане — мы теряем всякое отношение с массой забытого, сопровождающей нас как безмолвный голем, тогда она прорывается в нас в виде разрушения и перверсии, в форме того, что Фрейд называл возвращением вытесненного, то есть возвращением невозможного как такового.

В каком отношении к этому находится Павел? Мессианическое для него является местом требования, непосредственно связанного с искуплением всего, что было. Это место не является точкой зрения, с которой мы могли бы взирать на мир, как если бы искупление совершилось. Пришествие мессии означает, что все вещи — а вместе с ними и взирающий на них субъект — схвачены в *как не*, призваны и отозваны в одном и том же жесте. Больше нет никакого созерцающего субъекта, который мог бы — в удобный для себя момент — решить действовать *как если бы*. Мессианическое призвание смещает и аннулирует в первую очередь самого субъекта: таков смысл Гал. 2:20: «живу больше не я [*zō ouk éti egō*], но живет во мне мессия». И мессия живет в нем именно как «больше не я», как та мертвая плоть греха, которую мы все еще несем в себе, но которая посредством Духа оживляется в мессии (Рим. 8:11). Все творение покорилося тщете и бренности (*mataiôtēs*, ничтожество того, что извращается и гибнет), но именно поэтому оно стонет в ожидании избавления (Рим. 8:20–22). И со стороны Духа этим стенаниям непрерывно гибнущей твари будет соответствовать не хорошо сформулированный дискурс, который мог бы отследить и зарегистрировать гибель, но лишь «стоны несказанные» (*stenagmois alalétois*) (Рим. 8:26). Поэтому тот, кто сохраняет верность

гибнущему, не может полагаться ни на какую идентичность или мирскую *klēsis*. Как не никоим образом не является фикцией в смысле Файхингера или Форберга, оно не имеет никакого отношения к идеалу. Здесь происходит абсолютное уподобление тому, что гибнет и забывается: «как сор мира мы стали, как отбросы всего» (1 Кор. 4:13). Павловская *klēsis* — это, скорее, теория такого отношения между мессианическим и субъектом, которое раз и навсегда ставит предел его притязаниям на идентичность и свойства. Также и в этом смысле то, что не есть (*ta mē onta*), сильнее того, что есть.

Тезис Карла Барта, согласно которому в мессианическом нет места для *как если бы* — поскольку «надежда есть *Aufhebung* для *как если бы*» и «теперь мы поистине видим... то, что мы, однако, не видим»<sup>1</sup>, в принципе верен — хотя и не дотягивает до павловского требования. Согласно догадке Кафки из его поразительной параболы о параболах («Von den Gleichnissen»<sup>2</sup>), мессианическое является одновременно и отменой, и реализацией как *если бы*, и субъект, который хочет бесконечно оставаться в подобиях (в *как если бы*), созерцая собственное разрушение, просто проигрывает игру. Тот, кто держит себя в мессианическом призыве, больше не признает никаких *как если бы* и не располагает подобиями. Он знает, что в мессианическом времени спасенный мир совпадает с безвозвратно потерянным, что, говоря словами Бонхеффера, отныне он действительно должен жить в мире без Бога, что ему теперь не позволено каким бы то ни было образом скрывать от себя бытие-без-Бога мира, что Бог, спасающий его, — это Бог, его оставляющий, — что спасение посредством репрезентаций (*как если бы*)

1. «Die Hoffnung ist... die Aufhebung des „als ob“. Wir sehen eben *wahrhaftig*... was wir doch nicht sehen» (Barth K. Der Römerbrief (Zweite Fassung). Bd. 2. Zürich: Theologischer Verlag, 1922 (2010). Ср. рус. пер.: *Барт К.* Послание к Римлянам. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. С. 296, перевод изменен).
2. «О притчах». *Gleichnis* по-немецки также означает «сравнение». — *Примеч. перев.*

не может также претендовать на то, чтобы спасти видимость спасения. Мессианический субъект не созерцает мир как если бы он был спасен. Скорее — говоря словами Беньямина — он видит спасение только тогда, когда гибнет в неспасаемом. В этом вся сложность опыта *klēsis*, вся трудность жизни в призыве.

### ☪ Притча и царствие

Термин «парабола» (притча) происходит от греческого *parabolé* (*Gleichnis* в переводе Лютера). Это слово в Евангелиях выполняет настолько важную функцию в связи с речами Иисуса — который «притчами говорит» (Мф. 13:10), — что на его основе (через позднелатинское *parabolare*) в романских языках и возник глагол «говорить» (в окситанском, французском и итальянском; испанское *hablar*, напротив, происходит от *fabulari*). Его еврейский предшественник, слово *mašal*, означает «сравнение, пословица». То, что структура притчи неким образом соответствует мессианическому царству, уже имплицировано в пассаже из Матфея (13:18–19), где «слово царствия» (*logos tēs basileías*) требует говорения притчами. В притче о сеятеле, которая толкуется в этом пассаже, дело идет о самом этом *логосе*, поскольку семя представляет собой тот же самый язык (в толковании той же притчи из Мк. 4:14 «сеятель сеет *логос*»). В следующей за этим серии притч мессианическое царствие сравнивается с полем, где вместе растут зерна и плевелы, с горчичным зерном, с закваской, со спрятанным в поле сокровищем, с купцом, ищущим жемчужин, с заброшенным в море неводом. Юнгель замечал по этому поводу, что «царствие Божье выражается в притче в качестве притчи» таким образом, что в ней одновременно становится видимыми и различие, и близость между царствием Божьим и этим миром<sup>1</sup>. То есть

1. *Jungel E. Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Tübingen: Mohr, 1977. S. 403.*

в параболе различие между *signum*<sup>1</sup> и *res significata*<sup>2</sup> стремится к нулю, тем не менее никогда не исчезая полностью. В этом смысле можно сказать, что, как и в притче о сеятеле из Матфея, мессианические притчи — это всегда притчи о языке, то есть о репрезентации царствия, в которых поставлены рядом (*para-ballo*) не только царствие и его образ-сравнение, но также и дискурс о царствии и само царствие — так что понимание параболы всегда совпадает с пониманием *logos tēs basileías*. В мессианической параболе *signum* и *res significata* сближаются, поскольку в ней означаемая вещь — это сам язык. И, несомненно, таков смысл — но также и неизбежная двусмысленность — кафкианской притчи, да и любой притчи. Если в притче должен совершиться переход по ту сторону языка и если, согласно Кафке, это можно сделать, только превращаясь в язык («если бы вы следовали притчам, то сами стали бы притчами»), то все зависит от момента и от способа, которым упраздняется это как.

В этой перспективе важно не только то, что Павел редко пользуется притчами в техническом смысле, но и то, что *как не* — согласно Павлу, определяющее мессианическую *klēsis* — не сравнивает, как мы видели, два различных термина, но ставит в напряжение с самим собой любое сущее и любой термин. Мессианическое событие — для Павла уже случившееся в воскресении — не выражается в виде притчи о притче, но предстает *en tō nyn kairō* как отозвание любого мирского состояния, развязывающее его с самим собой, чтобы сделать возможным его использование.

1. Знак (*лат.*).
2. Означаемая вещь (*лат.*).



## День третий

### *Aphōrisménos*

**А** *phōrisménos* — это причастие перфекта от глагола *aphorizō* и означает «отделенный», *segregatus* в переводе Иеронима. Речь идет о важном для Павла термине, поскольку уже в Послании к Галатам он определяет свое призвание при помощи одной из форм этого глагола: «[Бог,] отделивший [*aphorisas*] меня из утробы матери моей и призвавший посредством благодати своей» (Гал. 1:15). Однако термин ставит серьезную проблему: как возможно, чтобы Павел, проповедовавший универсализм и мессианическое окончание любого разделения между иудеями и язычниками, называл себя «отделенным»? В Еф. 2:14–15 Павел прямым текстом говорит, что мессия «сделал из обоих одно и стену разделения [*to mesótoichon tou phragmou*] разрушил». Сильное утверждение, поскольку ставит под вопрос одно из базовых положений иудаизма (автор «Письма Аристеея», которого вряд ли можно назвать религиозным фанатиком, определяет иудеев следующим образом: «...мудрый законодатель... огородил нас частоколом, которого нельзя прорубить, и железными стенами, чтобы мы ни в чем не смешивались с другими народами [*ethnē*]»<sup>1</sup>). Вся суть мессианической вести в том, что эти стены рухнули, что нет больше разделения между людьми и между людьми и Богом. Почему же Павел продолжает называть себя «отделенным»? Разве не он во время встречи в Антиохии решительно порицал Петра за то, что тот «отделял себя» (*aphōrizen heautón*) от не-иудеев (Гал. 2:12)? Ведь

1. Письмо Аристеея к Филократу / Пер. В. Ф. Иванниченко. Труды Киевской духовной академии. Т. 2. Июль–август. Киев: КДА, 1916. С. 31.

отделиться означало до такой степени подвергнуть риску «истину мессианического возвещения» (*tēn alētheian tou euaggelion*), что Павел не мог не вмешаться: «Если ты, будучи иудеем, живешь по-язычески, а не по-иудейски [*ethnikós kai ouchi Ioudaikós*], для чего язычников обяыываешь жить по-иудейски [*Ioudaízein*]» (Гал. 2:14)». Тем не менее в другом месте он сам может процитировать Ис. 52:11: «выйдите из среды их и отделитесь» [*aphōrísthēte*] (2 Кор. 6:17).

Если мы поймем точный смысл термина *aphōrisménos*, то сможем правильно сформулировать фундаментальную проблему универсализма — или предполагаемого универсализма — у Павла, то есть проблему «католического» призвания мессианической общины. Для начала небольшое замечание, касающееся автобиографии Павла. Его биография дана в посланиях не только непосредственным образом, как в длинном *excursus* в Послании к Галатам, но также и косвенно, в виде намеков, которые нужно уметь распознавать. К числу таких скрытых намеков относится и термин *aphōrisménos*. Определяя себя как «отделенного», Павел упоминает свое прошлое, «когда-то» (греч. *pote*), еще жгущее его память: «когда-то... я неистово преследовал общину Бога» (Гал. 1:13). На самом деле *aphōrisménos* — не что иное, как греческий перевод еврейского *paruš* или арамейского *periš*, то есть «фарисей» (греческое *pharisaiós* является калькой с арамейского). В Послании к Филиппийцам, заявляя о своем иудаизме в плане обрезания, Павел говорит о себе: «обрезанный в восьмой день, из рода Израиля, племени Вениамина, еврей из Евреев, по закону фарисей [*katá nomon Pharisaiós*]» (Фил. 3:5).

## Фарисей

Итак, Павел был фарисеем, то есть отделенным. Каким бы ни было происхождение этой секты (или, скорее, течения в иудействе; историки возводят ее к *hasidim* эпохи Маккавеев), известно, что фарисеи — это обособленные; чтобы отличить себя от большинства, они брали на себя

обязательство тщательно соблюдать все правила священной чистоты, оставаясь при этом мирянами. Именно в этом смысле они «отделяются»: не только и не столько от язычников, но в первую очередь также и от *am-hares*, людей земли, то есть от невежественных крестьян, не соблюдающих Закон (в этом смысле можно рассматривать «крестьянина» из кафкианской аллегории «Перед законом» как *am-hares*, а сторожа — как *paruš*, фарисея). Фарисеи становятся господствующим классом в Палестине к концу I века до н. э. Павел говорит о себе «по закону фарисей», поскольку фарисейский идеал устанавливал всеохватывающий номистический порядок жизни адептов. От других течений в иудаизме фарисеев отличало то, что для них закон — это не только Тора в узком смысле писаного закона, но и устная Тора, традиция, понимаемая как «разделяющая перегородка» или «изгородь» вокруг Торы, которая должна защитить от любых нечистых контактов.

Это значит, что, определяя себя в качестве *aphōrisménos*, отделенного, Павел иронически — хотя это жестокая ирония — реактивирует свое прежнее отделение, свою фарисейскую сегрегацию. Реактивирует и одновременно отрицает во имя другого отделения, отделения не согласно *nomos*, но ради мессианической вести (*eis euaggélion theou*). Именно в этом смысле мы должны читать *to mesótoichon tou phragmoú* из уже процитированного Еф. 2:14: мы перевели «стена разделения», но в буквальном смысле это «разделяющая стена изгороди» — перед нами прямая аллюзия на «разделяющую перегородку» и на «изгородь» вокруг Торы, составлявшие фарисейский идеал. Стена, которую обрушивает провозглашаемая *aphōrisménos* мессианическая весть, — это та самая стена, которую прежний фарисей выстраивал вокруг Торы, чтобы защитить ее от *am-hares* и от *gojim*, не-иудеев.

Если это так, если отделение [*separazione*], производимое мессианическим афоризмом, реактивирует и разделяет отделение *paruš*, тогда *aphōrisménos* подразумевает отделение, так сказать, во второй степени, — отделение

самой отделенности, разделяющее и пересекающее номистические разделения фарисейского закона. Но это также означает, что мессианическому афоризму присуща сложная структура, которую мы должны уловить, если хотим правильно понять смысл отделений, проводимых Павлом в его Посланиях. Ближний бой, который Павел навязывает закону — не только в Послании к Римлянам, — разворачивается в серии разделений, среди которых разделение *sarx/pneuma*, «плоть/дыхание» («дух») занимает центральное место. Каковы смысл и стратегическая функция этого разделения [divisione], которое Павел пускает в ход против номистических разбиений [partizioni]<sup>1</sup>?

Павел начинает с констатации, что закон действует, в первую очередь устанавливая разделения и отделения. Тем самым он как будто принимает всерьез известную этимологию греческого термина *nomos* — которым Павел пользуется как для обозначения Торы, так и закона вообще, — выводящую *nomos* из *nomō*, «разделять, раскладывать на части». Вспомните, как в начале пассажа о призвании в 1 Кор. 7:17 Павел, указывая на различные условия, разделяющие людей, говорит: *hōs emérisen ho kýrios* — «как распределил Господь», «какую участь дал Господь». А «стена разделения» из Еф. 2:14, упраздненная мессией, отождествляется с *nomos ton entolōn*, законом заповеди, разделявшим людей в соответствии с «обрезанием» и «необрезанием».

## Разделенный народ

Итак, принцип закона — это разделение. И базовым разбиением, производимым еврейским законом, является разбиение на иудеев и не-иудеев — *Ioudaíoi* и *ethnē* в терминологии Павла. На самом деле в Библии понятие «народ»

1. Термин *partizione* (однокоренной с *parte*, «частью») имеет также математический смысл: разбиение множества — это представление его в виде объединения попарно непересекающихся множеств. — *Примеч. перев.*

всегда уже разделено: *am* и *goj* (мн. ч. *gojim*). *Am* — это Израиль, избранный народ, с которым Яхве заключил *berit*, договор; *gojim* — это другие народы. Септуагинта переводит *am* как *laos*, а *gojim* как *ethnē*. (Здесь начинается важнейшая глава в семантической истории термина «народ»; стоило бы проследить ее вплоть до сегодняшнего употребления прилагательного «этнический» в словосочетании «этнические конфликты»; не менее интересно было бы исследовать причины, побудившие переводчиков Септуагинты не обращаться к другому греческому термину, означающему народ и пользующемуся таким престижем в нашей политико-философской традиции, — *dēmos*. В любом случае мы можем видеть, что термин «народ» всегда уже разделен, рассечен изначальным теолого-политическим сдвигом.)

Хотя *am* как целое зовется Израилем, здесь возможны и другие именованья. Так, термин *jehudi* (гр. *Ioudaios*), изначально обозначавший жителей Иудейского царства, постепенно распространился на всех членов *am* (особенно если говорящий о них был не-иудеем). Помимо него есть термин *ibri* (гр. *Hebraios*), поначалу имевший юридическую окраску, но в раввинистической литературе ставший специальным обозначением для *lašon hakodeš*, иврита как священного языка, а затем распространившийся и на весь Израиль. Что касается Павла, он использует все три термина: *Israel*, *Hebraios*, *Ioudaios*. Можно сказать, что здесь разделяется само имя, что закон, учреждающий Израиль в качестве *am*, является принципом непрерывного разделения.

Однако фундаментальным номистическим разделением является разделение на иудеев и не-иудеев, которое Павел, огрубляя, выражает в противопоставлении *обрезанный/необрезанный*. Конечно, пророки могут обращаться ко всем «народам дальним», но еще в Ис. 49:6–8 «раб Господа» определяется пророком через *berit am*, «союз» или «завет» для Израиля, и от *gojim*, то есть просто «свет» для не-иудеев. У Павла термин *ethnē* встречается 23 раза именно в этом оппозитивном смысле. Та же самая оппозиция

выражена в Посланиях в терминах *Ioudaíos/Hellēn* (не-иудеи, с которыми Павел имел дело, были греками или народами, говорившими по-гречески). Но Павел использует *ethnē* и как обобщающий термин для всех членов мессианического сообщества нееврейского происхождения. Поэтому в Рим. 11:13 он определяет себя как *ethnōn apóstolos*, апостол не-иудеев, а в Еф. 3:1 он может сказать о себе: «Павел, узник Иисуса мессии ради вас, *ethnē*). Именно в этом смысле в споре с Петром в Антиохии — который ни в коем случае не был, как считал Иероним, комеди-ей — он и спрашивает: «Для чего ты *ethnē* обязываешь жить по-иудейски [*Ioudaízein*]?»

Вопрос теперь заключается в следующем: какова стратегия Павла в отношении этого фундаментального разделения? Каким образом ему удастся нейтрализовать номистические разбиения в мессианической перспективе? Очевидно, что эта проблема неотделима от павловской критики закона, находящейся в центре Послания к Римлянам, чьи апории достигают кульминации в мессианических *theologoumena* Рим. 3:31 («Упраздняем ли закон верую? Не будет этого, но закон утверждаем») и 10:4 («*telos* закона — мессия»). Когда мы будем комментировать слово *euaggélion*, мы попытаемся разрешить эти апории, присущие мессианическому событию. Мессия действительно являет собой место конфликта с законом *par excellence*; каббалисты попытаются разрешить этот конфликт, различая два аспекта Торы: *Torah Beriah*, закон творения, то есть закон еще не спасенного мира, и *Torah Atzilut*, закон, предшествующий творению, который должен быть восстановлен мессией. На данном этапе следует лишь отметить, что производимые *nomos* разбиения переходят также и внутрь человека, расщепляющегося с самим собой («доброе, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю», Рим. 7:19). Но и сам закон разделяется, поскольку тот, кто разделен с законом, видит в своих членах «иной закон» (Там же, 7:23), борющийся с «законом дыхания жизни» (Там же, 8:2).

Каким образом Павел противостоит этим разделением? И как следует понимать мессианический закон дыхания? Возможно, речь идет о противопоставлении одного закона другому — похожему на предыдущий, но более универсальному? И что происходит в мессианизме с фундаментальными номистическими разбиениями?

Против этих разбиений Павел пускает в ход еще одно разделение, которое не совпадает с предыдущими, но тем не менее не является для них внешним — напротив, мессианический афоризм осуществляется в тех же самых разделениях, он разделяет их еще одним, предельным разрезом. Этот разрез — *sarx/pneuma*, плоть/дыхание.

Возьмем фундаментальное номистическое разделение: иудеи/не-иудеи. Это разделение основано на прозрачном критерии (обрезание/необрезание) и функционирует исчерпывающим образом, поскольку разделяет множество «люди» на два подмножества без остатка. Павел разрезает это разделение другим разделением — плоть/дыхание. Такое разбиение уже не совпадает с разбиением иудеи/не-иудеи, но и не выходит за его рамки: оно разрезает само разделение.

## Разрез Апеллеса

В немецком издании «Passagenwerk» Бенямина во фрагменте 7а можно прочитать следующую фразу: «...как линия, разделенная разрезом Аполлона [*nach dem apoll(i)nischen Schnitt*], испытывает свое разделение вовне самой себя». Эта фраза бессмысленна, поскольку «разрез Аполлона» не встречается нигде, ни в греческой мифологии, ни где-либо еще. Разумеется, дело здесь в ошибочном прочтении *apellnischen Schnitt* (вставка *i* ничем не обоснована), «разрез Апеллеса». Вы, возможно, помните рассказываемую Плинием историю состязания между Апеллесом и Протогеном. Античная традиция полна историями поединков между художниками (X, которому удастся обмануть птиц, слетевшихся клевать нарисованный им виноград, и Y,

обманывающий первого художника, нарисовав покрывало, которое тот безуспешно пытается поднять, и т.д.). Но в данном состязании речь идет об одной-единственной линии. Протоген чертит линию, настолько тонкую, что она кажется невозможной для кисти смертного. Но Апеллес своей кистью делит линию соперника посередине при помощи еще более тонкой линии.

В этом смысле messiанический афоризм является разрезом Апеллеса; у него нет собственного объекта, он делит деления, уже прочерченные законом. Таким образом, подмножество «иудей» расщепляется на «иудеев проявленных», то есть по плоти (*Ioudaiós... en tō phaneró en sarkí*), и «тайных иудеев», то есть по дыханию (*en tō cryptó Ioudaiós... en pneúmati*, Рим. 2:28–29). То же самое относится (хотя Павел и не говорит этого прямо) к не-иудеям. Это означает, что «не тот (истинный) иудей, кто таков в проявленности, и не то (истинное) обрезание, что проявлено в плоти». Подвергнутое Апеллесову разрезу, номистическое разбиение иудей/не-иудей перестает быть ясным и исчерпывающим, поскольку отныне есть иудей, которые не суть иудей и не-иудей, которые не суть не-иудей. Павел говорит это со всей определенностью: «не все, которые от Израиля, те Израиль» — и чуть ниже, цитируя Осию: «назову не Мой народ народом Моим» (Там же, 9:25). Это означает, что messiаническое разделение привносит в великое номистическое разделение народов остаток — что иудей и не-иудей конститутивно суть «не все»<sup>1</sup>.

Этот «остаток» не является чем-то вроде количественной доли или осколка, наделенного позитивной субстанцией, — полностью гомогенного предшествующим разделениям, но при этом способного (неизвестно каким образом) преодолеть различия между ними. С эпистемологической точки зрения речь идет, скорее, о том, чтобы разрезать биполярное разбиение иудей/не-иудей

1. Агамбен отсылает здесь к лакановской формуле *pas toute* (не вся, не целая), определяющей положение женщины по отношению к универсальности фаллической функции. — *Примеч. перев.*



и перейти к иной, интуиционистского типа, логике, — или, точнее, к логике, похожей на ту, что Кузанец использовал в «De non aliud»<sup>1</sup>, когда оппозиция А/не-А допускает третье в форме двойного отрицания: не не-А. Обращение к этой логической парадигме может быть обосновано текстом самого Павла (1 Кор. 9:20–23), где он определяет свою позицию по отношению к разделению иудеи (*ἡυρό ποτот*, «под законом»)/не-иудеи (*απότοι*, «беззаконные») через особую прогрессию: «как беззаконный, не будучи без закона Бога, но подзаконный мессии» (*ἥὸς άνομος, τῆ όν άνομος θεού αλλ'έννομος χριστού*). Тот, кто пребывает в мессианическом законе, находится не-не в законе.

Отныне номистическое разделение иудеи/не-иудеи, в законе / без закона допускает с обеих сторон остаток, который невозможно определить ни как иудея, ни как не-иудея: не-не-иудей — тот, кто пребывает в законе мессии. Набросаем приблизительную схему:

ИУДЕИ			НЕ-ИУДЕИ	
иудей	иудей		не-иудей	не-иудей
по дыханию	по плоти		по дыханию	по плоти
НЕ НЕ-ИУДЕИ			НЕ НЕ-ИУДЕИ	

Чем интересно это «разделение разделения»? И почему павловский афоризм мне представляется столь важным? В первую очередь, потому, что он заставляет совершенно по-новому помыслить проблему универсального и частного — не только в логике, но также и в онтологии и политике. Как вы знаете, Павел всегда считался апостолом универсализма, а Церковь, полагающая его учение своим фундаментом, претендовала на титул «католической», то есть универсальной. «Основание универсализма» — таков подзаголовок недавно вышедшей книги о Павле, стремящейся показать именно то, как «универсальная мысль, исходя из умножающихся в мире инаковостей...

1. Кузанский Н. О неинном / Пер. А. Ф. Лосева // Кузанский Н. Избранные философские сочинения. М.: Соцэкгиз, 1937.

производит Тожественное и Равное»<sup>1</sup>. Но так ли это на самом деле? Можно ли, согласно Павлу, мыслить универсальное как «производство Того же»?

Очевидно, что messiанический разрез Апеллеса никогда не достигает универсального. «Иудей по дыханию» не универсален, поскольку не может быть предикатом для всех иудеев, так же как не универсален и «не-иудей по плоти». Но это не означает, что не-иудеи просто составляют часть иудеев или не-иудеев. Скорее, они представляют невозможность евреев и *gojim* совпасть с самими собой, являются чем-то вроде остатка между любым народом и им самим, между любой идентичностью и ей самой. Здесь можно ощутить всю дистанцию, отделяющую операции Павла от современного универсализма. Последний наделяет нечто — например, человечность человека — силой принципа, упраздняющего все различия или же становящегося предельным различием, дальше которого невозможно никакое разделение. Именно так Бадью в упомянутой мной книге и понимает универсализм Павла — как некую «благосклонность к обычаям и мнениям» или «индифферентную толерантность к различиям», которые, в свою очередь, становятся тем, «что следует пересечь, чтобы могла воздвигнуться сама универсальность»<sup>2</sup>.

Чем бы ни легитимировались понятия вроде «толерантности» и «благосклонности» — которые в конечном счете связаны с позицией Государства в отношении религиозных конфликтов (и здесь мы можем видеть, как те, кто объявляет о намерении отменить Государство, часто не могут освободиться от этатистской точки зрения), — эти понятия точно не являются messiаническими. Для Павла речь не идет о «проявлении терпимости» или о пересечении различий — чтобы по ту сторону от них обнаружилось То же и универсальное. Универсальное для него — не трансцендентный принцип, с высоты которого можно

1. Бадью А. Апостол Павел. М.: Московский философский фонд. СПб.: Университетская книга, 1999. С. 91.
2. Там же.

было бы взирать на различия, — у Павла вообще нет такой точки зрения, — но операция, которая разделяет те же самые номистические разделения и обездействует их, никогда, однако, не достигая предела. В самой глубине иудея или грека нет никакого универсального человека или христианина — ни как принципа, ни как цели: есть лишь остаток, невозможность иудея и грека совпасть с самими собой. Мессианическое призвание отделяет любую *klēsis* от нее самой, ставит ее в напряжение с ней самой, но не обеспечивает ее новой идентичностью: иудей *как не* иудей, грек *как не* грек.

Бланшо как-то писал по поводу книги Антельма, что человек неуничтожим, поскольку может быть бесконечно уничтожаем. Задумайтесь над парадоксальной структурой, подразумеваемой в этой формуле: если человек — неуничтожимое, которое может быть бесконечно уничтожаемым, это означает, что нет никакой человеческой сущности, которую можно было бы уничтожить или обрести, что человек — это сущее, которому бесконечно не хватает самого себя, что он всегда уже разделен с самим собой. Но если человек — это также и то, что может быть *бесконечно* уничтожаемо, это означает, что всегда остается нечто поверх этого разрушения и в этом разрушении. Человек и есть этот остаток.

Теперь вы видите, почему не имеет особого смысла говорить об универсализме в связи с Павлом — по крайней мере, если мыслить универсальное как принцип, превосходящий разрезы и разделения, а индивидуальное — как нижний предел любого деления. В этом смысле у Павла нет ни принципа, ни цели — есть только разрез Апеллеса, разделение разделения и — после них — остаток.

## Остаток

В такой перспективе и следует понимать теорию остатка, которую Павел разрабатывает в Рим. 11:1–26, то есть как раз в том месте, где он доводит до предельной формулировки

проблему *am/gojīm*, иудеев/не-иудеев. Сначала он задается вопросом: «Неужели Бог отверг народ Свой?», чтобы тут же ответить: «Никак нет» — и упомянуть о своем иудействе по плоти: «Ведь и я израильянин, от семени Авраама, племени Вениамина». Бог не отвергает избранный им народ, но, как и во времена Ильи, когда, выслушав обвинения пророка против Израиля, он избрал себе семь тысяч человек (3 Цар. 19:18.), «так и во время сего часа [*en tō nyn kairō*, техническое выражение для мессианического времени] остаток по избранию благодати сделался» (Рим. 11:2–5).

Остаток в греческом языке Павла — *leimma*. Павел не изобретает это понятие, но своим характерным жестом заимствует его у пророческой традиции. Речь идет о техническом термине пророческого языка, выполняющем важную функцию, особенно у Исайи, Амоса и Михея; соответствующие термины в иврите — *šear* и *šerit* (*katáleimma* и *hypóleimma* в Септуагинте). У этих пророков мы видим как будто парадокс: они обращаются к избранному народу как к некоему целому и, однако, объявляют, что лишь остаток спасется. Образцовым текстом, который Павел также цитирует, здесь является мессианическое пророчество Ис. 10:20–22: «И будет в тот день: остаток Израиля и спасшиеся из дома Иакова не будут более полагаться на того, кто поразил их... Остаток обратится, остаток Иакова — к Богу сильному. Ибо, хотя бы народа у тебя, Израиль, было столько, сколько песку морского, только остаток его обратится». Идея мессианического остатка уже содержится в имени, которое Яхве дает сыну Исайи: Шеар-ясув, буквально — «остаток вернется» (Ис. 7:3; возвращение и спасение настолько сильно связаны в иудаизме, что переводчики Септуагинты передают *jasub* как *sōthésetai*, «будет спасен»). Мессианическое спасение, являясь божественным деянием, нацелено на остаток: «из Иерусалима выйдет остаток, выжившие с горы Сион» (Ис. 37:32). Но избранность и призвание также образуют остаток: «послушайте меня, дом Иаковлев и весь остаток

дома Израилева», — восклицает Исайя (Там же, 46:3) и продолжает словами, которые глубоко отзовутся в тексте Павла: «принятые мною от чрева, носимые мною от утробы матери». Таким же образом в Мих. 4:6–7 мессианская весть обращена к остатку: «В тот день, говорит Господь, соберу хромлющее и совоюплю разогнанное и тех, на кого Я навел бедствие. И сделаю хромлющее остатком и далеко рассеянное сильным народом». И, наконец, Амос, предвещающий полное уничтожение народа Божьего, апоретически говорит об остатке: «Возненавидьте зло и возлюбите добро, и восстановите у ворот правосудие; может быть, Господь Бог Саваоф помилует остаток Иосифов» (Ам. 5:15).

Как мы должны мыслить этот «остаток Израилев»? Мы с самого начала промахнемся, если вслед за некоторыми теологами будем понимать под остатком количественную долю, то есть часть иудеев, переживающих катастрофу, что-то вроде мостика, перекинутого от гибели к спасению, как это и было изначально в эсхатологии пророков. Но еще более глубоким заблуждением было бы простое отождествление остатка с Израилем в целом — как с избранным народом, переживающим финальную гибель других народов. Более внимательное чтение пророческих текстов показывает, что остаток — это, скорее, консистентность или фигура, которую Израиль принимает в связи со своей избранностью или с мессианским событием. Таким образом, остаток не является ни целым, ни его частью, он означает невозможность как для целого, так и для части совпасть с самими собой и между собой. *В решающий момент избранный народ — любой народ — с необходимостью определяет себя как остаток, как не-все.*

Именно это мессианско-пророческое понятие остатка Павел подхватывает и развивает; в нем — предельный смысл его афоризма, его разделения разделения. Но для Павла остаток больше не является понятием, относящимся, как у пророков, к будущему, — это опыт в настоящем, определяющий мессианское «теперь»: «во время сего часа остаток сделался [gégonen]».

## Целое и часть

Здесь работает необычная диалектика, без опосредования задействующая три элемента. Во-первых, *всё* (*pas, panta*). Таубес отмечал, что Первое послание к Коринфянам выстроено, как будто fuga, вокруг слова *pas* (в греческой Библии термин *pas* — второй по частоте употребления после *kýrios*, «Господь»; около 7000 употреблений). У Павла *pas*, «всё», является выражением эсхатологического *telos*. В конце времен Господь будет «всем во всём» (*panta en pasin*, 1 Кор. 15:28; эта формула, в которой объединяются и суммирующий, и дистрибутивный смысл *pas*, потом будет реактивирована пантеистами). В этом же смысле Павел уточняет, что в конце «весь Израиль будет спасен» (Рим. 11:26).

Во-вторых, это *часть* (*meros*), определяющая профанный мир, время под властью закона. Здесь все разделено, все существует *ek merous*, «отчасти». Вы помните знаменитый отрывок 1 Кор. 13:9–13: «Отчасти [*ek merous*] знаем и отчасти пророчествуем; когда же придет совершенное [*to téleion*], то, что отчасти, будет обездействовано... Видим теперь через зеркало в загадке, тогда же лицом к лицу, сей час знаю отчасти, тогда же познаю, как и я был познан. Теперь остается [*menei*] вера, надежда, любовь, сии три, большая из них любовь».

И, наконец, мессианический остаток, не находящийся вне части, но возникающий, как мы уже видели, из ее разделения и сущностно с ней связанный. О том, что мессианический мир не является иным миром в отношении профанного, что он сам все еще некоторым образом частичен, Павел прямо напоминает самим членам мессианической общины в 1 Кор. 12:27: «Вы же есть тело мессии и члены от части [*ek merous*]». Тем не менее остаток является именно тем, что мешает разделениям стать исчерпывающими и исключает возможность совпадения целого и частей с самими собой. Остаток — это, скорее, не объект спасения, но его инструмент — то, что, собственно говоря, и делает спасение возможным. В Рим. 11:11–26 Павел

четко артикулирует эту сотериологическую диалектику остатка: «оскудение» [*hétēma*], конфигурирующее Израиль как «часть» и как остаток, происходит ради спасения *ethnē*, не-иудеев, и предвосхищает его *plērōma*, полноту целого, поскольку в финале, когда наступит *plērōma* народов, «весь Израиль будет спасен». Таким образом, остаток одновременно является избытком целого в отношении части и части в отношении целого, функционирующим как совершенно особая сотериологическая машина. Как таковой, остаток соотносится только с мессианическим временем и существует только в нем. В *telos*, когда Бог будет «всем во всё», мессианический остаток не будет иметь никаких особых привилегий, и его смысл будет исчерпан, чтобы раствориться в *plērōma* (1 Фес. 4:15: «Мы, остающиеся живущие, в пришествии Господнем не опередим умерших»). Но во времени сего часа — единственном реальном времени — нет ничего, кроме остатка. Он по-настоящему не принадлежит ни эсхатологии гибели, ни эсхатологии спасения, но скорее, по словам Беньямина, тому неспасаемому, только в перспективе которого спасение и может быть достигнуто. Кафкианский афоризм, согласно которому спасение есть, но «не для нас», обретает здесь свой единственный смысл. Как остаток, мы, живущие, остающиеся во времени сего часа, в *tō nun kairō*, делаем возможным спасение, являемся его «начатком» (*aparchē*, Рим. 11:16), мы уже некоторым образом спасены, но именно поэтому мы будем спасены не в качестве остатка. Мессианический остаток непоправимо избыточен по отношению ко *всему* эсхатологии, он — то неспасаемое, которое и делает возможным спасение.

Если бы мне понадобилось показать в Посланиях Павла некое актуальное политическое наследство, то, полагая, понятие остатка должно составлять его часть. Оно позволяет поместить в новую перспективу наши ветхие — но, вероятно, безальтернативные — понятия народа и демократии. Народ не есть ни целое, ни часть, ни большинство, ни меньшинство. Скорее, он то, что никогда

не может совпасть с самим собой, ни как целое, ни как часть, то, что бесконечно остается или сопротивляется в каждом разделении и — несмотря на желания наших правителей — никогда не позволяет себя свести к меньшинству или большинству. Этот остаток и есть фигура или консистентность, которую народ принимает в решающие моменты; и в этом качестве он является единственным реальным политическим субъектом.

Т Несомненно, мессианическая концепция остатка имеет немало аналогий с Марксовым пролетариатом: пролетариат не может совпасть с самим собой как классом и с необходимостью выходит за рамки как государственной, так и социальной диалектики *Stände*, поскольку над ним «*тяготеет* не особое бесправие, а бесправие вообще [*das Unrecht schlechthin*]». Кроме того, остаток позволяет лучше понять то, что Делёз называл «малым народом», принципиально находящимся в положении меньшинства (у этой идеи старые корни: я вспоминаю, как Хосе Бергамин, переживший гражданскую войну в Испании, имел привычку повторять — почти как поговорку — *el pueblo es siempre minoría*<sup>1</sup>). Возможно, в схожем смысле Фуко в интервью 1977 года с Жаком Рансьером говорит о черни как о невписывающемся элементе, абсолютно несводимом к отношениям власти, который, однако, не находится где-то вне нее, но некоторым образом устанавливает ей предел: «Чернь, судя по всему, не существует, но имеется „что-то от“ черни [il y a „de la“ plèbe]. Имеется чернь в телах, в душах, в индивидах, в пролетариате, что-то от нее есть и в буржуазии, но в разных объеме и форме, с разной энергией и несводимостью. Эта часть черни представляет собой не столько внешнее для властных отношений, сколько их предел, их изнанку, их рикошет»<sup>2</sup>.

1. Народ всегда в меньшинстве, народ — это всегда меньшинство (*исп.*).
2. Фуко М. Интеллектуалы и власть. М.: Праксис, 2002. С. 307–308, перевод слегка изменен.



