

Церковь и время

ДЖОРДЖО АГАМБЕН

14 СЕРПНЯ 2019

Вступление одного из древнейших текстов христианской традиции, Послания священномученика Климента Римского к Коринфянам, начинается словами: «Церковь Божия, пребывающая в Риме, Церкви Божией, пребывающей в Коринфе». Греческое слово *paroikousa*, которое я перевел как «пребывающая», означает временное пребывание изгнанного, колона и пришельца, в противопоставлении полноправному жительству гражданина, по-гречески *katoikein*. Это вступление и это обращение повторяется в каждый конкретный момент истории, повторяется здесь и сейчас, к Церкви Божией, пребывающей, странствующей в Париже. Потому что тема моего сегодняшнего обращения — мессия, греческое пребывание чужеземца, термин, обозначающий место христианина в мире, его опыт мессианского времени.



Фото: Fusion-of-horizons, Hurezi

Очевидно, что это устойчивое словосочетание, так, в частности, Соборное Послание Апостола Петра (1 Пет. 1, 17) также говорит о времени Церкви, употребляя греческое *chronos tēs paroikias* — «время странствования», «пребывание», обозначающее пребывание пришельца.

Термин «пребывание» не содержит никакого хронологического указания. Пребывание Церкви на земле может длиться, а на самом деле уже продлилось, века и тысячелетия, совершенно не нарушая неповторимой особенности ее мессианского опыта времени. Следует особенно подчеркнуть последнее против столь часто повторяемого в богословии мнения о так называемом «замедлении пришествия». Согласно этому утверждению, которое лично мне всегда казалось кощунственным, первоначальная христианская община, ожидавшая скорого возвращения Мессии, вскоре отдала себе отчет в том, что наступило замедление, окончание которого более не представлялось возможным определить, а потому изменила принцип своего существования в сторону юридической и институциональной организации. Это означает, что Церковь прекратила пребывать (*paroikein*), подобно страннице в мире, начав жить (katoikein), присутствовать здесь на правах гражданина, как любая светская

организация. Если *бы это* было правдой, то означало бы, что Церковь утратила мессианский опыт времени, единосущный Церкви и определяющий ее бытие.

В действительности же «время Мессии» обозначает не хронологическую длительность, но качественную трансформацию переживаемого времени. Нечто, подобное опозданию хронологическому, как, к примеру, когда говорится, что *«поезд опаздывает»*, в этом времени совершенно немыслимо. *О временах же и сроках нет нужды писать к вам, братия, ибо сами вы достоверно знаете, что день Господень так придет, как тать ночью, — пишет Павел к Фессалоникийцам (1 Фес. 5, 1–2).* «Придет», по-гречески *erchetai*, в тексте оригинала употребляется в настоящем времени, подобно тому, как в Евангелии Мессия называется «грядущим» (*ho erchomenos*), то есть Тем, Кто никогда не перестает приходить. Вальтер Беньямин, прекрасно усвоивший сказанное Павлом, повторяет это свойственным ему образом: «Каждый день и каждый миг — это маленькая дверь, которой входит Мессия»¹.

Поговорим о структуре этого времени, времени Посланий Павла. Первая подстерегающая нас ошибка в рассуждении заключается в отождествлении мессианского времени со временем апокалиптическим. Апокалипсис относится к последнему дню — дню гнева, апокалипсис видит конец времени и описывает то, что видит. Время же, которым живет Апостол, не есть конец времени. Если попытаться одним словом сформулировать разницу между мессианским и апокалиптическим, то получится, что мессианское является не концом времени, но временем конца. Мессианское — не конец времени, но соотношение каждого мгновения, каждого времени (*kairos*) с концом времени и с вечностью. Так, внимание Павла обращено не на последний день, мгновение, в которое время заканчивается, но на время, которое сжимается и начинает заканчиваться, на временной интервал, остающийся между временем и его концом.

Иудейская традиция знала различие между двумя временами и двумя мирами: то есть временем от сотворения мира до его окончания, и *olam habba* — временем, которое начинается после окончания мира. Оба эти термина в греческом переводе присутствуют в тексте Посланий. И все же мессианское время, время, в котором живет Апостол и которое единственное привлекает его внимание, не отождествимо ни с одним из только что упомянутых времен, ни с *olam hazzeh*, ни с *olam habba*. Это время, остающееся между этими двумя временами, когда время разделяется цезурой мессианского явления, каковым для Павла, вне всякого сомнения, является Воскресение.

