

ДЖОН МИЛБАНК

Политическая теология и новая наука политики

Новый объект политической науки

Было время, когда никакого «светского» (секулярного) не существовало. И светское не было чем-то латентным, ждущим своего часа, чтобы в тот момент, когда сакральное ослабило свою хватку, заполнить все больше пространства паром «чисто человеческого». Вместо этого существовало единое пространство христианского мира с его двойным измерением: *sacerdotium* (священство) и *regnum* (царство). *Saeculum*¹ же в Средние века — это не пространство или сфера, но время — интервал между грехопадением и эсхатоном². В это время основанная на принуждении справедливость, частная собственность и поврежденный естественный разум вынуждены каким-то образом иметь дело с неискупленными проявлениями греховного человечества.

Светское как отдельная сфера должно было быть учреждено или *воображено* как в теории, так и на практике. Факт такого учреждения не может быть верно схвачен в сугубо негативных терминах, таких как десакрализация. Одна из общепринятых истин социологии — интерпретация христианства как одной из действующих сил секуляризации. Однако этот тезис всецело связан с односторонней негативностью понятия десакрализации, с метафорой устранения чрезмерного и излишнего, в результате которого остается человеческое, естественное и самодостаточное. В рамках такого негативного понимания требуется некое представление о чистом остатке, и для этой цели используется гибридный «иудео-христианство»: считается, что с момента своего появления

¹ *saeculum* (лат.) — время, эпоха, «человеческий век». — Прим. перев.

² *eschaton* (греч.) — конец, предел; в христианстве — завершение истории со вторым пришествием Христа. — Прим. перев.

это понятие устраняет сакральное очарование с космоса, а затем неизбежно и с политического, социального, экономического, художественного — с человеческого «как такового».

Общепринятая социология полностью упускает факт позитивного учреждения светского, ибо она всецело разделяет представление о гуманизме как извечной судьбе Запада и об автономной человеческой свободе, вызревавшей в утробе «иудео-христианства». Однако в таком случае социология обречена на то, чтобы воспроизводить самопонимание христианства, как оно сложилось в рамках позднесредневекового номинализма, протестантской реформации и августинизма XVII в., которые полностью приватизировали, спиритуализировали и трансцендировали сакральное и в то же время представили природу, человеческое действие и общество как сферы автономной, сугубо формальной власти. Социология проецирует эту специфическую мутацию христианства на его истоки и даже на саму Библию. Она интерпретирует теологическую трансформацию, произошедшую на заре становления современности, как подлинную «реформацию», которая осуществила назначение христианства: сделать духовное духовным, не вмешивающимся в публичные дела, а публичное — светским, не имеющим предубеждений против частного. Однако такая интерпретация абсурдна, ибо подразумевает, что эта новая теология просто вернула христианство к его истинной сути, сняв некоторые досадные и неуместные сакрально-церковные ограничения на функционирование свободного рынка светского, тогда как на самом деле она учредила совершенно иную экономию власти и знания и была вынуждена изобрести «политическое» и «государство», точно так же, как и «частную религию».

Именно в свете этого соображения следует рассматривать первую социальную теорию, которая провозгласила себя «наукой», а именно «политическую науку». Благодаря работам Гроция, Гоббса и Спинозы политическая теория достигла некоторой, хотя и в высшей степени двусмысленной, «автономии» по отношению к теологии. Однако автономия была достигнута не только в сфере знания; она стала возможной лишь в силу того, что новая наука политики создала себе новый автономный объект — политическое, понимаемое как пространство чистой власти. Светское «научное» понимание общества было с самого начала лишь познанием сконструированного им самим светского как власти. О чем теология позабыла, так это о том, что она не может ни дискутировать с таким пониманием, ни учиться у него, она может лишь принять или отвергнуть сам объект этого понимания.

Этот автономный объект был прежде всего «естественным». Согласно Гроцию, естественные законы, управляющие собственностью и суверенитетом, могут быть познаны *etsi Deus non daretur* (как если бы Бога не было)³. Для Фомы Аквинского естественный закон означал трансцен-

³ Гроций Г. О праве мира и войны. М.: Ладомир, 1994. Прологомены XI. С. 46–47. В русском издании это место было переведено следующим образом: «Сказанное нами

дентную справедливость, и потому он был тем, что соединяет конкретные примеры справедливости с божественным и вечным, был тем, что превосходит всего лишь конвенциональный порядок⁴. Теперь же, в Новое время, естественный закон есть расшифровка природной тотальности, а вечная справедливость отныне заключается в максимальной неизменности правил. Источник этих правил — не внутренне присущее аристотелевскому практическому разуму тяготение к телосу⁵ блага (как это было у Аквината), но скорее чисто теоретические размышления о свойственной каждому созданию потребности обеспечить свое собственное самосохранение. В силу того, что начиная с эпохи Возрождения природа рассматривалась как «открытая книга», которая может быть почти полностью прочитана, Гроций, Гоббс и Спиноза могли быть уверены, что *conatus* (влечение) к самосохранению может дать универсальный герменевтический ключ к пониманию как природы, так и общества⁶. Что касается «как если бы» (*etsi*), то это не более чем уловка, так как конечная тотальность предполагает, что природа является законосообразной сферой, полностью подчиняющейся постоянным законам действия силы и страсти, которые были установлены волей Божества, затем удалившегося от дел. Связь «естественных» и «социальных» наук здесь прослеживается со всей четкостью, ее можно увидеть уже у Пьера д'Айлли, для которого исключительно позитивный характер правовых обязательств отражает естественную причинность, которая сама является лишь еще одной закономерностью в ряду прочих богоустановленных связей между абсолютно дискретными вещами⁷.