Много лет спустя сам Рансьер подхватит эту идею Фуко и развернет ее в концепцию народа, понимаемого как «часть непричастных»<sup>1</sup> или как сверхчисленный носитель несправедливости, учреждающий демократию как «сообщество ссоры». Все зависит от того, что мы здесь понимаем под «несправедливостью» и «ссорой». Если демократическая ссора понимается как то, чем она действительно является, то есть как возможность *stasis* и гражданской войны, тогда такое определение совершенно уместно. Напротив, если несправедливость, чьей эмблемой является народ, не «абсолютна» — как было еще у Маркса, но как, похоже, не считает Рансьер, — но, по определению, «прорабатывается»<sup>2</sup>, тогда исчезает линия, отделяющая демократию от ее консенсуалистской и постдемократической подделки, которую сам Рансьер решительно критикует.

1. У Рансьера — «part des sans-part», «часть тех, кто без (у)части(я)», то есть речь не только о неучастии в делах власти, управления и т. д., но и о структурном запрете образовать легитимную часть некоторого целого, что близко тому, как определяет «остаток» Агамбен. — *Примеч. перев.*
2. Рансьер Ж. Несогласие. Политика и философия. СПб.: Machina, 2013. С. 69.

## День четвертый

### *Apóstolos*

Термин *apóstolos* — в нашем прочтении он зависит от *aphōrisménos*, а значит, теперь настало время его комментировать — наделен у Павла особой важностью, поскольку определяет, причем не только во вступлениях к большинству Посланий, его, Павла, собственную функцию. Значение, восходящее к греческому глаголу *apostéllō*, вполне прозрачно: апостол — это посланник, в данном случае посланник не людей, но Иисуса мессии по воле Божьей для мессианического возвещения<sup>1</sup> (так в обоих Посланиях к Коринфянам, а также в Посланиях к Галатам, Ефесянам и Колоссянам). *Šaliah* — упоминаемый в лексиконах еврейский предшественник этого слова — имеет принципиально юридическое значение: это уполномоченное лицо, человек, посланный с конкретным поручением. Каков бы ни был характер этого поручения (договор, брачное предложение и т. п.), к *šaliah* применима раввинская максима (известная также и римскому праву): «посланник человека да будет как сам человек» — то есть последствия действий посланника ложатся на пославшего. Будучи изначально юридической, эта фигура приобретет в иудаизме религиозное значение (если, конечно, вообще имеет смысл различать в иудаизме религию и право): так, община Палестины посылала *šeluhim* в общины диаспоры. Но даже тогда, когда поручение носило религиозный характер, речь шла о выполнении конкретного задания и о фигуре без особых претензий: отсюда *humour* шутики

1. В большинстве случаев мы переводим агамбеновское *annunciō* «возвещением», а не «вестью», чтобы подчеркнуть, что это не только высказывание, но и акт высказывания. — *Примеч. перев.*

о Саббатае Цеви, получившей хождение несколько столетий спустя: «...он ушел *šaliah*, а вернулся *mašiah*».

Почему Павел определяет себя в качестве апостола, а не, например, пророка? И в чем различие между пророком и апостолом? Павел сам играет на этом различии, слегка изменяя в Гал. 1:15–16 цитату из Иеремии. Там, где Иеремия говорит: «Прежде нежели ты вышел из утробы... пророком для народов поставил тебя», Павел — в ст. 1 уже определивший себя в качестве «посланного [*apóstolos*] не от людей и не через человека, но Иисусом мессией и Богом Отцом» — зачеркивает слово «пророк» и пишет просто «отделивший меня из утробы матери моей». В мессианическом времени апостол занимает место пророка и существует вместо него.

## Nabi

Вы, конечно же, знаете о важности пророка, *nabi*, как в иудаизме, так и в Древнем мире в целом. Куда менее известно устойчивое потомство этой фигуры в западной культуре; его можно проследить вплоть до порога современности, где оно также окончательно не угасает. Аби Варбург классифицировал Ницше и Якоба Буркхардта как два противоположных типа *nabi*: первый обращен к будущему, второй — к прошлому; в связи с этим мне вспоминается то, как Мишель Фуко в лекции 1 февраля 1984 года в Коллеж де Франс выделял четыре типа веридикции<sup>1</sup> в Древнем мире: пророк, мудрец, техник и парресиаст<sup>2</sup>,

1. *Véridiction* (фр.) — букв. «говорение истины», у Фуко это режим ее проговаривания.
2. Определение парресиаста см. у Фуко: «Этимологически „*parrhésiazesthai*“ означает „говорить все“ — от „*pan*“ (все) и „*rhema*“ (то, о чем говорится). Применяющий паррессию, парресиаст, высказывает все, что думает: он ничего не утаивает, в своей речи полностью раскрывая другим людям свои чувства и помыслы. При использовании паррессии говорящий должен дать полный и точный отчет о своих мыслях, чтобы аудитория могла четко уяснить, о чем он думает» (Фуко М. Дискурс и истина // Логос. 2008. № 65. С. 163). — Примеч. перев.

а в следующей лекции отслеживал их потомство в современной философии (это интересное упражнение, которое я вам рекомендую попробовать).

Кто такой пророк? Прежде всего, это человек, находящийся в непосредственном отношении с *ruah Jahwé*, дыханием Яхве, и получающий от Бога слово, которое ему самому не принадлежит. «Так говорит (или сказал) Господь» — этой формулой открывается пророческая речь. *Nabi*, экстатический глашатай Господа, коренным образом отличается от апостола, который, как уполномоченный посланник с конкретной целью, напротив, должен выполнить свою миссию, сохраняя ясность, и найти свои собственные слова возвещения, — по этой причине он и может называть их «своим евангелием» (Рим. 2:16, 16:25). Однако в иудаизме профетизм не является институцией с четко определенными функциями и фигурами: скорее он представляет собой нечто вроде силы или напряжения, всегда в борьбе против других сил, пытающихся ограничить его в модальностях и особенно во времени. Раввинская традиция стремится заключить легитимный профетизм в границах идеализируемого прошлого, завершающегося с разрушением Первого храма в 587 году до н.э. Именно в этом смысле нужно читать утверждения вроде: «На пять вещей во втором храме меньше, чем в первом: это огонь, ковчег, елей, *урим* и *туммим* и святое дыхание [то есть пророческий дух]» — или: «После смерти последних пророков Аггея, Захарии и Малахии святое дыхание отдалилось от Израиля; однако небесные мудрости доходят до него посредством *bat kol* [буквально „дочь голоса“, то есть эхо или остаток пророчества]». Этому внешнему закрытию пророчества любопытным образом соответствует ограничение, действующее, так сказать, изнутри него, как если бы пророчество в самом себе содержало возвещение собственного закрытия и собственной недостаточности. Например, в Зах. 13:2–4 мы читаем: «в тот день... лжепророков и нечистого духа удалю с земли. Тогда, если кто будет прорицать, то отец его

и мать его, родившие его, скажут ему: тебе не должно жить, потому что ты ложь говоришь во имя Господа; и поразят его отец его и мать его, родившие его, когда он будет прорицать. И будет в тот день, устыдятся такие прорицатели, каждый видения своего, когда будут прорицать» (вы, конечно, узнаете здесь архетип проклятия поэта из начала «Цветов зла»; именно в контексте подобных пассажей мы и должны читать павловское заявление «не стыжусь моего благовествования»).

Как бы мы ни толковали это закрытие, пророк сущностно определяется своим отношением к будущему. В Пс. 73:9 мы читаем: «Знамений наших мы не видим, нет уже пророка, и нет с нами, кто знал бы, доколе это будет». «Доколе»: всякий раз, когда пророки возвещают пришествие мессии, возвещение всегда относится к грядущему, к еще не присутствующему. В этом и состоит различие между пророком и апостолом: апостол говорит исходя из пришествия мессии. Отныне пророчество должно умолкнуть: теперь оно действительно исполнилось (и в этом и заключался смысл его внутренней тенденции к закрытию). Слово переходит к апостолу, посланнику мессии, чьим временем становится не будущее, но настоящее. Поэтому техническим выражением для мессианического события у Павла будет *ho nyn kairós*, «время сего часа», «время теперь», и именно поэтому Павел не пророк, но апостол.

### Апокалиптик

Необходимо отличать апостола и от другой фигуры, с которой его часто смешивают — точно так же, как мессианическое время смешивают с эсхатологическим. Смешение не с пророчеством, направленным в будущее, но с апокалипсисом, созерцанием конца времен, является наиболее опасным недопониманием мессианической весты. Апокалиптик помещает себя в последнем дне, дне гнева: он видит свершение конца и описывает то, что видит. Напротив, время, которым живет апостол, не является *éschaton*,

концом времен. Если бы потребовалось в одной сжатой формуле уловить различие между messiанизмом и апокалипсисом, между апостолом и визионером, то думаю, можно было бы, следуя идее Джанни Каркиа, сказать, что messiаническое — не конец времен, но *время конца*<sup>1</sup>. Апостола интересует не последний день, не момент, когда время заканчивается, но время, которое сжимается и начинает кончаться (*ho kairós synestalménos estin*, 1 Кор. 7:29), — или, если угодно, время, остающееся между временем и его концом.

В традиции еврейской апокалиптики и в раввинской традиции было известно различие между двумя временами или двумя мирами (*olamim*): *olam hazzeh*, обозначающее длительность мира от создания до его конца, и *olam habba*, мир грядущий, вневременная вечность, следующая за концом света. В грекоязычной традиции иудаизма точно так же различаются два *aíones* или два *kosmoi*: *ho aión touto*, *ho kosmos hoútos* («этот эон, этот мир») и *ho aión mellôn* («грядущий эон»). Оба термина появляются в павловском тексте: но messiаническое время, время, которым живет апостол и которое одно его интересует, не является ни *olam hazzeh* и *olam habba*, ни хронологическим временем, ни апокалиптическим *éschaton*: оно точно так же является остатком, временем, остающимся между этими двумя временами, когда разделяется — при помощи messiанической цезуры или разреза Апеллеса — само разделение времени.

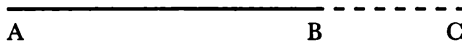
Поэтому прежде всего нам необходимо развеять привычное недоразумение, заключающееся в редуцировании messiанического времени до эсхатологического — ведь в таком случае становится неммыслимым то, что, собственно, и составляет специфичность messiанического. В середине 1960-х — после выхода книги Блуменберга «Легитимность Нового времени» (1966) и книги Лёвита «Мировая история и история спасения» (1953) — в Германии развернулась широкая дискуссия на тему «секуляризация и современность». Хотя у этих авторов были весьма несхожие,

1. Carchia G. L'amore del pensiero. Macerata: Quodlibet, 2000. P. 144.

а во многих аспектах даже противоположные позиции, оба исходили из одной и той же посылки: непримиримого противоречия между современностью и эсхатологией. Христианская концепция времени, направленного к эсхатологическому спасению, то есть к конечной цели, считалась обоими авторами устаревшей и в конечном счете противоположной той концепции, которую современность создает из своего времени и своей истории. Не вдаваясь в существо этого спора, я хотел бы только отметить, что как Блуменберг, так и Лёвит смешивают мессианиззм с эсхатологией, время конца с концом времени — вследствие чего от них ускользает то, что для Павла было принципиальным: мессианическое время как то, что ставит под вопрос саму возможность ясного разделения между двумя *olamim*.

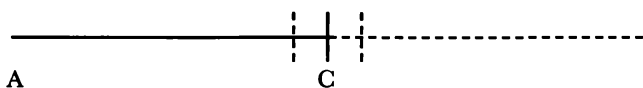
Как мы можем представить себе это время? На первый взгляд все просто: вначале есть профанное время — которое Павел обычно называет словом *chronos*, — идущее от сотворения мира к мессианическому событию (для Павла это событие — не рождение Иисуса, но его воскресение). Здесь время сжимается и начинает заканчиваться: это сжатое время — Павел называет его *ho nyn kairós*, «время сего часа» — длится вплоть до *parousía*, полного присутствия мессии, совпадающего с днем гнева и концом времен (который остается неопределенным, но тем не менее неминуемым). Здесь время взрывается — или, скорее, коллапсирует — в другой эон, в вечность.

Если мы попробуем представить эту схему линейно, то получим что-то вроде:



Здесь А — это творение, В — мессианическое событие, воскресение Иисуса, С — это *éschaton*, где время переходит в вечность. У этой репрезентации есть одно достоинство: она ясно показывает, что мессианическое время, *ho nyn kairós*, не совпадает ни с концом времен, за которым следует будущий эон, ни с хронологическим мирским временем — не являясь, однако, чем-то внешним

последнему. Мессианическое время является частью мирского времени, подвергающейся сжатию, которое полностью его трансформирует (эта гетерогенность представлена на нашей схеме прерывистыми чертами). Поэтому для большей точности, возможно, следует прибегнуть к идее разреза Апеллеса и изобразить мессианическое время как цезуру, которая, разделяя само разделение между двумя временами, вводит в него превышающий разделение остаток.



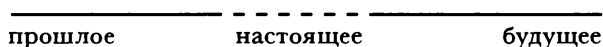
На этой схеме мессианическое время представлено как та часть мирского эона, что конститутивно выходит за рамки *chronos*, и та часть вечности, что выходит за рамки будущего эона; обе находятся в позиции остатка по отношению к разделению между двумя эонами.

Но можем ли мы сказать, что таким образом действительно поняли мессианический опыт времени? Здесь есть одна общая проблема, касающаяся наших представлений времени, которым присущ пространственный характер. Часто замечали, что пространственные представления — точка, линия, отрезок — приводят к фальсификации, делающей немислимым живой опыт времени. Смещение *éschaton* и мессианического времени будет тому очевидным примером: если мы представим время как прямую линию, а ее конец — как точечный момент, то мы получим нечто вполне *представимое*, но абсолютно *немислимое*; и наоборот, когда мы размышляем о реальном опыте времени, мы имеем нечто *мыслимое*, но совершенно *непредставимое*. Точно так же образ мессианического времени в виде отрезка, помещенного между двумя эонами, вполне нагляден, но ничего не говорит нам об опыте остающегося времени, времени, начинающего кончаться. В чем причина этого разрыва между представлением и мыслью, образом и опытом? И возможно ли другое представление времени, которое избежало бы этой двусмысленности?



## Оперативное время

Чтобы попытаться ответить на эти вопросы, я воспользуюсь понятием, взятым не из философии или естественных наук, но выработанным лингвистом — возможно, самым большим философом среди великих лингвистов нашего века — Гюставом Гийомом. Хотя он работал рядом с Мейе и Бенвенистом, его размышления о языке стоят совершенно обособленно в лингвистике XX века и лишь сегодня начинают изучаться во всей полноте. Гийом рассматривает язык, опираясь на аристотелевское различие потенции и акта, благодаря чему ему удастся увидеть его в оригинальной перспективе — имплицитно уже содержащейся в сосюрвовском различии между *langue* и *parole*, но гораздо более сложной. Интересующая нас книга Гийома — это «Время и глагол», объединяющая два исследования, опубликованные в 1929 и 1945 годах, а упомянутое мной понятие — это «оперативное время», присутствующее в обеих работах<sup>1</sup>. Согласно Гийому, человеческий ум обладает опытом времени, но не его представлением, и поэтому, чтобы представить опыт, он вынужден обращаться к конструкциям пространственного типа. Так, грамматика представляет глагольное время в виде бесконечной линии, состоящей из двух сегментов, прошлого и будущего, отделенных друг от друга разрезом настоящего:



Это представление — Гийом также называет его время-образом — недостаточно, поскольку слишком совершенно. Оно предъявляет нам некое всегда уже сконструированное время, но не показывает время в акте его самоконструирования в мысли. Чтобы действительно понять нечто, говорит Гийом, недостаточно рассматривать его

1. *Guillaume G. Temps et verbe. Théorie des aspects, des modes, et des temps. Suivi de L'architectonique du temps dans les langues classiques. Paris: Champion, 1970.*

в сконструированном и завершенном состоянии: необходимо уметь представлять фазы, которые прошла мысль, чтобы его сконструировать. Любая мыслительная операция, какой бы быстрой она ни была, требует для своего осуществления какого-то времени; оно может быть кратчайшим, но тем не менее оно реально. И Гийом называет «оперативным временем» *время, которое ум затрачивает на то, чтобы реализовать время-образ*. Внимательное исследование языковых феноменов показывает, что языки организуют свои глагольные системы не в соответствии с вышеприведенной линейной схемой — бедной, поскольку слишком совершенной, — но через соотнесение сконструированного образа с оперативным временем его конструирования. Тем самым Гийому удастся усложнить хронологическое представление времени, спроецировав на него представление процесса формирования время-образа, получая новое — уже не линейное, но трехмерное — представление хроногенетического времени. Таким образом, схема хроногенезиса позволяет уловить время-образ в состоянии чистой потенции (время *in posse*), в процессе его формирования (время *in fieri*) и, наконец, в сконструированном состоянии (время *in esse*), охватывая все языковые глагольные формы (виды, наклонения, времена в узком лингвистическом смысле) в единой модели.

☺ Польза от введения в лингвистику понятия оперативного времени очевидна. Оно не только позволяет Гийому вернуть время в определенную пространственную репрезентацию, которая — как и любой образ — сама по себе времени лишена. Мысль о том, что язык может соотноситься с оперативным временем собственного становления, уже закладывает основы (и одновременно принципы дальнейшего углубления) для самого гениального творения лингвистики XX века — бенвенистовской теории акта высказывания. Посредством индикаторов акта высказывания язык соотносится с собственным именем

места, с чистой инстанцией актуализирующегося дискурса, и эта способность соотноситься с чистым присутствием акта высказывания совпадает, согласно Бенвенисту, с хронотезисом, истоком нашего представления времени, образуя для него исходную точку отсчета. Но если любая мыслительная операция, любая «мысль в действии языка», как говорит Гийом, имплицитно оперативное время, тогда и сам акт соотнесения с актуализацией дискурса также имплицитно какое-то время, а хронотезис содержит внутри себя еще одно время, которое вводит разъединение и задержку в «простое присутствие» акта высказывания. И поскольку Бенвенист делает акт высказывания самим фундаментом субъективности и сознания, то эти разрыв и задержка конститутивно принадлежат структуре субъекта. Ибо если мысль всегда «в действии языка», а значит, неизбежно имплицитно оперативное время внутри себя, то — какой бы большой ни была ее скорость и способность кохвату — она никогда не может полностью совпасть с самой собой, а самоприсутствию сознания всегда уже присуща форма времени. В числе прочего это объясняет, почему мышление времени и представление времени никогда не могут совпасть: чтобы оформить слова, в которых выражается — реализуется — определенное время-образ, мышлению требуется оперативное время, и это время не может быть в свою очередь представлено в этом представлении, которое тем не менее его определенным образом имплицитно.

Давайте попробуем развернуть парадигму оперативного времени за пределами лингвистики, чтобы спроецировать ее на нашу проблематику мессианического времени. В любом нашем представлении о времени, в любом нашем дискурсе, представляющем и определяющем время, имплицитно некое дальнейшее время, которое не может быть исчерпанным в них. Как если бы человек

своей речью и мыслью производил по отношению к хронологическому времени некое дальнейшее время, не позволяющее ему полностью совпасть с тем временем, о котором он может создавать себе представления и образы. Однако это дальнейшее время не есть другое время, что-то вроде дополнительного времени, которое добавлялось бы к хронологическому извне; можно сказать, что оно является временем внутри времени — не дальнейшим, но внутренним — и служит лишь мерой моего сдвига в его отношении, моего бытия в разрыве и в несовпадении с моим представлением о времени — но именно по этой причине оно также является и мерой моей способности завершить его и схватить. Поэтому мы можем дать первое определение мессианического времени: это *время, которое требуется времени, чтобы прийти к концу*, — или, точнее, время, которое мы задействуем, чтобы довести до конца, завершить наше представление времени. Оно не является ни линией (представимой, но немыслимой) хронологического времени, ни моментом (также немыслимым) его конца; но оно не является и простым отрезком хронологического времени, между воскресением и концом времен: скорее, оно есть оперативное время, подгоняющее время хронологии, прорабатывающее и трансформирующее его изнутри, время, требующееся нам, чтобы довести время до конца, — и в этом смысле: *время, которое нам остается*. И если наше представление о хронологическом времени как времени, *в котором* мы существуем, отделяет нас от нас самих, превращая, так сказать, в бессильных зрителей самих себя, безвременно взирающих на убегающее время, в вечной нехватке самих себя, — то мессианическое время, как оперативное время, в котором мы схватываем и завершаем наше представление о времени, — это время, *которым* мы сами являемся, а значит, это единственное реальное время, единственное время, которым мы располагаем.

Именно потому, что мессианическая *klēsis* растянута в этом оперативном времени, она и может принимать форму *как не*, бесперывного отозвания любого призвания.

«Это же объявляю, братья, — так начинается отрывок из 1 Кор. 7 о *hōs mē*, который мы подробно комментировали, — время сжато<sup>1</sup> (*ho kairós synestalménos estin*: глагол *systellō* означает как уборку парусов, так и сжатие перед прыжком в случае животного), остаток же (как справедливо отмечали, *to loipón* обозначает здесь не просто „в остальном“, но мессианическое время как остающееся время), чтобы имеющие жен были как не имеющие, и плачущие как не плачущие...» Но по той же самой причине мессианическое время является *par excellence* временем, которое у нас есть: («пока время имеем [*hōs kairón échomen*], будем делать добро»: Гал. 6:10). Павел дважды пользуется выражением *ton kairón exagorazómenoi*, «искупая время», чтобы определить темпоральные условия мессианического сообщества.

### **Kairós и chronos**

Как правило, *kairós* и *chronos* противопоставляются друг другу как качественно гетерогенные времена, что, безусловно, является корректным. Но решающую роль здесь играет не только или не столько оппозиция, сколько отношение между ними. Что мы имеем, когда у нас есть *kairós*? Самая красивая из известных мне дефиниций *kairós* находится в «Corpus Hippocraticum», где он определяется именно через отношение к *chronos*. Определение гласит: *chronos esti en ho kairós kai kairós esti en hō ou pollos chronos*, «*chronos* есть то, в чем есть *kairós*, а *kairós* есть то, в чем мало *chronos*». Обратите внимание на необычную взаимную импликацию этих двух понятий, в буквальном смысле помещенных одно в другом. *Kairós* (переводить его просто как «благоприятный момент» было бы банализацией) не располагает каким-то другим временем — в *kairós* мы схватываем не какое-то другое время, но лишь сжатый и сокращенный *chronos*. Гиппократический текст продолжается следующими словами: «...излечение иногда приходит через

1. Дословно: «время сжатое есть». — *Примеч. перев.*

*chronos*, а иногда через *kairós*». Очевидно, что мессианическое «излечение» происходит в *kairós*, но он есть не что иное, как схваченный *chronos*. Жемчужина, вставленная в кольцо случая, есть лишь частица *chronos*, остающееся время. (Отсюда уместность раввинской притчи, согласно которой мессианический мир — это не иной мир, но этот же самый профанный мир с микроскопическим смещением, неприметным отличием. Но это микроскопическое отличие — как результат того, что я схватил свою разьединенность с хронологическим временем, — является во всех смыслах решающим.)

## Parousía

Давайте подробнее рассмотрим структуру мессианического времени у Павла. Как известно, Павел раскладывает мессианическое событие на два времени: воскрешение и *parousía*, второе пришествие Иисуса в конце времен. Отсюда парадоксальное напряжение между *уже* и *еще не*, характеризующее павловскую концепцию спасения: мессианическое событие уже произошло, спасение уже свершилось для верующих — и, однако, оно требует дальнейшего времени для своего подлинного завершения. Как мы должны интерпретировать это необычное расщепление, как будто вводящее в мессианическое конститутивную задержку? Это ключевой вопрос, поскольку от ответа на него зависит правильное решение антиномий, характерных для современных интерпретаций мессианизма. Шолем, представляющий довольно распространенную в иудаизме точку зрения, дает следующее определение мессианической антиномии: это «жизнь, проживаемая в отсрочке» (*Leben im Aufschub*), в которой ничто не может быть доведено до завершения. «Так называемая еврейская „экзистенция“, — пишет он, — есть напряжение, никогда не достигающее разрядки»<sup>1</sup>. Столь же

1. Scholem G. *Judaica*, I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963. S. 73–74.

апоретической является позиция — характерная для определенной христианской теологии, — которая понимает мессианическое время как что-то вроде пограничной зоны или, скорее, как «*переходное время* между двумя периодами, то есть между двумя *парусиями*, первая из которых задает начало нового эона, а вторая — конец старого эона»: как таковое, оно принадлежит обоим эонам. Опасность здесь представляет затягивание, так или иначе имплицитированное в самом понятии «переходного времени», имеющего, как и любой переход, тенденцию продлевать себя до бесконечности, а значит, и делать недостижимым тот конец, который оно, наоборот, должно было произвести.

Именно в перспективе оперативного времени павловская декомпозиция присутствия обретает свой подлинный смысл. Как оперативное время, то есть время, необходимое, чтобы закончить представление времени, мессианическое *ho nyn kairós* никогда не может совпасть с каким-либо хронологическим моментом внутри этого представления. Действительно, конец времени — это время-образ, представляющее собой крайнюю точку на хронологической гомогенной линии. Но, оставаясь лишеным времени образом, сам по себе он не может быть достигнут и поэтому имеет тенденцию бесконечно себя отсрочивать. О времени такого типа должен был думать Кант, когда в «Конце всего сущего» писал о «противоестественной» и «извращенной» концепции конца времен, которую «мы производим сами вследствие *неправильного понимания* нами конечной цели [*Endzweck*]»<sup>1</sup>. И возможно, что именно на такое неудовлетворительное представление о конце времени намекает Джорджо Манганелли, когда устами своего удивительного ересиарха говорит, что мы не замечаем, что конец света уже наступил, поскольку сам этот конец «порождает некое время, в котором мы пребываем, и это время исключает для нас опыт

1. Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 285, перевод слегка изменен.

конца»<sup>1</sup>. Ошибка здесь в том, что оперативное время превращают в дополнительное время, которое добавляется к хронологическому, чтобы бесконечно откладывать его конец. Поэтому так важно правильно понять смысл термина *parousía*. Он не означает «второго пришествия» Иисуса, которое следовало бы за первым и интегрировало его в себя. *Parousía* по-гречески означает просто «присутствие» (*para-ousia*, буквально: бытие рядом; можно сказать, что в настоящем времени бытие стоит подле самого себя). Термин не означает ни дополнения, добавляющегося к вещи, чтобы сделать ее полной, ни восполнения, которое добавляется в дальнейшем, никогда не приводя к завершению. Павел пользуется этим словом, чтобы обозначить глубинную двуединую структуру messiанического события, состоящего из двух гетерогенных времен, *kairós* и *chronos*, оперативного времени и представленного времени, связанных, но не суммируемых. Мессианическое присутствие находится подле самого себя, поскольку, никогда не совпадая с хронологическим моментом и не добавляясь к нему, оно тем не менее схватывает его и изнутри ведет к завершению. Павловская декомпозиция messiанического присутствия напоминает декомпозицию из необычного кафкианского *theologúmenon*, согласно которому мессия придет не в день своего пришествия, но только на следующий день, не в последний день, но в наипоследнейший (*er — мессия — wird erst einen Tag nach seiner Ankunft kommen, er wird nicht am letzten Tag kommen, sondern am allerletzten*<sup>2</sup>). Мессия уже пришел, messiаническое событие уже свершилось, но в его присутствии содержится другое время, которое растягивает его *parousía*, не отсрочивая ее, но, напротив, позволяя схватить. Поэтому каждый момент и может быть, по словам Беньямина, «маленькой калиткой, в которую входит мессия». Мессия всегда уже

1. *Manganelli G.* La notte. Milano: Adelphi, 1996. P. 19.

2. *Kafka F.* Hochzeitsvorbereitung aus dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass // Gesammelte Werke / Hg. von Max Brod. Frankfurt am Main: Fischer, 1983. S. 67.



делает свое время — то есть делает время своим и одновременно завершает его.

Относительно и сегодня распространенного заблуждения, состоящего в смешении оперативного времени — времени, которое время задействует, чтобы прийти к концу, — со временем восполнения, бесконечно добавляющемуся ко времени, раввинский комментарий, известный как «Genesis Rabbah», содержит инструктивные размышления. Они касаются субботы, представляющей — как в иудаизме, так и у Отцов Церкви — своего рода модель мессианического времени, и исходят, в частности, из интерпретации Быт. 2:2: «И совершил Бог в седьмой день дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмой от всех дел Своих, которые делал». Чтобы избежать парадоксального совпадения перерыва и завершения, Септуагинта исправляет первую часть предложения, ставя «шестой день» (*en tē hēméra tē ektē*) вместо «седьмого», так что работа творения теперь прекращается в другой день (*tē hēméra tē hebdómē*). Напротив, автор «Genesis Rabbah» комментирует: «Человек, не знающий времена и мгновенья и часы, берет что-то от времени мира и добавляет к священному времени; но Священный, да благословится имя Его, знающий времена и мгновенья и часы, входит в субботу лишь на волосок»<sup>1</sup>. Суббота — мессианическое время — не является еще одним днем, подобным другим: скорее, она является внутренним расщеплением времени, через которое можно — за волосок — схватить время и привести его к завершению.

### ☪ Тысячелетнее царство

Только теперь мы можем коснуться темы тысячелетнего царства — или мессианического *Zwischenreich*<sup>2</sup> — у Павла. Согласно этой концепции (несомненно, иудейского происхождения, но она глубоко укоренилась

1. Genesis Rabbah. The Judaic Commentary to the Book of Genesis. Atlanta: Scholars Press, 1985. 10:9.
2. Междуцарствие (нем.).

и в христианской традиции) на земле — после *parousía*, но до окончания времен — настанет мессианическое царство, которое продлится тысячу лет (отсюда термин *хилиазм*). Хотя Евсевий и вслед за ним Иероним обвиняли Папия в том, что тот распространил эту «еврейскую побасенку», идея присутствует не только в Апокалипсисе и у псевдо-Варнавы, но также у Иустина, Тертуллиана, Иренея и даже в какой-то мере у Августина, чтобы затем с силой возродиться в XII веке у Иоахима Флорского.

Что касается Павла, то вопрос принципиально зависит от интерпретации I Кор. 15:23–27 и I Фес. 4:13–18. Против хилиастического прочтения этих пассажей Вильке утверждал, что «для Павла *basileía Christi*<sup>1</sup> должна была быть тождественной уже начавшемуся новому эону — а значит, и величию в настоящем — и отличаться от божественного эсхатологического царства»<sup>2</sup> и что «в эсхатологии Павла <...> нет места для мессианического междуцарствия на земле, для Павла этот эон напрямую, без промежуточных стадий в конце времен переходит в вечное царство Господа»<sup>3</sup>. Бультман, в свою очередь, писал, что «первоначальная христианская община со знавала, что она помещена „между времен“, иначе говоря, что она находится в конце древнего эона и в начале — или, по крайней мере, накануне начала — нового. Таким образом, она мыслила свое настоящее как уникальное „между“. В I Кор. 15:23–27 это выражено с особой ясностью: согласно раввинской теории, между старым и новым эоном расположено мессианическое царство; для Павла это царство — настоящее время, находящееся между воскресением и парусией»<sup>4</sup>.

Правильное понимание проблемы царствия (как и его секуляризованного эквивалента, марксистской

1. Царствие Христа (*греч.*).
2. *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus. Zürich: Zwingli Verlag, 1967. S. 99.
3. *Ibid.* S. 156.
4. *Bultmann R.* Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd. 3. Tübingen: Mohr, 1960. S. 691.

проблемы переходного этапа между предисторией и историей) зависит от того, какой именно смысл при дается этому «между». Поэтому миллениаристские интерпретации одновременно верны и ложны: они ложны, когда буквально отождествляют мессианическое царствие с конкретным периодом хронологического времени, расположенным между *parousia* и концом времен; верны, потому что у Павла мессианическое время — как оперативное время — подразумевает актуальную трансформацию опыта времени, способную здесь и сейчас прервать профанное время. Царствие не совпадает ни с одним из хронологических моментов, но находится между ними, растягивая их в *para-ousia*. Такова его особая «близость», которая, как мы увидим, у Павла соответствует близости слова веры. В этом отношении важно, что во фразе из Луки «царствие Божие *entós hymṓn* есть» (Лк. 17:21) *entós hymṓn* не означает, согласно обычному переводу, «внутри вас», но «на расстоянии руки, в зоне возможного действия», то есть — вблизи<sup>1</sup>.

## Τυπος

Павел определяет внутреннее отношение мессианического времени с хронологическим временем — то есть со временем, длящимся от творения до воскресения, — при помощи двух фундаментальных понятий. Первое из них — это *typos*, фигура, прообраз. Ключевой пассаж здесь I Кор. 10:1–11, где Павел бегло упоминает ряд эпизодов истории Израиля: «Не хочу оставить вас, братия, в неведении, что отцы наши все были под облаком, и все прошли сквозь море; и все крестились в Моисея в облаке и в море; и все ели одну и ту же духовную пищу; и все пили одно и то же духовное питье: ибо пили из духовного последующего камня; камень же был мессия. Но не о многих из

1. Rüstow A. Entos ymon estin. Zur Deutung von Lukas 17:20–21 // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1960. LI. S. 214–217.

них благоволил Бог, ибо они поражены были в пустыне». И Павел сразу добавляет: «А это были прообразы [*typoi*] наши, чтобы мы не были похотливы на злое, как они были похотливы». Чуть ниже он снова использует этот образ: «Это происходило с ними типически [*typicós*]; а описано в наставление нам, в ком края веков сталкиваются лицом к лицу» [*ta telē tōn aiōnōn katēntēken; antáō* — от *antí* — означает «столкнуться лицом к лицу, противостоять»].

Ауэрбах показал всю важность этой «фигуральной» (Иероним переводит *typoi* в 1 Кор. 10:6 как *in figura*) концепции мира для христианского Средневековья, где она станет основой для общей теории аллегорической интерпретации. При помощи понятия *typos* Павел устанавливает отношение — отныне мы можем называть его типологическим — между любым событием прошлого и *ho nyn kairós*, мессианическим временем. Так, в Рим. 5:14 Адам — через которого грех пришел в мир — определяется как *typos tou méllontos*, «фигура будущего» — то есть фигура мессии, через которого для людей будет преизобилывать благодать. (В Евр. 9:24 храм, сооруженный людьми, определяется как *antitypos* небесного храма, что также может подразумевать симметрию по отношению к *typos*.) С интересующей нас точки зрения решающим будет не столько то, что, становясь прообразом, любое событие прошлого возвещает будущее событие и обретает в нем свое завершение, сколько трансформация времени, вызываемая типологическим отношением. Речь идет не столько — в соответствии с парадигмой, в конце концов возобладавшей в средневековой культуре, — о взаимно-однозначном соответствии, связывающем *typos* и *antitypos* в своего рода герменевтическом отношении (принципиально важном для интерпретации Писания), — сколько о напряжении, сжимающем и трансформирующем прошлое и будущее, *typos* и *antitypos* в нераздельном созвездии. Мессианическое не является просто одним из двух терминов типологического отношения — оно само есть это отношение. В этом и заключается смысл павловского выражения:

«нам, в ком края веков [*aiónōn*, еврейское *olamim*] сталкиваются лицом к лицу». Два края, край *olam hazzeh* и край *olam habba*, прижимаются один к другому, сталкиваясь, но не совпадая: и это лицом-к-лицу, это сжатие и есть мессианическое время — и ничто другое. Здесь мы еще раз видим, что мессианическое у Павла — это не третий эон между двумя временами, скорее, оно — цезура, которая делит само разделение между временами и вводит в него остаток, зону невписывающейся неразличимости, где прошлое смещается в настоящее, а настоящее протягивается в прошлое.

Один из тезисов (восемьдесят третий, если быть точным), которые Шолем в 1918 году собирался подарить Бенъямину на его двадцать шестой день рождения, звучит так: «Мессианическое время — это время инверсивного *вав*»<sup>1</sup>. Глагольная система иврита различает глагольные формы не столько по времени (прошлое и будущее), сколько по видам — совершенному (обычно переводится формой прошлого времени) и несовершенному (обычно переводится при помощи будущего). Но если перед формой совершенного вида поставить *вав* (по этой причине называемый инверсивным или конверсивным), то глагол станет несовершенного вида, и наоборот. И, согласно этому тонкому замечанию Шолема (о котором Бенъямин мог помнить и много лет спустя), мессианическое время не является ни совершенным, ни несовершенным, ни прошлым, ни будущим, — но их инверсией. Павловское типологическое отношение идеально выражает это конверсивное движение — оно является полем напряжения, в котором два времени образуют созвездие, называемое апостолом *ho nyn kairós*, где прошлое (совершенное) обретает актуальность и становится несовершенным, а настоящее (несовершенное) достигает некой завершенности.

1. *Scholem G. Gershom Scholem zwischen die Disziplinen* / Hg. von Peter Schäfer und Gary Smith. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. S. 295.

## Подытоживание

Второе понятие, дополняющее *typos*, которое служит Павлу для артикуляции мессианического времени, — это подытоживание<sup>1</sup> (Павел не употребляет существительное *anakephalaiōsis*, только глагол *anakephalaiōomai*, буквально — «рекапитулировать»). Решающий пассаж — Еф. 1:10, где Павел, только что изложивший божественный проект мессианического искупления (*apolytrōsis*), пишет: «ради экономии плеромы времен все подытоживается в мессии, все, что на небесах, и все, что на земле [*eis oikonomian tou plērōmatos tōn kairōn anakephalaiōsasthai ta panta en tō christō, ta epi tois ouranois kai ta epi tēs gēs en autō*]». Этот стих настолько перегружен значением, что готов взорваться; настолько, что можно утверждать, что многие фундаментальные тексты западной культуры — учение об апокатастасисе<sup>2</sup> у Оригена и Лейбница, о повторении-возобновлении у Кьеркегора, о вечном возвращении у Ницше и повторении у Хайдеггера — являются лишь осколками, разлетающимися от этого взрыва.