Время, о котором мы думаем, что в нем существуем,

отчуждает нас от нас самих, превращая нас в
беспомощных созерцателей того, чем мы являемся.
Время же Мессии — это оперативное время (*kairos*), в
котором мы впервые овладеваем временем, время,
которое — мы сами.

Как нам понять это время? Как представляется, ничто не препятствует его геометрическому восприятию, то есть, согласно только что данному мной определению, восприятию его как отрезка, выделенного из определенной линии, то есть как время, остающееся между воскресением и окончанием мира. Но все меняется, как только мы пробуем помыслить опыт времени, который это время подразумевает. Ведь очевидно, что жить «временем, которое остается», на опыте познавать «время конца» не может не означать радикального видоизменения обычного представления и опыта времени. При этом речь более не идет ни об однородной и неопределенной линии хронологического времени, воображимой, но чуждой всякого опыта, ни об определенном, но невыносимом, моменте его окончания. Не является оно и определенным отрезком хронологического времени, который продолжался бы от воскресения до конца времени. Нет, мы имеем дело со временем, растущим и ускоряющимся внутри хронологического времени, обрабатывающим и видоизменяющим его изнутри. Это время, которое требуется времени для того, чтобы закончиться, и, одновременно, время, которое нужно нам для того, чтобы дать времени закончиться, для того, чтобы достичь предела нашего обыденного представления о времени и освободиться от него. Время, о котором мы думаем, что в нем существуем, отчуждает нас от нас самих, превращая нас в беспомощных созерцателей того, чем мы являемся. Время же Мессии — это оперативное время (*kairos*), в котором мы впервые овладеваем временем, время, которое — мы сами. И время Мессии — не какое-то иное время, расположенное где-то в будущем и невероятном. Напротив, это единственное реальное время, единственное время, которое может нам принадлежать. Опыт этого времени подразумевает целостное преобразование нас самих и нашего способа быть.

Возможно, лучшим определением мессианской жизни являются удивительные слова Апостола Павла: «Я вам сказываю, братия: время уже коротко [*ho kairos synestalmenos esti* — глагол *systellein* обозначает «сворачивание паруса», действие животного, сжимающегося перед прыжком], так что имеющие жен должны быть, как не [*hōs tē*] имеющие; и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира

сего» (1 Кор. 7, 29–31). До этого Павел говорит о мессианском призвании (*klēsis*): «Каждый оставайся в том звании, в котором призван. Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся» (1 Кор. 7, 20–21). «Как не» (*hōs tē*) означает, что окончательный смысл мессианского призвания заключается в том, чтобы быть отозванием всякого призвания. Подобно мессианскому времени, трансформирующему изнутри время хронологическое, избегая того, чтобы попросту упразднить его, мессианское призвание словами «как не» (*hōs tē*), отзывает всякое призвание, лишает содержания и изменяет изнутри всякий опыт и всякое искусственное состояние для того, чтобы открыть их для нового применения («лучшим воспользуйся»).

Важность этого оттенка понимания в способности дать нам правильное восприятие того соотношения между вещами последними и вещами, им предшествующими, что, собственно, и создает определение мессианского существования. Может ли христианин жить исключительно в сознании последнего времени? Дитрих Бонхеффер² говорит о ложности возможности одностороннего выбора между радикализмом и компромиссом, альтернативы, которая в обоих случаях оказывается неприкрытым разделением между последними вещами и вещами, им предшествующими, то есть теми, что определяют наше повседневное человеческое и социальное существование. Подобно тому, как мессианское время является не иным временем, но внутренним преобразованием хронологического времени, так и способность жить последними вещами означает способность жить иначе в том, что им предшествует. В этом смысле эсхатология является не чем иным, как преобразованием опыта вещей, предшествующих вещам последним. И поскольку последние вещи совершаются в вещах, им предшествующих, последние, в противостоянии всякому радикализму, не могут быть пренебрегаемы безнаказанно; и, тем не менее, по той же причине и вопреки всякому искушению выбрать путь компромисса, вещи, предшествующие вещам последним, ни в коем случае не могут быть использованы против них. Поэтому Павел выражает мессианское соотношение между последними вещами и вещами, не относящимися к ним, глаголом *katargein*, означающим не разрушение, но «обездействование». Последняя реальность деактивирует, прерывает и преобразует реальность, ей предшествующую, но при этом только в ней она обретает свидетельство и получает проверку на подлинность.