Несмотря на свою естественность, этот автономный объект был также искусственным. Новое политическое знание могло опираться на *conatus* как свое материальное основание, но затем познание власти оказывалось всего лишь отслеживанием путей человеческого конструирования, анализом *factum* (сделанного). И здесь снова социальные науки не отстают от наук естественных, или скорее в обоих случаях специфичность современного «научного» знания связана с «искусственным» методом и с безошибочным знанием этой искусственности, о чем XVII век был повсеместно осведомлен (хотя существовали различные версии этой специфичности: скептическая, рационалистическая

в известной мере сохраняет силу даже в том случае, если допустить — чего, однако же, нельзя сделать, не совершая тягчайшего преступления, — что Бога нет или что он не печется о делах человеческих». — *Прим. перев.*

⁴ Фома Аквинский. Сумма теологии, II. I. Q. 94.

⁵ *telos* (греч.) — конец, цель, свершение. — *Прим. перев.*

⁶ Cumming R. D. Human Nature and History: A Study of the Development of Liberal Political Thought. Vol. 2. Chicago: Chicago University Press, 1969; Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Соч. в 2 тт. СПб.: Наука, 1999. Т. 2. Гл. XII; Гл. XVI, С. 177.

⁷ Oakley F. The Political Thought of Pierre d'Ailly. New Haven and London: Yale University Press, 1964. P. 17ff, 71–89.

и «эксперименталистская»)⁸. Уже во времена треченто Колюччо Салютати заявлял, что правовые знания более точны, чем знания медицинские, так как они в большей степени подвластны человеческой воле и более прозрачны для нее⁹. Позднее для Гоббса, Уилкинса и Локка предмет этики лучше поддается геометризации или пробабиллизации, чем предмет физики, так как только в рамках этики технический контроль соразмерен объекту понимания¹⁰.

Концепция общества, являющегося человеческим продуктом и, следовательно, «историческим», остается одной из основных предпосылок светской социальной науки, несмотря на то, что ее все время (как мы увидим в следующей главе) апоретически пересекало сопутствующее представление — что люди являются продуктами общества. Не только социальным ученым, но также и таким теологам, как Харви Кокс, казалось очевидным, что область искусственного, *factum*, совпадает с пространством секулярности. Согласно Харви Коксу, именно это пространство свободной игры конструктивного человеческого выбора и составляет то «владение», которое было даровано Адаму в Эдеме в дополнение к индивидуальному и тайному подчинению души Богу¹¹.

Однако эта «очевидная» связь *factum* и светского может и должна быть поставлена под вопрос. Недостаточно, подобно Ханне Арендт или Юргену Хабермасу, просто указывать на то, что сосредоточенность постгоббсовской политической науки на инструментальном разуме затемняет другой модус человеческого действия — аристотелевский *praxis*, когда задачей является не точный контроль, а убеждение и увещание, побуждение к возрастанию в добродетелях, понятых как самоцели¹². Безусловно, весьма важно обратить внимание на замещение классической политики новой политической «наукой», но при этом вышеуказанные мыслители игнорируют тот факт, что сфера «искусственного» совсем не обязательно идентична сфере инструментального, как поэзия едва ли может считаться просто технологией.

Для того чтобы представить *factum* как то, что с необходимостью тождественно притязаниям светского, таким мыслителям, как Гоббс, пришлось конструировать *factum* таким образом, чтобы его сущностью ока-

⁸ *Funkenstein A.* Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986. P. 327–345; *Shapin S., Schaffer S.* Leviathan and the Air-Pump. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

⁹ *Salutati C.* De Nobilitate Legum et Medicinae. Florence: Valechi, 1947. P. 40–55, 95.

¹⁰ *Гоббс Т.* Основы философии. Ч. 1. О теле // Гоббс Т. Соч. в 2 тт. Т. 1.; *Hobbes Th.* De Corpore Politico // The English Works of Thomas Hobbes (ed. W. Molesworth). Vol. 1., P. 126, P. 73–4, 87; *Wilkins J.* Of the Principle and Duties of Natural Religion. Ch. 2. L., 1680. P. 12–19; *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // *Локк Дж.* Соч. в 3 тт. — Т. 2. — М.: Мысль, 1985. Кн. 4., С. 27–29, 43, 44, 122.

¹¹ *Кокс Х.* Мирской град. М., 1995. С. 37–40.

¹² *Habermas J.* The classical doctrine of politics in relation to social philosophy // *Habermas J.* Theory and Practice. L.: Heinemann, 1974. P. 41–82.

зались формализм и предсказуемость. Можно уловить произвольность и спорность процедуры такого рода, если рассмотреть в качестве контр-примера из того же времени новое «концептуалистское» понятие Идеи в маньеристской теории искусства и в барочной риторике¹³. Здесь имеет место все то же новое признание творимого человеком искусственного: художественная или поэтическая «Идея» более не является тем, что, будучи отражением идей Бога, «предваряет» произведение в уме художника; вместо этого она становится тем, что в качестве смысла передается воспринимающему субъекту из особой структуры *самого произведения*. В данном случае перед нами не гоббсовский номиналистский ход, так как Идея, пусть теперь и неотличимая от своего собственного «образа», все еще сохраняет для маньеристов всю полноту платоновской ценности участия в божественном понимании. За этим «прагматистским» переосмыслением идеи можно увидеть не секуляризирующий импульс, но скорее влияние тринитарной теологии, в которой Отец обладает вечным пониманием лишь в «образе» Сына. Предвосхищением концептуалистской «Идеи» было представление Николая Кузанского о том, что сделанное (*factibilitas*) является условием возможности человеческого знания и что оно связано с человеческим гипотетическим истолкованием (*explicatio*) божественного интеллектуального «постижения» во второй ипостаси Троицы¹⁴.

Маньеристский контрпример показывает, что сделанное, *factum*, едва ли самоочевидно обозначает границы светской автономии; напротив, для наследников христианско-гуманистической чувствительности оно вполне может быть вратами в трансцендентное. Столь же «очевидной», как и подход Гоббса, была непринужденная барочная интеграция «современного» открытия человеческого делания с традиционным платоническим подходом, предполагающим соучастие. А потому есть все основания искать в ту эпоху альтернативную «барочную» политику, которая была столь же «современной» и при этом оставалась как гуманистической, так и метафизической. Позднее намеки на политику такого рода можно найти в сочинениях Джамбаттиста Вико¹⁵.