Что говорит здесь Павел? Что мессианическое время — поскольку в нем на кону стоит завершение и исполнение времен (*plērōma tōn kairōn* — здесь говорится о *kairoi*, а не о *chronoi*! — ср. Гал. 4:4: *plērōma tou chronou*) — производит подытоживание, нечто вроде резюмирующей аббревиатуры всех вещей, как небесных, так и земных — то есть всего, что имело место от момента творения и до мессианического «сего часа», аббревиатуры всего прошлого

1. В оригинале — *ricapitolazione*. Рекапитуляция в биологии — краткое и быстрое повторение, воспроизведение основных этапов развития предковых форм в ходе индивидуального — особенно зародышевого — развития у современных взрослых организмов. Хотя это слово не чуждо русскому языку и сохраняет связь с главой-*kephalē* из *anakephalaiōomai* (лат. *capitulum*, ит. *capitolo*; ср. как Синодальный перевод пытается сохранить «голову» в Еф. 1:10: «все небесное и земное соединить под главою Христом»), при переводе был избран более понятный по своей внутренней форме вариант. — *Примеч. перев.*
2. *Apokatástasis* — восстановление в прежнем состоянии, возвращение (*зпеч.*).

в целом. Таким образом, мессианическое время есть суммарное подытоживание — также и в смысле, который это прилагательное имеет в юридическом термине «суммарное решение»<sup>1</sup> — прошлого.

Такое подытоживание прошлого производит *plérōma*, наполнение и исполнение времен-*kairoi* (поэтому мессианические *kairoi* в прямом смысле наполнены *chronos*, но это суммированный *chronos*, аббревиатура *chronos*), которое предвосхищает эсхатологическое *plérōma*, когда Господь «будет всем во всем». Следовательно, мессианическое *plérōma* является аббревиатурой и предвосхищением эсхатологического завершения. Не случайно, что «подытоживание» и *plérōma* соседствуют в Рим. 13:9–10, где Павел говорит, что в мессианическом всякая заповедь (*entolé*) «итожится [*anakephalaioútai*] в этом слове: люби ближнего своего, как самого себя», и сразу добавляет: «*plérōma* закона — любовь». И если павловское подытоживание закона содержит что-то сверх содержащегося в изречении Гиллеля, с которым ее часто связывают (*гою*, попросившему обучить его всей Торе целиком, Гиллель отвечает: «Что тебе не нравится, не делай и ближнему своему»), то это именно потому, что оно является не простой практической максимой, но неотделимо от мессианического исполнения времен: оно — мессианическое подытоживание.

Принципиально здесь то, что *plérōma* времен-*kairoi* мыслится как взаимосвязь каждого мгновения с мессией — всякий *kairós* является *unmittelbar zu Gott*<sup>2</sup> — а не — в соответствии с моделью, которую Гегель завещал марксизму, — как финальный результат процесса. Согласно интуиции Тихония из главы «О восстановлении» его «Правил», всякое время есть мессианический (сей) час (*totu illud tempus diem vel horam esse*), а мессианическое — это

1. *Giudizio sommario* (англ. *summary judgement*), «суммарное суждение» — решение, вынесенное в порядке упрощенного (суммарного) судопроизводства. Распространено в англосаксонских юридических системах. — *Примеч. перев.*
2. Непосредственен Богу (нем.).

не хронологический конец времен, но настоящее как требование исполнения, как то, что устанавливает себя «в звании конца» (*licet non in eo tempore finis, in eo tamen titulo futurum est*<sup>1</sup>)<sup>2</sup>.

В этом смысле подытоживание является не чем иным, как другой стороной типологического отношения, которое мессианический *kairós* устанавливает между прошлым и будущим. То, что речь не идет об одном лишь предвосхищающем прообразе, но о созвездии и почти что единстве между двумя временами, подразумевается в идее, что все прошлое содержится в настоящем в, так сказать, резюмированном виде; таким образом, притязание *остатка* на то, чтобы установить себя в качестве *целого*, находит здесь свое дальнейшее обоснование. Три вещи, «остающиеся» согласно I Кор. 13:13 («теперь остаются сии три: вера, надежда, любовь»), являются не состояниями души, но тремя дугами, растягивающими и завершающими мессианический опыт времени. Разумеется, здесь речь идет только о резюмирующем подытоживании: Бог еще не стал «всем во всем», как это будет при *éschaton* (когда больше не будет повторения); но оно тем более значимо, поскольку только в мессианическом подытоживании события прошлого обретают свой подлинный смысл и становятся, так сказать, спасаемыми делами (пассаж Еф. 1:3–14, куда входит стих о *plérōma* времен, полностью посвящен «возвещению спасения», *euaggélion tēs soterías*).

## Память и спасение

Здесь происходит нечто похожее на то панорамное видение собственной жизни, которое, как говорят, бывает у умирающих, когда за долю секунды перед их глазами проносится головокружительная аббревиатура всего их существования. В мессианическом подытоживании мы

1. Пускай и не в этом времени конец, но в его звании будущее (*лат.*).
2. *Tysonius. The Book of Rules* / Ed. William S. Babcock. Atlanta: Scholars press, 1989. P. 110.



также имеем дело с чем-то вроде памяти — но речь идет об особой памяти, имеющей отношение исключительно к экономике спасения (впрочем, нельзя ли это сказать о любой памяти?). Память предстает здесь как пропедевтика и предвосхищение спасения. Подобно тому, как только в воспоминании прошлое, освобождаясь от дистанцирующей чуждости проживаемого, впервые становится моим прошлым, в «экономии полноты времен» люди апроприируют собственную историю, и тогда то, что некогда случилось с иудеями, опознается как прообраз и реальность мессианического сообщества. И подобно тому, как в воспоминании прошлое снова становится некоторым образом возможным, — завершенное становится незавершенным, а незавершенное — завершенным, — в мессианическом подытоживании люди готовятся к окончательному прощанию с прошлым в вечности, которая не знает ни прошлого, ни повторения.

Поэтому распространенное представление о том, что мессианическое время направлено исключительно в будущее, является неверным. Мы привыкли слышать, что в момент спасения необходимо обратиться к будущему и к вечности. Но для Павла подытоживание, *anakephalaíōsis*, означает, что *ho nyn kairós* представляет собой сжатие прошлого и настоящего, что в решающий момент мы прежде всего должны рассчитаться с прошлым. Что, разумеется, не означает ни привязанности, ни ностальгии — напротив, подытоживание прошлого является «суммарным решением» в его отношении.

Т Двойная ориентация мессианического времени также позволяет понять особую формулу, при помощи которой Павел выражает свое мессианическое напряжение: *epekteinómenos*. Бегло упомянув о своем прошлом фарисея и иудея по плоти, он пишет: «Братья, я себя не считаю схватившим [себя]; но только: то, что позади, забывая и к тому, что впереди, простираясь [*epekteinómenos*], стремлюсь к цели» (Фил. 3:13–14). Два

разнонаправленных предлога *epi* (на, к) и *ek* (от, из), поставленные перед глаголом, означающим «растягиваться, устремляться», выражают двойное движение павловского жеста: напряжение в направлении того, что впереди, может возникнуть только на основе и исходя из того, что позади: «забывая прошлое, на основе него и только исходя из него, протягиваясь в будущее». Поэтому, оказываясь в этом двунаправленном напряжении, Павел не может ни схватить, ни завершить себя — он может только схватить свое собственное бытие схваченным: «Не потому, что уже схватил [себя] или уже стал совершенным; стремлюсь же схватить, поскольку и сам был схвачен Иисусом мессией».

## Стихотворение и рифма

Теперь я бы хотел показать вам что-то вроде конкретного примера — или, скорее, уменьшенной модели — структуры мессианического времени, которую мы попытались уловить в павловском тексте. Возможно, эта модель вас удивит, но я думаю, что обнаруживающаяся в ней структурная аналогия не будет совсем уж неуместной. Речь идет о стихотворении. Точнее, о той поэтической структуре, которую представляет собой — в новой поэзии, особенно в ранней лирике на романских языках, — институт рифмы.

Рифма — в античной лирике встречавшаяся лишь случайным, нерегулярным образом — развивается в христианской латинской поэзии начиная с IV века, чтобы потом в романской лирике стать важнейшим конструктивным принципом. Из всего многообразия романских метрических форм я возьму особую форму, секстину, а конкретным примером нам послужит ее престижный и архетипический образец, секстина *Lo ferm voler qu'el cor m'intra* Даниэля Арнаута. Прежде чем мы начнем ее читать, я сделаю одно замечание, касающееся темпоральной структуры лирической поэзии в целом, особенно когда она

воплощается в твердых метрических формах — в сонете, канцоне, секстине и т.д. В интересующем нас смысле, стихотворение есть вещь, относительно которой мы с самого начала знаем, что она закончится, неизбежно завершится в определенной точке — 14 стихов, если речь идет о сонете, с возможной отсрочкой в три стиха, если у сонета есть кода.

Это значит, что стихотворение является темпоральным организмом или устройством, с самого начала простирающимся к собственному концу — существует, так сказать, некая эсхатология, присущая поэме. Но на то (более или менее короткое) время, что она длится, стихотворение обладает особой и ни на что не похожей темпоральностью, у него есть свое собственное *время*. Именно здесь рифма — словорифма в случае секстины — вступает в игру.

Секстину отличает определенная модификация института рифмы: вместо регулярного повторения концевых слогов-омофонов в ней повторяется возвращение — в соответствии со сложным, но также регулярным порядком — шести словорифм, завершающих каждый стих в шести строфах. Добавочная полустрофа в конце, *tornada*, подытоживает все словорифмы, комбинируя их в пространстве трех стихов.

Итак, образец:

Lo ferm voler qu'el cor m'intra  
 no·m pot ges becs escoissendre ni ongl  
 de lauzengier qui pert per mal dir s'arma;  
 e pus no l'aus batr'ab ram ni ab verja,  
 sivals a frau, lai on non aurai oncle,  
 jauzirai joi, en vergier o dins cambra.

Quan mi sove de la cambra  
 On a mon dan sai que nulhs om non intra  
 — ans me son tug plus que fraire ni oncle —  
 non ai membre no·m fremisca, neis l'ongla  
 aissi cum fai l'enfas devant la verja:  
 tal paor ai no·l sia prop de l'arma.

Del cors li fos, non de l'arma,  
 e cossentis m'a celat dins sa cambra,  
 que plus mi nafra:l cor que colp de verja  
 qu'ar lo sieus sers lai ont ilh es non intra:  
 de lieis serai aisi cum carn e onгла  
 e non creirai castic d'amic ni d'oncle.

Anc la seror de mon oncle  
 non amei plus ni tan, per aquest'arma,  
 qu'aitan vezis cum es lo detz de l'onгла,  
 s'a lieis plagues, volgr'esser de sa cambra;  
 de me pot far l'amors qu'ins el cor m'intra  
 miels a son vol c'om fortz de frevol verja.

Pus floric la seca verja  
 ni de n'Adam foron nebot e oncle  
 tan fin'amors cum selha qu'el com m'intra  
 non cug fos anc en cors no neis en arma:  
 on qu'eu estei, fors en plan o dins cambra;  
 mos cors no's part de lieis tan cum ten l'onгла.

Aissi s'empren e s'enongла  
 mos cors en lieis cum l'escors'en la verja,  
 qu'ilh m'es de joi tors e palais e cambra;  
 e non am tan paren, fraire ni oncle,  
 qu'en Paradis n'aura doble joi m'arma,  
 si ja nulhs hom per ben amar lai intra.

Arnaut tramet son cantar d'ongl'e d'oncle  
 a Gran Desiei, qui de sa verja l'arma,  
 son cledisat qu'apres dins cambra intra.

Слепую страсть, что в сердце входит,  
 Не вырвет коготь, не отхватит бритва  
 Лъстеца, который ложью губит душу;  
 Такого вздуть бы суковатой веткой,  
 Но, прячась даже от родного брата,  
 Я счастлив, в сад сбежав или под крышу.

Спешу я мыслью к ней под крышу.  
 Куда, мне на беду, никто не входит,  
 Где в каждом я найду врага — не брата;  
 Я трепещу, словно у горла бритва,  
 Дрожу, как школьник, ждущий порки веткой,  
 Так я боюсь, что отравлю ей душу.

Пускай она лишь плоть — не душу  
 Отдаст, меня пустив к себе под крышу!  
 Она сечет меня больней, чем веткой,  
 Я раб ее, который к ней не входит.  
 Как телу — омовение и бритва,  
 Я стану нужен ей. Что мне до брата!

Так даже мать родного брата  
 Я не любил, могу открыть вам душу!  
 Пусть будет щель меж нас не толще бритвы,  
 Когда она уйдет к себе под крышу.  
 И пусть со мной любовь, что в сердце входит,  
 Играет, как рука со слабой веткой.

С тех пор как палка стала Веткой  
 И дал Адам впервые брату брата,  
 Любовь, которая мне в сердце входит,  
 Нежней не жгла ничью ни плоть, ни душу.  
 Вхожу на площадь иль к себе под крышу,  
 К ней сердцем близок я, как к коже бритва.

Тупа, хоть чисто бреет, бритва;  
 Я сросся сердцем с ней, как лыко с веткой;  
 Она подводит замок мой под крышу,  
 Так ни отца я не любил, ни брата.  
 Двойным блаженством рай наполнит душу  
 Любившему, как я, — коль в рай он входит.

Тому шлю песнь про бритву и про брата  
 (В честь той, что погоняет душу веткой),  
 Чья слава под любую крышу входит.

*Пер. А. Г. Наймана*

Как вы можете видеть, порядок, управляющий повторением рифм, представляет собой так называемую *retrogradatio cruciata*, крестовидный обратный ход, чередование инверсии и прогрессии, когда последняя словорифма строфы становится первой в следующей строфе, первая перемещается на второе место, предпоследняя на третье, вторая на четвертое и так далее — таким образом, если бы движение продолжилось и дальше, за пределы шести строф, то седьмая строфа повторила бы порядок первой. Нас, однако, интересует — по крайней мере, в данный момент — не столько нумерологическая интрига, сколько темпоральная структура, которую секстина таким образом пускает в ход. Ведь последовательность из тридцати девяти стихов (36+3), которая теоретически могла бы развернуться в ряд, совершенно гомологичный линейному хронологическому времени, вместо этого артикулируется и оживляется игрой перемежающихся словорифм, каждая из которых возобновляет и напоминает другую словорифму (или, точнее, саму себя как другую) из предыдущих строф — и одновременно возвещает собственное повторение в последующих. Посредством этого сложного возвратно-поступательного движения, обращенного одновременно и вперед и назад, хронологическая последовательность гомогенного линейного времени полностью трансформируется, чтобы предстать в виде ритмических созвездий, также находящихся в движении. Однако здесь нет никакого иного времени, которое, приходя неизвестно откуда, заменяло бы хронологическое; напротив, перед нами то же самое время, посредством своих более или менее скрытых внутренних пульсаций организующее себя так, чтобы время стихотворения имело место. И так до тех пор, пока в сам момент окончания, когда возвратно-крестовидное движение завершится и стихотворение окажется обреченным на повторение, *tornada* не возобновит и не подытожит словорифмы в новой последовательности, демонстрирующей их уникальность и одновременно тайную взаимосвязь.

Полагаю, теперь вы легко поймете, что я имел в виду, когда говорил, что секстина представляет собой уменьшенную модель мессианического времени. Секстина — и в этом смысле любое стихотворение — это сотериологическая машина, которая посредством сложной *méchané*<sup>1</sup> возвещений и возобновлений словорифмы — соответствующих типологическим отношениям между прошлым и настоящим — трансформирует хронологическое время в мессианическое. И подобно тому, как мессианическое время является не другим временем, отличным от хронологического времени и вечности, но трансформацией, которую испытывает время, находящееся в позиции остатка, так же и время секстины является метаморфозой, которую время испытывает как время конца, как *время, которое требуется поэме, чтобы прийти к концу*.

Еще удивительнее то, что эта структурная аналогия, похоже, не случайна, — по крайней мере, в случае секстины. Современные исследователи заново открыли всю важность нумерологических отношений в средневековой поэзии. Так, очевидную связь секстины с числом шесть ученые обоснованно соотнесли с особым значением этого числа в нарративе о творении<sup>2</sup>. Уже Гонорий Августодунский в одном двустишии подчеркивал важность шестого дня — в который произошли творение и падение человека — и шестой эпохи мира, в которую совершается избавление мира: *sexta namque die Deus hominem condidit, sexta aetate, sexta feria, sexta hora eum redimit* [ибо в шестой день Бог человека сотворил, в шестую эпоху, шестой день, шестой час он его искупил]. У Данте «шестой час» прямо отсылает к шести часам Адама в раю (Рай, XXVI, 141–142: «Я пробыл и святым, и несвятым / От утра и до часа, что вступает, / Чуть солнце сменит четверть, за шестым»<sup>3</sup>), а его собственная секстина в «Стихах о каменной даме» также

1. Устройство, приспособление (*зпеч.*).

2. *Durling R., Martinez R. L. Time and the Crystal. Studies in Dante's «Rime petrose»*. Berkley: University of California Press, 1990. P. 270.

3. Пер. М. Лозинского.

окрашена сотериологическим значением (Адам — это *тип* мессии). Шестистрочное движение секстины повторяет шесть дней творения и одновременно устанавливает их отношение с субботой (*tornada*) как с шифром мессианического завершения времени. Мы могли бы сказать, что Арнаут, подобно автору Берешит Рабба, понимает субботу не как день, однородный другим дням, но, скорее, как мессианическое подытоживание и аббревиатуру (*tornada* в трех стихах подытоживает структуру всей поэмы) истории творения. Поэтому секстина не может закончиться по-настоящему — можно сказать, что ей не хватает конца — как не хватает и седьмой строфы.

Возможно, эти наблюдения могли бы пролить какой-то свет на проблему происхождения рифмы в европейской поэзии, — проблему, по поводу которой ученые еще очень далеки от минимального подобия консенсуса. Книга Эдуарда Нордена, «*Antike Kunstprosa*», которую я уже цитировал по поводу стиля Павла, содержит длинное и интереснейшее приложение, посвященное истории рифмы. Согласно Нордену (сразу отбрасывающему старый вопрос о том, какой же народ «изобрел» или ввел рифму в новую западную поэзию; В. Мейер считает, что у рифмы семитское происхождение), рифма рождается в античной риторике, конкретно — у гомеотелевтов, особо выделявших фигуру параллелизма. Так называемая «азиатская» риторика, которой посвящена значительная часть анализов Нордена, разбивала период на короткие *commata* или *cola*, чтобы затем артикулировать и соединять их посредством повторения одной и той же синтаксической структуры. Именно в контексте этого параллельного повторения *cola* мы видим первое появление чего-то похожего на рифму, связывающую противопоставляемые члены посредством созвучия конечных слогов в завершающих словах (гомеотелевтах).

Это интересная теория, не лишенная, однако, некой иронии, поскольку выводит из прозы институт, который мы привыкли ассоциировать исключительно с поэзией.



Но она ничего не сообщает нам о причинах, по которым прозаическая риторическая фигура — в общем-то второстепенная — переносится и абсолютизируется вплоть до того, чтобы стать поэтическим институтом, решающим во всех смыслах. Я уже сказал, что рифма появляется в христианской латинской поэзии в конце эпохи Империи и непрерывно развивается, чтобы на пороге Нового времени приобрести привычную для нас значимость. Жорж Лот в своей замечательной «Histoire du vers français» в числе самых первых образцов рифмованной поэзии упоминает одно сочинение Августина — автора, как вы знаете, очень чуткого к проблеме времени. В этой поэме, направленной против еретиков-донатистов, самые настоящие рифмы возникают именно в тот момент, когда Августин воспроизводит евангельскую притчу, сравнивающую небесное царство с сетью для ловли рыбы<sup>1</sup>. И когда Лоту требуется указать на поэтическое произведение, в котором рифма уже стала осознанным принципом формальной организации, приводимый им пример напрямую касается *hora novissima* мессианического времени<sup>2</sup>:

*Hora sub hac novissima  
mundi petivit infima  
promissus ante plurimis  
propheticis oraculis.*

В этот час наипоследнейший  
мира он достиг низжайшее  
что обещано многочисленными  
пророков предсказаниями.

*Пер. С. Ермакова*

Но это еще не все. Исследователи христианской латинской поэзии давно заметили, что она налаживает свои связи со Священным Писанием, следуя типологической

1. Lote G. Histoire du vers français. Paris: Boivin, 1950. P. 38.

2. Ibid. P. 98.

структуре. И в ряде случаев, как в эпаналептических двустишиях Седулия и Рабана Мавра, эта типологическая структура переходит в метрическую структуру, в которой *typos* и *antitypos* соответствуют друг другу посредством параллелизма между двумя полустихиями (первая половина стиха А соответствует второй половине стиха В).

Думаю, теперь вы поймете смысл выдвигаемой мной гипотезы, хотя она должна пониматься, скорее, как некая эпистемологическая парадигма, нежели как историко-генеалогическая гипотеза: рифма рождается в христианской поэзии как метрическая и языковая перекодировка мессианического времени, структурированная в соответствии с павловской игрой типологических отношений и подытоживания. Но оказывается, что и текст самого Павла — особенно если его разбить, как делают некоторые издания, на *stichoi*, то есть синтагматические единицы, в общем-то схожие с *cola* и *commata* античной риторики, — от начала и до конца оживляется беспрецедентной игрой внутренних рифм, аллитераций и словорифм. Норден отмечает, что Павел пользуется как формальным параллелизмом греческого искусства прозы, так и семантическим параллелизмом семитской прозы и поэзии. Уже Августин — несмотря на то что он читал Павла только по-латыни — отмечал употребление им «фигуры, которую греки называли *klimax*, а латиняне — *gradatio*... которая заключается в том, что соединяют, чередуя, слова и представления»<sup>1</sup>. Иероним — хотя и не лучший и даже недоброжелательный комментатор Павла — как переводчик, напротив, превосходно понимает значимость рифмы в гомеотелевтах и стремится сохранить ее любой ценой. Павел доводит до предела параллелизм, антитезы и омофонии античной риторики и еврейской прозы — но разбивка периода на короткие и отрывочные стихи, артикулируемые и скандируемые рифмой, достигает у него высоты, неизвестной ни греческой, ни еврейской прозе,

1. Sant' Agostino. De doctrina christiana / A cura di M. Simonetti. Milano: Fondazione Valla-Mandadori, 1994. P. 266.

как будто отвечая внутреннему требованию и эпохальной мотивации.

Я приведу несколько примеров. Первым послужит отрывок об *hōs mē* (1 Кор. 7:29–31), который мы долго комментировали. Даже самый верный перевод не воздаст должное просодической структуре оригинала:

*kai hoi klaíontes*  
*hōs mē klaíontes*  
*kai hoi chaírontes*  
*hōs mē chaírontes*  
*kai hoi agorázontes*  
*hōs mē katéχontes*  
*kai hoi chrómenoi ton kosmon*  
*hōs mē katachrómenoi<sup>1</sup>*

Затем, из того же Первого послания к Коринфянам (15:42–44):

*speíretai en phthorá*  
*egeíretai en aphtharsía*  
*speíretai en atimía*  
*egeíretai en doxē,*  
*speíretai en astheneía*  
*egeíretai en dynámei*  
*speíretai sōma psychicón*  
*egeíretai sōma pneumatikón<sup>2</sup>*

И, наконец, пассаж из Второго послания Тимофею (4:7–8), где жизнь апостола, достигая своего конца, как будто рифмуется сама с собою (вероятно, Иероним обратил на это внимание, поскольку его собственный перевод преумножает рифмы *bonum certamen certavi / cursum consummavi / fidem servavi*):

1. «...плачущие / как не плачущие, / и радующиеся / как не радующиеся, / и покупающие / как не владеющие, / и пользующиеся миром / как не преиспользующие».
2. «...сеется в тлении, / восстает в нетлении; / сеется в уничтожении, / восстает в силе; / сеется тело душевное, / восстает тело духовное» (Синодальный перевод).

*Ton kalón agóna ēgónismai,  
ton dromon tetéleka  
tēn pistin tetérēka  
loipón apókeitai moi  
ho tēs dikaiosýnēs stéphanos<sup>1</sup>.*

Рифма — этой гипотезой я бы хотел завершить нашу экзегезу мессианического времени, — понятая в широком смысле, как артикуляция различия между семиотической и семантической сериями, — является мессианическим наследством, завещанным Павлом новой поэзии; и как история, так и судьба рифмы совпадают в поэзии с историей и судьбой мессианического возвещения. Насколько это нужно понимать буквально, то есть в каком смысле речь идет не просто о секуляризации, но о подлинном теологическом наследстве, которое поэзия принимает со всеми его долгами, — чтобы развеять какие-либо сомнения, достаточно будет одного примера. Когда на пороге нового века Гёльдерлин разрабатывает свое учение об уходе богов — и в первую очередь последнего Бога, Христа, — то в момент принятия этой новой атеологии метрическая форма его лирики разбивается на куски вплоть до полной утраты какой-либо узнаваемой идентичности в последних гимнах. Расставание с богами неотделимо от исчезновения закрытой метрической формы, атеология — это и есть сама апросодия.

1. «Подвигом добрым я подвизался, / течение совершил, / веру сохранил; / а теперь готовится мне / венец правды» (Синодальный перевод).

## День пятый

### *Eis euaggélion theoú*

#### Eis

**К**огда речь заходит об авторской терминологии, нет никакого смысла выстраивать иерархии грамматического типа, и частица, наречие или даже знак препинания может приобрести статус *terminus technicus* не меньший, чем существительное. М. Пудер отмечал стратегическую важность наречия *gleichwohl*, «тем не менее, все же», у Канта; с тем же основанием можно было бы указать на решающую функцию, которую у Хайдеггера выполняют наречие *schon*<sup>1</sup>, «уже», и дефис в оборотах типа *In-der-Welt-sein* или *Da-sein*: дефис является наиболее диалектическим из знаков препинания, поскольку он соединяет лишь в той мере, в которой отделяет.

Поэтому неудивительно, что у Павла предлог *eis*, по-гречески обычно указывающий на движение к чему-либо, может приобрести качество термина. Павел пользуется им для того, чтобы выразить природу веры, в формулах типа *pisteúein eis* — или *pistis eis* — *christón Iēsoún* (благодаря переводу Иеронима это и станет нашим «верить в» и «верой в»). Но поскольку мы будем анализировать это специфическое павловское употребление в связи со следующим за ним термином *euaggélion*, то на время отложим его дальнейшее рассмотрение.

1. Gleichwohl и schon являются наречиями в немецком языке. — *Примеч. перев.*

## Euaggélion

*Euaggélion* (как и еврейское *besora* — хотя в Библии и Септуагинте чаще встречаются глагольные формы *bsr* и *euaggelizesthai* соответственно) означает «благую весть», «радостное послание», возвещаемое глашатаем радости, *euáγγελος*. Термин обозначает как акт возвещения, так и его содержание. Поэтому Павел в Послании к Римлянам (2:16 и 16:25), в совершенном неразличении между обоими смыслами, дважды использует формулу «по благовествованию моему» (*katá ton euaggélion emou*). Лишь много позже, когда начнет оформляться канон Писания, термин станет отождествляться с написанным текстом. Так, уже Ориген (в первой половине III века) сталкивается с необходимостью уточнить это различие, и как раз в связи с павловской формулой *katá ton euaggélion emou*: «В писаниях Павла мы не находим книги под названием *euaggélion*, но все, что он провозглашал и говорил, было *euaggélion*, возвещением»<sup>1</sup>. К той же эпохе относится едкая шутка ребе Меира: играя на сходстве греческих и еврейских слов, он называл *euaggélion* христиан *awen gillaion*, «свитком беззакония», — что могло иметь смысл, только если *euaggélion* обозначал к этому моменту и книгу.

Так же как апостол отличается от пророка, темпоральная структура, имплицитированная в *euaggélion*, отличается от темпоральной структуры пророчества. Возвещение отсылает не к будущему событию, но к положению вещей в настоящем. «*Euaggélion*, — пишет Ориген, — есть речь [*logos*], в которой для верующего содержится присутствие [*parousía*] блага, или же речь, которая возвещает, что ожидаемое благо присутствует уже сейчас [*pareínai*]»<sup>2</sup>. Это определение превосходно улавливает связку возвещение-вера-присутствие (*euaggélion-pistis-parousía*), которую нам и необходимо понять. Вопрос о значении термина

1. *Origenes. Commentarii in epistolam ad Romanos* / Hg. und übersetzt von Theresia Heither, III. Freiburg i.B.: Herder, 1993. S. 73.

2. *Ibid.* S. 75.

*euaggélion* не может быть отделен от значения *pistis*, «верь», и от подразумеваемой ею *parousía*. Чем является *logos*, способный — для того, кто в него верит и его слышит, — провозвести присутствие?

В этом смысле все Послание к Римлянам является не чем иным, как парафразом термина *euaggélion* из *incipit*, — и в то же самое время оно совпадает с содержанием возвещения. Более того, Послание являет собой саму невозможность различения между возвещением и его содержанием. И когда в современных теологических лексиконах говорится, что у Павла «*euaggélion* как обещание спасения соединяет в себе теологическую концепцию *обещающего слова* с концепцией *блага, являющегося объектом обещания*», то как раз смысл этого совпадения нам и необходимо понять. Попытаться понять *euaggélion* с необходимостью означает погрузиться в такой опыт языка, где текст послания в каждой своей точке переплетен с возвещением, а возвещение — с благом, о котором возвещается.

*Pistis* — имя, которое Павел дает этой зоне неразличимости. Сразу же после вступления к Посланию Павел определяет сущностную связь между *euaggélion* и *pistis* в следующих терминах: «оно [благое возвещение] есть мощь [*dýnamis*]... ко спасению всякого верующего [*panti to pisteúonti*] (Рим. 1:16)». Это определение подразумевает, что возвещение — поскольку оно является *dýnamis*, потенциальностью (*dýnamis* означает как потенцию, так и возможность) — нуждается для своего осуществления в дополнении верой («всякого верующего»). Павлу прекрасно известна оппозиция — типично греческая, являющаяся одновременно категорией и языка, и мысли, — между потенцией (*dýnamis*) и актом (*enérgeia*), к которой он неоднократно прибегает (Еф. 3:7: «по *enérgeia* его *dýnamis*»; Фил. 3:21: «по *enérgeia* его *dýnasthai*»<sup>1</sup>). Кроме того, он часто сближает веру и *enérgeia*, бытие в акте: по отношению к потенции вера *par excellence* «энергуменична» (*energouménē*),

1. По действию Его мощи (силы, возможности) (*зреч.*).

является принципом актуализации и действия (Гал. 5:6: *pistis di' agápēs energouménē* «вера, действующая через любовь»; Кол. 1:29: «по *enérgeia* Его [мессии], действующей [*energouménē*] во мне в мощи»). Но этот принцип является для Павла не чем-то внешним по отношению к возвещению, но как раз тем, что в возвещении актуализирует потенцию (Гал. 3:5: «то, что в вас актуализирует потенции [*energón dynámeis*]... [происходит] из слушания веры»), — поэтому он и может предстать в качестве самого содержания вести (Гал. 1:23: «ныне [Павел] возвещает веру [*euaggélizetai tēn pistin*]»). То, что возвещается, — это сама вера, реализующая потенцию возвещения. Вера — это бытие в акте, *enérgeia* возвещения.

### Plērophoría

И действительно, *euaggélion* не является просто дискурсом, неким *logos*, сообщающим нечто о чем-то, независимо от координат его акта высказывания и от субъекта, который его выслушивает. Напротив, «наша благая весть не сделалась [*egenéthē*]... только в слове [*en logō*], но также и в мощи... и во многой *plērophoría*» (1 Фес. 1:5). *Plērophoría* не означает просто «убежденность» в смысле внутреннего состояния души или даже, как предлагали, «преизобилие божественной активности». Термин этимологически прозрачен: *pleros* означает «полный, совершенный», а *phorēō* — это итератив от *pherō* и означает «неутомимо нести» или, в пассиве, «быть насильно несомым». Поэтому составное слово означает: нести(сь) к полноте или, в пассиве, быть несомым в полноте — то есть полностью, без пропусков, примкнуть к чему-то — и в этом смысле быть убежденным (не в психологическом, а в том онтологическом смысле, который Микельшtedтер придает термину «убеждение»). Возвещение не является *logos*, самим по себе пустым, которому, однако, можно было бы верить и который можно было бы верифицировать: оно рождается — *egenéthē* — в вере того, кто его произносит,



и того, кто его слышит, и оно живет только в ней. Взаимная импликация возвещения, веры и *plērophoria* повторяется в Рим. 4:20–21, где апостол, похоже, близко подходит к ясному пониманию особой перформативной силы, содержащейся в обещании (*epaggelia*, чью этимологическую связь с *euaggelion* Павел подчеркивает во вступлении: *euaggelion ho proepēgeilato*, «возвещение, которое Он предвозвестил», то есть обещал (Рим. 1:1–2)). Вера неотделима от полной убежденности в необходимом единстве обещания и реализации: «и [Авраам] полностью убежденный [*plērophorētheis*], что тот, кто пообещал, в силах [*dynatós*] и исполнить» (Рим. 4:21). Возвещение — это форма, которую обещание принимает в сжимающемся мессианическом времени.

## Nomos

В таком случае, чтобы понять значение термина *euaggelion*, необходимо сначала понять термины *pistis* и *epaggelia*. С другой стороны, павловское толкование веры и обещания разворачивается в таком строгом контрапункте с критикой закона, что можно уверенно утверждать, что трудности и апории, с которыми сталкивается это толкование, полностью совпадают с трудностями и апориями его критики *nomos* и, лишь попытавшись справиться с последними, мы сможем подступить к первому. Апоретический характер павловского подхода к проблеме закона отмечался уже самыми ранними комментаторами, в частности Оригеном, который первым начал систематически комментировать Послание к Римлянам. До Оригена было почти два века загадочной тишины, изредка прерывавшейся отдельными цитатами, не всегда благосклонными; но потом начинается бурный расцвет комментирования, как по-гречески — Иоанн Златоуст, Дидим Слепой, Феодорит Кирский, Феодор Мопсуестийский, Кирилл Александрийский и многие другие, — так и на латыни: первым был Марий Викторин — безусловно, в высшей

степени скучный автор (Адо никогда не мог себе простить, что посвятил ему двадцать лет своей жизни), но как посредник между греческой и христианской культурами сыгравший исключительно важную роль. Ориген — непревзойденный теоретик интерпретации — научился у одного раввина (как он сам нам об этом рассказывает) сравнивать тексты Писания с множеством комнат в доме, каждая из которых закрыта на замок. В каждый замок вставлен ключ, но кто-то в шутку поменял их, так что ключи не подходят к дверям, в которые они вставлены. Из-за сложности павловской трактовки закона в Послании к Римлянам Оригену требуется усложнить раввинскую аллегорию, и он сравнивает текст с царским дворцом с многочисленными величественными залами, в каждом из которых есть еще скрытые комнаты. Поскольку апостол, сочиняя свое послание, входит в одну дверь и выходит, невидимый, из другой (*per unum aditum ingressus per alium egredi*, гласит скверный перевод Руфина; к сожалению, оригинал утрачен<sup>1</sup>), мы не можем понять текст, и нам кажется, что, говоря о законе, он впадает в противоречие. Веком позже Тихоний — крайне интересный персонаж, чья книга «*Liber regulatum*» представляет собой нечто гораздо большее, чем просто первый трактат об интерпретации Писания, — ставит перед собой задачу подготовить «ключи и светильники»<sup>2</sup>, чтобы открыть и осветить секреты традиции, и посвящает самое длинное из своих *regulae* как раз апориям павловской трактовки и видимому противоречию между обещанием и законом, которое она содержит.

Термины, в которых заключается проблема, известны. Как в Послании к Римлянам, так и в Послании к Галатам Павел ставит *epaggelia* и *pistis* в оппозицию к *nomos*. Для Павла речь идет о том, чтобы определить координаты веры, обещания и закона в рамках решающего вопроса о критерии спасения — как это следует из

1. *Origenes*. *Commentarii in epistolam ad Romanos*. S. 42.

2. *Tyconius*. *The Book of Rules*. P. 3.

безапелляционных утверждений Рим. 3:20: «из дел закона не будет оправдана перед Ним никакая плоть» — и 3:28: «ибо считаем, что человек оправдывается верой, независимо от дел закона». Здесь Павел доходит до откровенно антиномистских формулировок, вплоть до утверждения, что «закон, если что говорит... говорит так, чтобы заградилась всякие уста и весь мир стал виновным перед Богом» и что закон был дан не для спасения, но для «познания [*epignōsis*, «познание *a posteriori*»] греха» (Рим. 3:19–20).