Только что сказанное позволяет нам понять восприятие состояния Царства Апостолом. Вопреки общепринятому представлению об эсхатологии, следует помнить о том, что для Павла время Мессии не может быть будущим временем. Выражение, которым он обозначает это время — «время ныне», по-гречески: *ho nyn kairos*: «*Се ныне (idou nyn)* время благоприятно, се ныне день спасения», — говорится в Послании к Коринфянам (2 Кор. 6, 2)³. Пребывание (*paroikia*) и пришествие (*parousia*), пребывание странника и присутствие Мессии обладают одинаковой структурой, по-гречески выражаемой предлогом *pará*: присутствие,

растягивающее время; «уже», одновременно становящееся «еще не»; откладывание, не являющееся перенесением на более поздний срок, но знамением дистанции и не–привязанности, внутренне присущим настоящему и позволяющим нам овладеть временем.

Получается, что у Церкви нет выбора между принятием опыта этого мессианского времени и отказом от него. Ведь Церковь существует только в мессианском времени, существует его посредством. Заметим, что словами «во время оно» начинается большинство евангельских чтений.

Церковь и опыт мессианского времени в наши дни. Именно с этим вопросом я хотел бы обратиться здесь и сейчас к Церкви Христовой, пребывающей в Париже. Упоминание о вещах последних кажется настолько исчезнувшим из церковного лексикона, что некто не без иронии заметил, что «эсхатологический магазин Церкви закрыт»⁴. С еще более горькой иронией один из французских богословов писал, что «Христос возвещал Царство, а появилась Церковь»⁵. Задумаемся над этим вызывающим беспокойство утверждением. Ведь если после всего сказанного здесь о структуре мессианского времени делается очевидным, что у нас нет ни права, ни оснований во имя радикальной верности преданию упрекать Церковь за ее компромисс с миром, то невозможно согласиться и с Достоевским, этим крупнейшим русским богословом 19–го века, видевшим в Римской Церкви образ Великого Инквизитора.

У Церкви нет выбора между принятием опыта этого мессианского времени и отказом от него. Ведь Церковь существует только в мессианском времени, существует его посредством.

И все же задумаемся о способности Церкви прочитывать «знамения времени» (*ta semeia tōn kairōn*), о которых говорится в Евангелии (Мф. 16, 3). Что означают эти «знамения», которые Христос противопоставляет бессмысленному желанию различать «лицо неба»? История предшествует вещам последним, предшествует Царству, но Царство имеет в истории свое место.

Жить Временем Мессии означает, таким образом, способность читать знамения Его

присутствия в истории, узнавать в ее движении печать экономии⁶ спасения.

Согласно свидетельству Отцов Церкви, совпадающему в данном случае с мнением философов, размышлявших над философией истории, по сути своей всегда бывшей и остающейся христианской дисциплиной даже у Карла Маркса, история является полем противостояния двух противоположных сил. Первая из них, которую Павел, во всем известном, но оттого не ставшем менее таинственным отрывке Второго Послания к Фессалоникийцам называет «удерживающим» (catechon) (ср. 2 Фес. 2, 7), удерживает и беспрестанно откладывает конец в продолжении линейного, однородного хода хронологического времени; вторая же, постоянно создавая напряжение между началом и концом, последовательно прерывает время и исполняет его. Назовем первую силу, полностью посвятившую себя экономии и экономике, то есть безграничному управлению миром, законом или государством; вторая же сила — Мессия, Церковь, экономика которой, будучи экономией и домостроительством спасения, в целом завершена.

Человеческое общение может создаваться и сохраняться только при сосуществовании этих двух сил в их диалектическом напряжении. И именно это напряжение кажется в наши дни истощенным.

В то время, как восприятие экономии спасения в историческом времени становится все более слабым и прекращается, экономика распространяет свое слепое и смехотворное господство на все аспекты социальной жизни. Эсхатологический призыв, оставленный Церковью, возвращается в секуляризованной пародийной форме во всевозможных формах светского знания, которое, подражая отвергнутому пророческому слову, повсюду предрекает необратимые катастрофы.

Продолжающийся кризис и чрезвычайное положение, повсюду провозглашаемые правительствами мира, суть не что иное, как секуляризованная пародия постоянного замедления Всеобщего Суда в истории Церкви. Распаду мессианского опыта исполнения закона и времени соответствует неслыханная гипертрофия права, которая, претендуя на регламентацию всего, самым преизбытком законности свидетельствует об утрате всякой легитимности, неизбежно распространяющейся на всякую власть.