¹³ Pallavicino S. Trattato dello stile e del dialogo. Ch. 10. Rome: Masardi, 1662. P. 112–118; Wagner J.-M. Theorie de l'image et pratique iconologique // Baroque. 1980. Vol. 9–10. P. 71; Tagliabue Morpurgo G. Aristotelismo e Barocco // Retorica e Barocco. Rome: Bocca, 1955. P. 119–195.

¹⁴ Pallavicino S. Trattato dello stile e del dialogo. Ch. 1. Rome: Masardi, 1662; Николай Кузанский. О возможности-бытии ('De Possesit') // Николай Кузанский. Соч. в 2 тт. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 155–158; Николай Кузанский. Об ученом незнании ('De Dosta Ignorantia') // Николай Кузанский. Соч. в 2 тт. Т. 1. М.: Мысль, 1979. Кн. 3, Гл. 2, 3; Николай Кузанский. Книги простеца // Николай Кузанский. Соч. в 2 тт. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 371–372; Milbank J. Man as creative and historical being in the theology of Nicholas of Cusa // Downside Review. Oct. 1979. Vol. 97. No. 329.

¹⁵ Vico G. On the Most Ancient Wisdom of the Italians. I i, VII. N.Y.: Cornell University Press, 1988. P. 45, 97–104; Vico G. Orazioni Inaugurali // Vico G. Opere Filosofiche (ed. P. Cristofolini). Florence: Sansoni, 1971; Vico G. Institutione Oratorie // Vico G. Opere

Таким образом, новый автономный объект политической науки — как в силу того, что он мыслился естественным, так и в силу того, что он мыслился искусственным — не был попросту «обнаружен». Пространство светского должно было быть изобретено как пространство «чистой власти». Однако, как мы это сейчас увидим, само это изобретение было достижением теологическим, так как только теология определенного рода могла сказать: «как если бы Бога не было» (*etsi Deus non daretur*).

Теологическое конструирование светской политики

Для отождествления *factum* (сделанного) со светским, было необходимо, чтобы *dominium* (владение) Адама было переопределено в понятиях власти, собственности, активного права и абсолютной суверенности, а также чтобы сама личность Адама ужалась до этого нового понимания владения как исключительно «его собственности».

Владение собой, или «самообладание», традиционно связывалось с рациональным усмирением страстей, а также было основой легитимного контроля над внешними объектами и обладания ими. Самоидентичность человека — то, что ему «приличествует» (*propet*) и является «пристойным» (*propriety*), — была со всей очевидностью связана с рациональным и этическим управлением его «собственностью» (*property*)¹⁶. Однако на полях этой классической и средневековой темы сохранялись следы более грубого и изначального понимания владения (*dominium*) как неограниченного господства над тем, что находится во власти человека — он сам, дети, земля или рабы, — согласно римскому частному праву.

В период позднего Средневековья и в XVII в. этот изначальный римский смысл не только возвращается, но впервые перемещается из маргиналий в центр внимания. Первоначально эта «чистая власть» не имела отношения к граду и касалась лишь домашней сферы, однако теперь для продолжателей традиции римского права понятие *ius* (право), на котором выстраивалась система правосудия в рамках политического сообщества, отождествляется с *dominium* (господством)¹⁷. Это кладет конец попыткам Фомы Аквинского укротить римское *dominium* посредством истолкования *dominium*'а Адама как *dominium utile* (полезное владение), то есть как права собственности, касающегося свободного «приобретения и распоряжения», решающим обоснованием которого явля-

Complete (ed. G. Ferrari). Milan: Societa Tipografica, 1852–1854; Sorrentino A. La Retorica e la Poetica di Vico ossia la Prima Concezione Estetica del Linguaggio. Turin: Bocca, 1927.

¹⁶ *Cumming R. D. Human Nature and History...* P. 129–136; Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Соч. в 2 тт. Т. 2. М.: Наука, 1991. С. 139.

¹⁷ *Tuck R. Natural Rights Theories: Their Origin and Development.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979. P. 3–20.

ется *usus* (использование) обществом в целом¹⁸. Вместо этого у Жана Жерсона *dominium* восходит к *facultas* (способности), связанной с властью делать с тем, что тебе принадлежит, все что угодно, так что право собственности становится настолько же «правом обмена», насколько и «правом пользования»¹⁹. Однако эта *facultas* является для Жерсона еще и корнем естественного закона, так что *ius*, право, — это уже не то, что «правильно», или справедливо, или что «претендует» на справедливость, а просто активное право собственности. В силу того что традиционная связь между личностью и правом собственности сохраняется, это означает, что самоидентичность (*suum* — свое) более уже не является существенным образом связанной с божественным просвещением разума или с этикой, но есть просто «занятость собой» (*self-occupation*) или «владение собой» (*self-possession*). «Каждый человек обладает некоторой *собственностью*, заключающейся в его собственной *личности*», — как скажет чуть позже Локк²⁰.

Dominium, или «частное», которое для римского права было сначала естественным и «хаотичным», требующим обуздания посредством законов справедливости, теперь настолько глубоко проникло в *forum*, что практически полностью уничтожило античное публичное пространство. Так сэр Роберт Филмер возводил всякий политический суверенитет к частной патерналистской власти Адама и тем самым пришел ко вполне *современной* (*modern*) иерократической генеалогии. О принципиально общем источнике частной собственности и государственного суверенитета говорили (пусть и несколько в ином ключе) Гроций и Гоббс²¹. Для номиналиста Гоббса политическое государство может быть помыслено лишь как «искусственный человек» (Левиафан), идентичность и реальность которого обеспечиваются ничем не сдерживаемым правом сохранять и контролировать свое искусственное тело²². Однако представление Гоббса о государстве противоречиво, поскольку если государство искусственно порождается волей многих частных лиц, то необходимо, чтобы эти лица одновременно являлись и лицами публичными, способными на взаимное признание в качестве носителей частных прав, коль скоро в реальности «номинальное» бытие государства осуществляется через сугубо физические механизмы суверенной власти. Именно здесь можно увидеть антиномическую напряженность формального, инструментального и светского истолкования *factum*. В силу того что это истолкование коренится в индивидуалистическом

¹⁸ Фома Аквинский. Сумма Теологии. II. II. Q. 66. a.1, a.2.