### Авраам и Моисей

Именно в этом смысле обещание противопоставляется закону в следующей главе, где Авраам, так сказать, вступает в игру против Моисея (еще более прямым образом это происходит в Послании к Галатам). «Ибо не через закон было дано Аврааму или его семени обещание быть наследником мира, но через праведность веры» (Рим. 4:13). Обещание, данное Аврааму, генеалогически предшествует Моисееву закону, который — согласно еврейской хронологии — явился только четыреста тридцать лет спустя, а значит, обещание не может быть им отозвано. «Завета, прежде установленного Богом, закон, явившийся спустя четыреста тридцать лет, не отменяет так, чтобы обещание обездействовало. Ибо если от закона наследство, то уже не от обещания, но Бог даровал благодать [*kecháristai*] Аврааму через обещание. Почему тогда закон? Он был добавлен из-за преступлений, до того, как придет семя, которому было дано обещание» (Гал. 3:17–19).

На первый взгляд, в антагонизме между *epaggelia-pistis* и *nomos* друг другу противостоят два полностью гетерогенных принципа. Однако все гораздо сложнее. Прежде всего, Павел — разумеется, не только из стратегической предусмотрительности — постоянно стремится подтвердить святость и благость закона («закон свят и заповедь свята и праведна и добра» (Рим. 7:12)). Кроме того, в ряде пунктов он как будто нейтрализует эту антитезу, чтобы

артикулировать более сложное отношение между обещанием-верой и законом. Так, в Рим. 3:31 он смягчает, пускай и в форме риторического вопроса, свой антиномический жест. «Итак, обездействуем закон через веру? Никак; но закон утверждаем». И в Гал. 3:11–12 апостол как будто апо-ретически отвергает иерархическое подчинение закона вере: «А что законом никто не оправдывается перед Богом, это ясно, потому что „праведный верою жив будет“. А закон не из веры; но кто исполняет его, тот жив будет им». Перекрестные цитаты из Ав. 2:4 («праведный своей верою жив будет») и Лев. 18:1–5 (где Бог говорит Моисею: «объяви сынам Израилевым и скажи им... Мои законы исполняйте и Мои постановления соблюдайте, поступая по ним... Соблюдайте постановления Мои и законы Мои, которые исполняя человек будет жив») наводят на мысль не столько об оппозиции или иерархической субординации между законом и верой, сколько о более глубокой связи, как будто они — что отмечал еще Тихоний — взаимно имплицируют и подтверждают друг друга (*invicem firmant*).

Попробуем теснее связать между собой термины этой павловской апории, о которой так много спорили. Как известно, *nomos* в еврейско-греческом языке Септуагинты и Павла является обобщающим термином, имеющим множество значений. Поэтому Павлу часто требуется уточнить смысл, в котором *nomos* противопоставляется у него *epaggelia* и *pistis*: речь идет о законе в предписывающем и нормативном смысле, называемом им *nomos tôn entolôn*, «законом заповедей» (Еф. 2:15) — термин *entolé* в Септуагинте является переводом еврейского *miswa*, предписания закона; вспомните о 613 *miswoth*, которые каждый еврей должен соблюдать! — или *nomos tôn ergôn*, «законом дел» (Рим. 3:27–28), то есть законом действий, совершаемых для выполнения предписания. Таким образом, его антитеза затрагивает, с одной стороны, *epaggelia* и *pistis*, а с другой — не просто *Тору*, но ее нормативную составляющую. Поэтому Павел в одном важном пассаже (Там же, 3:27) и может противопоставить *nomos tôn ergôn*, закон дел, и *nomos pisteôs*,

закон веры: антиномия не сталкивает два не связанных между собой и совершенно гетерогенных принципа, она является внутренней оппозицией самого *nomos* — оппозицией между элементом нормы и элементом обещания. В законе есть нечто, что конститутивно превышает норму и несводимо к ней, — к этому избытку и этой внутренней диалектике закона и обращается Павел, вводя бином *epaggelia* (чьим коррелятом является вера) / *nomos* (чей коррелят — дела). В этом же смысле в 1 Кор. 9:21 Павел, сказавший, что сделался *hōs ánomos*, «как без закона» для тех, кто без закона (то есть для *gojim*), тут же подправляет это утверждение, уточняя, что не является *ánomos theou*, «вне закона Бога», но *énnomos christou*, «подзаконным мессии». Мессианический закон — это закон веры, а не простое отрицание закона; но это не означает, что речь идет о введении новых предписаний взамен старых *miswoth* — речь, скорее, о противопоставлении ненормативной и нормативной фигурации закона.

## Katargeín

Как мы тогда должны понимать этот ненормативный аспект закона? И как связаны между собой две эти фигурации *nomos*? Начнем со второго вопроса. И прежде всего, наблюдение лексического характера. Чтобы выразить отношение между *epaggelia-pistis* и *nomos* — и, более общим образом, между мессианическим и законом, — Павел постоянно пользуется глаголом, на котором мы должны задержаться, поскольку в связи с ним я сделал открытие, для философа по меньшей мере удивительное. Речь идет о глаголе *katargéō*, настоящем термине-ключе павловского мессианического словаря (из 27 употреблений в Новом Завете 26 встречаются в Посланиях!). *Katargéō* образовано от *argós*, которое, в свою очередь, производно от прилагательного *argós*, означающего «бездействующий, не-в-деле (*a-ergos*), неактивный». Составное слово означает тогда «обездействовать, дезактивировать, приостанавливать

действенность» (или, как предлагает «Thesaurus» Этьенна, *reddo aergon et inefficacem, facio cessare ab opera suo, tollo, aboleo*<sup>1</sup>). Сам Этьенн отмечал, что это принципиально новозаветный глагол, а значит, как мы видели, беспримесно павловский. До Павла он употребляется крайне редко (его можно встретить у Еврипида, говорящего о руках, оставшихся без дела, и у Полибия, в пассаже, который Суда<sup>2</sup> комментирует как *anenergēton einai*, «быть бездейственным»); а после Павла — исключительно часто у греческих Отцов (146 употреблений только у одного Иоанна Златоуста), которые, очевидно, исходят из самого Павла, а значит, могут лишь косвенно служить для понимания его употребления. Еще до Павла — в контексте, о котором он не мог не знать, — примечательно употребление греческого *argēō* в Септуагинте для перевода еврейского глагола, означавшего субботний отдых (например, в 2 Мак. 5:25): разумеется, не случайно, что в термине, которым апостол выражает мессианическое воздействие на дела закона, звучит эхо глагола, означавшего субботнюю приостановку любых дел.

Вы можете найти в новозаветных лексиконах список 26 употреблений глагола в тексте Павла, я же ограничусь тем, что предоставлю вам выборку важнейших из них. Прежде всего, наблюдение общего характера о значении термина. Как мы видели, этот термин (Иероним осторожно переводит его *evacuati*, «опустошать, лишать содержания») не означает, как это часто встречается в современных переводах, «уничтожать, отменять» — или, хуже того, «погубить», как в одном недавно вышедшем лексиконе: «создатель, кроме своего могущественного *да будет так!* произносит также могущественное *погибни!* [*katargēō* — это отрицание, соответствующее *poiēō*]». Даже самое элементарное знание греческого должно бы подсказать, что позитивным антонимом для *katargēō* будет не *poiēō*, но

1. Делать *aergon* и бездейственным, приостанавливать свои дела, снимать, отменять (лат.).
2. Византийский энциклопедический словарь X века. — Примеч. перев.

*energēō*, приводить в действие, активировать. Тем более что сам Павел играет с этой оппозицией в важном пассаже, который послужит нам первым примером: «когда мы были во плоти, страсти грехов посредством закона приводились в действие [*enérgeito*] в членах наших, чтобы приносить плод смерти; теперь же мы дез-активированы [*katargēthēmen*, «обездействованы»] от закона» (Рим. 7:5–6). Этимологическая оппозиция с *energēō* ясно говорит о том, что глагол *katargēō* обозначает выход из *enérgeia*, из действия (в пассивном залоге — больше-не-бытие в действии, бытие-приостановленным). Как мы уже видели, Павлу прекрасно известна типично греческая оппозиция *dýnamis/enérgeia*, потенция/акт, с которой он часто играет. И внутри этой оппозиции мессианическое производит инверсию, аналогичную той, что, согласно Шолему, присуща конверсивному *vav*: так же, как в результате воздействия *vav* незавершенное становится завершенным, а завершенное незавершенным, потенция здесь переходит в акт и достигает своего *telos* не посредством силы и *ergon*, но посредством *asthénéia*, слабости. Павел формулирует этот принцип мессианической инверсии отношения между потенцией и актом в знаменитом пассаже, где, прося Господа освободить от жала, вонзенного в его плоть, слышит в ответ: «мощь совершается в слабости»: (*dýnamis en astheneía teleitai*) (2 Кор. 12:19) — и уже сам повторяет в следующем стихе «когда я слаб, тогда могу».

## Asthénia

Как мы должны понимать *telos* потенции, которая реализуется в слабости? Греческой философии был известен принцип, гласящий, что лишение (*stérēsis*) и импотенциальность (*adynamía*) тем не менее являются некоей разновидностью потенции и способности («потенциальное кажется таковым иногда потому, что у него что-нибудь есть, иногда — потому, что оно чего-нибудь лишено», «Метафизика», 1019b; «потенциальность бывает всегда к тому же

и в том же отношении, как импотенциальность», 1046а 32<sup>1</sup>). Для Павла мессианическая мощь не исчерпывается в ее *ergon*, действии, но остается в нем мощной в форме слабости. В этом смысле мессианическая *dýnatis* является конститутивно «слабой» — но именно в своей слабости она и может быть действенной: «и слабое мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное» (1 Кор. 1:27).

Мессианическая инверсия отношения потенция/акт имеет и другой аспект. Так же как мессианическая потенция реализуется и действует в форме слабости, она воздействует на сферу закона и его дел, не просто отрицая или уничтожая их, но дез-активируя, делая их бездейственными, больше-не-в-действии. В этом смысл глагола *katargéō*: если в *nomos* потенция обещания относилась к делам и обязывающим предписаниям, то теперь мессианическое о-без-действует эти дела, возвращает им потенциальность в форме бездейственности и неэффективности. Мессианическое является не уничтожением закона, но его дезактивацией и неисполнимостью.

Только в этой перспективе понятны утверждения Павла, согласно которым мессия, с одной стороны, «обездействует [*katargése*] всякое начальство и всякую власть и могущество» (1 Кор. 15:24), а с другой — представляет собой «*telos* закона» (Рим. 10:4). Часто задавались вопросом — по правде говоря, малоосмысленным — соответствует ли здесь *telos* «концу» и «цели» — или же «исполнению». Только потому, что мессия обездействует *nomos*, выводит его из области дел и тем самым возвращает ему потенциальность, он и может представлять собой его *telos* — сразу и конец, и исполнение. Привести закон к исполнению можно, только если сначала восстановить его в бездейственности потенции. Как гласит оригинальнейшая перикопа из 2 Кор. 3:12–13, мессия — это *telos tou katargouménou*, «исполнение, завершение того, что было

1. Перевод изменен в соответствии с переводом Агамбена. См.: *Аристотель. Метафизика* // Аристотель. Собрание сочинений. Т. 1. 1976. С. 163, 235.



дез-активировано», выведено из действия — то есть он является одновременно дезактивацией и исполнением.

Отсюда вся двусмысленность жеста из Рим. 3:31, являющегося камнем преткновения для любой интерпретации павловской критики закона: «Значит, обездействуем [*katargóúmen*] закон через веру? Никак! Но утверждаем [*histánomen*] закон». Уже первые комментаторы замечали, что апостол как будто противоречит сам себе (*contra sibi scribere*<sup>1</sup>): после неоднократных деклараций о мессианском обездействовании закона Павел здесь как будто утверждает противоположное. Но на самом деле для апостола здесь важно уточнить значение своего *terminus technicus*, соотнеся его с этимологией. То, что дезактивировано и выведено из *enérgēia*, не является вследствие этого аннулированным, но сохраняется и удерживается ради своего исполнения.

У Иоанна Златоуста есть примечательный пассаж, где он анализирует двойное значение павловского *katargeín*. Когда апостол использует этот глагол (например, в выражении *gnōsis katargēthēsetai*: 1 Кор. 13:8), на самом деле он называет *katárgēsis* не уничтожение сущего (*aphánisis tes ousias*), но прогресс к лучшей ситуации:

Это и обозначает термин *katargeítai*, как он объясняет дальше. Ибо пусть не думают, слыша это слово, что речь идет о полном разрушении, но некоторым образом о возрастании и о даре к лучшему; написавши *katargeítai*, он добавляет: «ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем, когда же придет совершенное, тогда то, что отчасти, обездействуется [*katargēthēsetai*]», то есть не будет больше разбитым на части, но исполнится... Обездействие [*katárgēsis*] есть исполнение [*plērōsis*] и приращение в направлении лучшего [*pros to meizon epídoxis*]<sup>2</sup>.

Итак, мессианская *katárgēsis* не просто отменяет, но сохраняет и ведет к свершению.

1. *Origenes*. Commentarii in epistolam ad Romanos. S. 150.
2. *Chrysostome J.* Sur l'incompréhensibilité de Dieu, I: Homélie I–V. Édition Anne-Marie Malingré. Paris: Éditions du Cerf, 1970. P. 104.

## Aufhebung

И теперь я должен рассказать вам об открытии, на которое я намекал, говоря о дальнейшей судьбе глагола *katargeîn* в философском поле. В самом деле, каким же термином Лютер переводит павловский глагол как в Рим. 3:31, так и в большей части его употреблений в текстах Посланий? *Aufheben* — именно тем словом, на двойном значении которого («положить конец, прекращать» и «сохранять, удерживать», *aufhören lassen* и *aufbewahren*) Гегель основывает свою диалектику! Изучение лютеровской лексики показывает, что Лютер знал о двойном значении глагола — известного, но редко употреблявшегося до него, — а значит, вероятнее всего, именно благодаря его переводу Посланий Павла этот термин приобрел те характерные черты, которые Гегель реактивирует и разовьет дальше. Именно в результате того, что этот немецкий глагол был задействован для передачи антиномического жеста павловской *katárgēsis* (*heben wir das Gesetz auff / durch den glauben / Das sey ferne / sondern wir richten das Gesetz auff*<sup>1</sup>), он и приобрел свое двойное значение, — а для спекулятивного мыслителя «отрадно находить в языке слова, имеющие в самих себе спекулятивное значение»<sup>2</sup>. Исконно мессианический термин, выражающий трансформацию закона, который испытывает воздействие потенции веры и возвещения, становится таким образом ключевым термином диалектики. То, что последняя — в этом смысле — является секуляризацией христианской теологии, не является новостью; но то, что Гегель — не без некоторой иронии — применил против теологии оружие из ее собственного арсенала и что это оружие является подлинно мессианическим, — несомненно, важно.

☺ Если предлагаемая нами генеалогия *Aufhebung* верна, тогда не только гегелевская мысль, но и вся современность — понимая под этим термином эпоху, стоящую

1. Рим. 3:31 в переводе Лютера. — *Примеч. перев.*
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 92.

под знаком диалектического *Aufhebung*, — вовлечена в прямое герменевтическое разбирательство с мессианским — в том смысле, что все ее решающие понятия оказываются более или менее осознанными интерпретациями и секуляризациями мессианической темы.

В «Феноменологии духа» *Aufhebung* впервые появляется в связи с диалектикой чувственной достоверности и ее языковым выражением в «этом» (*diese*) и «теперь» (*jetzt*). Посредством *Aufhebung* Гегель описывает не что иное, как само движение языка, который по своей «божественной природе» способен превращать чувственную достоверность в негативность и ничто, а затем сохранять это ничто, превращая негативность в бытие. Таким образом, в «этом» и «теперь» непосредственное всегда уже *aufgehoben*, снято и сохранено. Поскольку «теперь», пока оно произносилось (или записывалось), уже перестало быть, попытка его схватить всегда уже производит прошлое — некое *gewesen*, как таковое являющееся *kein Wesen*, не-бытием — и именно это не-бытие сохраняется в языке и помещается лишь в самом конце как то, что действительно есть<sup>1</sup>. «Элевсинская мистерия» чувственной достоверности, чьей экспозицией начинается «Феноменология духа», есть не что иное, как экспозиция структуры языкового означивания вообще. В терминах современной лингвистики язык, отсылая к своему собственному имени места посредством индикаторов акта высказывания «это» и «теперь», производит как нечто прошлое (и одновременно отсрочивает его на будущее) то чувственное, которое в нем выражается, и тем самым оказывается всегда уже захваченным историей и временем. В любом случае *Aufhebung* предполагает, что снятое не аннулируется полностью, но каким-то образом упорствует в бытии и тем самым

1. Ср. перевод Г. Шпета: «Но то, что *было* (*was gewesen ist*), на деле *не* есть *сущность* (*kein Wesen*); *оно не есть*, а ведь дело шло о бытии» (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 58). — *Примеч. перев.*

может быть сохраненным (*Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts*<sup>1</sup>).

Проблема *Aufhebung* выявляет здесь свою связь с проблемой мессианического времени — и, вместе с тем, свое отличие от нее. Мессианическое время — как оперативное время — также вводит в представленное время разьединение и задержку, но эта задержка не может быть добавлена ко времени в качестве дополнения или бесконечного откладывания. Напротив, мессианическое — несхватываемость «сего часа» — оказывается тем самым переходом, в котором можно схватить время — устремить к концу и завершить наше представление времени. В мессианической *katárgēsis* обездействованная *Tora* не обрекается на отсрочку и бесконечное смещение, — скорее, она обретает свою *plérōta*. У самого Гегеля подлинно мессианическое требование заново возникает в связи с вопросом о *plérōta* времен и конце истории. Но плерома мыслится Гегелем не как отношение каждого момента с мессией, но как конечный результат мирового процесса. Французские интерпретаторы Гегеля — на самом деле речь идет о русских интерпретаторах, Койре и Кожеве, что неудивительно, если вспомнить о важности апокалиптики в русской культуре XX века, — исходят из убеждения, что «гегелевская философия, „система“, возможна только при условии, что история конечна, то есть что больше не будет становления и время может остановиться»<sup>2</sup>. Однако оба — это хорошо видно у Кожева — заканчивают тем, что упрощают и сглаживают мессианическое до эсхатологического, отождествляя проблему мессианического времени с проблемой постистории. Но то, что понятие *désœuvrement* — к слову, неплохой перевод для павловского *katargeîn* — впервые

1. «Оттого, что нечто снимает себя, оно не превращается в ничто» (Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2002. С. 91).
2. Койрэ А. Hegel à Jena // Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse. 1935. XXVI. P. 458.

появляется в философии XX века именно у Кожева для определения ситуации постисторического человека, *voyou désœuvré*<sup>1</sup> как «*sabbat* человека» после конца истории<sup>2</sup>, свидетельствует о том, что связь с мессианской темой здесь тем не менее еще не полностью нейтрализована.

### Нулевая степень

В чем-то аналогичные соображения можно высказать по поводу как понятий привативной оппозиции, нулевой степени и избытка означающего в гуманитарных науках XX века, так и концептов следа и изначального восполнения в современной мысли. Под привативной оппозицией Трубецкой понимает такую оппозицию, в которой один из членов характеризуется наличием маркера, а другой — его отсутствием<sup>3</sup>. Тем самым предполагается, что немаркированный член противопоставляется маркированному члену не просто как отсутствие (или ничто) присутствию, но что не-присутствие некоторым образом равняется нулевому уровню присутствия (то есть что присутствию *не хватает себя* в своем отсутствии). Согласно Трубецкому, это демонстрируется тем, что при нейтрализации оппозиции — Трубецкой не случайно пользуется здесь термином *Aufhebung*, в «Науке логики» подразумевающим как раз единство противоположностей, — маркированный член утрачивает свою значимость и только немаркированный сохраняет релевантность, принимая роль архифонемы, то есть репрезентанта всех отличительных черт, общих обоим членам. Таким образом, немаркированный член — как знак отсутствия знака — принимает в *Aufhebung* значение архифонемы, нулевого значения, и оппозиция между членами снимается и вместе с тем сохраняется в качестве

1. Праздный проходимец (*фр.*).
2. *Kojève A. Les romans de la sagesse // Critique. 1952. LX. P. 396.*
3. *Трубецкой Н. С. Основы фонологии. М.: Аспект-пресс, 2000. С. 79–89.*

нулевой степени различия. (Позже Якобсон — по следам Байи — введет в систематическое употребление выражения «нулевой знак» и «нулевая фонема» вместо «немаркированной степени» и «архифонемь»). Так, для Якобсона нулевая фонема хотя и не имеет никаких различительных черт, тем не менее она наделена функцией оппозиции простому отсутствию фонемы. Философским основанием этих понятий служит аристотелевская онтология лишения (приваации). Аристотель («Метафизика» 1004а) отличает лишение (*stérēsis*) от простого отсутствия (*apousia*), поскольку лишение все еще подразумевает отсылку к бытию или к форме, чьим лишением оно является; это бытие или форма некоторым образом проявляется через свое отсутствие. Поэтому Аристотель и может говорить, что лишение — это разновидность *eidōs*, формы.)

В 1957 году Леви-Стросс развернет эти понятия в свою теорию конститутивного избытка означающего над означаемым. Согласно этой теории, означение (*signification*) изначально находится в избытке в отношении означаемых, которые могут его заполнить, и в результате этого разрыва возникают свободные — или плавающие — означающие, сами по себе лишённые смысла и чья единственная функция — выражать разрыв между означающим и означаемым. Речь идет, таким образом, о не-знаках, или знаках в состоянии *désœuvrement* и *Aufhebung*, имеющих «нулевое символическое значение, то есть знаках, указывающих на необходимость символического содержания, дополняющего то, что уже несет означаемое»<sup>1</sup> и которые противопоставлены отсутствию означения, но сами по себе не имеют какого-либо конкретного значения.

Начиная с «Голоса и феномена» и «О грамматологии» (1967) Деррида вернул этим концептам философское гражданство, связав их с гегелевским *Aufhebung*

1. Мосс М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000. С. 433.

и развернув в настоящую онтологию следа и изначального восполнения. Скрупулезно деконструируя гуссерлевскую феноменологию, Деррида критикует примат присутствия в метафизической традиции и показывает, что в него всегда уже проникли не-присутствие и означение. В этой перспективе он вводит концепт «изначального восполнения», которое не добавляется к чему-либо, но восполняет изначальную нехватку и не-присутствие, в свою очередь всегда уже погруженные в процесс означения. «В конечном счете, мы хотели бы осмыслить тот факт, что *для-себя* самоприсутствия (*für-sich*), традиционно определявшееся в своем дательном измерении как феноменологическая, рефлексивная или дорефлексивная само-данность, возникает в движении восполнения как изначальное замещение в форме „вместо“ (*für etwas*), то есть, как мы видели, в самой операции значения вообще»<sup>1</sup>. Концепт «следа» именуется эту невозможность для знака погаснуть в полноте абсолютного присутствия в настоящем. В этом смысле след должен мыслиться как «предшествующий существу», сама вещь — как всегда уже знак и *repraesentamen*, а означаемое — как всегда уже находящееся в позиции означающего. Здесь нет ностальгии по истоку, поскольку истока нет — он производится как ретроактивный эффект не-истока и следа, которые таким образом становятся истоком истока. Эти концепты (скорее, не-концепты — или, как предпочитает говорить Деррида, эти «неразрешимости») ставят под вопрос примат присутствия и означаемого в философской традиции, но на самом деле не примат означения вообще. Радикализуя понятия *stérēsis* и нулевой степени, они предполагают не только исключение присутствия, но также и невозможность угасания знака. То есть они предполагают, что означение все еще наличествует по ту сторону присутствия

1. Деррида Ж. Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999. С. 117, перевод слегка изменен.

и отсутствия, что не-присутствие некоторым образом все еще означает и является в этом смысле «архиследом», чем-то вроде архифонемы между присутствием и отсутствием. Если здесь нет ностальгии по истоку, это потому, что память о нем содержится в самой форме означения, как *Aufhebung* и нулевая степень. Чтобы деконструкция могла работать, необходимо исключить не то, что присутствия и истока *не хватает*, но то, что они якобы просто незначащи. «Следовательно, необходимо, чтобы знак этого избытка [знака над присутствием. — Дж.А.] был одновременно абсолютно избыточным в отношении любого возможного присутствия-отсутствия, любого производства или исчезновения сущего вообще — и однако, *каким-то образом* все еще означал себя... Способ вписывания такого следа в метафизический текст настолько немислим, что его следует описывать как стирание самого следа. След производится в нем как свое собственное стирание»<sup>1</sup>. Здесь архислед демонстрирует свою связь — и одновременно свое различие — с гегелевским *Aufhebung* и его мессианической тематикой. Движение *Aufhebung*, которое нейтрализует означаемые, сохраняя их и завершая их означение, становится здесь принципом бесконечной отсрочки. Означающее само себя означение никогда не схватывает себя, никогда не достигает пустоты репрезентации, никогда не становится не-значимостью, но депортируется и отсрочивается своим собственным жестом. В этом смысле след является подвешенным *Aufhebung*, никогда не познающим свою *pléōta*. Деконструкция — это заблокированный мессианизм, приостановка мессианической темы.

В нашей традиции метафизическая тематика — настаивающая в первую очередь на моменте основания и истоке — сосуществует с мессианической, настаивающей на завершении и исполнении. Но подлинно

1. Деррида Ж. Поля философии. М.: Академический проект, 2012. С. 92–93, перевод слегка изменен.



мессианической и *исторической* является идея, что завершение возможно лишь как возобновление и отозвание основания, как окончательный расчет с ним. Когда эти две тематики разделяются, возникает ситуация, о которой яснее всего свидетельствует «Кризис» Гуссерля<sup>1</sup>: основание, которому соответствует только бесконечная задача. Если отбрасывают мессианическую тематику и фокусируются лишь на моменте основания и истоке или — что то же самое — на их отсутствии, — тогда остается лишь пустое означение, нулевая степень — и история как их бесконечное отсрочивание.

### Чрезвычайное положение

Как мы должны мыслить статус закона, подвергшегося воздействию мессианической *katárgēsis*? Что представляет собой закон, одновременно и подвешенный, и исполненный? Для ответа на эти вопросы не будет ничего более инструктивного, чем обратиться к эпистемологической парадигме, занимающей центральное место в творчестве одного юриста, который поместил свою концепцию закона и суверенной власти внутри неприкрыто анти-мессианических координат — но именно поэтому, будучи «апокалиптиком контрреволюции», не мог не ввести в нее подлинно мессианические *theologóúmena*. Согласно Шмитту — как вы поняли, я обращаюсь именно к нему, — парадигмой, определяющей само функционирование закона, является не норма, но чрезвычайность, исключение [*eccezione*]:

Исключительный случай выявляет сущность государственного авторитета яснее всего. Здесь решение обособляется от правовой нормы и (сформулируем парадоксально) авторитет доказывает, что ему, чтобы создать право, нет нужды иметь право... Исключение интереснее нормального случая.

1. Имеется в виду «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1936). — *Примеч. перев.*

Нормальное не доказывает ничего, исключение доказывает все; оно не только подтверждает правило, само правило существует только благодаря исключению<sup>1</sup>.

Здесь важно помнить, что в чрезвычайности то, что оказывается исключенным из нормы, не остается вследствие этого без связи с законом; напротив, закон поддерживает отношение с чрезвычайностью в режиме собственной приостановки. Чрезвычайность, таким образом, является не просто исключением [esclusione], но *включающим исключением* [esclusione inclusiva]<sup>2</sup>, *ex-septio* в буквальном смысле слова «изъятие»: захват-взятие внешнего. Определяя чрезвычайность, закон в то же самое время создает и определяет пространство, в котором юридико-политический порядок может иметь значимость. В этом смысле чрезвычайное положение представляет, согласно Шмитту, чистую и изначальную форму действительности закона, только исходя из которой он и может определить нормальную сферу своего применения.

Попробуем подробнее рассмотреть свойства закона при чрезвычайном положении:

1) Прежде всего, здесь налицо абсолютная неопределенность внутреннего и внешнего. У Шмитта она выражается в парадоксе суверена: обладая легитимной властью приостановить действительность закона, он находится одновременно внутри и вне него. Если при чрезвычайном положении закон действует в режиме своей приостановки,

1. Шмитт К. Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000. С. 27–29.
2. Сложившаяся практика перевода *eccezione* (соответствующего шмиттовскому *Ausnahme*) как «исключение», а *esclusione* — как «изъятие» вносит определенную путаницу. С этимологической точки зрения логичнее было бы переводить *eccezione* как *изъятие*, зарезервировав *исключение* для *esclusione* — таким образом сохранились бы «ключевая» игра слов и аллюзия на теорию множеств в выражении *esclusione inclusiva*, а *exceptio*-изъятие (из-вне-взятие) было бы связано с латинским рядом *capere, accipere, percipere, recipere* и т. д. и соответствующими итальянскими терминами, как раз передающимися на русский язык словами с корнем -ят- или -нят- (взять, принять, воспринять...). — *Примеч. перев.*

отменяясь в своем применении, то из этого следует, что закон содержит в себе нечто, выбрасывающее его вовне себя самого, — или, если угодно, что у закона нет «вовне». Таким образом, в состоянии суверенной самоприостановки закон достигает максимального предела своей действительности и, включая свое внешнее в форме чрезвычайности, совпадает с самой реальностью.

2) В таком случае при чрезвычайном положении невозможно различить следование закону и его нарушение. Когда закон действует лишь в форме собственной приостановки, любое поведение, которое в нормальной ситуации было бы соответствующим закону, — например, мирная прогулка по улице — может стать нарушением, как, например, при комендантском часе, — и, наоборот, нарушение может выступать в качестве исполнения закона. В этом смысле можно сказать, что в чрезвычайном положении закон — поскольку он полностью совпадает с реальностью — становится абсолютно неисполнимым, что неисполнимость является изначальной конфигурацией нормы.

3) Неизбежным следствием из неисполнимости нормы при чрезвычайном положении будет то, что закон становится абсолютно неформулируемым, у него больше — или еще — нет формы предписания или запрета. Неформулируемость должна здесь пониматься буквально. Возьмем в качестве примера чрезвычайное положение в одной из его крайних форм — то, что было введено в Германии Декретом о защите народа и Рейха от 28 февраля 1933 года, принятым сразу после прихода НСДАП к власти. Декрет просто объявляет, что «статьи 114, 115, 117, 118, 123, 124 и 153 Конституции Рейха приостанавливаются до дальнейших распоряжений» (на самом деле декрет оставался в действии в течение всего существования нацистского режима). Это лаконичное высказывание ничего не приказывает и ничего не запрещает, но, посредством простой приостановки статей Конституции, касающихся личных свобод, делает невозможным

установление того, что законно и что незаконно. Концентрационные лагеря, где все станет возможным, рождаются в пространстве, открытом неформулируемостью закона. Это означает, что при чрезвычайном положении закон не выступает в качестве некоего нового нормирования, объявляющего о новых запретах и обязательствах: напротив, он действует исключительно посредством собственной неформулируемости.

Сопоставим теперь эту тройную конфигурацию закона при чрезвычайном положении со статусом закона внутри горизонта мессианической *katárgēsis*.

Что касается первого пункта (то есть неразличимости между внешним и внутренним закона): в мессианическом, как мы уже видели, различие между иудеями и неиудеями — теми, кто в законе, и теми, кто вне, — больше не действует. Это не означает, что Павел просто-напросто распространяет на не-иудеев сферу действия закона: скорее, вводя остаток, он делает неразличимыми иудеев и неиудеев, «вне» и «внутри» закона. Остаток — не не-иудеи — на самом деле не находится ни внутри, ни снаружи закона, ни *énnomos*, ни *ánomos* (согласно определению, которое Павел дает самому себе в 1 Кор. 9:21): он является эмблемой мессианической дезактивации закона, его *katárgēsis*. Остаток является чрезвычайностью, доведенной до предела, до своей парадоксальной формулировки. В мессианической ситуации верующего Павел радикализует ситуацию чрезвычайного положения, когда закон применяется, отменяя себя, и больше уже не различает внешнее и внутреннее. Отменяющемуся в своем применении закону теперь соответствует жест — вера, которая его обездействует и ведет к исполнению.

Эту парадоксальную фигуру закона в мессианическом чрезвычайном положении Павел и называет *nomos písteōs*, «закон веры» (Рим. 3:27), поскольку он отныне определяется не через дела, исполнение *miswoth*, но как манифестация «справедливости без закона» (*dikaíosynē chōrís nomou*. Там же, 3:21), что почти что эквивалентно — если учесть,

что в иудаизме праведен тот, кто соблюдает закон, — «соблюдению закона без закона». Поэтому Павел может сказать, что закон веры — это «исключение» — приостановка! (*exekleisthē*. Там же, 3:27) — закона дел. Диалектическая апория, которую Павел формулирует в этом контексте, утверждая, что вера — это одновременно дезактивация (*katargein*) и сохранение (*hístánein*) закона, есть не что иное, как последовательное выражение этого парадокса. Справедливость без закона является не отрицанием, но реализацией и завершением — то есть *plērōma* — закона.

Что касается двух других аспектов чрезвычайного положения — неисполнимости и неформулируемости закона — они предстают у Павла как необходимые следствия исключения дел, производимого законом веры. Вся критика *nomos* в Рим. 3:9–20 есть не что иное, как строгая артикуляция подлинного мессианического принципа неисполнимости закона: «...нет праведного ни одного... знаем, что закон, если что говорит к тем, кто в законе, говорит так, чтобы заградились всякие уста и весь мир стал виновным перед Богом; потому что из дел закона не будет оправдана перед Ним никакая плоть». Особое выражение, которое Павел использует в ст. 12, «все *ēchreōthēsan*»<sup>1</sup> — Иероним переводит его *inutiles facti sunt* — буквально означает «сделались непригодными для использования» (*a-chreioō*) и прекрасно выражает невозможность использования, то есть неисполнимость, характеризующую закон в мессианическое время, которую только вера может заново разрешить в *chrēsis*, использование. И знаменитое описание разделения субъекта в Рим. 7:15–19 («не знаю, что делаю... потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю») столь же ясно говорит о мучительной ситуации человека, стоящего перед лицом закона, который стал для него абсолютно неисполнимым и, как таковой, теперь функционирует просто как универсальный принцип вменения вины.

1. Ср. Синодальный перевод: «все... до одного негодны». — *Примеч. пере.*

Чуть раньше Павел радикально сокращает Моисееву заповедь (которая не говорит просто «не желай», но «не желай жены, дома, раба, осла и т. д. ближнего твоего»), что делает ее не только неисполнимой, но и неформулируемой: «Что же скажем? Закон есть грех? Никак! Но я не иначе узнал грех, как посредством закона. Ибо я не познал бы желанья, если бы закон не говорил: не возжелай» (Рим. 7:7). Закон здесь больше не является *entolé*, нормой, ясно предписывающей или запрещающей нечто, — простое «не возжелай» не является заповедью — отныне он является лишь осознанием вины, процессом в кафкианском смысле, непрерывным самовмнением без предписания.

Со стороны веры этому сжатию messiанического закона соответствует messiаническое подытоживание заповедей, о котором Павел говорит в Рим. 13:8–9: «Ибо любящий другого закон исполнил [*peplérōken*]. Ибо: не прелюбодействуй, не убивай, не укради, не возжелай, и любая другая заповедь итожится в этом слове: люби ближнего своего как самого себя». Разделив закон на закон дел и закон веры, закон греха и закон Бога (Там же, 7:22–23) и сделав его таким образом бездействующим и неисполнимым, Павел может завершить его и подытожить в фигуре любви. Messiаническая *plērōma* закона есть *Aufhebung* чрезвычайного положения, абсолютизация *katárgēsis*.

## Тайна аномии

В этой связи мы должны рассмотреть знаменитый и загадочный отрывок о *katéchōn* из 2 Фес. 2:3–9. Павел — говоря о *parousía* мессии — предостерегает Фессалоникийцев против смятения, которое может быть вызвано вестью о ее неминуемости:

Да не обманет вас никто никак: доколе не придет прежде апостасия [отступление] и не откроется человек аномии, сын разрушения, противостоящий и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святыней, так что в храме

Божием сядет он, указывая на себя, как на Бога. Разве не помните, что я, находясь у вас, говорил вам это? И ныне вы знаете то, что сдерживает [*to katéchōn*] до его открытия в его время. Ибо тайна аномии уже действует, только тот, кто сдерживает [*ho katéchōn*] теперь, пока еще не взят из среды. И тогда откроется *ánomos*, которого Господь убьет дыханием уст своих и обездействует явлением присутствия [*parousía*] своего, того, чье присутствие [*parousía*] по действию Сатаны во всей мощи.

Хотя идентификация «человека аномии» как антимессии (*antíchristos*) из посланий Иоанна является общепринятой, пускай и небеспроблемной, тем не менее остается вопрос о том, кем или чем является *katéchōn* (в неличной форме в 6-м стихе и в личной в 7-м). Старая традиция, к которой принадлежит уже Тертуллиан, отождествляет эту силу, способную отсрочивать или удерживать конец времен, с Римской империей, тем самым выполняющей позитивную историческую функцию (поэтому Тертуллиан может сказать, что «мы молимся ради пребывания мира [*pro statu saeculi*], ради спокойствия в вещах, ради отсрочки конца [*pro mora finis*]»).

Кульминацией этой традиции будет теория Шмитта, усматривающего в 2 Фес. 2 единственное возможное основание христианской доктрины государственной власти:

Для этой христианской империи существенным является то, что она — не вечное царство, что она сознает свой собственный конец и конец современного ей эона, но тем не менее способна быть исторической силой. Решающим понятием ее постоянства как исторической силы является понятие сдерживающей мощи, *katéchōn*. «Империя» означает здесь историческую силу, способную *сдерживать*, предотвратить явление антихриста и наступление конца современного эона, силу, *qui tenet*<sup>1</sup> по словам апостола Павла (2 Фес. 2:7)... Я не думаю,

1. Которая удерживает (*лат.*).