Тотальная юридизация и экономизация человеческих отношений, путаница между тем, чему мы можем верить, на что надеяться и что любить, и тем, что мы обязаны делать или не делать, говорить или не говорить, знаменует собой не только кризис права и государства, но, прежде всего, кризис Церкви. Ведь Церковь как учреждение может существовать, лишь сохраняя непосредственность восприятия своего завершения. Не забудем, богословие говорит нам о

том, что есть лишь одна правовая структура, не знающая ни упразднения, ни конца. Имя ей — ад. Получается, что модель современной политики, претендующей на безграничное экономическое управление миром, поистине inferнальна. Церковь же, отрываясь от первоначального отношения к своему пребыванию в мире (*paroikia*), необратимо рискует потеряться во времени.

Посему, не обладая никаким иным авторитетом, кроме настойчивого обыкновения вглядываться в знамения времени, я хотел бы задаться вопросом: «Решится ли Церковь, наконец, воспользоваться исторической возможностью воспринять свое мессианское призвание?» Иначе она рискует быть вовлеченной в руины, что неминуемо угрожают всем правительствам и учреждениям этой земли.

Фрагмент из книги Джорджо Агамбена «Что современно?» («Дух і Літера», 2012)

Agamben, L'Église et le Royaume, Notre-Dame de Paris, 8 mai 2009 (La Chiesa e il Regno, Giorgio Agamben © nottetempo, Rom 2010).

ДЖОРДЖО АГАМБЕН

14 СЕРПНЯ 2019

Warning: count(): Parameter must be an array or an object that implements Countable in </home/kairosbo/verbum.com.ua/www/wp-includes/post-template.php> on line 284

Примітки

1. Вальтер Беньямин (1892–1940) (Walter Bendix Schoenflies Benjamin) — философ, литературный критик, исследователь в области искусства и переводчик. Бальзака, Бодлера и Пруста. Имя Беньямина обычно связывается с франкфуртской школой. В своем философском творчестве Беньямин испытал на себе влияние марксизма, однако, отказывался

отождествлять себя с этим философским и мировоззренческим направлением. В произведениях Бенямина также отражается наследие библейской мысли. Вальтер Бенямин является одним из ключевых фигур философии Джорджо Агамбена.

2. Дитрих Бонхеффер (1906–1945) (Dietrich Bonhoeffer) — один из крупнейших богословов 20-го века, автор трудов по природе Церкви, богословию и этике, в центре которых ясно прослеживается стремление к восстановлению христологической перспективы и желание избежать отождествления христианства с совокупностью постулатов и общерелигиозных представлений. Открыто выступил против нацистского режима, и, имея возможность избежать преследований, выбрал путь заточения и мученичества. Казнен нацистами 9-го апреля 1945 года после двухлетнего заточения.

3. Церковнославянский текст. Синодальный перевод: *Вот, теперь время благоприятное, вот, теперь день спасения*. В данном случае я предпочел использовать церковно-славянский текст, более соответствующий ритму философского построения Агамбена.

4. Философ имеет в виду знаменитую цитату немецкого протестантского богослова Эрнста Трельча (Ernst Troeltsch) (1865–1923): «Эсхатологический кабинет в наши дни обычно закрыт» (нем.: *Das eschatologische Bureau ist heutzutage zumeist geschlossen*). Ср. E. Troeltsch, *Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912*, München-Leipzig 1925, 36. В своем богословском рассуждении Трельч говорит о том, что представление о посмертном наказании и воздаянии перестало соответствовать нравственным идеалам современного человека. Таким образом, по его мнению, была разрушена общепринятая основа христианских эсхатологических построений.

5. Цитата французского католического богослова Альфреда Луази (Alfred Firmin Loisy) (1857–1940) (фр.: *Le Christ a annoncé le Royaume, mais c'est l'Église qui est venue*). Ср. Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1902, p. 110–112. Полемизуя с либеральным историко-критическим методом интерпретации библейских текстов, Альфред Луази выдвинул идею о том, что Церковь каждый раз легитимным образом контекстуализировала вероучение в зависимости от требований миссии определенной эпохи. Так, Христос возвещал Царство, Церковь же продолжала свое существование в истории в силу необходимости своего призвания. Концепция Луази определенным образом предполагала изменимость догмы. Будучи осужденным Католической Церковью, французский богослов вошел в историю как основатель модернизма.

6. Философ употребляет слово «*oconomia*», соответствующее русскому «экономика» («экономика спасения»). Русско-славянское словоупотребление делает различие между традиционным термином «экономия», «икономия», «домостроительство», по сути контекста, означающим божественное распоряжение миром, или же принцип распоряжения канонами в сторону их смягчения, и его секулярным эквивалентом — экономикой. Агамбен в обоих случаях, светском и секулярном, употребляет одно и то же слово («*oconomia*») (Ср. Агамбен, *Диспозитив и примечания к нему*).