¹⁹ Gerson J. De Vita Spiritualis Animae // Gerson J. Oeuvres Completes Lectio Tertia (ed. P. Glorieuse). (Пьер д'Айлли принимал участие в написании этой работы.) Paris: Desclée et Cie, 1962. P. 141–145.

²⁰ Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Соч. в 3 тт. М.: Мысль, 1988. Т. 3. С. 277.

²¹ Tully J. A Discourse on Property. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. P. 27.

²² Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Соч. в 2 тт. Т. 2. М.: Наука, 1991. С. 6–8.

понимании воли, не осознающей своего промыслительного предназначения в руках Бога, в рамках такого подхода возникают трудности с пониманием какого бы то ни было «коллективного делания», или подлинно общественного процесса. Для того чтобы понятие государства было свободно от любых намеков на коллективную сущность или общепризнанную цель (*telos*), оно должно конструироваться на основе индивидуалистической модели *dominium'a*.

Именно в этом неизбежном императиве номинализма—волюнтаризма обнаруживаются общие корни абсолютизма и либерализма Нового времени. Одно и то же понимание *dominium'a* обосновывает как сентенцию Гоббса о том, что суверенная власть никогда не может ограничивать себя, *так и* его же суждение о том, что свобода подданных зависит от молчания закона²³. Именно этот формальный характер государственной власти, гарантирующей личную безопасность и невмешательство в «частные» занятия (торговля, заключение контрактов, получение образования, выбор жилища), требует, чтобы в других отношениях эта власть была безграничной и не имела себе равных. Гоббс был попросту более пронизателен, чем позднейшие, по-видимому, более «либеральные» мыслители (такие как Локк): он понимал, что либеральный мир (*rease*) требует наличия единой неоспариваемой власти, а вовсе не продолжительного консенсуса большинства, который может и вовсе не сформироваться.

Можно сделать вывод, что «неограниченная» частная собственность, «абсолютный суверенитет» и «активные права», составляющие объект новой политики как «чистой власти», — это все производные новой антропологии, которая начинается с трактовки личностей как индивидов, но при этом определяет их индивидуальность эссенциалистски: как «волю», или «способность», или «стремление к самосохранению».

Здесь возникает вопрос: как такая антропология смогла закрепиться в эру теологии и метафизики? Ответ: этому способствовала сама теология. *Dominium* как власть мог стать сущностью человека именно потому, что он рассматривался как отражение божественной сущности, радикальной божественной простоты, лишенной какой-либо реальной или формальной дифференциации; а под божественной «волей» как правило понималось субстанциальное единство воли, сущности и понимания. (Хотя волюнтаристы и отрицали «соучастие» в пользу теологии воли, именно в их трактовке воли присутствует тень соучастия²⁴.) В период позднего Средневековья была выявлена в новой и более радикальной трактовке античная связь между монотеизмом и монархическим единством, которая в христианской традиции была обозначена полуариани-

²³ Гоббс Т. Левиафан. С. 165 (общий смысл).

²⁴ Ozment S. E. *Homo Spiritualis*. Leiden: E. J. Brill, 1969. P. 25–26, 54–57, 83; Oberman H. A. *The Harvest of Medieval Theology*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1963. P. 83.

ном Евсевием, а затем стала частью как имперской, так и папской идеологии. Согласно этой традиции, политическая субстанция коренится в единстве и самоидентичности рационального субъекта, в то время как православный отец Церкви каппадокиец Григорий Назианзин указывал на то, что личность может вступать в противоречие с самой собой, и утверждал, что «монархия» (единоначалие), подразумеваемая христианской Троицей, есть скорее «равночестность единства, единодушие воли, тождество движения и направления к единому»²⁵. Вслед за Дунсом Скотом в мысли номиналистов Троица утрачивает свою значимость в качестве первой инстанции при обсуждении воли и понимания в Боге, а также связи Бога с миром²⁶. Мир больше не представляется охваченным действиями божественного логоса, которым он сопричастствует; вместо этого мы видим пустое божественное единство, которое глухо сталкивается с другими, им учрежденными, обособленными единствами.

Можно спорить относительно точного смысла наиболее крайних суждений волюнтаристов, например о том, что Бог может желать, чтобы мы его ненавидели²⁷, однако такой спор не столь уж важен. Важен тот особый акцент, который номиналисты делали на разрыве между *potentia ordinata* (упорядоченной мощью) Бога — его заявленной волей, которая точно известна и которая служит основой законообразных заветов с человечеством, и его *potentia absoluta* (абсолютной мощью) — бесконечной властью Бога, которая абсолютно непознаваема для теологии и которая может быть познана лишь формально с помощью логики²⁸. Вне всякого сомнения, такие мыслители, как Оккам и д'Айлли, понимали снисхождение, содержащееся в заявленной воле Бога, как выражение *misericordia* (милосердия) Бога, но это не должно скрывать от нас тот факт, что силу этого снисхождения и нашу обязанность относиться к нему с уважением (например, нашу обязанность соблюдать естественный закон, если мы хотим быть достойны той благодати, которую Бог совсем не обязан нам даровать) они определяли посредством формально-логического рассмотрения власти и прав²⁹. Так, уже для Жерсона *dominium* Адама никоим образом не был нравственно нагружен, он был всего лишь следствием *facultas* (способности) Адама, был властью, большей по своему масштабу, чем какие бы то ни было иные естественные силы³⁰. Тем не менее, в силу радикальной случайно-

²⁵ Григорий Богослов. Слово 29. О богословии третья, 2; Peterson E. Der Monotheismus als politisches Problem // Peterson E. Theologische Traktate. Munich: Hochland, 1951.

²⁶ Gilson E. Jean Duns Scot. Paris: Vrin, 1952. P. 216–306.

²⁷ Oberman H. A. The Harvest of Medieval Theology... P. 92–98.

²⁸ Ibid. P. 51ff.