что для изначальной христианской веры вообще возможна какая-либо иная картина истории, нежели *katéchōn*. Вера, что некая сдерживающая сила задерживает наступление конца света, наводит тот единственный мостик, который ведет от эсхатологического паралича, тормозящего любое свершающееся в человеческом мире событие, к столь величественной исторической мощи, какая была присуща христианской императорской власти германских королей<sup>1</sup>.

Мало что меняется и в тех современных интерпретациях, что отождествляют *katéchōn* с самим Богом и усматривают в задержке *parousía* работу провиденциального плана спасения («правильно понятый *katéchōn* — это сам Бог... Речь идет не о внутримирской силе, задерживающей пришествие антихриста, но о той задержке парусии, которая сама уже содержится в божественном временном плане»<sup>2</sup>).

Как видите, ставки здесь велики. В определенном смысле любая теория государства, включая Гоббса, видящая в нем силу, чье назначение — препятствовать катастрофе или задержать ее, может рассматриваться как секуляризованная интерпретация 2 Фес. 2. Однако павловский текст, несмотря на всю свою сложность, на самом деле не содержит никакой положительной оценки *katéchōn*. Напротив, он(о) есть то, что должно быть устранено, чтобы «тайна аномии» проявилась полностью. Ключевой здесь будет интерпретация стихов 7–9:

Ведь тайна аномии уже действует [*energeitai*], только тот, кто сдерживает теперь, пока еще не взят из среды. И тогда откроется беззаконный [*ánomos*], которого Господь убьет дыханием уст своих и обездействует [*katargései*] явлением присутствия

1. *Шмитт К.* Номос земли в международном праве в Jus Publicum Europaeum. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 35.
2. *Strobel A.* Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem, auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2, 2 ff. Leiden: Brill, 1961. S. 106–107.



[*parousía*] своего, того, чье присутствие [*parousía*] по действию Сатаны во всей мощи [*kat' enérgeian tou sataná en pásē dýnamēi*].

*Anomía* не следует переводить здесь, вслед за Иеронимом, как обобщенную «несправедливость» или, хуже того, как «грех». *Anomía* может означать только «отсутствие закона», и *ánomos* — это тот, кто находится вне закона (вспомните, что Павел представляется язычникам как «*hōs ánomos*»). Павел отсылает таким образом к ситуации закона в мессианическое время, когда дезактивированный *nomos* находится в состоянии *katárgēsis*. Поэтому мы обнаруживаем также и здесь павловский технический словарь *enérgeia* и *dýnamis*, бытия-в-действии (*energeín*) и бытия-в-бездействии (*katargeín*). Следовательно, *katéchōn* есть та сила — Римская империя, но также и любая установленная власть, — что препятствует и скрывает *katárgēsis*, то есть состояние целенаправленной аномии, характерное для мессианического, — и в этом смысле задерживает раскрытие «тайны *anomía*». Раскрытие этой тайны означает выход на свет бездейственности закона и сущностной нелегитимности любой власти в мессианическое время.

В таком случае возможно, что *katéchōn* и *ánomos* (Павел, в отличие от Иоанна, никогда не говорит об *antíchristos*) не являются двумя различными фигурами, но означают одну и ту же власть, до и после финального раскрытия. Мирская власть — Римская империя или любая другая — это видимость, скрывающая сущностную аномию мессианического времени. Вместе с распутыванием «тайны» эта видимость исчезает, и власть принимает вид *ánomos*, абсолютной незаконности. Таким образом, мессианическое свершается в столкновении двух *parousíai*: парусии *ánomos*, отмеченной действием Сатаны во всей мощи, и парусии мессии, обездействующей его *enérgeia* (прямое указание на это в 1 Кор. 15:24: «А затем конец, когда передаст Царство Богу и Отцу, когда обездействует всякое начальство и всякую власть и могущество»). Определенно, 2 Фес. 2

не может служить для обоснования «христианской доктрины» власти.

### Т Антихрист

В данной перспективе, возможно, стоит задаться вопросом о том, что связывает Ницше с этим пассажем Павла. Редко удивляются тому, что он назвал «Антихрист(ианин)» книгу, в которой объявляет войну христианству и Павлу. Ведь в христианской традиции антихрист является той самой фигурой, что знаменует собой конец времен и триумф Христа над всякой властью — в том числе над тем «замечательнейшим художественным произведением великого стиля», которым для Ницше являлась Римская империя. Вряд ли можно всерьез допустить, что он не знал о том, что «человек аномии» — с которым он в конечном счете отождествил себя, как с антихристом, — является изобретением Павла. Поэтому жест, которым он объявляет войну христианству, подписываясь именем фигуры, полностью принадлежащей этой традиции и выполняющей в ней совершенно определенную функцию, не может не содержать в себе некую пародическую интенцию. То есть *антихрист* является мессианической пародией, в которой Ницше, облачившись в наряд антимиессии, просто разыгрывает по буквам сценарий, от начала и до конца написанный Павлом. Тогда становится понятно, почему уже в своем подзаголовке книга объявляет себя «проклятием», а завершается обнаружением «закона» с мессианическими притязаниями («издан в день спасения»), который, в свою очередь, является лишь «проклятием священной истории». Не только приравнивание закона к проклятию является исконно павловским (Гал. 3:13: «мессия искупил нас из проклятия закона [*ek tēs katáras tou nomou*]»), но и то, что «человек аномии» не может ничего другого, кроме как провозгласить такой закон-проклятие, является осознанным ироническим прочтением *katéchōn* из 2 Фес. 2:6–7.

## День шестой

### *Eis euaggélion theoú*

В самом начале семинара я упоминал книгу Бубера «Два образа веры», где он противопоставляет иудейскую *emuná*, непосредственное доверие сообществу, в котором живут, и павловскую *pistis*, акт признания чего-то истинным. Во время подготовки послесловия к новому изданию этой книги в 1987 году Давид Флуссер, профессор Еврейского университета в Иерусалиме, прогуливался по Афинам и на одной из улиц увидел надпись на двери: *Trápeza emporikés pisteōs*. Заинтригованный загадочной фразой, где фигурировало слово *pistis*, он остановился посмотреть и обнаружил, что речь шла всего лишь о вывеске Банка коммерческого кредита. Для Флуссера это стало подтверждением того, о чем он и так уже знал: с лингвистической точки зрения буберовская оппозиция между *emuná* и *pistis* не имеет никакого основания, — «собственно говоря, греческая *pistis* означает то же самое, что и еврейская *emuná*, и в соответствующих еврейских и греческих глаголах выражается нечто совершенно аналогичное»<sup>1</sup>. Следовательно, настоящую ценность книги Бубера надо искать в чем-то другом — что, как мы увидим, Флуссер смог сделать с большой изобретательностью.

### Клятва

Если *pistis* не означает «признание в качестве истинного», если, таким образом, нет двух типов веры, то в каком ключе мы должны мыслить значение этого слова в тексте

1. Buber M. Zwei Glaubensweisen. Mit einem Nachwort von David Flusser. Gerlingen: Schneider, 1994. S. 211.

Павла? И прежде всего: каково значение языкового семейства *pistis* в греческом языке? В одном из своих наиболее ранних значений термин *pistis* и прилагательное *pistós* (верный, заслуживающий доверия) выступают в качестве синонима — или, в случае *pistós*, определения — для слова *horkos*, означающего клятву в выражениях типа *pistin kai horka poieísthai*, «дать клятву», или *pistá dounai kai lambánein*, «обменяться клятвами (поклониться друг другу)». У Гомера *horkia*, клятвы, являются *pistá*, заслуживающими доверия *par excellence*. В архаической Греции *horkos* означает одновременно и саму клятву, и объект, который держат в руках в момент ее произнесения; этот объект наделялся силой убить клятвопреступника (называвшегося *epiorkos*) и представлял собой, таким образом, самую надежную гарантию исполнения. Даже боги, клявшиеся у вод Стикса, не могли избежать ужасающей власти *horkos*: бессмертный, совершивший клятвопреступление, оставался лежать на земле мертвым на один год, а затем еще на девять лет изгонялся из присутствия других богов. Таким образом, клятва принадлежит к наиболее архаичной сфере права, которую французские исследователи называют *pré-droit*, пред-право, где магия, религия и собственно право абсолютно неразличимы (аналогичным образом можно было бы определить «магию» как неразличение между религией и правом). Но в таком случае это означает, что *pistis* — с самого начала тесно связанная с клятвой и лишь позже начинающая приобретать технико-юридическое значение «гарантии» и «доверия» — происходит из тех же темных доисторических глубин и что Павел, противопоставляя *pistis* закону, не вводит против ветхости закона новый и более ясный элемент, но заставляет один элемент пред-права играть против другого — или, по меньшей мере, пытается распутать два элемента, которые изначально представляются тесно переплетенными.

Заслугой Эмиля Бенвениста, великого лингвиста-сефарда, — возможно, самого великого лингвиста нашего века — была реконструкция на основе исключительно

лингвистических данных изначальных очертаний древнейшей европейской институции, которую греки называли *pistis*, а латиняне *fides* и которую он определяет как *fidélité personnelle*, «личная верность»<sup>1</sup>. «Вера» — это кредит доверия [*credito*], которым пользуются у другого, — как следствие того, что мы вложили в него наше доверие [*fiducia*], передали ему нечто вроде залога, связывающего нас с ним в отношении верности. Поэтому вера есть как наше доверие, которое мы оказываем другому, — вера, которую мы даем, — так и доверие, которое мы вызываем у другого, — вера, которая есть у нас. Старая проблема двух симметричных значений термина «вера», активного и пассивного, объективного и субъективного, «(данной) гарантии» и «вызванного доверия», на которую еще Эдуард Френкель обращал внимание в одной знаменитой статье<sup>2</sup>, в этой перспективе объясняется без особых трудностей:

Тот, кто располагает *fides*, вложенной в него каким-либо лицом, держит это лицо в зависимости. Вот почему *fides* становится почти синонимом *dicio*<sup>3</sup> и *potestas*<sup>4</sup>. В своей упрощенной форме эти отношения влекут определенную взаимность: вложение своей *fides* в кого-либо обеспечивало взамен защиту и поддержку. Но самый этот факт подчеркивает неравноправность условий. Значит, речь идет о власти, которая, одновременно с протекцией, осуществляется над тем, кто ей подчиняется, — в обмен на покорность и в зависимости от степени последней<sup>5</sup>.

В этой перспективе становится понятной прочная связь между латинскими терминами *fides* и *credere*, которая приобретет огромное значение в христианском контексте:

1. В русском переводе «личная преданность». — *Примеч. перев.*
2. *Fraenkel E.* Zur Geschichte des Wortes «fides» // *Rheinisches Museum*. LXXI. 1916. S. 187–199.
3. Господство, власть (*лат.*).
4. Распорядительные права, власть (*лат.*).
5. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс, 1995. С. 94, перевод слегка изменен.

*credo*, согласно Бенвенисту, буквально означает: «дать \**kred*», то есть вложить магическую силу в существо, от которого ожидают защиты, — а значит, «поверить» в него. Поскольку архаическое имя-корень \**kred* исчезло из латыни, место существительного, соответствующего глаголу *credo*, заняло *fides*, выразившее весьма близкое понятие.

## Deditio in fidem

В своей реконструкции личной верности Бенвенист мимоходом касается, так сказать, политического аспекта этого института — на него обращал внимание еще Сальваторе Кальдероне, — затрагивающего не столько индивидов, сколько города и народы. Во время войны вражеский город мог быть побежден и уничтожен при помощи силы (*katá kratos*), а его жители — убиты или обращены в рабство. Но могло случиться и так, что более слабый город обращался к институту *deditio in fidem*, то есть капитулировал, безоговорочно сдаваясь в руки врага, но таким образом обязывал его к более благосклонному обращению<sup>1</sup>. Город в этом случае мог избежать разрушения, а его жители — сохранить личную свободу, хотя и не в полном объеме: они превращались в особую группу, называемую *dediticii*, «отдавшиеся», что-то вроде лиц без гражданства, — и, вероятно, стоит помнить об этой особой группе не-рабов (но и не полностью свободных), когда мы думаем о статусе живущих мессианически по Павлу. Этот институт назывался *pistis* (*dounai eis pistin*, *peithesthai*<sup>2</sup>) греками и *fides* римлянами (*in fidem populi Romani venire* или *se tradere*<sup>3</sup>). Два важных замечания по этому поводу. Прежде всего, мы обнаруживаем здесь уже упомянутую нами тесную связь и почти что синонимию между верой и клятвой — и возможно, что

1. Calderone S. Πίστις-Fides. Ricerche di storia e diritto internazionale nell'antichità. Messina: Università degli studi, 1964. P. 38–41.
2. Отдаться на веру, довериться (*зреч.*).
3. Прийти или отдаться в *fides* римскому народу; принять покровительство римского народа (*лат.*).

именно в этом контексте они обнаруживают свой *raison d'être*. Города и народы, обоюднo связывающиеся в *deditio in fidem*, обмениваются торжественными клятвами, чтобы утвердить это отношение. Кроме того, это отношение — что подразумевается в этимологическом родстве *fides* и *foedus*<sup>1</sup>, замеченном уже самими римлянами, — во многом аналогично пакту или союзному договору между народами, хотя современные ученые, чтобы подчеркнуть неравенство условий в случае *deditio in fidem*, предпочитают говорить о «псевдодоговорах».

Таким образом, вера в греко-римском мире представляет собой сложный феномен, одновременно юридико-политический и религиозный и, подобно клятве, имеющий свой исток в глубоко архаической сфере предправа. Но и позднее связь с юридической сферой никуда не исчезнет: как в Риме — где юристы выработают понятие *bona fides*, столь важное для истории современного права, — так и в Греции, где *pistis* и *pístós* отсылают к доверию и уверенности, происходящим из договорных обязательств в целом.

Если мы хотим понять смысл оппозиции между *pistis* и *nomos* в павловском тексте, следует не забывать про эту укорененность веры в сфере права — точнее, предправа, то есть того, в чем право, политика и религия тесно переплетены. *Pistis* у Павла удерживает что-то от *deditio*, безоговорочного вверения себя власти другого, которое, однако, обязывает и того, кому вверяются.

## Berit

Но ведь во многом аналогичные наблюдения можно сделать и относительно еврейской *etuná*. Как вы знаете, в Библии Яхве заключает с Израилем *berit*, договор или союз, в силу которого, как написано во Вт. 26:17–19: «...Он будет твоим Богом, и что ты будешь ходить путями Его

1. Союз, договор (лат.).

и хранить постановления Его и заповеди Его и законы Его, и слушать гласа Его; и Господь обещал тебе ныне, что ты будешь собственным Его народом, как Он говорил тебе, если ты будешь хранить все заповеди Его, и что Он поставит тебя выше всех народов, которых Он сотворил, в чести, славе и великолепии, что ты будешь святым народом у Господа Бога твоего, как Он говорил». Эта *berit* — как бы это ни смущало теологов, предпочитающих говорить здесь о теологическом намерении, реализующемся юридическими путями, — ничем не отличается от юридического договора, например вроде того, что был заключен Иаковом и Лаваном в Быт. 31:44. В обоих случаях *berit* означает разновидность скрепленного клятвой союза, связывающего стороны в отношении обоюдной верности, а значит, судя по всему, она принадлежит к той же сфере предправа, что лежит в основании отношения личной верности, реконструированного Бенвенистом. «Кровь завета» (Исх. 24:6–8 — повторяется в Мф. 26:28) — половину которой Моисей выливает на алтарь (репрезентирующий Яхве), а второй половиной окропляет народ — является не столько жертвоприношением, сколько утверждением близкого союза, устанавливаемого договором между двумя контрагентами. Поэтому на иврите и говорят «перерезать *berit*» — точно так же, как говорят *horkia témnein*<sup>1</sup> по-гречески и *foedus ferire*<sup>2</sup> на латыни. Вопрос о том, является ли *berit* между Яхве и Израилем теологическим или юридическим договором, лишается какого-либо смысла, как только мы возвращаем его в сферу личной верности и предправа, где, как мы видим, такие различия невозможны. (Полагаю, что не самой плохой дефиницией иудаизма была бы та, что определяла бы его как упорную рефлексию над парадоксальной ситуацией, возникающей из желания установить юридические отношения с Богом.)

Следовательно, еврейский термин *etuná* в точности означает поведение, которое должно исходить из *berit*,

1. Перерезать клятву (*греч.*).
2. Рассекать договор, союз (*лат.*).



и в этом смысле он полностью соответствует греческой *pistis*. И, в полном соответствии с симметричной структурой, характеризующей отношение верности, *emuná* является как верой людей, так и верой Яхве — как в Вт. 7:9, где, на греческом языке Септуагинты, *pistós* становится атрибутом Бога *par excellence*: «Итак, знай, что Господь, Бог твой, есть Бог, Бог верный [*pistós = ne eman*], Который хранит завет Свой [*diathékē = berit*] и милость [*éleos = hesed*] к любящим Его и сохраняющим заповеди Его до тысячи родов». В этом пассаже видна не только взаимосвязь веры и договора — взаимосвязь *pistis* и договора верности, заключенного между Яхве и Израилем, — но также и другое понятие, противопоставляемое у Павла закону и его делам: это *charis*, благодать, чьим предшественником в какой-то мере является *hesed* — доброта и милость, которую Бог резервирует для верующих в него (хотя Септуагинта чаще переводит *hesed* как *éleos* и приберегает *charis* для *hen*<sup>1</sup>).

Полагаю, теперь ясно, в каком смысле можно говорить, что, противопоставляя *pistis* и *nomos*, Павел не просто противопоставляет два гетерогенных элемента, но, скажем так, заставляет играть друг против друга две фигуры — два плана, два элемента — внутри права или, скорее, предправа. Что это за два плана? Мы уже видели: первый у Павла зовется *epaggelía*, «обещание» или *diathékē*, «соглашение, договор, завещание», а второй — *entolé*, «заповедь» (или *nomos tōn entolōn*). Кроме того, в Быт. 15:18 обещание, которое Яхве дает Аврааму, — столь важное для стратегии Павла — определяется просто как *diathékē*, изначальное соглашение между Яхве и потомством Авраама, во всех смыслах предшествующее Моисееву закону (поэтому в Еф. 2:12 Павел может отослать к этому соглашению как *diathékai tēs epaggelías*, «соглашениям обещания»). Если бы мы захотели перевести павловскую антитезу на язык современного права, то можно было бы

1. Расположение, благосклонность, милость (*уфр.*).

сказать, что Павел вводит конституцию в игру против позитивного права или, точнее, план учреждающей власти против плана учрежденного права, — и тезис Шмита о том, что «все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия», получает здесь еще одно подтверждение. Раскол между учреждающей и учрежденной властью, столь очевидный в наше время, имеет свое теологическое основание в павловском расщеплении между планом веры и планом *nomos*, между личной верностью и позитивным обязательством, которое из нее происходит. Мессианизм представляется в этой перспективе как борьба внутри права, в ходе которой элемент договора и учреждающей власти стремится противопоставить себя и освободиться от элемента *entolé*, то есть нормы в узком смысле. Таким образом, мессианическое — это исторический процесс, в ходе которого архаическая связь между правом и религией (чью магическую парадигму задает *horkos*, клятва) вступает в кризис, а элемент *pistis*, веры в договор, парадоксальным образом стремится освободиться от элемента обязательного поведения и позитивного права (от дел, осуществляемых в качестве исполнения договора).

### Безвозмездность

Поэтому мы можем видеть, как у Павла вместе с темой веры мощно проступает тема благодати (*charis*), которая, как показал Бенвенист<sup>1</sup>, имеет базовое значение бесплатного предоставления, избавленного от обязательства ответного предоставления и от приказа<sup>2</sup>. Мы упустим

1. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. С. 141–143.
2. Русский перевод базовых понятий М. Мосса *prestation* и *contre-prestation* (поставка и ответная поставка; ит. *prestazione* и *controprestazione*) заставляет думать, скорее, о вещной или товарной форме того, что предоставляется. Нами был избран буквальный перевод, соответствующий латинскому *praestatio*. — Примеч. *нефв.*

смысл противопоставления закона и благодати (выраженного, например, в Рим. 6:14), если не поместим его в его собственный контекст, то есть в ситуацию раскола изначального единства между *epaggelia* и *nomos* и раскола между правом и религией в предправе. Речь не идет о противопоставлении двух гетерогенных принципов и исключении дел в пользу веры, но о встрече лицом к лицу с апорией, возникающей из этого раскола. Здесь разрывается связь между религией и правом, между предоставлением и ответным предоставлением, между приказом и выполнением. Теперь по одну сторону находится закон, «святой, справедливый и благой», однако ставший неисполнимым и неспособный осуществить спасение, то есть сфера права в узком смысле слова, — а по другую сторону находится вера, способная — несмотря на свою изначальную зависимость от договора — осуществить спасение «без закона». Вера и закон, соединенные в предправе в магическом неразличении, теперь расщепляются и позволяют возникнуть между ними пространству благодати. Разумеется, и вера — внутри сферы личной верности, из которой она происходит, — также подразумевала совершение актов верности, требуемых клятвой. Но теперь возникает элемент договора, конститутивно избыточный в отношении любых действий и предоставлений, которые могли бы послужить выполнению его требований, — и таким образом он вводит в сферу закона асимметрию и разъединение. Обещание превышает любые притязания, которые могли бы на нем основываться, так же как вера превосходит любое обязательство ответного предоставления. Благодать и есть этот избыток, и, хотя он всякий раз разделяет два элемента предправа и не допускает их слияния, он в то же время не позволяет им полностью разойтись. *Charis* — возникающая в расколе между верой и обязательством, между религией и правом — не становится, однако, отдельным регионом, обладающим собственной субстанциальностью, она может удерживаться только

в антагонистическом отношении с ними, то есть как находящаяся в них инстанция мессианического требования, без которой право и религия обречены на постепенное атрофирование.

Отсюда у Павла это сложное отношение между сферой благодати и сферой закона, никогда не доходящее до полного разрыва, но, напротив, позволяющее благодати предстать в качестве самого исполнения справедливости в законе (Рим. 8:4), а закону — в качестве «педагога» к мессианическому (Гал. 3:24), который должен будет гиперболически (*kath' hyperbólen*) выставить напоказ невозможность собственного исполнения, приводя к появлению греха как такового (Рим. 7:13). У Павла отношение между благодатью и грехом, между безвозмездностью и предоставлением определяется через конститутивный избыток (*perisseia*): «Но дар благодати не как грех. Ибо если через грех одного многие умерли, гораздо больше благодать Бога и дар в благодати одного человека, Иисуса мессии, избыточествуют [*eperisseusen*] для многих... Закон же пришел позже, чтобы умножилось преступление, где же умножился грех, стала преизбыточествовать [*hyperperisseusen*] благодать» (Там же, 5:15–21). В важном пассаже, которому, возможно, не уделяли достаточного внимания, благодать фактически определяет подлинную «суверенность» (*autárkeia*) мессианического над делами закона: «...ибо дарящего с радостью любит Бог. Бог же может всякую благодать сделать в вас избыточествующей, чтобы вы, всегда и во всем полное верховенство [*en pantí pántote pasan autárkeian*] имея, избыточествовали ради всякого доброго дела» (2 Кор. 9:7–8). *Autárkeia*, как должно быть ясно, означает здесь не недостаточное наличие благ<sup>1</sup>, но суверенную способность безвозмездного совершения благих дел независимо от закона. У Павла нет ничего похожего на конфликт между «ветвями власти» или силами, но только их разъединение, из которого возникает суверенная *charis*.

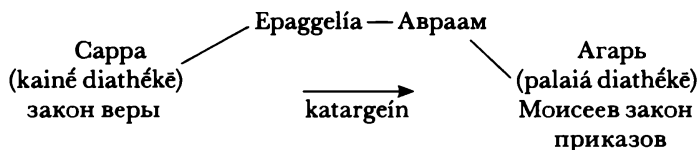
1. В Синодальном переводе — «довольство», то есть «автаркия» в некотором экономическом смысле. — *Примеч. перев.*

## Два завета

Юридическое — или доюридическое — происхождение понятия веры, а также положение благодати в расколе между верой и обязательством позволяют правильно понять павловскую доктрину «нового завета» и двух *diathékai*. Моисееву закону — нормативной *diathékē* — предшествует обещание, данное Аврааму. Иерархически это обещание находится выше закона, поскольку Моисеев закон не может его обездействовать, *katargein* (Гал. 3:17: «Завета, прежде установленного Богом, закон, явившийся спустя четыреста тридцать лет, не отменяет так, чтобы обещание обездействовалось»). Моисеев закон обязательств и дел, — в 2 Кор. 3:14 называемый «ветхим заветом», *palaiá diathékē*, — обездействуется мессией. *Kainé diathékē* (*kainé*, «новый» во всех смыслах, не только в смысле *nea*, более недавнего), о котором Павел говорит Коринфянам (1 Кор. 2:25: «сия чаша есть новый завет в моей крови» — и 2 Кор. 3:6: «он сделал нас слушателями нового завета, не буквы, но духа»), представляет собой свершение пророчества из Иер. 31:31 («Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет») и вместе с тем восходит к обещанию, данному Аврааму, откуда и черпает свою легитимность.

В Гал. 4:22–26 Павел намечает аллегорическую генеалогию от одного из *diathékai* к другому: «Ибо написано: Авраам имел двух сыновей, одного от рабы, а другого от свободной. Но который от рабы, тот рожден по плоти, который от свободной, тот через обещание. В этом аллегория. Это два завета: один от горы Синай, рождающий в рабство, есть Агарь. Ибо Агарь есть гора в Аравии и соответствует нынешнему Иерусалиму, который в рабстве со своими детьми. Вышний же Иерусалим свободен, он — мать наша». Хотя оба *diathékai* и восходят к Аврааму, они тем не менее представляют две разные генеалогические линии. Моисеев закон происходит от

Агарь и соответствует рабству приказов и обязательств; новый завет, произошедший от Сарры, соответствует свободе от закона:



Мессианическая инстанция, действующая в историческом времени, обездействует Моисеев закон и по ту сторону закона генеалогически восходит к обещанию. Пространство, открывающееся между двумя *diathékai*, является пространством благодати. Поэтому эта *kainé diathékē* не может быть — в отличие от того, чем она стала в конечном итоге, — чем-то вроде написанного текста, содержащего разнообразные новые предписания. Как гласит поразительный пассаж, предшествующий объявлению нового завета, этот завет является не буквой, написанной чернилами на каменных скрижалях, но пишется дыханием Бога на плоти сердца — то есть он является не текстом, но самой жизнью мессианического сообщества, не письмом, но формой жизни: *hē epistolē hemón hyméis este*, «письмо наше суть вы» (2 Кор. 3:2)!

Т Апоретическое расположение благодати в расколе между верой и законом позволяет понять, почему в истории Церкви оно могло становиться поводом для конфликтов, впервые с силой вспыхнувших во время диспутов о пелагианстве, свидетельство о которых мы находим в «*De natura et gratia*» Августина. Согласно Пелагию, после искупления благодать была раз и навсегда дана всему человечеству, которое обладает ею как «неприемлемым» и неотъемлемым благом, и поэтому для христианина она всегда уже превышает возможность и актуальность греха. Церковь, напротив, будет утверждать, что благодать принимаема по своей сути,

а значит, необходимо и дальнейшее вмешательство для того, чтобы избежать ее утраты в грехе. Если вдуматься, это равносильно возобновлению чисто юридической темы в отношении благодати, чему-то вроде компромисса между *charis* и *nomos*: через преступление и вину человек беспрерывно теряет благодать, которая была лишь ответным предоставлением верности согласно договору. На более общем уровне, после того как *nomos* будет заново введен в христианскую теологию, благодать в конечном счете станет таким же местом апории, каким закон был в иудаизме. В христианской догматике есть точно такая же кафкианская вселенная благодати, как в иудаизме есть кафкианская вселенная закона.

### Т Дар и благодать

Теперь мы можем рассмотреть сходства и различия павловской *charis* и системы «тотальных предоставлений», описанной Моссом в «Эссе о даре»<sup>1</sup> — а также задаться вопросом о странном молчании Мосса (цитирующего, помимо этнографических материалов, также греческие, римские и даже исламские тексты) насчет той сферы безвозмездности *par excellence*, которой в нашей культуре является благодать. Разумеется, дар мыслится Моссом как нечто предшествующее утилитарным предоставлениям; но решающий и вместе с тем наиболее апоретический пункт его концепции — это абсолютная нерасторжимость дара и обязательства. Мало того, что обязательство дарить составляет сущность потлача: дар также вменяет своему получателю безусловное обязательство ответного предоставления. Более того, в конце эссе Мосс замечает, что теория тотальных предоставлений требует, чтобы понятия, которые мы привыкли противопоставлять (свобода/обязательство, щедрость/бережливость, великодушие/расчет, роскошь/полезность), были нейтрализованы

1. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М.: Восточная литература, 1996.

и скрещены между собой. Из его выводов — в общем и целом социал-демократических и прогрессистских — можно заключить, что «Очерк о даре» описывает не некую теорию безвозмездности, но парадоксальную связь между безвозмездностью и обязательством. (И даже сегодня те, кто хочет заменить дар договором в качестве фундаментальной парадигмы социальности, не имеют в виду ничего другого.)

Как мы видели, у Павла вера и благодать также не расцепляются со сферой закона, но находятся с ним в сложном отношении. Однако, в отличие от Мосса, безвозмездность не порождает обязательство предоставления, но производится по отношению к нему как несократимый избыток. Благодать не является базисом обмена и социальных обязательств — напротив, она есть их прерывание. Мессианический жест не основывает, но завершает.

Жорж Батай попытался уловить этот конститутивный избыток безвозмездности в своей доктрине суверенности непродуктивной траты (и довольно странно, что он не заметил, что ее выражение уже присутствовало у Павла!). Однако в своей попытке он превратил безвозмездность в привилегированный тип действия, противопоставленный полезности (смех, роскошь, эротизм...). Очевидно, что у Павла благодать не может быть отдельной областью наряду с обязательством и законом: она есть не что иное, как способность использовать всю сферу общественных предоставлений и статусов.

## Разделенная вера

Итак, буберовская антитеза между еврейской *emuná* и павловской *pistis* не имеет под собой никаких лингвистических оснований: обе выражают собой установку, рождающуюся из «перерезания договора», и являются, по сути, эквивалентными, а значит, мы не можем различать их как «доверие» и «полагание чего-либо истинным». Тем



не менее в послесловии к новому изданию «Двух образов веры» Флуссер выделяет иной смысл предложенного Бубером различения, рассматривая его как расщепление веры внутри христианства. Согласно Флуссеру, в христианстве сосуществуют два типа веры, настолько непримиримые между собой, что они образуют что-то вроде «трагической проблемы, о которой христиане, возможно, лишь в наши дни начинают отдавать себе отчет»<sup>1</sup>. Первый тип — это вера Иисуса, религия исторического Иисуса, которую он исповедует в своих словах и действиях, а второй — вера в Иисуса Христа, выработанная в христианской общине после распятия и совпадающая с христологическим конструированием и принятием в качестве истины того, что Иисус — едиnorodный сын Божий, ставший человеком и умерший ради искупления наших грехов.

Первым, кто ясно уловил это различие, был Лессинг в своем фрагменте 1780 года, озаглавленном «Религия Иисуса»:

Следовательно, религия Христа и христианская религия представляют собой две совершенно разные вещи. Первая, религия Христа, — это религия, которую он сам признавал и практиковал как человек... Вторая, христианская религия, — это религия, принимающая за истину то, что он был больше, чем человек, и в таком качестве возвышающая его самого до объекта собственного почитания. Каким образом обе эти религии, религия Христа и христианство, могли бы сойтись в Христе как в одной и той же личности, совершенно немислимо... Первая, религия Христа, содержится в Евангелиях совершенно иным образом, нежели религия христиан. Религия Христа содержится там в ясных и недвусмысленных словах; христианская религия, напротив, в таком нечетком и двусмысленном виде, что трудно найти хоть один отрывок, с которым два человека, с самого начала времен, связали бы одну и ту же идею<sup>2</sup>.

1. *Buber M. Zwei Glaubensweisen.* S. 241.

2. Цит. по: *Buber M. Zwei Glaubensweisen.* S. 246–247.

Точность наблюдения Лессинга становится еще более очевидной, если мы, следуя совету Флуссера, рассмотрим в этой перспективе тексты, составляющие Новый Завет: с одной стороны, Евангелия и Деяния, а с другой — Послания Павла, Иоанна, Иакова и т.д. Если бы сохранились только последние, наши знания о личности и жизни Иисуса были бы крайне фрагментарными (Павел почти ничего не говорит об историческом Иисусе); напротив, если бы сохранились только первые, мы бы мало что знали о христианской теологии и христологической драме. Это означает, что только из Евангелий мы знаем о вере Иисуса, тогда как вера в Иисуса — то есть нечто вроде *pistis* в буберовском смысле — нам известна только из других текстов.

Соединяя наблюдения Лессинга с теорией Бубера, Флуссер выявляет антиномию, несомненно инструктивную для понимания мессианической проблемы и особенно для понимания истории христианской теологии. Вся псевдопроблема «мессианического сознания» Иисуса возникает именно для того, чтобы закрыть зияние, разверзнувшееся между двумя верами. Во что верил Иисус? Вопрос будет звучать несколько гротескно, если мы переформулируем его следующим образом: что могло означать для Иисуса верить в Иисуса Христа? В Евангелиях мы не найдем ответа, и фраза из Мк. 8:29 — даже если она не является вставкой, как некоторые небезосновательно утверждают, — почти ничего нам не говорит. Иисус спрашивает у учеников: «Вы же кем меня называете?.. Петр говорит ему: ты есть мессия [*su ei ho christós*]. И строго запретил им, чтобы никому не говорили о нем». То же самое можно сказать и насчет христологических споров, сотрясавших Церковь, — их кульминацией будет Никейский Собор и вмешательство Константина по совету Евсевия Кесарийского, которого Овербек считает его *friseur*, личным парикмахером. Посредование, выработанное на соборе и воплощенное в никейской формулировке Символа веры, которую вам иногда случается повторять

(*pisteúomen eis hena theón...*, «веруем во единого Бога Отца Вседержителя... и во единого Иисуса Христа, Сына Божия едиnorodного...»), является попыткой — более или менее успешной — удержать вместе две веры Бубера и две религии Лессинга.

Но как тогда обстоит дело у Павла? Можем ли мы и в его случае говорить о расщеплении веры в этом смысле? Я так не думаю. Вера Павла начинается с воскрешения, и Павел не знает Иисуса по плоти, но только Иисуса мессию. Это разделение очевидно уже во вступлении к Посланию, которое мы комментируем: «о сыне его, рожденном от сени Давида по плоти, установленном сыне Бога в мощи по духу святости из воскресения из мертвых» (Рим. 1:3–4). И в 2 Кор. 5:16 читаем: «если же и знали мессию по плоти, то теперь уже не знаем». В полном согласии с еврейской традицией, где не существует ничего похожего на «жизнь мессии» (мессия — или, по крайней мере, его имя — был создан до создания мира), сущностным содержанием павловской веры является не жизнь Иисуса, но Иисус мессия, распятый и воскресший. Но что означает — вера в Иисуса мессию? Каким образом расщепление между верой Иисуса и верой в Иисуса оказывается здесь всегда уже преодоленным?

## Верить в

Чтобы ответить на эти вопросы, мы будем отталкиваться от некоторых языковых фактов. В Евангелиях обычны нарративные формулы типа «тогда сказал Иисус ученикам своим», «и восходя в Иерусалим, Иисус», «и вошел Иисус в храм». У Павла — за единственным явным исключением в 1 Кор. 11:23 — мы никогда не находим диегетических выражений этого рода. Он почти всегда использует характерную формулу *kýrios Iēsoús christós*, «Господь Иисус мессия». В Деяниях (9:20–22) Лука показывает нам, как апостол провозглашает в синагоге *hoti houtos estin ho christós*, «что сей (Иисус) есть мессия». Но в тексте самого

Павла мы не находим эту формулу — за исключением Рим. 10:9, к которому еще вернемся. Напротив, для выражения своей веры он использует формулировку *pistéuein eis Iesoún christón*, «верить в Иисуса мессию». Эта формула — ставшая посредством латинского перевода каноническим выражением веры — в греческом языке является аномалией: *pistéuō* обычно согласуется с дательным падежом (верить кому-то), или с винительным, или же с конструкцией *hoti* (что) + глагол, когда хотят выразить содержание веры. И павловская формула тем более значима, поскольку в синоптических Евангелиях она не встречается нигде, а значит, сущностно определяет его собственную концепцию веры. Все выглядит так, будто для Павла между Иисусом и мессией нет места для копулы «есть». В этом смысле характерно I Кор. 2:2: «рассудил быть незнающим ничего между вами, кроме Иисуса мессии» — он не знает, что Иисус есть мессия, — он знает лишь Иисуса мессию. (Отсюда впоследствии и могла возникнуть двусмысленность, в результате которой синтагма будет восприниматься как имя собственное.)

### Номинальная фраза

С лингвистической точки зрения это именная синтагма. Теория именного предложения представляет собой одну из самых интересных глав в лингвистике. В греческом, как и в латыни (а также в иврите или арабском), часто встречаются предложения, являющиеся таковыми с семантической точки зрения — поскольку выражают законченное утверждение, — но при этом не содержащие никакого глагольного предиката. Два знаменитых примера из Пиндара: *skiás onar ánthrōpos*, «тени сон человек» (Пиф. VIII 95) (в современном переводе: «сон тени — человек») и, *áriston hydōr*, «лучшая вода» (Олимп. I:1) (принятый перевод: «вода — лучшая из вещей»). Заслуга лингвистов нашего времени — особенно Мейе и Бенвениста — состоит как раз в том, что они показали, что привычное

понимание именной фразы как фразы с подразумеваемой копулой (или с копулой в нулевой степени) является совершенно ошибочным. Именная фраза и фраза с копулой различаются не только морфологически, но и семантически. «Именное предложение и предложение с *estí* утверждают по-разному и относятся к разным регистрам. Первое относится к дискурсу, второе — к повествованию. Одно утверждает нечто абсолютное, второе описывает ситуацию»<sup>1</sup>. Необходимо философски продолжить различие Бенвениста. Обычно различают два фундаментальных значения глагола «быть» в индоевропейских языках: экзистентив (утверждение существования: мир есть) и предикатив (предикация качества или сущности: мир (есть) вечный). Из этих двух значений и происходит фундаментальное разделение онтологии: онтология существования и онтология сущности (они находятся в отношении пресуппозиции: все, что сказывается, сказывается о *hypochéímenon*<sup>2</sup> существования, ср. «Категории», 2а). Именная фраза ускользает от этого различения и представляет собой третий тип, несводимый к двум предшествующим, — и это необходимо осмыслить.

Как интерпретировать тот факт, что у Павла вера выражается через именную синтагму «Иисус мессия», а не через глагольную «Иисус есть мессия»? Павел не верит в то, что Иисус обладает качеством бытия мессией: он верит в «Иисуса мессию» — и все. Мессия — не предикат, который бы добавлялся к субъекту Иисусу, но нечто неотделимое от него, не образующее при этом имени собственного. Это и есть вера Павла: опыт бытия по ту сторону как экзистенции, так и эссенции, по ту сторону субъекта и предиката. Но разве не происходит в точности то же самое в любви? Любовь не выносит копулятивную предикацию, и ее объектом никогда не является качество или

1. Бенвенист Э. Проблемы общей лингвистики. М.: Прогресс, 1974. С. 181, перевод слегка изменен.
2. Подлежащее, лежащее в основании, *subjectum* (греч.).

сущность. Я люблю Марию-прекрасную-нежную-брюнетку — я не люблю Марию, поскольку она (есть) нежная и брюнетка, поскольку она наделена теми или иными атрибутами. Всякое *есть* ослабляет любовь. В момент, когда я начинаю учитывать те или иные качества или недостатки, которыми наделена моя возлюбленная, я безвозвратно покидаю любовь, даже если — как это, к сожалению, часто случается — я продолжаю верить в то, что люблю ее, теперь имея для этого хорошие поводы. Любовь не знает поводов — поэтому у Павла она напрямую связана с верой, поэтому, как мы читаем в гимне 1 Кор. 13:4–7: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, не хвалится, не кичится, не бесчинствует, не ищет ничего для себя, не раздражается, не подсчитывает зло, не радуется несправедливости, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, на все надеется, все переносит».

Чем же тогда является мир веры? Это не мир, состоящий из субстанций и тем более качеств, не мир, где трава (есть) зеленая, солнце (есть) горячее, а снег (есть) белый. Это не мир предикатов, сущностей и существований, но мир неразделимых событий, где я не выношу свое суждение и не утверждаю, что снег белый, а солнце горячее, но оказываюсь смещенным и перенесенным в бытие-снега-белым и в бытие-солнца-горячим. В конечном счете это мир, где я не верю в то, что Иисус, этот конкретный человек, есть мессия, едиnorodный сын Божий, рожденный, но несотворенный, единосущный отцу, — но я верю только в Иисуса мессию, и меня увлекает и уносит в него так, что «не я живу, но мессия живет во мне».

## Слово веры

Конечно, для Павла эта вера — это, прежде всего, опыт слова, именно из этого факта следует исходить. «Вера от слушания, а слушание через речь мессии» — категорически утверждают две насыщенные именными синтагмы из Рим. 10:17. В перспективе веры слушать речь не означает

констатировать истину определенного семантического содержания, но также не означает и отказ от ее понимания — что подразумевается павловской критикой глоссолатрии в 1 Кор. 14. Каково тогда правильное отношение к слову веры, как именно говорит вера и что значит слушать ее слово?

Павел определяет опыт слова веры (*to rēma tēs pisteōs*) в важном пассаже, который нужно внимательно прочитать (Рим. 10:6–10):

Праведность от веры так говорит: не говори в сердце своем: кто взойдет на небо? то есть мессию свести. Или кто сойдет в бездну? то есть мессию из мертвых возвести. Но что говорит? Ближе к тебе слово в устах твоих и в сердце твоём, то есть слово веры [*to rēma tēs pisteōs*], которое возвещаем. Потому что если исповедуешь [*homologeín*, букв. «говорить то же самое»] устами твоими Господа Иисуса и уверуешь в сердце твоём, что [*hoti*] Бог его воскресил из мертвых, будешь спасен, потому что сердцем веруют к праведности, устами же исповедуют к спасению.

Павел здесь перефразирует и одновременно корректирует Втор. 30:11–14, где говорится о законе, который Бог дает евреям:

Ибо заповедь сия, которую я заповедую тебе сегодня, не недоступна для тебя и не далека; она не на небе, чтобы можно было говорить: «кто взойдет бы для нас на небо, и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?», и не за морем она, чтобы можно было говорить: «кто сходил бы для нас за море, и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?», но весьма близко к тебе слово сие: оно в устах твоих и в сердце твоём, чтобы исполнять его.

При помощи своего типичного герменевтического насилия Павел — только что объявивший, что мессия есть *telos* закона, — переносит на мессию и на веру то,

что во Второзаконии относилось к Моисееву закону. Он заменяет море на *sheol*, бездну, куда спускается мессия, и убирает «чтобы исполнять его» — слова, относившиеся к делам закона (которые, впрочем, были добавлением переводчиков Септуагинты). Близкое слово, когда-то бывшее словом приказа, теперь становится «словом веры», и именно его Павел стремится определить, добавляя стихи 9–10: «потому что если исповедуешь устами твоими Господа Иисуса...» *Homologeín* — которое Иероним переводит глаголом *confiteri*, после него ставшим техническим термином для исповедания веры, — означает «говорить то же самое, согласовывать некое слово со словом другого (отсюда и согласование договора) или с реальностью» (например, устанавливать соответствие между *logoi* и *erga*, «словами» и «делами»). Но у Павла соответствие находится не между различными словами или словами и фактами, но, так сказать, внутри самого слова, между устами и сердцем. *Eggýs*, «близко» — очень интересное слово с этой точки зрения. Оно означает не только пространственное соседство, но прежде всего темпоральную близость (так, например, в Рим. 13:11); соответствие между устами и сердцем в слове веры — это близость и почти что совпадение во времени. С другой стороны, *eggýs* этимологически происходит от корня, означающего пустоту в руке, а значит, и акт отдавания или взятия рукой. *Eggýēs* означает залог, который вкладывают в руку другого, и от греческого уха не могла ускользнуть близость между двумя словами, тем более что в Евр. 7:22 *ēggyos* — это сам Иисус, «поручитель лучшего завета». Близость, таким образом, является залогом и гарантией действительности. Следовательно, опыт слова веры не относится к опыту денотативных свойств слова, его соответствия вещи, это опыт его бытия вблизи, в соответствии между устами и сердцем — и через это *homologeín* слово становится оператором спасения. То, что Павел здесь единственный раз употребляет *pistéuein* вместе с *hoti*, «что», никак не противоречит, так сказать, автореференциальному



характеру слова веры: как сразу уточняется, речь идет о чисто логической артикуляции действительности спасения через слово в двух моментах: вера, находящаяся в сердце, не является ни полаганием в качестве истинного, ни описанием внутреннего состояния, но относится к оправданию, и только в исповедании устами совершается спасение. Ни бессмысленная глоссолалия, ни обычная референциальная речь: слово веры реализует свой смысл посредством самого своего произнесения. Здесь следует подумать о чем-то вроде перформативной действительности слова веры, реализующейся в самом своем произнесении в близости уст и сердца.

### Перформатив

С тех пор как Остин в «Как совершать действия с помощью слов» (1962) дал определение категории перформатива, ее популярность непрерывно возрастала не только среди лингвистов, но также и среди философов и юристов. Перформатив — это речевое высказывание, которое не описывает положение вещей, но непосредственно производит реальный факт. Парадокс (аналитическая философия резюмирует его в формуле *speech act*, «речевой акт») здесь состоит в том, что значение высказывания (например, синтагм «я клянусь», «я объявляю», «я обещаю») совпадает с реальностью, которую оно само должно произвести посредством своего произнесения (поэтому перформатив не может быть ни истинным, ни ложным). Комментируя теорию Остина, Бенвенист отличает перформатив в собственном смысле от других языковых категорий, с которыми их смешал английский философ (императив «открой дверь!» или табличка «злая собака» на ограде), и отмечает, что перформативное высказывание имеет силу только в обстоятельствах, которые, авторизуя его в качестве акта, гарантируют его действительность: «Кто угодно может кричать в общественном месте: „Я объявляю всеобщую мобилизацию“. Не способное быть *актом*

из-за отсутствия необходимых полномочий, такое утверждение является лишь *речью*; оно сводится к тщетным выкрикам, ребячьей шалости или безумию»<sup>1</sup>.

Таким образом великий лингвист продемонстрировал тесную связь, соединяющую сферу перформатива со сферой права (свидетельством чему — этимологическая близость *ius* и *iurare*). Право тогда можно определить как поле, в котором весь язык в целом стремится приобрести перформативную силу. В таком случае «делать вещи при помощи слов» не будет таким уж невинным занятием, и можно даже рассматривать право как сохраняющуюся в языке магическо-юридическую стадию человеческого существования, в которой слова и факты, языковое выражение и реальная действенность совпадают.

Но каким образом перформатив достигает своей цели? Что позволяет синтагме приобрести, посредством одного лишь произнесения, фактическую действенность, опровергая древнюю максиму, согласно которой между речью и действием лежит пропасть? Лингвисты не дают ответа, как будто они сталкиваются здесь с последним, подлинно магическим пластом языка — как если бы они действительно верили в магию. Принципиально важным здесь, разумеется, является автореференциальный характер любого перформативного выражения. Однако, как указывает Бенвенист, автореференциальность не исчерпывается лишь тем, что перформатив становится своим собственным референтом, что он отсылает к реальности, которую он должен будет создать. Вместо этого необходимо подчеркнуть, что автореференциальность перформатива опирается на приостановку нормальных денотативных свойств языка. Перформативный глагол обязательно употребляется вместе с *dictum*<sup>2</sup>, которое само по себе имеет чисто констативную природу; без него перформатив будет пустым и неэффективным («я клянусь», «я постановляю»

1. Бенвенист Э. Проблемы общей лингвистики. С. 307, перевод слегка изменен.
2. Пропозиция, высказывание (*лат.*).

не имеют никакой силы, если им не следует — или предшествует — какое-либо наполняющее их *dictum*). Именно эти денотативные свойства *dictum* приостанавливаются, ставятся под вопрос и отзываются в тот момент, когда *dictum* становится объектом перформативной синтагмы. Так, констативные выражения «вчера я был в Риме» или «началась мобилизация населения» перестают быть таковыми, если им предшествуют перформативы «я клянусь», «я постановляю». То есть перформатив замещает нормальное денотативное отношение между речью и фактом автореференциальным отношением, которое, нейтрализуя денотацию, устанавливает себя как решающий факт. Определяющим здесь будет не истинностное отношение между словами и вещами, но чистая форма отношения между языком и миром, которая теперь сама начинает производить реальные связи и следствия. Подобно тому, как при чрезвычайном положении закон приостанавливает собственную применимость лишь для того, чтобы тем самым обосновать свою действенность в нормальном случае, в перформативе язык подвешивает свою собственную денотацию именно и только для того, чтобы установить свою связь с вещами. Античная формула из Двенадцати таблиц, выражающая перформативную потенцию права (*uti lingua nuncupassit, ita ius esto*, «как язык произнесет, таким будет право»), не означает, что сказанное фактически верно, но лишь то, что *dictum* сам по себе уже есть *factum*, что оно само по себе налагает обязательства на индивидов, между которыми оно было произнесено.

Это означает, что перформатив свидетельствует о том этапе человеческой культуры, когда язык соотносился не с вещами на привычной нам основе констативных или истинностных отношений, но посредством особой операции, в которой речь заклинает вещи и сама является фундаментальным фактом. Можно даже сказать, что денотативное отношение между языком и миром возникает только из разрыва изначального магическо-перформативного отношения между словами и вещами.

Как мы должны мыслить павловское *homologeín* в связи со сферой перформатива, чьей доюридической парадигмой является клятва? В последние годы своей жизни Мишель Фуко работал над книгой об исповеди и признании; следы этой работы, в числе прочего, обнаруживаются в курсе, прочитанном им в 1981 году в Католическом университете Левена. Фуко рассматривает исповедь в рамках того, что он называет «формами веридикции», для которых важно не только (или не столько) содержание утверждения, сколько сам акт произнесения чего-то истинного. Акт исповеди представляет собой что-то вроде перформатива, поскольку в нем субъект связывает себя с собственной истиной и тем самым модифицирует свое отношение как к себе, так и к другим. В курсе, прочитанном в Левене, Фуко начинает с противопоставления признания и клятвы (в античном мире представлявшей собой архаическую форму судебного процесса) и — прежде чем перейти к анализу признания в современном процессе — исследует практику христианской *exomológēsis*, покаянного исповедования в грехах, которое формализуется в XII и XIII веках. Но между этими двумя формами веридикции — перформативом клятвы и перформативом покаяния — располагается еще одна форма, которую Фуко оставил неисследованной, — это та самая исповедь веры, засвидетельствованная в пассаже из Павла, который мы комментируем. Располагаясь между перформативами клятвы и покаяния, *performativum fidei*<sup>1</sup> определяет изначальный мессианический — то есть христианский — опыт слова.

## Performativum fidei

Как соотносятся между собой *performativum fidei* и перформативы клятвы и покаяния? Подобно любому речевому акту, слово веры также и для Павла восходит по ту

1. Перформатив веры (лат.).

сторону денотативного отношения между языком и миром к иному, более изначальному статусу языка; также и для Павла *homologia* находится не между словами и вещами, но внутри самого языка, в близости уст и сердца. Любое откровение — это всегда и прежде всего откровение самого языка, опыт чистого события слова, превосходящий любое означение, который тем не менее оживляется двумя противонаправленными линиями напряжения: первое — Павел называет его *nomos* — стремится ограничить его избыточность, артикулируя ее в предписаниях и семантических содержаниях, а второе — совпадающее с *pistis* — направлено на удержание избыточности открытой по ту сторону от любого конкретного значения. Соответственно, опыт события языка по ту сторону денотативного отношения может быть достижим двумя способами: первый, следуя парадигме клятвы, стремится учредить в этом опыте исключительно узы и обязательства; для второго, напротив, опыт чистой речи открывает пространство безвозмездности и использования; второй способ выражает свободу субъекта («свобода наша, которую имеем в мессии», Гал. 2:4), а первый — его подчинение кодифицированной системе норм и параграфов веры. (Уже начиная с IV века в соборных символах акцент переносится с акта *homologeín* и опыта близости слова на догматико-утвердительное содержание исповедания.) Как показывает история Церкви — впрочем, не только она одна, но и история *societas humana* в целом, — диалектика этих двух опытов имеет решающее значение. Если второй способ — как это фатальным образом произошло и, судя по всему, снова происходит сегодня — оказывается в забвении, если только речь *nomos* имеет абсолютную силу, если *performativum fidei* оказывается полностью сокрытым под *performativum sacramenti*<sup>1</sup>, — тогда сам закон цепенеет и атрофируется, а отношения между людьми теряют какую-либо благодать и жизненность. Всеохватная

1. Перформатив таинств, обрядов (лат.).

юридизация человеческих отношений, смешение между тем, во что мы можем верить, на что мы можем надеяться и что мы можем любить, с тем, что мы обязаны делать или не делать, знать или не знать, означает не только кризис религии, но также и прежде всего кризис права. Мессианическое представляет собой (как в религии, так и в праве) инстанцию требования свершения, которая — создавая напряжение между истоком и целью — восстанавливает оба компонента предправа в их доюридическом единстве и вместе с тем обнажает невозможность их совпадения. (Поэтому современное противопоставление светских государств, основанных исключительно на праве, и фундаменталистских государств, основанных исключительно на религии, является мнимым и скрывает один и тот же упадок политики.) Но тем самым мессианическое указывает — по ту сторону предправа — в направлении опыта слова, который — не вступая в денотативную связь с вещами, но и не становясь самой вещью, не оставаясь бесконечно подвешенным в своей открытости, но и не замыкаясь в догме — дается как чистая и общая потенция сказывания, способная на свободное и безвозмездное использование мира и времени.

### ☪ Близкое слово

Толкование «слова веры» из Рим. 10:9–10 в терминах потенциальности встречается уже в комментарии Оригена. В трактате «О душе» (417а, 21 и дальше) Аристотель различает две формы потенции: общую, которую мы имеем в виду, когда говорим, что ребенок может стать грамматиком, кузнецом или летчиком, и действительную (или потенцию согласно обладанию, *hexis*), личную у того, кто ими уже является. В первом случае переход к действию приводит к исчерпанию и уничтожению потенции, во втором, напротив, присутствует сохранение (*sôtēria*) потенции в действии и нечто наподобие самодарения потенции себе самой (*epídoxis eis heautó*). Прилагая аристотелевское различение к тексту

Павла, Ориген противопоставляет чисто виртуальную близость божественного глагола каждому человеку той близости, что, напротив, существует действительно (*efficacia vel efficientia*) для того, кто исповедует своими устами слово веры: «Так, Христос, который есть слово Бога, по простой возможности пребывает вблизи нас, то есть вблизи всякого человека, как язык вблизи ребенка; но по действительности он будет во мне каждый раз, когда я буду исповедовать моими устами Иисуса Христа и буду верить в сердце моем, что Бог воскресил его из мертвых»<sup>1</sup>.

Слово веры здесь предстает как действующий опыт чистой потенции сказывания, которая, как таковая, не совпадает ни с денотативной пропозицией, ни с перформативной силой высказывания, но дана как абсолютная близость слова. Поэтому понятно, почему у Павла мессианическая потенциальность имеет свой *telos* в слабости. Акт чистой потенции сказывания как таковой — слово, которое всегда держится вблизи себя, — не может быть ни означающей речью, высказывающей истинные суждения о положении вещей, ни юридическим перформативом, утверждающим себя самого как факт. Не существует никакого содержания веры; произвести слово веры не означает сформулировать истинные пропозиции о Боге и мире. Верить в Иисуса мессию не означает верить во что-то, относящееся к нему, *légein ti katá tinos* — и попытка Вселенских соборов артикулировать в *symbola* содержание веры может в этом смысле восприниматься как возвышенная ирония. Эта потенция сказывания является мессианической и слабой — удерживая себя вблизи слова, она превосходит не только любое высказанное, но и сам акт сказывания, саму перформативную мощь языка. Она есть тот остаток потенции, что не исчерпывается в действии, но всякий раз сохраняется и пребывает в нем. И если этот остаток

1. *Origenes. Commentarii in epistulam ad Romanos. S. 204.*

потенции в определенном смысле слаб, если он не может ни аккумулироваться в знании или догме, ни установить себя в качестве права, он тем не менее не является ни пассивным, ни инертным: напротив, он действует именно посредством своей слабости, обездействуя речь закона, рас-творяя и низвергая правовые или фактические статусы — и тем самым обретая способность свободно их использовать. *Katargein* и *chrēsthai* являются актом потенции, совершаемым в слабости. Но то, что эта потенция обретает в слабости свой *telos*, не означает, что она просто остается подвешенной в бесконечной отсрочке, — напротив, обращаясь к самой себе, она завершает и дезактивирует сам избыток означающих над любым означаемым, заставляет язык умолкнуть (1 Кор. 13:8) и тем самым свидетельствует о том невыраженном и незначащем, что в использовании навсегда остается вблизи слова.



## Порог или tornada

**В**ы, конечно, помните образ горбатого карлика из первого «Тезиса о философии истории» Беньямина. Карлик сидит, спрятавшись под шахматным столом, и своими ответными ходами обеспечивает победу механической кукле, наряженной под турка. Беньямин заимствует этот образ из рассказа По; но, перенося его на почву философии истории, он добавляет, что этот карлик есть не что иное, как теология, «которая в наши дни стала маленькой и отвратительной, да и вообще ей лучше никому на глаза не показываться», и что если исторический материализм возьмет ее к себе на службу, то сможет выиграть историческую партию у своих грозных противников.

Тем самым Беньямин предлагает нам рассмотреть сам текст «Тезисов» как шахматную доску, на которой разворачивается решающая теоретическая битва, — и мы должны предположить, что и здесь она ведется с помощью теолога, затаившегося между строк. Кто же этот горбатый теолог, которого автор настолько хорошо спрятал в тексте «Тезисов», что до сих пор еще никто не смог его опознать? И можно ли вообще обнаружить в этом тексте симптомы и следы, которые позволили бы назвать по имени того, кто ни в коем случае не должен дать себя увидеть?

### Цитата

В одной заметке на полях в своей картотеке (секция N, содержащая записи, относящиеся к теории познания) Беньямин пишет: «...эта работа должна до предела развить

искусство цитировать без кавычек»<sup>1</sup>. Как вы знаете, цитата выполняет у Беньямина стратегическую функцию. Между прошлыми поколениями и нашим имеет место тайный уговор, и такой же уговор существует между писаниями прошлого и настоящим; цитаты являются, так сказать, своднями на их свидании. В таком случае неудивительно, что они должны быть прерывистыми и способными делать свою работу инкогнито. Эта работа состоит не столько в сохранении, сколько в разрушении: «...цитата, — читаем мы в эссе о Краусе, — зовет слово по имени, разрушая, вырывает его из контекста»; она «спасает и карает» в одно и то же время<sup>2</sup>. В эссе «Что такое эпический театр» Беньямин пишет: «цитировать текст означает: прерывать контекст, к которому он принадлежит». Эпический театр Брехта, о котором Беньямин говорит в этом эссе, ставит перед собой задачу сделать цитируемыми сами жесты. «Актер, — тогда добавляет он, — должен быть способен набирать вразрядку свои жесты так же, как типограф свои буквы»<sup>3</sup>.

Глагол, который мы переводим как «набирать вразрядку», по-немецки — *sperrten*. Он означает типографическую конвенцию — и не только немецкую — заменять курсив разрядкой между буквами того слова, которое по тем или иным причинам необходимо выделить. Сам Беньямин пользуется этим приемом всякий раз, когда печатает на машинке. С палеографической точки зрения речь идет о чем-то противоположном аббревиатурам, которые переписчики использовали для некоторых слов, периодически повторяющихся в манускрипте. Эти слова в определенном смысле не нужно было читать (или не должно, если вспомнить о *nomina sacra* Таубеса); но термины, набранные вразрядку, напротив, становятся, так сказать,

1. *Benjamin W. Gesammelte Werke* / Hg. von Tiedemann und Herbert Schweppenhausen. I–VII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974–1989. V. S. 572.
2. Беньямин В. Маски времени. Эссе о литературе и культуре. СПб.: Симпозиум, 2004. С. 352–353, перевод слегка изменен.
3. *Benjamin W. Gesammelte Werke*. V. S. 536.

гиперчитаемыми, читаемыми дважды — и такое двойное чтение и может быть, как дает понять Беньямин, палимпсестным чтением цитаты.

Если вы посмотрите на *Handexemplar* тезисов, то увидите, что уже во втором тезисе Беньямин прибегает к этой конвенции. В четвертой строчке с конца мы читаем: *Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine schwache messianische Kraft mitgegeben*, «значит, нам, так же как и всякому предшествующему роду, сообщена слабая мессианская сила»<sup>1</sup>. Почему слово «слабая» набрано вразрядку? О каком типе цитируемости здесь идет речь? И почему мессианская сила, которой Беньямин вверяет избавление прошлого, слаба?

Ну что ж, я знаю только один текст, эксплицитно теоретизирующий слабость мессианской силы. Как вы догадываетесь, я говорю о стихе 2 Кор. 12:9–10, который мы уже неоднократно комментировали, где Павел просит мессию освободить его от жала в плоти и слышит в ответ: *hē gar dynamis en astheneia teleitai*, «мощь совершается в слабости». «Поэтому, — добавляет апостол, — нахожу удовлетворение в слабостях, в оскорблениях, в нуждах, в гонениях, в притеснениях за мессию; потому что, когда я слаб, тогда могуч [*dynatós*]». То, что речь идет о настоящей цитате без кавычек, подтверждается переводом Лютера, который Беньямин, скорее всего, должен был иметь перед глазами. Тогда как Иероним переводит *virtus in infirmitate perficitur*<sup>2</sup>, Лютер, как и большинство переводчиков вслед за ним, дает *denn mein Kraft ist in den schwachen Mechtig*<sup>3</sup>: оба термина (*Kraft* и *schwache*) в наличии, и именно об этой гиперчитаемости, тайном присутствии павловского текста в «Тезисах» прерывистым образом сигнализирует разрядка.

1. Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 238. В указанном издании разрядка отсутствует. — *Примеч. перев.*
2. Добродетель совершается в слабости (*лат.*).
3. Ибо сила моя в слабой мощи (*нем.*).

Как вы догадываетесь, обнаружив эту скрытую — хотя и не очень глубоко — павловскую цитату, я был весьма впечатлен. Насколько мне известно, Таубес был единственным из исследователей, кто говорил о возможном влиянии Павла на Беньямина, — но его гипотеза относится к «Теолого-политическому фрагменту», написанному в начале двадцатых годов<sup>1</sup>; Таубес связывает его с Рим. 8:19–13. Интуиция Таубеса, несомненно, верна; однако в рассматриваемом им случае вряд ли можно говорить о цитате (за исключением, возможно, беньяминовского термина *Vergängnis*, «бренность, преходящность»<sup>2</sup>, которому может соответствовать *vergengliches Wesen* в лютеровском переводе 21-го стиха). Между двумя текстами есть существенное различие: если у Павла творение против своей воли было подчинено бренности и разрушению и поэтому стонет и страдает в ожидании избавления, Беньямин гениально переворачивает ситуацию с ног на голову — природа мессианична именно по причине своей вечной и тотальной бренности, и ритмом этой мессианической бренности является счастье.

## Образ

Как только мы обнаруживаем цитату из Павла во втором «Тезисе» (напомню, что «Тезисы» о философии истории относятся к одним из самых последних текстов Беньямина и представляют собой что-то вроде завещательного компендиума его мессианической концепции истории), перед нами открывается возможность идентифицировать горбатого теолога, тайно управляющего движениями исторического материализма. Одно из наиболее загадочных понятий поздней беньяминовской мысли — это *Bild*, образ. Оно неоднократно появляется в тексте «Тезисов», особенно в Пятом, где мы читаем: «Подлинный образ [*das wahre Bild*] прошлого

1. *Taubes J. Die politische Theologie des Paulus. S. 97 ff.*

2. В Синодальном переводе — «тление». — *Примеч. перев.*

*проскальзывает* мимо. Прошлое только и можно удержать как образ, вспыхивающий лишь во мгновение своей познаваемости и никогда больше не возвращающийся... Ведь именно невозвратимый образ прошлого оказывается под угрозой исчезновения вместе с любой современностью, не сумевшей опознать себя подразумеваемой в этом образе»<sup>1</sup>. Мы располагаем самыми разными фрагментами, в которых Бенъямин стремится дать определение этому подлинному *terminus technicus* своей концепции истории, но, возможно, наиболее ясным из них будет *Ms. 474*: «Не то чтобы прошлое пролиvalo свет на настоящее или настоящее пролиvalo свет на прошлое; скорее, образ — это то, в чем прошлое сходится с настоящим в одном созвездии. В то время как отношение между тогда и сейчас является чисто временным (длительным), отношение прошлого с настоящим является диалектическим, скачкообразным»<sup>2</sup>.

Таким образом, *Bild* для Бенъямина есть все то (объект, произведение искусства, текст, воспоминание или документ), в чем момент прошлого и момент настоящего объединяются в одном созвездии, в котором настоящее должно признать значение прошлого, а прошлое обретает в настоящем свой смысл и завершение. Но ведь мы уже встречали у Павла схожую констелляцию прошлого и будущего в том, что мы назвали «типологическим отношением». В нем определенный момент прошлого (Адам, переход через Красное море, манна и т.д.) также должен быть опознан в качестве *typos* мессианического теперь — более того, как мы видели, мессианический *kairós* и является самим этим отношением. Но почему Бенъямин говорит о *Bild*, образе, а не о типе или фигуре

1. «Das wahre Bild der Vergangenheit huscht vorbei. Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten... Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte». Ср. рус. пер.: Бенъямин В. Учение о подобии. С. 239.
2. *Benjamin W. Gesammelte Werke*. I. 1229.

(при том, что фигура — термин Вульгаты)? Ну что ж, нам известна еще одна текстуальная встреча, позволяющая и в данном случае говорить о настоящей цитате без кавычек: Лютер переводит Рим. 5:14 (*typos tou méllontos*) как *welcher ist ein Bild des der zukunfftig war*<sup>1</sup> (в 1 Кор. 10:6 он переводит *typos* как *Furbilde*, а *antitypos* из Ев. 9:24 как *Gegenbilde*<sup>2</sup>). Кроме того, в этом же тезисе Беньямин снова использует разрядку, но ставит ее через три слова после *Bild*, выделяя слово («проскальзывает»), которое, как кажется, не требует никакого выделения: *das wahre Bild des Vergangeneit huscht vorbei* — это, судя по всему, также может быть аллюзией на 1 Кор. 7:31: *parágei gar to schēma tou kosmou toutou*, «ибо проходит фигура этого мира», откуда Беньямин мог позаимствовать идею о том, что образ прошлого рискует исчезнуть навсегда, если настоящее не опознает себя в нем.

Вспомните, что в Посланиях Павла понятие *typos* тесно связано с понятием *anakephalaíōsis*, подытоживанием; вместе они определяют мессианическое время. В беньяминовских текстах это понятие также занимает особо значимое место — в конце последнего из «Тезисов» (после обнаружения *Handexemplar* он помещается под номером девятнадцать, а не восемнадцать). Прочитаем же этот отрывок: «*Die Jetztzeit, die als Modell der messianischen in einer ungeheuren Abbeviatur die Geschichte der ganzen Menschheit zusammengefasst, fällt haarscharf mit der Figur zusammen, die die Geschichte der Menschheit im Universum macht*» («Актуальное настоящее, резюмирующее, как модель мессианского времени, чудовищной силы сокращением историю всего человечества, до точки совпадает с той фигурой, которую выписывает в универсуме история человечества»<sup>3</sup>).

1. Который есть образ того, кто был грядущим (нем.).
2. *Furbilde* (совр. нем. *Vorbild*, в др.-гр. оригинале *typoi* во мн. ч.) — пример, прообраз, образец. *Gegenbild* — отражение, противоположность. — *Примеч. перев.*
3. Беньямин В. Учение о подобии. С. 249.

## Jetztzeit

Несколько слов о термине *Jetztzeit*. В одном из вариантов «Тезисов» — единственной *рукописи* в техническом смысле слова, принадлежавшей Ханне Арендт, — этот термин, впервые появляющийся в четырнадцатом «Тезисе», поставлен в кавычки (в письме от руки невозможно *sperren*). Это побудило первого итальянского переводчика «Тезисов», Ренато Сольми, перевести термин как «tempo-oga» [время-сейчас], что, конечно же, необоснованно (поскольку немецкое слово означает просто актуальность) и, однако, улавливает нечто в интенции Бенямина. После всего, что мы в ходе этого семинара говорили о *ho nyn kairós* как о техническом обозначении мессианического времени у Павла, нельзя не заметить соответствия между этими терминами («сей-час-время»). Тем более что, как показывает история термина в немецком языке Нового времени, ему обычно придаются негативные и антимессианические коннотации: так у Шопенгауэра («Для обозначения этой эпохи есть у немцев особое самодельное, столь же характерное, сколь и благозвучное слово „Jetztzeit“: уже действительно — Jetztzeit, т. е. время, когда думают только о „теперь“ и не осмеливаются бросить взора на время грядущее и воздающее»<sup>1</sup>) и у Хайдеггера («Мы называем мирское время, „обозреваемое“ таким образом с применением часов, *теперь-временем*... [В *Jetzt-Zeit*] эксталично-горизонтное устройство временности этим сокрытием *нивелируется*»<sup>2</sup>). Беньямин опрокидывает эту негативную коннотацию, чтобы вернуть термину парадигматические свойства мессианического времени, которыми *ho nyn kairós* наделено у Павла.

Но вернемся к проблеме подытоживания. Последняя фраза «Тезисов» — мессианическое время как чудовищная аббревиатура всей истории — несомненно, реагирует Еф. 1:10 («все вещи подытоживаются в мессии»).

1. Шопенгауэр А. Собрание сочинений. Т. 4. М.: Республика, 2001. С. 132.
2. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2002. С. 421–422.

Но и в этом случае — если мы еще раз взглянем на перевод Лютера — видно, что реактивация термина является на самом деле просто цитатой без кавычек: *alle ding zusammen verfasst würde in Christo*. Один и тот же глагол (*zusammenfassen*, резюмировать, подытоживать) в обоих случаях соответствует павловскому *anakephalaiósasthai*.

Этих замечаний уже должно быть достаточно для доказательства не только понятийного, но и текстуального соответствия между «Тезисами» и Посланиями. В такой перспективе весь вокабуляр «Тезисов» предстает подлинно павловской чеканкой. И поэтому неудивительно, что термин «избавление» (*Erlösung*) — несомненно, центральное понятие бенъяминовской концепции исторического познания — является тем же самым словом, которым Лютер передает павловскую *apolytrōsis*, также занимающую центральное место в Посланиях. Не столь важно, является ли павловское понятие по происхождению эллинистическим (освобождение рабов божеством, как утверждает Дейссманн<sup>1</sup>) или чисто иудаистским — или, что вероятнее всего, и тем и другим одновременно, — в любом случае ориентация на прошлое, присущая бенъяминовскому мессианизму, имеет своим каноном тексты Павла.

Но есть и другое указание, на этот раз внешнего характера, позволяющее заключить, что и Шолем был в курсе этой близости между мыслью Бенъямина и мыслью Павла. Разумеется, отношение Шолема к Павлу — автору, которого он очень хорошо знал и даже однажды назвал «наиболее примечательным примером революционного еврейского мистицизма»<sup>2</sup>, — не лишено двусмысленности. Во всяком случае, открытие того, что многие аспекты мессианических спекуляций его друга вдохновлены Павлом, вряд ли могло вызвать его одобрение, и, несомненно,

1. *Deissmann G.A. Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Tübingen: Mohr (4 ed.), 1923.*
2. *Scholem G. Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Zürich: Rhein Verlag, 1980. S. 20.*



это относилось к тем вещам, о которых ему не очень хотелось бы говорить. Однако в одной из его книг есть пассаж, где он — с теми же предосторожностями, с какими в книге о Саббатае Цеви он устанавливает отношение между Павлом и Натаном из Газы, — как будто бы прямо намекает, пускай и скрытым образом, что Бенъямин мог отождествлять себя с Павлом. Речь идет о его интерпретации «Agesilaus Santander» — загадочного фрагмента, написанного Бенъямином на Ибике в августе 1933 года. Интерпретация Шолема исходит из гипотезы, что имя *Agesilaus Santander*, которое Бенъямин в тексте как будто употребляет по отношению к себе, на деле является анаграммой *der Angelus Satanas*. Думаю, если вы вспомните про появление этого *ággelos sataná*, служащего «жалом в плоть», в 2 Кор. 12:7, вас не удивит, что Шолем указывает именно на этот отрывок как на возможный источник для Бенъямина. Указание дано как бы по ходу, и Шолем никогда больше к нему не возвращается. Но если учесть тот факт, что как фрагмент Бенъямина, так и павловский пассаж являются отчетливо автобиографическими, оно позволяет думать, что Шолем намекает на то, что его друг, упоминая свою тайную связь с ангелом, мог неким образом идентифицировать себя с Павлом.

Как бы то ни было, полагаю, нет никаких сомнений в том, что Послания и «Тезисы», два величайших мессианических текста нашей традиции, — разделенные почти двумя тысячелетиями и написанные в ситуациях радикального кризиса — образуют созвездие, и именно сегодня — по ряду причин, над которыми я предлагаю вам поразмышлять, — оно находит «сей час» своей прочитываемости. *Das Jetzt der Leserbarkeit*, «сейчас прочитываемости» (или «познаваемости», *Erkennbarkeit*) определяет подлинно бенъяминовский герменевтический принцип, в точности противоположный современному подходу, согласно которому любое произведение в любой момент может стать объектом бесконечной интерпретации (бесконечной в двойном смысле: она никогда

не исчерпывается и всегда возможна независимо от своей историко-временной ситуации). Беньяминовский принцип, напротив, полагает, что любое произведение и любой текст содержат историческую метку, не только указывающую на их принадлежность к конкретной эпохе, но также означающую, что они становятся прочитываемыми в определенный исторический момент. Именно об этом Беньямин пишет во фрагменте, которому он доверил свою предельную формулировку мессианического, и этот фрагмент послужит наилучшим заключением нашего семинара:

Всякое сейчас есть сейчас определенной познаваемости [*Jedes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit*]. Истина в нем нагружена временем настолько, что разрывается. (Этот разрыв — и ничто другое — является смертью *Intentio*, совпадающей с рождением подлинного исторического времени, времени истины.) Не то чтобы прошлое проливалось свет на настоящее или настоящее проливалось свет на прошлое; скорее, образ — это то, в чем то, что было, молниеносно соединяется с сейчас в одном созвездии. Другими словами: образ — это застывшая диалектика. Ибо в то время как отношение между прошлым и настоящим является чисто временным, отношение между тем, что было, и сейчас является диалектическим: не временным, но образным по природе. Только диалектические образы являются подлинно историческими, то есть не архаическими образами. Прочитываемый образ, то есть образ в сейчас его познаваемости, в высшей степени несет на себе печать этого критического и рискованного момента, который лежит в основе любого чтения<sup>1</sup>.