²⁹ Ibid. P. 44; McGrade A. S. Ockham and Individual Rights // Authority and Power (eds. B. Tierney, P. Lineham). Cambridge: Cambridge University Press, 1980. P. 149–165; White G. Pelagianisms // Viator. 1989. Vol. 20. P. 233–254.

³⁰ Gerson G. De Vita Spiritualis Animae... P. 145; Tuck R. Natural Rights Theories... P. 25ff.

сти, которую д'Айлли и Жерсон приписывали актуальному *предоставлению* (according) прав и обязанностей в естественном законе (в противовес формальной истинности этого предоставления, которая касалась даже абсолютной власти Бога), верно и то, что для этих мыслителей *dominium* — это дар благодати, но при этом *gratia gratis data* (благодати, безвозмездно даруемой), а не *gratia gratis faciens* (благодати, делающей угодным)³¹. Это доминирование логики и *potentia absoluta* достигает кульминации у Гоббса: «Естественное право, при помощи которого Бог царствует над людьми и наказывает тех, кто нарушает Его законы, должно быть произведено не из факта сотворения людей Богом, как если бы Бог требовал повиновения в качестве благодарности за Его благодеяния, а из Его *непреодолимого могущества*»³².

Следовательно, теология двояким образом способствовала формированию новой антропологии и новой «науки» политики. Во-первых, она удостоверяла, что когда люди (sic!) пользуются неограниченными, ничем не сдерживаемыми правами собственности и более того — правами суверенности, которая «не должна ничем себя ограничивать», они оказываются ближе всего к *imago Dei* (образу Божию). Во-вторых, поставив на место соучастия в божественном Бытии и Единстве «договорные узы» между Богом и людьми, теология задала модель человеческих взаимоотношений как отношений «контрактных»³³. Совсем не случайно, что у Молины, испанского теолога-иезуита XVI в., отождествление *dominium* с *ius* соседствует с представлением о том, что существует сфера «чистой» человеческой свободы, реагирующей на благодать, тогда как в томизме даже наша свобода таинственным образом обуславливается Богом, не переставая при этом быть свободой³⁴. Отсюда можно увидеть, как теология определяет *factum* в качестве области человеческой автономии за счет превращения *dominium*'а в абсолютную суверенность и абсолютную собственность. Именно *таково* то место, в котором *возможно* «светское», или светское знание о светском, и это место является таким же вымышленным, как и все прочие человеческие топографии.

Именно по этой причине следует считать неверным суждение, что волюнтаризм позднего Средневековья и XVII вв. является «идеологической» легитимацией современного абсолютизма/либерализма, постулируемых в качестве «по-настоящему» светских и материальных процессов. Напротив, в сам процесс конструирования новых реальностей «собственности» и «суверенности» вторгается теология, способствуя созданию нового пространства для человеческого маневра. Ибо, не-

³¹ Oakley F. The Political Thought of Pierre d'Ailly... P. 66–92.

³² Гоббс Т. Левиафан. С. 278; Шмитт К. Политическая теология: четыре главы к учению о суверенитете // Шмитт К. Политическая теология. Сборник. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000. С. 53–79.

³³ Oberman H. A. The Harvest of Medieval Theology... P. 93.

³⁴ Tuck R. Natural Rights Theories... P. 50–53; Maritain J. Integral Humanism. Notre Dame University Press, Notre Dame Ind., 1968. P. 17–21.

смотря на верность тезиса о том, что происходит возвращение римского патриархального понятия владения (хотя это также доказывает факт основополагающей необходимости *мифа закона*), *dominium* мог получить универсальное значение лишь в контексте теологии творения *ex nihilo*, переопределенной в понятиях бесконечной, неограниченной власти.

Однако неправильно было бы утверждать, что в данном случае значение имела лишь теория, но не практика. Напротив, новая теория в значительной степени была способом действия. Притязая на «полноту» квазиимперской власти в период раннего Средневековья, папство вступило на путь судебных разбирательств (*adjudication*), что все более и более принуждало его решать вопросы в понятиях формальных прав. Уже здесь, как это осознал Макс Вебер, зарождалась «современная» рационализация и бюрократизация. Более того, эта формализация, теологически фундированная в теории папства, оказалась незаменимым теоретическим и практическим ресурсом в период усиливавшихся внутрицерковных споров между монашескими орденами, между орденами и иерархией и, наконец, между одним папой и другим папой. Таким образом, начало современных «контрактных» отношений можно обнаружить в предписаниях канонического права, регулирующих взаимоотношения между различными церковными образованиями, а начало предпринимательских практик — во внешних соглашениях некоторых цистерцианских монастырей³⁵. Возможно, именно реагируя на новую, властолюбивую практику монастырского владения, нищенствующие францисканцы стремились переопределить апостольскую бедность в понятиях *simplex usus facti* — простого пользования необходимым, имея в виду собственность, которая никоим образом не есть *dominium*³⁶. Окончательным ответом на ту радикальную угрозу, которую представляло это понятие — *simplex usus facti*, — была не попытка выдвинуть на первый план томистскую концепцию *dominium utile* (право пользования), которым обладал Адам даже в раю (концепция, наверное, не менее радикальная и одновременно более здравая, чем францисканская), но стремление встроить *dominium* в саму конституцию субъекта за счет нахождения для *ius* (права) какого-то места в естественной или договорной способности (*facultas*)³⁷. «Практическим» поводом к формированию современной теории естественных прав была потребность объявить традиционную апостольскую бедность и райскую общность «онтологически невозможными».

В ретроспективе оказывается, что концепция *simplex usus facti* была также началом спиритуализирующего исхода, когда потребность отде-

³⁵ Collins R. Weberian Sociological Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. P. 45–76; Oakley F. The Political Thought of Pierre d'Ailly... P. 109.

³⁶ Lambert M. D. Franciscan Poverty. London: SPCK, 1961. P. 231–232.

³⁷ William of Ockham. Opera Politica. Vol. 3. Manchester: Manchester University Press, 1940. P. 466–467; Tuck R. Natural Rights Theories... P. 22–24.