1. *Benjamin W. Gesammelte Werke*. V. S. 578.

# Приложение

## Отрывки Посланий, использовавшиеся в книге

### Из Послания к Римлянам

#### 1:1-7

1 Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητός ἀπόστολος ἀφωρισμένος  
Павел раб Мессии Иисуса, званный апостол отделенный  
εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, 2 ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν  
в благовозвещение Бога, которое Он прежде пообещал через – пророков  
αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἀγίαις 3 περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος  
Его в Писаниях святых о – Сыне Его – родившемся из семени  
Δαυὶδ κατὰ σάρκα, 4 τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα  
Давида по плоти, – определенном Сыне Бога в силе по духу  
ἀγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, 5 δι'  
святости из воскресения мертвых, Иисусе Христе – Господе нашем, через  
οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν εἰς ὑπακοήν πίστεως  
Которого мы получили благодать и апостольство для послушания веры  
ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, 6 ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς  
во всех – народах ради – имени Его, среди которых есть и вы  
κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, 7 πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἀγίοις,  
званные Иисуса Христа, всем – сущим в Риме любимым Бога, званным святым,  
χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.  
благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа.

**I:14-17**

**14** Ἑλλησίν τε καὶ βαρβάροις, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης εἰμί, **15** οὕτως  
 И эллинам и варварам, и мудрым и неразумным должник я есть, так  
 τὸ κατ' ἐμέ πρόθυμον καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι. **16** Οὐ γάρ  
 которοе по мне воодушевление и вам которοым в Риме благовозвести. Не ведь  
 ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γάρ θεοῦ ἐστίν εἰς σωτηρίαν παντί  
 стыжусь – благовестия, сила ведь Бога оно есть для спасения всякому  
 τῶ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι. **17** δικαιοσύνη γάρ θεοῦ ἐν αὐτῷ  
 – верящему, и иудею сначала и эллину. Праведность ведь Бога в нем  
 ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως  
 открывается из веры в веру, как написано: – Праведный же из веры  
 ζήσεται.  
 будет жить.

**2:9-16**

**9** θλιψίς καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν,  
 Гнет и притеснение на всякую душу человека – делающего – зло,  
 Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἑλλήνος **10** δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντί τῷ ἐργαζομένῳ  
 и Иудея сначала и эллина; слава же и честь и мир всякому – делающему  
 τὸ ἀγαθόν, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι. **11** οὐ γάρ ἐστίν προσωποληψία παρὰ τῷ  
 – добро, и иудею сначала и эллину: не ведь есть пристрастность у –  
 θεῶ. **12** Ὅσοι γάρ ἀνόμως ἤμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται, καὶ ὅσοι  
 Бога Сколькои ведь незаконно согрешили, незаконно и погибнут, и сколькои  
 ἐν νόμῳ ἤμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται. **13** οὐ γάρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου  
 в Законе, согрешили через Закон будут судимы: не ведь – слушатели Закона  
 δίκαιοι παρὰ [τῷ] θεῶ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται. **14** ὅταν γάρ  
 праведны у – Бога, но – деятели Закона будут оправданы. Когда ведь  
 ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι  
 народы – не Закон имеющие [по] природе которοе – Закона будут делать, эти  
 νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος. **15** οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ  
 закон не имеющие себе самим есть закон; те, которые показывают – дело –  
 νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς  
 Закона написанное в – сердцах их, сосвидетельствующей их –

συνειδήσεως καὶ μεταξύ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καί,  
 совести и между собой – рассуждений обвиняющих или и  
 ἀπολογουμένων **16** ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτά τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ  
 говорящих в защиту, в день когда судит – Бог – тайное – людей по –  
 εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ.  
 благовозвещению моему через Мессию Иисуса.

**2:25–29**

**25** Περιτομή μὲν γὰρ ὠφελεῖ ἐὰν νόμον πράσσης· ἐὰν δὲ  
 Обрезание-то ведь приносит пользу если Закон будешь делать, если же  
 παραβάτης νόμου ἴς, ἡ περιτομή σου ἀκροβυστία γέγονεν. **26** ἐὰν οὖν  
 преступник Закона будешь, – обрезание твое необрезание сделалось Если итак  
 ἡ ἀκροβυστία τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσει, οὐχ ἡ ἀκροβυστία  
 – необрезание – требования – Закона будет хранить, [разве] не – необрезание  
 αὐτοῦ εἰς περιτομήν λογισθῆσεται; **27** καὶ κρίνει ἡ ἐκ φύσεως  
 его в обрезание будет засчитано? И будет судить *которое* из природы  
 ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα σὲ τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς  
 необрезание – Закон совершающее тебя – через букву и обрезание  
 παραβάτην νόμου. **28** οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν οὐδὲ  
 преступника Закона. Не ведь *какой* в – явном иудей есть и не  
 ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή, **29** ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος,  
*какое* в – явном в плоти обрезание, но *какой* в – тайном иудей,  
 καὶ περιτομή καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι, οὐ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων  
 и обрезание сердца в духе не букве, *какого* – похвала не из людей  
 ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ.  
 но из – Бога.

**3:9–12**

**9** Τί οὖν; προεχόμεθα; οὐ πάντως προητιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε  
 Что итак? Имеем преимущество? Не всяко: мы обвинили прежде ведь и иудеев  
 καὶ Ἑλλήνας πάντας ὕφ' ἁμαρτίαν εἶναι, **10** καθὼς γέγραπται ὅτι Οὐκ ἔστιν δίκαιος  
 и эллинов всех под грехом быть, как написано что: не есть праведен  
 οὐδὲ εἷς, **11** οὐκ ἔστιν ὁ συνίων, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν. **12** πάντες  
 даже не один, не есть – понимающий, не есть – взыскующий – Бога. Все

ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρεώθησαν οὐκ ἔστιν ὁ ποιῶν χρηστότητα,  
 уклонились вместе были сделаны бесполезные; не есть – делающий благо,

[οὐκ ἔστιν] ἕως ἐνός.  
 не есть до одного.

**3:19–24**

**19** Οἶδαμεν δὲ ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ,  
 Знаем же что сколькое – Закон говорит *которым* в – Законе произносит

ἵνα πᾶν στόμα φραγῆ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος  
 чтобы всякий рот был загражден и подсудимый сделался весь – мир

τῷ θεῷ **20** διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον  
 – Богу; потому что из дел Закона не будет оправдана всякая плоть перед

αὐτοῦ, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. **21** Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη  
 Ним, через ведь Закон познание греха. Теперь же без Закона праведность

θεοῦ πεφανέρωται μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν,  
 Бога явлена свидетельствуемая – – Законом и – Пророками,

**22** δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας.  
 Праведность же Бога через веру Иисуса Христа для всех – верящих.

οὐ γὰρ ἔστιν διαστολή, **23** πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ  
 Не ведь есть различие, все ведь согрешили и нуждаются – [в] славе – Бога

**24** δικαιοῦμενοι δωρεάν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν  
 оправдываемые даром – Его [в] благодати через – выкуп *который* в

Χριστῷ Ἰησοῦ  
 Мессии Иисусе...

**3:27–31**

**27** Ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη. διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων;  
 Где итак – похвальба? Она была исключена. Через какой закон? – Дел?

οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως. **28** λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πιστεῖ ἀνθρώπων  
 Нет, но через закон веры. Считаю ведь что оправдываться верой человек

χωρὶς ἔργων νόμου. **29** ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ  
 без дел Закона. Или иудеев – Бог только? [Разве] не и язычников? Да

καὶ ἐθνῶν, **30** εἴπερ εἰς ὁ θεὸς ὃς δικαιώσει περιτομῆν  
 и язычников, если только один – Бог Который будет оправдывать обрезание

ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως. **31** νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ  
 из веры и необрезание через – веру. Закон итак упраздняем через  
 τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἰστάνομεν.  
 – веру? Не пусть осуществится; но Закон ставим.

**4:2–3**

**2** εἰ γὰρ Ἀβραάμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα, ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν. **3** τί  
 Если ведь Авраам из дел был оправдан, имеет гордость, но не к Богу. Что  
 γὰρ ἡ γραφή λέγει; Ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραάμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη  
 ведь – Писание говорит? Поверил же Авраам – Богу и было засчитано  
 αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.  
 ему в праведность.

**4:10–22**

**10** πῶς οὖν ἐλογίσθη; ἐν περιτομῇ ὄντι ἢ ἐν ἀκροβυστίᾳ; οὐκ ἐν  
 Как итак была засчитана? В обрезании существу или в необрезании? Не в  
 περιτομῇ ἀλλ' ἐν ἀκροβυστίᾳ. **11** καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς σφραγίδα  
 обрезании но в необрезании. и знак он получил обрезания печать  
 τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν  
 – праведности – веры *которой* в – необрезании, чтобы был он  
 πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας, εἰς τὸ λογισθῆναι  
 отцом всех – верящих через необрезание чтобы была засчитана  
 [καὶ] αὐτοῖς [τὴν] δικαιοσύνην, **12** καὶ πατέρα περιτομῆς τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς  
 и им – праведность, и отцом обрезания *которым* не из обрезания  
 μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως  
 только но и – ступающим – [по] следам *которой* в необрезании веры  
 τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ. **13** Οὐ γὰρ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραάμ  
 – отца нашего Авраама. Не ведь через закон – обещание – Аврааму  
 ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου, ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης  
 или – семени его, – что наследник он есть мира, но через праведность  
 πίστεως. **14** εἰ γὰρ οἱ ἐκ νόμου κληρονόμοι, κεκένωται ἡ πίστις καὶ  
 веры. Если ведь *которые* из Закона наследники, опустошена – вера и  
 κατήργηται ἡ ἐπαγγελία. **15** ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται· οὐ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος  
 упразднено – обещание – ведь закон гнев производит; где же не есть закон

οὐδέ παράβασις. **16** Διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν, εἰς τὸ εἶναι  
и не преступление. Из-за этого из веры, чтобы по благодати, чтобы было

βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον ἀλλὰ  
прочным – обещание всему – семени, не *которому* из – Закона только но

καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, ὃς ἐστὶν πατὴρ πάντων ἡμῶν, **17** καθὼς  
и *которому* из веры Авраама, который есть отец всех нас, как

γέγραπται ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε, κατέναντι οὗ  
написано что: отцом многих народов Я положил тебя перед *Которым*

ἐπίστευσεν θεοῦ τοῦ ζωοποιούντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα  
он поверил Богом – оживляющим – мертвых и называющим – не сущее

ὡς ὄντα. **18** Ὃς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν εἰς  
как сущее; *Который* вопреки надежде при надежде поверил в

τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν κατὰ τὸ εἰρημένον οὕτως ἔσται τὸ  
то, что он сделается отцом многих народов по – сказанному: Так будет –

σπέρμα σου, **19** καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει κατένόησεν τὸ ἑαυτοῦ σῶμα [ἦδη]  
семя твое и не ослабевший – верой он заметил – свое тело уже

νεκρωμένον, ἑκατονταετῆς που ὑπάρχων, καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς  
омертвевшее, столетний где-то пребывающий и – омертвление –

μήτρας Σάρρας **20** εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ  
материнского лона Сарры; в же – обещании – Бога не усомнился он –

ἀπιστία ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει, δούς δόξαν τῷ θεῷ **21** καὶ  
неверием но он был усилен – верой, давший славу – Богу и

πληροφορηθεὶς ὅτι ὁ ἐπήγγελται δυνατός ἐστὶν καὶ ποιῆσαι.  
исполненный уверенностью что которое Он обещал силен есть и сделать.

**22** διὸ [καὶ] ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.  
Поэтому и было засчитано ему в праведность.

### 5:12–14

**12** Διὰ τοῦτο ὡσπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν  
Из-за этого как через одного человека – грех в – мир вошел

καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν,  
и через – грех – смерть, и так во всех людей – смерть разошлась,

ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον **13** ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ  
на котором все согрешили: до ведь Закона грех был в мире, грех же не



έλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου, **14** ἀλλ' ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι  
засчитывается когда нет Закона, но воцарилась – смерть от Адама до

Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ  
Моисея и над – не согрешившими на – подобии – поступка Адама

ὃς ἐστὶν τύπος τοῦ μέλλοντος.  
который есть прообраз – будущего.

### 5:19–21

**19** ὡπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνός ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν  
...как ведь через – послушание – одного человека грешные были поставлены

οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἐνός δίκαιοι κατασταθήσονται  
– многие, так и через – послушание – Одного праведные будут поставлены

οἱ πολλοί. **20** νόμος δὲ παρεῖσθληεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα· οὐ δὲ  
– многие Закон же вдобавок пришел, чтобы умножилось – преступление; где же

ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις, **21** ἵνα ὡπερ  
умножился – грех, явилась сверхизобильно – благодать, чтобы как

ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ  
воцарился – грех в – смерти, так и – благодать воцарилась через

δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.  
праведность в жизнь вечную через Иисуса Христа – Господа нашего.

### 7:7–24

**7** Τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν  
Что итак скажем? – Закон грех? Не пусть осуществится; но – грех

οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου· τὴν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν εἰ μὴ ὁ νόμος  
не узнал я если не через Закон: – и ведь вожделение не знал я если не – закон

ἔλεγεν· οὐκ ἐπιθυμήσεις. **8** ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς  
говарил: Не будешь вожделеть. Повод же получивший – грех через –

ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν· χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά.  
Заповедь произвел во мне всякое вожделение: без ведь закона грех мертв.

**9** ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ, ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία  
Я же жил без Закона когда-то, когда же – пришла – заповедь – грех

ἀνέζησεν, **10** ἐγὼ δὲ ἀπέθανον καὶ εὗρέθη μοι ἡ ἐντολή ἡ εἰς ζωὴν,  
ожил, я же умер и была найдена [у] меня – заповедь *которая* в жизнь,

αὕτη εἰς θάνατον **11** ἡ γάρ ἀμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέν  
 эта в смерть: – ведь грех повод получивший через – заповедь обманул  
 με καὶ δι' αὐτῆς ἀπέκτεινεν. **12** ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἅγια καὶ  
 меня и через нее убил. Так что – – Закон свят и – заповедь святая и

δικαία καὶ ἀγαθὴ. **13** Τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος; μὴ γένοιτο  
 праведна и добра. – Итак добро мне сделалось смертью? Не пусть осуществится;

ἀλλ' ἡ ἀμαρτία, ἵνα φανῆ ἀμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη  
 но – грех, чтобы он был явлен как грех, через – добро мне производящий

θάνατον, ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἀμαρτωλὸς ἡ ἀμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς.  
 смерть, чтобы сделался по преимуществу грешным – грех через – заповедь.

**14** Οἶδαμεν γάρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικὸς ἐστίν, ἐγὼ δὲ σὰρκινός εἰμι πεπραμένος ὑπὸ τῆν  
 Знаем ведь что – Закон духовен есть, я же телесен есть проданный под –

ἀμαρτίαν. **15** ὁ γάρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω οὐ γάρ ὁ θέλω τοῦτο  
 грех. Которое ведь произвожу не знаю: не ведь которое хочу это

πράσσω, ἀλλ' ὁ μισῶ τοῦτο ποιῶ. **16** εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ,  
 делаю, но которое ненавижу это творю. Если же которое не хочу это творю,

σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός. **17** νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλ' ἡ  
 соглашаюсь с – Законом что хорошо. Теперь же уже не я произвожу это но –

οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἀμαρτία. **18** Οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἐστίν ἐν τῇ  
 обитающий во мне грех. Знаю ведь что не обитает во мне, это есть в –

σαρκί μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν  
 плоти моей, доброе: – ведь хотеть принадлежит мне, – производить же – хорошее

οὐ· **19** οὐ γάρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλ' ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω.  
 нет: не ведь которое хочу творю доброе, но которое не хочу злое это делаю.

**20** εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω [ἐγὼ] τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλ' ἡ  
 Если же которое не хочу я это творю, уже не я произвожу его но –

οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἀμαρτία. **21** εὕρισκω ἄρα τὸν νόμον, τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν  
 обитающий во мне грех. Нахожу тогда – закон, – [у] хотящего меня творить

τὸ καλόν, ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται· **22** συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ  
 – хорошее, что мне – злое принадлежит: наслаждаюсь ведь – Законом – Бога

κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, **23** βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου  
 по *которму* внутри человеку, вижу же другой закон в – членах моих

ἀντιστρατεύομενον τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ  
 воюющий против – закона – ума моего и берущий в плен меня в – законе

τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου. **24** Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με  
 – греха – сущем в – членах моих. Несчастный я человек; кто меня  
 ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;  
 избавит из – тела – смерти этого?

**8:19–25**

**19** ἡ γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται.  
 – Ведь упование – создания – открытие – сыновей – Бога ожидает.

**20** τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἐκούσα ἀλλὰ διὰ τὸν  
 – Ведь тщете – создание было подчинено не добровольное но из-за –  
 ὑποτάξαντα, ἐφ’ ἐλπίδι **21** ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς  
 подчинившего, при надежде что и само – создание будет освобождено от –  
 δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ. **22** οἶδαμεν γὰρ  
 рабства – тления в – свободу – славы – детей – Бога. Знаем ведь  
 ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν **23** οὐ  
 что всё – создание стонет вместе и мучается болями вместе до – ныне; не  
 μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες, ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν  
 только же, но и сами – начаток – Духа имеющие, мы и сами в  
 ἑαυτοῖς στενάζομεν υἰοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος  
 себе самих стонем усыновление ожидающие, – выкуп – тела  
 ἡμῶν. **24** τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν ἐλπίς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν  
 нашего. – Ведь [в] надежде мы были спасены; надежда же видимая не есть  
 ἐλπίς· ὃ γὰρ βλέπει τίς ἐλπίζει; **25** εἰ δὲ ὃ οὐ βλέπομεν  
 надежда: [на] которое ведь видит кто надеется? Если же [на] которое не видим,  
 ἐλπίζομεν, δι’ ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα.  
 надемся, через стойкость ожидаем.

**9:3–9**

**3** ἠυχόμην γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτός ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν  
 Я молился ведь чтобы был анафемой сам я от – Христа за – братьев  
 μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα, **4** οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλίται, ὧν  
 моих – родственников моих по плоти, тех, которые есть израильтяне, которых  
 ἡ υἰοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθήκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ  
 – усыновление и – слава и – заветы и – законодательство и – служение и

αἱ ἐπαγγελίαι, **5** ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ  
 – обещания, которых – отцы и из которых – Христос *которое* по плоти –  
 ὧν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. **6** Οὐχ οἶον δέ ὅτι  
 сущий над всеми Бог благословенный в – века, аминь. Не какое же что  
 ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. οὐ γάρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραὴλ· **7** οὐδ'  
 выпало – слово – Бога. Не ведь все *которые* из Израиля эти Израиль; и не  
 ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ πάντες τέκνα, ἀλλ' ἐν Ἰσαάκ κληθήσεται σοι  
 потому что они есть семя Авраама все дети, но: В Исааке будет названо тебе  
 σπέρμα. **8** τοῦτ' ἔστιν, οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς  
 семя. Это есть, не – дети – плоти эти дети – Бога но – дети –  
 ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα. **9** ἐπαγγελίας γάρ ὁ λόγος οὗτος· κατὰ τὸν καιρὸν  
 обещания считаются в семя. Обещания ведь – слово это: В – срок  
 τοῦτον ἐλεύσομαι καὶ ἔσται τῇ Σάρρα υἱός.  
 этот приду и будет – [y] Сарры сын.

## 9:24–28

**24** Οὗς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν, **25** ὡς  
 Которых и Он призвал нас не только из иудеев но и из язычников, как  
 καὶ ἐν τῷ Ἰσραὴλ λέγει· καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου καὶ τὴν οὐκ  
 и в *котором* Осии говорит: Назову – не народ мой народом моим и – не  
 ἠγαπημένην ἠγαπημένην **26** καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρέθη αὐτοῖς οὐ  
 возлюбленную возлюбленной; и будет в – месте где было сказано им: Не  
 λαός μου ὑμεῖς, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζώντος. **27** Ἰσαΐας δὲ κράζει  
 народ Мой вы, там будут названы сыновьями Бога живущего. Исаия же кричит  
 ὑπὲρ τοῦ Ἰσραὴλ· ἐάν ἦ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς  
 за – Израиль: Если будет – число – сыновей Израиля как – песок –  
 θαλάσσης, τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται· **28** λόγον γάρ συντελῶν καὶ συντέμνων  
 моря, – остаток будет спасен: слово ведь оканчивающий и отрезающий  
 ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς.  
 сделает Господь на – земле.

**10:2–12**

**2** μαρτυρῶ γάρ αὐτοῖς ὅτι ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν  
 Свидетельствую ведь [для] них что рвение Бога имеют но не по познанию:

**3** ἀγνοοῦντες γάρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην καὶ τὴν ἰδίαν [δικαιοσύνην]  
 не знающие ведь *которую* – Бога праведность и – собственную праведность

ζητοῦντες στήσαι, τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν. **4** τέλος γάρ  
 ищущие поставить, – праведности – Бога не были подчинены они: конец ведь

νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι. **5** Μωϋσῆς γάρ γράφει τὴν  
 Закона Христос в праведность [для] всякого – верящего. Моисей ведь пишет –

δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν  
 [о] праведности – из – Закона что – сделавший это человек будет жить в

αὐτοῖς. **6** ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει: μὴ εἶπης ἐν τῇ καρδίᾳ  
 этом. *Которая* же из веры праведность так говорит: Не скажи в – сердце

σου τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν. **7** ἢ τίς  
 твоим: Кто взойдет в – небо? Это есть Христа низвести; или: Кто

καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν. **8** ἀλλὰ τί  
 сойдет в – бездну? Это есть Христа из мертвых возвести. Но что

λέγει; ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, τοῦτ'  
 говорит? Близко [к] тебе – слово есть в – устах твоих и в – сердце твоим это

ἔστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν. **9** ὅτι ἐὰν ὁμολογήσης ἐν τῷ  
 есть – слово – веры которое возвещаем. Потому что если признаешь в –

στόματί σου κύριον Ἰησοῦν καὶ πιστεύσης ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν  
 устах твоих Господом Иисуса и поверишь в – сердце твоим что – Бог Его

ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ. **10** καρδίᾳ γάρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην,  
 воскресил из мертвых, будешь спасен: сердцем ведь верится для праведности,

στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν. **11** λέγει γάρ ἡ γραφὴ πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ'  
 устами же признаётся для спасения. Говорит ведь – Писание: Всякий – верящий в

αὐτῷ οὐ καταισχυθήσεται. **12** οὐ γάρ ἐστιν διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἑλλήνου, ὁ γάρ  
 Него не будет пристыжен. Не ведь есть различие и иудея и эллина, – ведь

αὐτὸς κύριος πάντων, πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν·  
 тот же Господь всех, сущий богатый для всех – призывающих Его...

II:1-16

1 Λέγω οὖν, μὴ ἀπόσωτο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; μὴ γένοιτο καὶ  
 Говорю итак, разве оттолкнул – Бог – народ Его? Не пусть осуществится: и  
 γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλίτης εἰμί, ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς Βενιαμίν. 2 οὐκ  
 ведь я израильянин есть, из семени Авраама, племени Вениамина. Не  
 ἀπόσωτο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω. ἢ οὐκ οἴδατε ἐν Ἠλίᾳ  
 оттолкнул – Бог – народ Его который Он предузнал. Или не знаете в Или  
 τί λέγει ἡ γραφή, ὡς ἐντυγχάνει τῷ θεῷ κατὰ τοῦ Ἰσραήλ; 3 κύριε,  
 что говорит – Писание, как обращается – [κ] Богу против – Израиля? Господи,  
 τοὺς προφῆτας σου ἀπέκτειναν, τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν, κἀγὼ  
 – пророков Твоих они убили, – жертвенники Твои они разрушили и я  
 ὑπελείφθην μόνος καὶ ζητοῦσιν τὴν ψυχὴν μου. 4 ἀλλὰ τί λέγει αὐτῷ ὁ  
 был оставлен один и ищут – жизнь мою. Но что говорит ему –  
 χρηματισμός; κατέλιπον ἐμαυτῷ ἑπτακισχιλίους ἄνδρας, οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν  
 Возвешение? Я оставил Мне Самому семь тысяч мужей, тех, которые не согнули  
 γόνυ τῇ Βαάλ. 5 οὕτως οὖν καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ λείμμα κατ’  
 колено – [перед] Ваалью. Так итак и в *которое* теперь время остаток по  
 ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν 6 εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων, ἐπεὶ ἡ χάρις  
 выбору благодати сделался; если же благодатью, уже не из дел, а то – благодать  
 οὐκέτι γίνεται χάρις. 7 Τί οὖν; ὁ ἐπιζητεῖ Ἰσραήλ, τοῦτο οὐκ  
 уже не делается благодатью. Что итак? Которое разыскивает Израиль, этого не  
 ἐπέτυχεν, ἡ δὲ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν· οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν,  
 достиг он, – избрание же достигло; – остальные же были сделаны окаменелые,  
 8 καθὼς γέγραπται· ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ  
 как написано: Дал им – Бог духа оцепенения, глаза – не [чтобы]  
 βλέπειν καὶ ὠτα τοῦ μὴ ἀκούειν, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας. 9 καὶ Δαυὶδ  
 видеть и уши – не [чтобы] слышать, до *которого* сегодня дня. И Давид  
 λέγει· γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν εἰς παγίδα καὶ εἰς θήραν καὶ εἰς  
 говорит: Пусть будет сделан – стол их в западню и в ловушку и в  
 σκάνδαλον καὶ εἰς ἀνταπόδομα αὐτοῖς, 10 σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ  
 капкан и в воздаяние им, пусть будут помрачены – глаза их –  
 μὴ βλέπειν καὶ τὸν νῶτον αὐτῶν διὰ παντός σύγκαμψον. 11 Λέγω οὖν,  
 не [чтобы] видеть и – спину их во всякое [время] согни. Говорю итак,

μη ἔπταισαν ἵνα πέσωσιν; μη γένοιτο· ἀλλὰ τῷ αὐτῶν  
 разве споткнулись они чтобы они пали? Не пусть осуществится; но – их

παραπτώματι ἢ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν εἰς τὸ παραζηλώσαι αὐτούς.  
 падением – спасение – язычникам чтобы – сделать ревностными их.

**12** εἰ δὲ τὸ παράπτωμα αὐτῶν πλοῦτος κόσμος καὶ τὸ ἥττημα αὐτῶν πλοῦτος  
 Если же – падение их богатство мира и – поражение их богатство

ἔθνῶν, πόσω μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν. **13** Ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν· ἐφ'  
 язычников, скольким более – полнота их. Вам же говорю – язычникам; на

ὅσον μὲν οὖν εἰμι ἐγὼ ἔθνῶν ἀπόστολος, τὴν διακονίαν μου δοξάζω,  
 сколько – итак есть я язычников апостол, – служение мое прославляю,

**14** εἴ πως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν.  
 если как-нибудь сделаю ревностной мою – плоть и спасу некоторых из них.

**15** εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου, τίς ἡ πρόσλημις εἰ  
 Если ведь – отбрасывание их примирение мира, какое – приобретение если

μη ζωὴ ἐκ νεκρῶν; **16** εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα· καὶ εἰ ἡ ρίζα ἁγία,  
 не жизнь из мертвых? Если же – начаток свят, и – тесто; и если – корень свят,

καὶ οἱ κλάδοι.

и – ветви.

## II:25-26

**25** Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο, ἵνα μὴ ἦτε  
 Не ведь хочу чтобы вы не знали, братья, – тайну эту, чтобы не были

[παρ'] ἑαυτοῖς φρόνιμοι, ὅτι πώρωςις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν  
 у себя самих разумны, потому что окаменение от части – Израилю сделалось

ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἔθνῶν εἰσέληθ' **26** καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ  
 до которого [времени] – полнота – народов войдет и так весь Израиль

σωθήσεται, καθὼς γέγραπται· ἦξει ἐκ Σιών ὁ ῥυόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας  
 будет спасен, как написано: Придет из Сиона – Избавляющий, отворотит нечестия

ἀπὸ Τακῶβ.

от Иакова.

**13:8–10**

**8** Μηδενί μηδέν όφείλετε εἰ μή τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν ὁ γάρ ἀγαπῶν τὸν  
 Никому ничто будьте должны если не – друг друга любить: – ведь любящий –  
 ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν. **9** τὸ γάρ οὐ μοιχεύσεις, οὐ  
 другого Закон исполнил. *Κοτοφοε* ведь: Не будешь прелюбодействовать, Не  
 φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐκ ἐπιθυμήσεις, καὶ εἴ τις  
 будешь убивать, Не будешь красть, Не будешь вождеть и если какая-нибудь  
 ἕτερα ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται [ἐν τῷ]: ἀγαπήσεις τὸν  
 другая заповедь, в – слове этом озаглавливается в *κοτοφοε*: Будешь любить –  
 πλησίον σου ὡς σεαυτόν. **10** ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται  
 ближнего твоего как тебя самого. – Любовь – [κ] ближнему зло не производит,  
 πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη.  
 полнота итак Закона – любовь.

**Из Первого послания к Коринфянам**

**1:22–29**

**22** ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν, **23** ἡμεῖς δέ  
 ...так как и иудеи знамения требуют и эллины мудрость ищут, мы же  
 κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίους μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δέ  
 возвещаем Христа распятого, иудеям-то неприличие, язычникам же  
 μωρίαν, **24** αὐτοῖς δέ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλλησιν, Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ  
 глупость, самим же – званым, и иудеям и эллинам, Христа Бога силу и  
 θεοῦ σοφίαν **25** ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶν καὶ τὸ  
 Бога мудрость; потому что – глупое – Бога мудрее – людей есть и –  
 ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων. **26** Βλέπετε γάρ τὴν κλησὶν  
 слабое – Бога сильнее – людей. Смотрите ведь – [на] призвание  
 ὑμῶν, ἀδελφοί, ὅτι οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, οὐ πολλοὶ δυνατοί, οὐ  
 ваше, братья, потому что не многие мудры по плоти, не многие сильны, не  
 πολλοὶ εὐγενεῖς **27** ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα  
 многие благородны; но – глупое – мира выбрал – Бог, чтобы  
 καταισχύνη τοὺς σοφοὺς, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα  
 Он пристыжал – мудрых, и – слабое – мира выбрал – Бог, чтобы



καταισχύνη τὰ ἰσχυρά, **28** καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο  
 Он пристыжил – сильное, и – безродное – мира и – уничиженное выбрал  
 ὁ θεός, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ, **29** ὅπως μὴ καυχῆσῃται πᾶσα  
 – Бог, – не сущее, чтобы – сущее Он упразднил, чтобы не похвасталась всякая  
 σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.  
 плоть перед – Богом.

**2:1–5**

**1** Κἀγὼ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἦλθον οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ  
 И я пришедший к вам, братья, пришел не по превосходству слова или  
 σοφίας καταγγέλλων ὑμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ. **2** οὐ γὰρ ἔκρινά  
 мудрости возвещающий вам – тайну – Бога. Не ведь рассудил я  
 τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον.  
 что знаю что-либо среди вас если не Иисуса Христа и Этого распятого.  
**3** κἀγὼ ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς, **4** καὶ ὁ λόγος  
 И я в слабости и в страхе и в дрожи многой сделался к вам, и – слово  
 μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖ[ς] σοφίας [λόγοις] ἀλλ' ἐν ἀποδείξει  
 мое и – возвещение мое не в убедительных мудрости словах но в указании  
 πνεύματος καὶ δυνάμεως, **5** ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν  
 Духа и силы, чтобы – вера ваша не была в мудрости людей, но в  
 δυνάμει θεοῦ.  
 силе Бога.

**7:17–24**

**17** Εἰ μὴ ἐκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως  
 Если не каждому как уделил – Господь, каждого как призвал – Бог, так  
 περιπατεῖτω. καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι. **18** . περιτετμημένος  
 пусть живет. И так в – церквах всех даю распоряжения. Обрезанный  
 τις ἐκλήθη, μὴ ἐπισπάσθω ἐν ἀκροβυστία κέκληται τις, μὴ  
 кто-нибудь призван, не пусть натаскивает; в необрезании призван кто-нибудь, не  
 περιτεμνέσθω. **19** ἡ περιτομὴ οὐδὲν ἐστὶν καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδὲν ἐστὶν, ἀλλὰ  
 пусть обрезается. – Обрезание ничто есть и – необрезание ничто есть, но  
 τήρησις ἐντολῶν θεοῦ. **20** ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἣ ἐκλήθη, ἐν  
 соблюдение заповедей Бога. Каждый в – призвании которм был призван, в

ταύτη μενέτω. **21** δούλος ἐκλήθης, μή σοι μελέτω ἀλλ' εἰ καὶ  
 этом пусть остается. Раб ты был призван, не тебя пусть заботит; но если и  
 δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. **22** ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς  
 можешь свободным сделаться, более воспользуйся. – Ведь в Господе призванный  
 δούλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν, ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δούλος  
 раб вольноотпущенник Господа есть, подобно – свободный призванный раб  
 ἐστὶν Χριστοῦ. **23** τιμῆς ἠγοράσθητε· μή γίνεσθε δούλοι ἀνθρώπων.  
 есть Христа. [По] цене вы были куплены; не делайтесь рабами людей.  
**24** ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μενέτω παρά θεῶ.  
 Каждый в котором был призван, братья, в этом пусть остается у Бога.

### 7:29–32

**29** Τοῦτο δὲ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστὶν τὸ λοιπὸν, ἵνα καὶ οἱ  
 Это же говорю, братья, – время стянуто есть; – впрочем, чтобы и –  
 ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσιν **30** καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες καὶ οἱ  
 имеющие жен как не имеющие были и – плачущие как не плачущие и –  
 χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες, **31** καὶ οἱ  
 радующиеся как не радующиеся и – покупающие как не удерживающие и –  
 χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου  
 пользующиеся – миром как не использующие: проходит ведь – внешность – мира  
 τούτου. **32** Θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι. ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ  
 этого. Хочу же чтобы вы беззаботны были. – Неженатый заботится [о] *котором*  
 τοῦ κυρίου, πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ  
 – Господа, как он угодил бы – Господу...

### 9:19–22

**19** Ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς  
 Свободный ведь сущий из всего [для] всех меня самого я поработил, чтобы –  
 πλείονας κερδήσω **20** καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος,  
 более многочисленных я приобрел; и я сделался – [для] Иудеев как Иудей,  
 ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν  
 чтобы иудеев я приобрел [для] *которых* под Законом как под законом не сущий  
 αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω **21** τοῖς ἀνόμοις  
 сам под Законом чтобы *которых* под законом я приобрел; – [для] незаконных

ὡς ἄνομος, μὴ ὦν ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ, ἵνα  
 как незаконный, не сущий незаконный Бога но законный Христа, чтобы  
 κερδάνω τοὺς ἀνόμους· 22 ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής, ἵνα τοὺς  
 я приобрел – незаконных; я сделался – [для] слабых слабый, чтобы –  
 ἀσθενεῖς κερδήσω τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω.  
 слабых я приобрел; – [для] всех я сделался всем, чтобы всяко каких-нибудь спас.

### ΙΟ:Ι–6

1 Οὐ θέλω γάρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τῆν  
 Не хочу ведь чтобы вы не знали, братья, что – отцы наши все под –  
 νεφέλῃν ἦσαν καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διήλθον 2 καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν  
 облаком были и все через – море прошли и все в – Моисея  
 ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ 3 καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικόν  
 были погружены в – облаке и в – море и все – ту же духовную  
 βρῶμα ἔφαγον 4 καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικόν ἔπιον πόμα· ἔπιον γὰρ ἐκ  
 еду съели и все – то же духовное выпили питье: они пили ведь из  
 πνευματικῆς ἀκολουθοῦσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός. 5 Ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς  
 духовной сопровождающей скалы, – скала же была – Христос. Но не в –  
 πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ θεός, κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ  
 очень многих [из] них обрел удовольствие – Бог, они были низвержены ведь в –  
 ἐρήμῳ. 6 Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν, εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς ἐπιθυμητάς  
 пустыне. Это же образцы наши сделались, чтобы – не были мы охотниками  
 κακῶν, καθὼς κάκεῖνοι ἐπεθύμησαν.  
 [до] злого, как и те захотели.