лечь Церковь от формальной принуждающей власти превращается одновременно в желание развоплотить ее, вывести из публичного пространства и вообще отделить от сферы управления. Разновидность бедности, которая является не «способом владения», но скорее просто «не владением», обречена со временем стать всего лишь «нищетой сердца». Этот исход оставил незанятым формальное автономное пространство, в котором папа «владеет» собственностью францисканцев в том смысле, что он обладает властью её отчуждать³⁸. Подобным образом в мысли таких францисканских концилиаристов (представителей соборного движения), как У.Оккам, Церковь как общность перестает быть «мистической» в сакральном смысле, перестает быть «телом», центром которого является Евхаристия, и «мистическое тело» номинализируется, что позволяет Жерсону применять это понятие в отношении нации — Франции³⁹. Здесь стоит заметить, что концилиаристы стояли со сторонниками папства на одних и тех же позициях относительно церковного правления, которое трактовалось в понятиях чисто юридического *dominium*; таким образом, различие между «иерократическим абсолютизмом» и «соборным контрактуализмом» на самом деле является лишь колебанием в рамках единой эпистемы. В разногласиях между воззрениями Эгидия Римского, согласно которому *dominium* в первую очередь дарован по благодати папе, и воззрениями Роберта Фицральфа, который считал, что *dominium* — дар каждому отдельному человеку, уже можно увидеть разногласия, в рамках общего согласия, между Гоббсом и Локком⁴⁰. Более того, неограниченная власть собора, особенно созванного императором, является не меньшим предвестником абсолютизма, чем каноническая полнота власти (*plenitudo potestas*) папы, к которой позднее обращался Боден, изобретая и обосновывая светский суверенитет⁴¹.

Тот факт, что именно Церковь — *sacerdotium* (священство), а вовсе не *regnum* (царство) — первой начала приобретать черты современной секулярности — правовую формализацию, рациональную инструментализацию, суверенное правление, договорные экономические отношения, — должен заставить нас задуматься. В некотором отношении именно все большая неспособность Церкви быть именно Церковью, сохранять «евангельское правило» в монастырях и каким-то образом распространять его на мирян (проблемы, которые были прекрасно известны представителям движения христианских гуманистов) создавала тот нравственный вакуум, который *regnum* (царство) не мог так просто заполнить, ибо идеалы *чисто политической* добродетели христианством были наполовину уничтожены. В условиях такого вакуума имеются все

³⁸ Lambert M. D. Franciscan Poverty... P. 243–244.

³⁹ Oakley F. The Political Thought of Pierre d'Ailly... P. 55ff.

⁴⁰ Ibid. P. 71–72; Tuck R. Natural Rights Theories... P. 22–24.

⁴¹ Bodin J. Six Books of the Commonwealth. Oxford: Blackwell, 1964. P. 29.

основания ожидать усиления формального инструментализма, и эта перспектива становится еще более реальной после церковного кризиса, приведшего к разделению христианского мира. Однако это лишь ретроспективно подогнанная вероятность; слишком уж легко прийти к выводу, что такой формализм был неизбежным исходом. Напротив, следует предположить, что формализм смог заполнить этот вакуум потому, что был разработан в теологических категориях, а также благодаря церковной практике, которая обнаруживала все большую готовность переопределить соотношение *regnum* и *sacerdotium* как отношение между публичной властью, основанной на насилии (иерократическое государство), и частной верой (церковь как просто «совокупность» верующих). Следовательно, вполне возможно, что волюнтаристское теологическое наследие позволило Европе пережить Реформацию потому, что это наследие в XVII в. способствовало удивительному открытию политики, которая может сохранять и воспроизводить себя во все большем масштабе совсем «без добродетели» и без какого-либо сущностного консенсуса.

Современная (modern) политика как библейская герменевтика

До сих пор мы говорили о том, как «светское» превращается в искусственное *пространство*, суть которого — чистый *dominium*, или сфера произвола. Однако современная политическая наука должна была также разобраться и со светским как интервалом во *времени* (*saeculum*), а также с церковным временем, которое ему соответствует. Новый светский *dominium* не мог в силу своей всеохватной логики своеволия, которая отныне являлась проводником трансцендентного в публичной сфере, терпеть «политическую» Церковь в качестве своего соседа. Поэтому сначала возникла необходимость создать (это дело Марсилиуса и Лютера) парадокс сугубо «увещевающей» Церкви, которая при этом в деле собственного самоуправления использует внешнюю силу государственного принуждения⁴². Кроме того, было необходимо исключить (это дело Гоббса) из политики всякую возможность «частного» вдохновения; последнее было достигнуто за счет представления, что временной «интервал» — это «всё», что мы имеем в настоящем, ибо время божественного вдохновения прошло, оно зафиксировано и канонизировано, а его обетования отныне относятся исключительно к эсхатологическому будущему, хотя и понимаемому буквально, материально⁴³. В то же время нельзя было отрицать продолжающегося присутствия в новом пространстве

⁴² *Marsilius of Padua. The Defender of the Peace. Vol. 2. Ch. 6. N.Y.: Columbia University Press, 1956. P. 24, xix, 274ff.*

⁴³ *Гоббс Т. Левиафан. Ч. III, С. 315; Ч. IV. С. 464–465; Pocock J. G. A. Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes // Pocock J. G. A. Politics, Language and Time. L.: Methuen, 1972.*

суверенной власти авторитетного текста Писания. Оно даже было существенно *необходимо* этой власти в качестве источника позитивного божественного подтверждения принципа завета-договора, а также истинности представления о том, что за позитивной властью природы стоит Бог. И только один подход к Библии должен был быть запрещен: подлинно католический подход, согласно которому авторитетное толкование отнесено к *традиции*, к тем читателям, источником силы которых является не оружие, собственность или контракт, а скорее время, которое было предоставлено им для чтения обществом. Поэтому новой политической науке было важно «вырвать» текст Библии у католического христианства: надо было создать новую библейскую герменевтику.

Именно по этой причине как «Левиафан» Гоббса, так и «Богословско-политический трактат» Спинозы соединяют в себе политическую науку и библейскую герменевтику. Эта герменевтика, равно как и политика, содержит и либеральные, и абсолютистские аспекты, которые оказываются, по сути, идентичными друг другу.

Как абсолютистское государство гарантирует определенную степень частной экономической свободы и свободы выбора в тех сферах, которые в публичном отношении считаются «безразличными», так же и Гоббс со Спинозой считают, что мир и безопасность для государства обеспечивается некоторой свободой частного мнения. Для Гоббса сохраняется возможность того, что Библия обращена напрямую к «внутреннему человеку», которому она говорит о внутреннем человеке, и он более чем доволен тем, что одинаково мыслящие «души» образуют «независимые» сообщества⁴⁴. Но именно Спиноза обнаруживает, что государство, опирающееся на негативную свободу и основанное на науке, одновременно является таким государством, которое делает возможным «свободное время», позволяющее науке расцвести. Вовсе не случаен тот факт, что Спиноза некоторое время жил в квазимонашеской общине мужчин-интеллектуалов; существо свободы мнения, согласно Спинозе, состоит в том, что не испытывающие принуждения люди с неизбежностью признают «геометрические» истины относительно *deus sive natura* (Бога, или природы) и тем самым достигают блаженства⁴⁵.

Однако, обращаясь к тексту Спинозы, мы сразу же можем разоблачить эту либеральную «свободу исследования», которая с самого начала положена в основу как естественных, так и гуманитарных наук (включая библейскую критику). Ибо введение свободного времени для квазимонашеской науки является одновременно отменой свободного времени для монастырского *lectio* (чтения). Согласно Спинозе, проблема христианства состоит в том, что оно опирается на частное и «утонченное» прочтение Писания, для которого характерно ложное смеше-

⁴⁴ Гоббс Т. Левиафан. С. 531–532.

⁴⁵ Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Соч. в 2 тт. СПб.: Наука, 1999. Т. 2. Гл. VII. С. 109; Гл. XX. С. 226–228.

ние теологии и философии и которое требует времени.⁴⁶ Спиноза стремится противопоставить «тотальную» свободу *мнения* — абсолютной несвободе публичного *действия*, однако это различие терпит неудачу, потому что традиционное католическое чтение всегда содержит в себе потенциальный бунт, всегда подразумевает письменное толкование, которое является актом отрицания идеи, что любое постановление суверена должно рассматриваться как обязательное к исполнению. Ибо те постановления, которые противоречат авторитету традиционного католического толкования, не могут быть исполнены настоящими католиками; однако, согласно Спинозе, даже простое «мнение», направленное против *суверенности*, есть акт нарушения общественного договора⁴⁷. Гоббс более логичен, допуская существование государственного цензора, который имел бы дело с написанными текстами, ибо они и представляют тот момент, когда мнения становятся действиями. Согласно Гоббсу, мнения свободны до тех пор, пока они сохраняются в молчании; что же касается вопросов вероисповедания, здесь все должно быть под контролем Левиафана⁴⁸.

Если, для Спинозы, свободное время науки должно вытеснить свободное время католического *lectio* (чтения), то это время науки должно в качестве одного из основных предметов иметь «научное» прочтение Библии. Возможность библейской критики вплотную приближается к тому, чтобы стать основным критерием при определении истинной «свободы». Ведь «научное» прочтение Библии может быть публично проверено на предмет его соответствия рациональному методу. В описании Спинозы этот метод является универсальным и отдает герменевтический приоритет наиболее общим, наиболее доступным, наиболее ясным и наиболее (предположительно) «рациональным» смыслам Писания. Несмотря на то, что каждый свободный человек встречается с библейским текстом, минуя традиционных посредников, эта встреча парадоксальным образом *сглаживает* все расхождения, поскольку Библия, как и природа, является самоинтерпретирующей целостностью, миром, выраженным в своих же собственных широчайших и наиболее однозначных смыслах, также как природа — в своих самых общих проявлениях⁴⁹. При этом рационалистическая герменевтика Спинозы опирается на два принципа: она оставляет за собой право приоритетной интерпретации того, что является «ясным» и находится в согласии с философией, а *также* того, что является наиболее общим (в тексте), что может иметь какой-то «смысл», но при этом не является для нас истинной⁵⁰. Для того чтобы эти смыслы без истины стали вторичными, он

⁴⁶ Там же. Гл. XIX. С. 222–224.

⁴⁷ Там же. Гл. XVI. 184–185, 181; Гл. XIX. С. 216–217, 220–221, 222; Гл. XX. С. 227.

⁴⁸ Гоббс Т. Левиафан. С. 138.

⁴⁹ Спиноза Б. Богословско-политический трактат. Гл. VII. С. 92, 93–95.

⁵⁰ Там же. Гл. VII. С. 95.

должен подвергнуть их «релятивизации», ограничить их значимость прошлыми временами и местами. Только «иррациональное» нуждается в поиске контекста для себя; что же касается тех смыслов, которые согласуются с «геометрическими» истинами, то им исторические пояснения требуются не более, чем теоремам Евклида⁵¹. «Научное» содержание Библии очень емко и точно. В силу того что Библия — это не философия, ей не удастся обнажить *deus sive natura*, но она по крайней мере учит повиновению высшей власти, которую философия знает как «единую субстанцию». В этом, согласно Спинозе, заключается «особая» истина Библии: истина повиновения суверенной воле, или откровение о том, что спастись можно лишь через послушание⁵². Однако повиноваться Богу — значит повиноваться суверенной политической власти, ибо даже Моисеевы заповеди должны были бы остаться частным делом (Моисея), о котором никто не должен был бы знать, не будь сам Моисей провозглашен правителем⁵³.