### ΙΟ:ΙΙ

11 ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν,  
 Это же образно происходило тем, было написано же к вразумлению нас,  
 εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν.  
 в которых – концы – веков сошлись навстречу.

13:1-13

1 Ἐάν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, ἡ γέγονα χαλκὸς ἢ ἡ κύμβαλον ἀλαλάζον. 2 καὶ ἐάν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν καὶ ἐάν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι. 3 κἂν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου καὶ ἐάν παραδῶ τὸ σῶμα μου ἵνα καυχῶμαι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι. 4 Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ, [ἡ ἀγάπη] οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται, 5 οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογιζεται τὸ κακόν, 6 οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ· 7 πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει. [с] ἰστινοῦ; всё покрывает, [во] всё верит, [на] всё надеется, всё выдерживает 8 Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει· εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἴτε γλώσσαι, παύσονται· εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται. 9 ἐκ μέρους γάρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν 10 ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται. 11 ὅτε ἦμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος· ὅτε γέγονα ἀνήρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου. 12 βλέπομεν γάρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ *κоторое* – μωλο. Смотрим ведь сейчас через отражение в загадке, тогда же

πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ  
 лицо к лицу; сейчас знаю из части, тогда же познаю как и  
 ἐπεγνώσθην. **13** Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ  
 я был познан. Теперь же остается вера, надежда, любовь, – три эти; бóльшая же  
 τούτων ἡ ἀγάπη.  
 [из] этих – любовь.

### 15:7–9

**7** ἔπειτα ὥφθη Ἰακώβω εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν· **8** ἔσχατον δὲ  
 ...затем Он был сделан видим Иакову затем – апостолам всем; последнее же  
 πάντων ὡπερ εἶ τῷ ἐκτρώματι ὥφθη κάμοί. **9** Ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ  
 [из] всех как если – недоноску Он был сделан видим и мне. Я ведь есть –  
 ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων ὃς οὐκ εἰμι ἰκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος,  
 наименьший – [из] апостолов который не есть достаточен называться апостол,  
 διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ·  
 потому что я подверг преследованиям – церковь – Бога.

### 15:20–28

**20** Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. **21** ἐπειδὴ γάρ  
 Теперь же Христос воскрес из мертвых начаток – усопших. Так как ведь  
 δι' ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν. **22** ὡπερ γάρ ἐν τῷ  
 через человека смерть, и через Человека воскресение мертвых. Как ведь в –  
 Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.  
 Адаме все умирают, так и в – Христе все будут оживлены.  
**23** Ἐκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ  
 Каждый же в – собственном порядке: начаток Христос, затем *κοτοφье* –  
 Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, **24** εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῶ τὴν  
 Христа в – пребывании Его, затем – конец, когда будет передавать –  
 βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ.  
 Царство – Богу и Отцу, когда упразднит всякое начало и всякую власть и  
 δύναμιν **25** δεῖ γάρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῆ  
 силу. Надлежит ведь чтобы Он царствовал до которого [времени] положит

πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. **26** ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ  
 всех – врагов под – ноги Его. Как последний враг упраздняется –  
 θάνατος. **27** πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. ὅταν δὲ εἶπη ὅτι πάντα  
 смерть: всё ведь Он подчинил под – ноги Его. Когда же скажет что всё  
 ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτός τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. **28** ὅταν δὲ  
 подчинено, ясно что кроме – Подчинившего Ему – всё. Когда же  
 ὑποταγῆ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε [καὶ] αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγησεται τῷ  
 будет подчинено Ему – всё, тогда и Сам – Сын будет подчинен –  
 ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ἢ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν.  
 Подчинившему Ему – всё, чтобы был – Бог – всё во всем.

## Из Второго послания к Коринфянам

### 3:1–3

**1** Ἀρχόμεθα πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνειν; ἢ μὴ χρῆζομεν ὡς τινες  
 Начинаем опять себя самих представлять? Или разве нуждаемся как некоторые  
 συστατικῶν ἐπιστολῶν πρὸς ὑμᾶς ἢ ἐξ ὑμῶν; **2** ἡ ἐπιστολὴ ἡμῶν ὑμεῖς ἐστε,  
 [в] представительных посланиях к вам или из вас? – Послание наше вы есть,  
 ἐγγεγραμμένη ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, γινωσκομένη καὶ ἀναγινωσκομένη ὑπὸ πάντων  
 вписанное в – сердцах наших, узнаваемое и читаемое – всеми  
 ἀνθρώπων, **3** φανερούμενοι ὅτι ἐστὲ ἐπιστολὴ Χριστοῦ διακονηθεῖσα ὑφ' ἡμῶν,  
 людьми, являющие собой что вы есть послание Христа выслуженное – нами,  
 ἐγγεγραμμένη οὐ μέλανι ἀλλὰ πνεύματι θεοῦ ζῶντος, οὐκ ἐν πλαξίν  
 вписанное не чернилами но Духом Бога живущего, не на пластинах  
 λιθίνας ἀλλ' ἐν πλαξίν καρδίαις σαρκίνας.  
 каменных но на пластинах сердцах плотских.

### 3:12–18

**12** Ἐχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα πολλῇ παρρησίᾳ χρώμεθα **13** καὶ οὐ  
 Имеющие итак таковую надежду многой открытостью пользуемся и не  
 καθάπερ Μωϋσῆς ἐτίθει κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ  
 подобно тому как Моисей клал покров на – лицо его  
 πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου.  
 чтобы не впились глазами сыновья Израиля в – завершение – упраздняющегося

**14** ἀλλ' ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν. ἄχρι γάρ τῆς σήμερον  
 Но были сделаны окаменелые – мысли их. До ведь *какого* сегодня  
 ἡμέρας τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει, μὴ  
 дня – тот же покров при – чтении – старого завета остается, не  
 ἀνακαλυπτόμενον ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται· **15** ἀλλ' ἕως σήμερον ἡνίκα ἄν  
 раскрываемый потому что в Христе упраздняется; но до сегодня когда –  
 ἀναγινώσκηται Μωϋσῆς, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται· **16** ἡνίκα δὲ ἐάν  
 будет читаться Моисей, покров на – сердце их лежит; когда же если  
 ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περαιορεῖται τὸ κάλυμμα. **17** ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν οὐ  
 обратится к Господу, снимается – покров. – Господь же – Дух есть; где  
 δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία. **18** ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν  
 же – Дух Господа, свобода. Мы же все раскрытым лицом – славу  
 κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν  
 Господа отражающие как тот же образ преобразуемся от славы в славу  
 καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.  
 подобно тому как от Господа Духа.

### 5:16–17

**16** Ὅστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἶδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ  
 Так что мы от – ныне никого знаем по плоти; если и мы узнали по  
 σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. **17** ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ,  
 плоти Христа, но теперь уже не знаем. Так что если кто-нибудь в Христе,  
 καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά.  
 новое создание; – древнее прошло, вот сделалось новое...

### 12:1–10

**1** Καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μὲν, ἐλεύσομαι δὲ εἰς ὀπτασίας καὶ  
 Хвастаться надлежит, не приносящее пользу-то, приду же в видения и  
 ἀποκαλύψεις κυρίου. **2** οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων,  
 открытия Господа. Знаю человека в Христе прежде годами четырнадцатью,  
 εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν,  
 и если в теле не знаю, и если вне – тела не знаю, – Бог знает,  
 ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ. **3** καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον,  
 похищенного – такового до третьего неба. И знаю – такового человека,

εἶτε ἐν σώματι εἶτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν,<sup>4</sup> ὅτι  
 и если в теле и если без – тела не знаю, – Бог знает, что  
 ἤρπαγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ  
 он был похищен в – рай и он услышал неизреченные речи которые  
 οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι. **5** ὑπὲρ τοῦ τοιοῦτου καυχῆσομαι, ὑπὲρ δὲ  
 не позволяющаеся человеку произнести. За – такового буду хвастаться за же  
 ἑμαυτοῦ οὐ καυχῆσομαι εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις. **6** Ἐὰν γὰρ θελήσω  
 меня самого не буду хвастаться если не в – слабостях. Если ведь захочу  
 καυχῆσασθαι, οὐκ ἔσομαι ἄφρων, ἀλήθειαν γὰρ ἐρῶ φείδομαι δέ, μὴ τις  
 похвастаться, не буду неразумный, истину ведь скажу; сожалею же, не кто-либо  
 εἰς ἐμέ λογίσεται ὑπὲρ ὃ βλέπει με ἢ ἀκούει [τι] ἐξ ἐμοῦ  
 для меня [чтобы] счел сверх которого видит меня или слышит что-нибудь из меня  
**7** καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων. διὸ ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι,  
 и – [по] преимуществу – открытий. Потому чтобы не превозносился я,  
 ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ, ἵνα  
 было дано мне острие – [для] плоти, ангел Сатаны, чтобы меня оно мучило, чтобы  
 μὴ ὑπεραίρωμαι. **8** ὑπὲρ τούτου τρίς τὸν κύριον παρεκάλεσα ἵνα ἀποστῇ  
 не превозносился я. За это трижды – Господа я попросил чтобы оно отстало  
 ἀπ’ ἐμοῦ. **9** καὶ εἶρηκέν μοι ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου, ἡ γὰρ δύναμις ἐν  
 от меня. И Он сказал мне: Удовлетворяет тебя – благодать Моя, – ведь сила в  
 ἀσθενείᾳ τελεῖται. Ἦδιστα οὖν μᾶλλον καυχῆσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις  
 слабости совершается. Наохотнейше итак более буду хвастаться в – слабостях  
 μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ’ ἐμέ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ. **10** διὸ  
 моих, чтобы расположилась на меня – сила – Христа. Потому  
 εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις, ἐν ὕβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν  
 обретаю удовольствие в слабостях, в оскорблениях, в принуждениях в  
 διωγμοῖς καὶ στενοχωρίαις, ὑπὲρ Χριστοῦ ὅταν γὰρ ἀσθενῶ,  
 преследованиях и притеснениях, за Христа: когда ведь буду иметь слабость,  
 τότε δυνατός εἰμι.  
 тогда силен я есть.



## Из Послания к Галатам

### 1:11-17

**11** Γνωρίζω γάρ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ ὅτι οὐκ  
Даю знать ведь вам, братья, – благовестие – благовозвещенное – мной что не  
ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον **12** οὐδὲ γάρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε  
есть оно по человеку: и не ведь я от человека перенял его и не  
ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. **13** Ἦκούσατε γάρ τὴν ἐμὴν  
был научен но через открытие Иисуса Христа. Вы слышали ведь – [о]моем  
ἀναστροφῆν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν  
поведении когда-то в – иудаизме, что по преимуществу я преследовал –  
ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν, **14** καὶ προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ  
Церковь – Бога и я истреблял ее, и я продвигался в – иудаизме сверх  
πολλοὺς συναηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτῆς ὑπάρχων τῶν  
многих сверстников в – роде моем, чрезвычайно ревнителем пребывающий –  
πατρικῶν μου παραδόσεων. **15** Ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεός] ὁ ἀφορίσας με ἐκ  
отцовских моих преданий. Когда же счел за благо – Бог – отделивший меня из  
κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ **16** ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν  
утробы матери моей и призвавший через – благодать Его открыть – Сына  
αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, εὐθέως οὐ  
Его во мне, чтобы я благовозвещал Его в – язычниках, тотчас не  
προσανέθημην σαρκὶ καὶ αἵματι **17** οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς τοὺς  
положился я [на] плоть и [на] кровь и не взошел в Иерусалим к *которым*  
πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους, ἀλλ' ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν.  
до меня апостолам, но я ушел в Аравию и опять я возвратился в Дамаск.

### 2:1-14

**1** Ἐπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα μετὰ Варнаβᾶ  
Затем через четырнадцать лет опять я взошел в Иерусалим с Варнавой  
συμπαράλαβὼν καὶ Τίτον **2** ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ  
забравший и Тита; я взошел же по открытию; и я предложил им –  
εὐαγγέλιον ὃ κηρῦσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ' ἴδιαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν,  
благовестие которое возвещаю в – язычниках, отдельно же – считающимся,

μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον. 3 ἀλλ' οὐδέ τίς  
 не как-либо в пустое [чтобы] я бежал или [чтобы] я прибежал. Но даже не Тит

ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλλην ὢν, ἠναγκάσθη περιτομηθῆναι. 4 διὰ δὲ τοὺς  
 который со мной, эллин сущий, был вынужден быть обрезанным из-за же –

παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπήσαι τὴν ἐλευθερίαν  
 вхожих лежебратьев, тех, которые вошли подглядеть – свободу

ἡμῶν ἦν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν, 5 οἷς  
 нашу которую имеем в Мессии Иисусе, чтобы нас они поработили которым

οὐδέ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου  
 даже не на час уступили мы – подчинением, чтобы – истина – благовестия

διαμείνη πρὸς ὑμᾶς. 6 Ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναι τι, – ὁποῖοί  
 осталась к вам. От же – считающихся что они есть что-нибудь, каковы

ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει πρόσωπον [ὁ] θεὸς ἀνθρώπου οὐ  
 когда-то они были ничто [ко] мне относится; лицо – Бог человека не

λαμβάνει ἐμοί γὰρ οἱ δοκούντες οὐδέν προσανέθεντο, 7 ἀλλὰ τοῦναντίον ἰδόντες  
 берет мне ведь – считающиеся ничто приложили, но напротив увидевшие

ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς,  
 что я сделан поверенный – благовестия – необрезания как Петр – обрезания

8 ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν  
 – ведь Подействовавший [на] Петра для апостольства – обрезания подействовал

καὶ ἐμοί εἰς τὰ ἔθνη, 9 καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι, Ἰακώβος  
 и [на] меня для – язычников, и узнавшие – благодать – данную мне, Иаков

καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκούντες στῦλοι εἶναι, δεξιάς ἔδωκαν ἐμοί  
 и Кифа и Иоанн, – считающиеся что они столпы правые [руки] дали мне

καὶ Βαρναβᾶ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν  
 и Варнава общности, чтобы мы для – язычников, они же для – обрезания;

10 μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν, ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο  
 только – [о] нищих чтобы мы помнили, которое и я постарался самое это

ποιῆσαι. 11 Ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην,  
 сделать. Когда же пришел Кифа в Антиохию, на лицо ему я противостоял,

ὅτι κατεγνωσμένος ἦν. 12 πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν τινὰς ἀπὸ  
 потому что обвинен он был. Прежде – ведь чем пришли какие-то от

Ἰακώβου μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθην ὅτε δὲ ἦλθον, ὑπέστελλεν καὶ  
 Иакова с – язычниками он ел вместе; когда же они пришли, он отступал и

ἀφώριζεν ἑαυτὸν φοβούμενος τοὺς ἕκ περιτομῆς. **13** καὶ συνυπεκρίθησαν  
 он отделял себя боящийся *которых* из обрезания. И притворились вместе  
 αὐτῷ [καὶ] οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι, ὥστε καὶ Βαρναβᾶς συναπήχθη αὐτῶν τῇ  
 [с] ним и – остальные иудей, так что и Варнава был вместе уведен их –  
 ὑποκρίσει. **14** ἀλλ' ὅτε εἶδον ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ  
 притворством. Но когда я увидел что не идут прямо к – истине –  
 εὐαγγελίου, εἶπον τῷ Κηφᾷ ἔμπροσθεν πάντων· εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων  
 благовестия, я сказал – Кифе перед всеми: Если ты иудеем пребывающий  
 ἔθνικῶς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῆς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις  
 по-язычески и не по-иудейски живешь, как – язычников принуждаешь  
 ἰουδαΐζειν;  
 иудействовать?

### 3:10–14

**10** Ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν· γέγραπται γὰρ ὅτι  
 Сколько же ведь из дел Закона есть, под проклятием они есть: написано ведь что:  
 ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ  
 Проклят всякий который не остается во всем – написанном в – книге –  
 νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά. **11** ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιούται παρὰ τῷ θεῷ  
 Закона – [чтобы] сделать это. Что же в Законе никто оправдывается у – Бога  
 δῆλον, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. **12** ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ  
 ясно, потому что: – Праведный из веры будет жить; – Закон же не есть из  
 πίστεως, ἀλλ' ὁ ποιήσας αὐτά ζήσεται ἐν αὐτοῖς. **13** Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ  
 веры, но: – Сделавший это будет жить в этом. Христос нас выкупил из  
 τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κἀνάρα, ὅτι γέγραπται·  
 – проклятия – Закона сделавшийся за нас проклятием, потому что написано:  
 ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, **14** ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία  
 Проклят всякий – повешенный на дереве, чтобы для – народов – благословение  
 τοῦ Ἀβραάμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος  
 – Авраама осуществилось в Мессии Иисусе чтобы – обещание – Духа  
 λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως.  
 мы получили через – веру.

**4:21–26**

**21** Λέγετέ μοι, οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι, τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε;  
 Говорите мне, *которые* под Законом хотящие быть, – Закон [разве] не слышите?

**22** γέγραπται γάρ ὅτι Ἀβραάμ δύο υἱούς ἔσχεν, ἓνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ  
 Написано ведь что Авраам двух сыновей получил, одного из – служанки и  
 ἓνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας. **23** ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ  
 одного из – свободной. Но *который*-то из – служанки по плоти родился –  
 δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας δι' ἐπαγγελίας. **24** ἅτινὰ ἐστὶν ἀλληγορούμενα· αὗται γάρ  
 же из – свободной через обещание. То, которое есть иносказательно: эти ведь  
 εἰσὶν δύο διαθήκαι, μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ εἰς δουλείαν γεννώσα, ἥτις ἐστὶν  
 есть два завета, один-то от горы Синай в рабство рождающий, тот, который  
 Ἀγάρ. **25** τὸ δὲ Ἀγάρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ· συστοιχεῖ δὲ τῇ  
 Агарь. – Агарь же Синай гора есть в – Аравии; соответствует же *которому*  
 νῦν Ἱερουσαλὴμ, δουλεύει γάρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς. **26** ἡ δὲ  
 теперь Иерусалиму, находится в рабстве ведь с – детьми ее. *Который* же  
 ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν  
 наверху Иерусалим свободная есть, та, которая есть мать наша...

**Из Послания к Ефессянам**

**1:9–10**

**9** γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν εὐδοκίαν  
 ...давший познать нам – тайну – воли Его, по – доброму намерению  
 αὐτοῦ ἦν προέθετο ἐν αὐτῷ **10** εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν  
 Его которое Он предустановил в Нем для управления – полноты –  
 καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ  
 сроков, чтобы возглавилось – всё в – Христе, *которое* на – небесах и  
 τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ  
*которое* на – земле в Нем.

## Из Послания к Филиппийцам

### 2:5-11

5 Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 6 ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ  
Это думайте в вас которое и в Мессии Иисусе, Который в образе Бога  
ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, 7 ἀλλ' ἑαυτὸν  
пребывающий не грабежом счел – быть наравне Богу, но Себя  
ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ  
Он опустошил образ раба взявший, в подобии людей сделавшийся и  
σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος 8 ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος  
видом найденный как человек Он принизил Себя Самого сделавшийся  
ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. 9 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν  
послушным до смерти, смерти же креста. Потому и – Бог Его  
ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, 10 ἵνα ἐν  
сверхвозвысил и даровал Ему – имя *которое* сверх всякого имени, чтобы в  
τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων  
– имени Иисуса всякое колено согнулось небесных и земных и подземных  
11 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ  
и всякий язык признался что Господь Иисус Христос для славы Бога  
πατρός.  
Отца.

### 3:3-14

3 ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες καὶ καυχώμενοι  
Мы ведь есть – обрезание, *которые* Духу Бога служащие и хвастающиеся  
ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες, 4 καίπερ ἐγὼ ἔχων πεποιθήσιν  
в Мессии Иисусе и не в плоти убежденные, хотя я имеющий убежденность  
καὶ ἐν σαρκί. Εἴ τις δοκεῖ ἄλλος πεποιθέναι ἐν σαρκί, ἐγὼ μᾶλλον  
и в плоти. Если кто-нибудь кажется другой что он убежден в плоти, я более;  
5 περιτομῇ ὀκταήμερος, ἐκ γένους Ἰσραὴλ, φυλῆς Βενιαμίν, Ἑβραῖος ἐξ  
[по] обрезанию восьмидневный, из рода Израиля, племени Вениамина, еврей из  
Ἑβραίων, κατὰ νόμον Φαρισαῖος, 6 κατὰ ζήλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ  
евреев, по Закону Фарисей, по рвению преследующий – Церковь, по

δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος. 7 [Ἄλλ'] ἄτινα ἦν  
 праведности *κοτοφῶ* в Законе сделавшийся безупречным. Но то, которое было  
 μοι κέρδη, ταῦτα ἦγημαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν. 8 ἀλλὰ μενοῦνγε καὶ ἠγοῦμαι  
 мне прибыль, это я счел из-за – Христа убытком. Но конечно и считаю  
 πάντα ζημίαν εἶναι διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου  
 что все есть убыток из-за – преимущества – знания Мессии Иисуса – Господа  
 μου, δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην, καὶ ἠγοῦμαι σκύβαλα, ἵνα  
 моего, из-за Которого – [во] всем я потерпел убыток и считаю отбросами, чтобы  
 Χριστὸν κερδήσω 9 καὶ εὐρεθῶ ἐν αὐτῷ, μὴ ἔχων ἐμὴν  
 Христа я получил как прибыль и я был найден в Нем, не имеющий мою  
 δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ  
 праведность *κοτοφῶ* из Закона но *κοτοφῶ* через веру Христа, *κοτοφῶ* из  
 θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει, 10 τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς  
 Бога праведность по – вере, – [чтобы] познать Его и – силу –  
 ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ [τὴν] κοινωνίαν [τῶν] παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ  
 воскресения его и – общность – страданий Его, сообразующихся –  
 θανάτῳ αὐτοῦ, 11 εἴ πως καταστήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν.  
 [со] смертью Его, ли как-нибудь достигну в – воскресение – из мертвых.  
 12 Οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι, διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ'  
 Не потому что уже я взял или уже я завершен, гонюсь же ли и обойму, при  
 ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ [Ἰησοῦ]. 13 ἀδελφοί, ἐγὼ ἐμαυτὸν οὐ  
 котором и я был объят – Мессией Иисусом. Братья я меня самого не  
 λογίζομαι κατειληφέναι· ἐν δέ, τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος τοῖς δὲ  
 считаю объят; одно же, *κοτοφῶ*-то сзади забывающий [κ] *κοτοφῶ* же  
 ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος, 14 κατὰ σκοπὸν διώκω εἰς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω  
 впереди вытягивающийся, к цели гонюсь для – награды *κοτοφῶ* наверху  
 κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.  
 призыва – Бога в Мессии Иисусе.

## Из Первого послания к Фессалоникийцам

1:3-5

**3** μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς  
...вспоминающие ваше – дело – веры и – труд – любви и –

ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ  
стойкость – надежды – Господа нашего Иисуса Христа перед – Богом и

πατρὸς ἡμῶν, **4** εἰδότες, ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ, τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν,  
Отцом нашим, знающие, братья возлюбленные – – Богом, – избрание ваше,

**5** ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον  
потому что – благовозвещение наше не было сделано для вас в слове только

ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ [ἐν] πληροφωρίᾳ πολλῇ, καθὼς  
но и в силе и в Духе Святом и в полновесности многой, как

οἴδατε οἴοι ἐγενήθημεν [ἐν] ὑμῖν δι' ὑμᾶς.  
знаете каковыми мы были сделаны в вас из-за вас.

4:13-17

**13** Οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμωμένων, ἵνα μὴ  
Не хотим же чтобы вы не знали, братья, об – усыпающих, чтобы не

λυπήσθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα. **14** εἰ γὰρ πιστεύομεν  
печалились вы как и – остальные – не имеющие надежду. Если ведь верим

ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ  
что Иисус умер и воскрес, так и – Бог – усопших через – Иисуса

ἄξει σὺν αὐτοῖς. **15** Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες  
приведет с Ним. Это ведь вам говорим в слове Господа, что мы – живущие

οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας·  
– остающиеся в – пребывание – Господа нет не опередим – усопших;

**16** ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ,  
потому что Сам – Господь в приказании, в голосе архангела и в трубе Бога,

καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον, **17** ἔπειτα ἡμεῖς  
сойдет с неба и – мертвые в Христе воскреснут сначала, затем мы

οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς  
– живущие – остающиеся вместе с ними будем схвачены в облаках в

ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα· καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα.  
встречу – Господа в воздух; и так всегда с Господом будем.

**5:1-3**

**1** Περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, ἀδελφοί, οὐ χρειάν ἔχετε ὑμῖν  
 О же – временах и – обстоятельствах, братья, не нужду имеете вам  
 γράφεσθαι, **2** αὐτοὶ γάρ ἀκριβῶς οἶδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ  
 чтобы писалось сами ведь точно знаете что день Господа как вор в ночи  
 οὕτως ἔρχεται. **3** ὅταν λέγωσιν εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια, τότε αἰφνίδιος  
 так приходит. Когда будут говорить: Мир и неколебимость, тогда внезапная  
 αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος ὡπερ ἡ ὄδις τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ, καὶ οὐ μὴ  
 им предстает гибель как – родовая мука – в утробе имеющей, и нет не  
 ἐκφύγωσιν.  
 избегнут.

**Из Второго послания к Фессалоникийцам**

**2:3-11**

**3** Μὴ τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ κατὰ μηδένα τρόπον. ὅτι ἐάν μὴ  
 ...не кто-либо вас [чтобы] обманул по никакому способу. Потому что если не  
 ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς  
 придет – отступление сначала и будет открыт – человек – беззакония, – сын –  
 ἀπωλείας, **4** ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα  
 гибели, – противостоящий и превозносящийся относительно всего  
 λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσει  
 называемого Богом или святыней, так что он в – Святилище – Бога сядет  
 ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶν θεός. **5** Οὐ μνημονεύετε ὅτι ἔτι ὦν πρὸς  
 указывающий себя самого что он есть Бог. [Разве] не помните что еще сущий к  
 ὑμᾶς ταῦτα ἔλεγον ὑμῖν; **6** καὶ νῦν τὸ κατέχον οἶδατε  
 вам это я говорил вам? И теперь – сдерживающее знаете  
 εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ. **7** τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς  
 чтобы он был открыт в – свой срок. – Ведь тайна уже действует –  
 ἀνομίας μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται. **8** καὶ τότε  
 беззакония; только – сдерживающий сейчас пока из середины сделается. И тогда  
 ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, ὃν ὁ κύριος [Ἰησοῦς] ἀνελεῖ τῷ πνεύματι  
 будет открыт – беззаконный, которого – Господь Иисус уничтожит – дыханием



τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ, **9** οὐ  
 – уст Его и упряднит – явлением – пребывания Его, которого  
 ἐστὶν ἡ παρουσία κατ’ ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ  
 есть – пребывание по действию – Сатаны во всей силе и знамениях и  
 τέρασιν ψεύδους **10** καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις, ἀνθ’  
 чудесах лжи и во всем обмане неправедности – [для] гибнущих вместо  
 ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς. **11** καὶ διὰ  
 которого – любовь – истины не приняли они чтобы они были спасены и из-за  
 τοῦτο πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτούς τῷ ψεύδει  
 этого посылает им – Бог действие заблуждения чтобы они поверили – лжи...

## Из Послания к Филимону

### 15–16

**15** Τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὥραν, ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχης,  
 Скорее ведь из-за этого он был удален до часа, чтобы вечно его ты удерживал

**16** οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλ’ ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν, μάλιστα ἐμοί,  
 уже не как раба но сверх раба, брата любимого, более всего [для] меня,

πόσῳ δὲ μᾶλλον σοὶ καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ.  
 скольким же более [для] тебя и в плоти и в Господе.

The Greek New Testament, Fourth Revised Edition, edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, and Bruce M. Metzger in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia, © 1993 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. Used by permission.

Цит. по: Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. Российское библейское общество, 2001

Современный русский перевод © Российское библейское общество, 2001

# Указатель имен

- Августин Блаженный 22, 98,  
113–114, 158  
Авиценна 58  
Аггей 84  
Адо, Пьер 122  
Адорно, Теодор Людвиг  
Визенгрунд 53, 56–58  
Аланд, Курт 8, 16, 29  
Амери, Жан 58  
Амос 76–77  
Ангел Кларенский 43  
Антельм, Роберт 75  
Арендт, Ханна 183  
Аристей 65  
Аристон 26  
Аристотель 13, 134, 174  
Арнаут, Даниэль 106, 112  
Ауэрбах, Эрих 100  
Бадью, Ален 74  
Байи, Шарль 134  
Барт, Карл 53, 62  
Бартоло да Сассоферато 42  
Батай, Жорж 160  
Бенвенист, Эмиль 89, 91,  
148–150, 152–153, 164–165,  
169–170  
Бен-Хорин, Шалом 10  
Беньямин, Вальтер II, 13, 22,  
50, 53, 56, 58–59, 63, 71, 79, 96,  
177–186  
Бергамин, Хосе 80  
Бернайс, Якоб 9  
Бигарелли, Альберто 8  
Бланшо, Морис 75  
Блуменберг, Ханс 86–87  
Бонхёффер, Фридрих 62  
Брехт, Бертольт 178  
Бубер, Мартин 10–11, 147, 161  
Бультманн, Рудольф 98  
Буркхардт, Якоб 83  
Варбург, Аби 83  
Вебер, Макс 33–35, 45, 48  
Викторин, Марий 121  
Виламовиц-Мёллендорф,  
Ульрих фон 12  
Вильке, Ханс-Альвин 98  
Вителлий, Авл 26  
Вольберт, Вернер 40  
Гамалиил 18  
Гегель, Георг Вильгельм  
Фридрих 46–47, 103, 130–132  
Гёльдерлин, Фридрих 58, 116  
Герод Аттик 21  
Гийом, Гюстав 89–91  
Гиллель Старший 26, 103  
Гоббс, Томас 144  
Гомер 148  
Гонгора-и-Арготе, Луис 13  
Гонорий Августодунский III  
Готье, Жюль де 56  
Гуссерль, Эдмунд 135, 137  
Данте Алигьери III  
Дейссманн, Густав Адольф 184  
Делёз, Жиль 80  
Дёрлинг, Роберт III  
Деррида, Жак 134–136  
Дессау, Герман 17  
Дидим Слепой 121  
Дионисий Геликарнасский  
45, 48  
Достоевский, Федор  
Михайлович 59  
Дэвис, Уильям Дэвид 10  
Еврипид 126  
Евсевий Кесарийский 98, 162  
Езра 39–40

- Жусс, Марсель 12  
 Захария 84  
 Иаков 152  
 Иаков Младший 162  
 Иегуда Галеви 13  
 Иеремия 83  
 Иероним 15, 36, 65, 70, 98,  
 114–115, 117, 126, 145, 168, 179  
 Илья 76  
 Иоанн 143, 145, 162  
 Иоанн Златоуст 121, 126, 129  
 Иоахим Флорский, 98  
 Иреней 98  
 Исая 7, 76–77  
 Иустин 29, 98  
 Кальдероне, Сальваторе 150  
 Кант, Иммануил 54–55, 95, 117  
 Каркиа, Джанни 86  
 Карре, Морис 8  
 Кафка, Франц 13, 62, 64, 67, 79,  
 96, 159  
 Квинт Муций 26  
 Кирилл Александрийский 121  
 Кожев, Александр 132–133  
 Койре, Александр 132  
 Константин I 162  
 Коппенс, Йозеф 30  
 Коэн, Боаз 25  
 Краус, Карл 178  
 Кульман, Георг 49  
 Кьеркегор, Сёрен 102  
 Лабенон, Марк Антистий 27  
 Лаван 152  
 Ламбертини, Роберто 43  
 Ламберц, Мориц 20  
 Леви-Стросс, Клод 134  
 Лёвит, Карл 86–87  
 Лейбниц, Готфрид Вильгельм  
 59, 102  
 Лессинг, Готхольд Эфраим  
 161–163  
 Лоррис, Гийом де 18  
 Лот, Жорж 113  
 Лука 23, 99, 163  
 Лукач, Дьердь 50  
 Лютер, Мартин 33–35, 40, 63,  
 129, 179, 182, 184  
 Малахия 84  
 Манганелли, Джорджо 95  
 Марк 12  
 Маркс, Карл 46–49, 80  
 Мартинес, Рональд Л. 111  
 Матфей 12  
 Меир 118  
 Мейс, Антуан 89, 164  
 Мейер, Вильгельм 112  
 Мен, Жан де 18  
 Меркс, Адальберт 35–36  
 Микельштедтер, Карло 120  
 Михай 76–77  
 Мосс, Марсель 134, 154, 159–160  
 Моше ибн Эзра 13  
 Натан из Газы 185  
 Нестле, Эберхард 8, 16, 29  
 Николай Кузанский 73  
 Ницше, Фридрих 11, 56, 83, 146  
 Норден, Эдуард 14, 112, 114  
 Овербек, Иоганн Фридрих 162  
 Оливи, Петр Иоанн 42–43  
 Ориген 19, 29, 102, 118, 121–122,  
 129, 174–175  
 Остин, Джон Лэнгшо 169  
 Паскуали, Джорджо 19  
 Пелагий 158  
 Петр 70  
 Пиндар 164  
 Платон 13, 21  
 Прокул 27  
 Псевдо-Варнава 98  
 Пудер, Мартин 117  
 Рабан Мавр 114  
 Рансьер, Жак 80–81  
 Розенцвейг, Франц 14  
 Рюстов, Александр 99  
 Сабин, Мазурий 26  
 Седулий, Целий 114  
 Сервантес Сааведра,  
 Мигель де 18

- Скотт, Дунс Иоанн 58  
 Сольми, Ренато 183  
 Суда 126  
 Таубес, Якоб 10–12, 29, 50, 53,  
 56, 78, 178, 180  
 Тертуллиан 98, 143  
 Тихоний 103–104, 122, 124  
 Тишендорф, Лобеготт  
 Фридрих Константин 16  
 Томас, Ян 43  
 Томсон, Питер Дж. 25–26  
 Требаций, Гай Теста 27  
 Трифоний 29  
 Трубецкой, Николай  
 Сергеевич 133  
 Ульпиан, Домиций 26  
 Уорф, Бенджамин 57  
 Уотсон, Алан 25  
 Уэсткотт, Брук Фосс 16  
 Файхингер, Ганс 54–56, 62  
 Феодор Мопсуестийский 121  
 Феодорит Критский 121  
 Филон Александрийский 13, 19  
 Филострат 21  
 Флавий, Иосиф 13  
 Флобер, Гюстав 56  
 Флуссер, Давид 147, 161–163  
 Форберг, Фридрих Карл 55, 62  
 Франциск 43  
 Фрейд, Зигмунд 61  
 Френкель, Эдуард 149  
 Фуко, Мишель 80–81, 83, 172  
 Хайдеггер, Мартин 51–53, 102,  
 117, 183  
 Харрер, Густав Адольф 17  
 Хенгель, Мартин 17  
 Хорт, Фентон Джон Энтони 16  
 Цеви, Саббатай 83, 185  
 Шаммай 26  
 Шестов, Лев 13  
 Шмитт, Карл 137–138, 143–144, 153  
 Шолем, Гершом 11, 14, 94, 101,  
 127, 184, 185  
 Шопенгауэр, Артур 183  
 Штайгер, Эмиль 12, 14  
 Штирнер, Макс 49  
 Штробель, Август 144  
 Энгельс, Фридрих 46, 48  
 Эразм Роттердамский 16, 19  
 Этьенн, Роберт 126  
 Юби, Жозеф 30  
 Юнгель, Эберхард 63–64  
 Юстиниан I 24, 26  
 Якобсон, Роман 134

**Джорджо Агамбен**  
**ОСТАВШЕЕСЯ ВРЕМЯ**  
Комментарий к Посланию к Римлянам

Редактор *Т. Вайзер*  
Дизайнер серии *Д. Черногаев*  
Корректоры *О. Косова, О. Семченко*  
Верстка *Д. Махаровский*

Налоговая льгота — общероссийский  
классификатор продукции ОК-005-93, том 2;  
953000 — книги, брошюры

ООО РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА  
«НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ»

Адрес редакции:  
123104, Москва,  
Тверской бульвар, 13, стр. 1  
тел./факс: (495) 229-91-03  
e-mail: [real@nlo.magazine.ru](mailto:real@nlo.magazine.ru)  
сайт: [www.nlobooks.ru](http://www.nlobooks.ru)

Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Бумага офсетная №1.  
Офсетная печать. Печ. л. 14. Тираж 1000 экз. Заказ №11983

Отпечатано с готовых файлов заказчика  
в АО «Первая Образцовая типография»,  
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»  
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14



Книга известного итальянского философа Джорджо Агамбена представляет собой оригинальное прочтение Послания к Римлянам апостола Павла. Автор использует широкий спектр аналитических средств — от современной библеистики до философской деконструкции, ему удастся по-новому представить мессианизм Павла, его особые отношения со временем и соответствующую эпохе субъективность. Агамбен протягивает нити от новозаветного текста к текстам многих известных мыслителей современности, предстающих в нетрадиционном свете, — как наследников или противников этого мессианизма.

# GIORGIO AGAMBEN IL TEMPO CHE RESTA



Новое  
Литературное  
Обозрение