Таким образом, для Спинозы «свободное научное изучение» Библии предполагает два пути. Во-первых, через вытеснение иной свободы — *традиции* с ее метафорами, характерными особенностями и неясностями. Во-вторых, через выделение в качестве смыслового *объекта* либеральной свободы и абсолютной власти — как того, что только и может быть *рационально* признано как *иное* по отношению к разуму. Этот второй, «абсолютистский» аспект герменевтики Гоббса и Спинозы на самом деле восходит к лютеранскому принципу *sola scriptura* (только Писание), который просматривается за правилом Спинозы, гласящим, что Писание должно интерпретироваться «только через Писание». Принимая во внимание проблемы, подмеченные католическим скептиком Франсуа Вероном: как возможно, чтобы Библия сама же себя легитимировала (*authorize*) или давала исчерпывающее руководство для своего же прочтения⁵⁴? — приходится в конце концов с неизбежностью принять либо волюнтаристско-формалистский, либо рационалистический подход, либо их сочетание. Таким образом, для Спинозы и Гоббса Библия — это своего рода рациональное основание, «отражающее» самовосприятие субъективного разума («читай самого себя», говорит Гоббс; правитель должен «читать в самом себе», в закономерном протекании своих страстей «человеческий род» в целом)⁵⁵. И одновременно Библия может быть легитимирована лишь в том случае, если в ней обнаружится формальный принцип подчинения установленной власти. Судьбой тезиса *sola scriptura* оказалась такая деконструкция, результатом которой

⁵¹ Там же. Гл. VII. С. 95, 104.

⁵² Там же. Гл. XV. С. 172–176. .

⁵³ Там же. Гл. XVIII. С. 208–212; Гл. XIX. С. 216–217.

⁵⁴ *Feuerabend P. K. Realism, Rationalism and Scientific Method: Philosophical Papers. Vol. I.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981. P. 35–36.

⁵⁵ *Гоббс Т. Левиафан.* С. 7–8.

стало утверждение: мы должны верить в Писание потому, что оно политически санкционировано.

Для того чтобы получить из этого построения современную доктрину суверенитета и «науки», новая «единственная» власть должна была заявить свое «право» на интерпретацию Библии по всем важным в публичном отношении вопросам и параллельно нейтрализовать все прочие акты интерпретации. Это могло быть сделано лишь посредством позитивистского понимания откровения, согласно которому откровение — это «наличествующее» и «непосредственное» событие, прерывающее нормальную самодостаточность разума. Как следствие, откровение обычно является «частным» и его авторитетность не может быть установлена иначе, *кроме* как посредством договорных механизмов человеческой власти: согласно д'Айлли, «трансляция» божественной воли эквивалентна процессам наследования или сделкам по передаче имущества⁵⁶. Откровение, конечно, может быть публичным и «чудесным», но ведь чудес больше не бывает. Что отныне недопустимо, так это наделение харизмой какого-либо иного способа *передачи*, кроме формальных условий преемственности. Но самое важное — это вытеснение *аллегории*, так как эта традиционная форма интерпретации усматривала трансцендентную значимость в историко-текстуальных синкопах между Ветхим и Новым Заветами, а также между ними обоими, церковным временем и эсхатонном.

Традиционная «четырёхчастная» («духовная», или «аллегорическая») интерпретация подразумевала буквальный, исторический, смысл и даже его требовала: каждый библейский *signum* (знак) относился к *res* (вещи). Однако такая интерпретация понимала *res* как божественный, «естественный» знак, обладающий множеством смыслов, что позволяло возводить аллегорические построения. Буквальное, историческое «насилие» *res* в Ветхом Завете преодолевалось не только вертикально — через указание на «вечные» смыслы, но и горизонтально — в направлении новой реальности Христа-Церкви с ее каритативной любовью, милостью и миром⁵⁷. Это позволяло переносить полноту божественного авторитета на Христа, а затем — на церковное сообщество (при помощи тропологического [этического] понимания нынешних христиан). Как показал Анри де Любак, начиная с представителей антиохийской школы и далее существует связь между теми, кто признает аллегорию лишь как очень точное, «буквальное» исполнение пророчества, и теми, кто рассматривает более «политизированные» обетования Ветхого Завета как имеющие прямое отношение к мирской власти⁵⁸. Так возражения

⁵⁶ Oakley F. The Political Thought of Pierre d'Ailly... P. 81ff.

⁵⁷ Lubac H. *de Exegese Medievale: Les Quatres Sens de l'Ecriture*. 4 vols. Paris: Aubert, 1964; Caspary G. E. *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords*. Berkeley: California University Press, 1979. P. 131–132.

⁵⁸ Lubac H. *de Exegese Medievale: Les Quatres Sens de l'Ecriture...* II, II. P. 198–207, 317–328, 249–352.

Уильяма Оккама против того, чтобы ко Христу аллегорически применялись обетования универсального правления, служили делу упрочения «буквального» и «исторического» понимания царской власти Христа — как не только не связанной с принуждением, но и вообще не относящейся к этому миру⁵⁹. И аллегорические, и «схоластические» толкования были вытеснены Гоббсом и Спинозой, поскольку влекли за собой неконтролируемое усиление христоцентризма, что предполагало божественное вмешательство в процесс исторического становления человечества и ускользало бы от какого-либо контроля со стороны суверенной власти.

Этот «захват библейского текста» может и не выглядеть столь же конститутивным для современной политики, как волюнтаристская теология. Тем не менее его влияние латентно присутствует, и вытеснение традиционного церковного времени способствовало как упрочению иллюзии пространственной гомогенности, так и экзорцизму всего метафорически двусмысленного. Над «Левиафаном» Гоббса все время нависает «царство фей», которые «пребывают в темных, уединенных местах и среди гробов»⁶⁰, так как номинализм этого царства перекликается с номинализмом самого Левиафана и обе «машины смыслов» равно произвольны, хотя только гоббсовская претендует на естественные, субъективные и даже библейские основания.

Циклы Полибия против церковного времени

Вычленение «политики», превращение ее в некую новую дедуктивную науку, основанную на акциденции, а не субстанции, а также опирающуюся на «искусственные» и произвольные каузальные связи, — это достижение волюнтаристской политической теологии. Здесь «светское» как пространство человеческой автономии получает реальную поддержку от теологической антропологии, для которой своеволие человека в некоторых обстоятельствах удостоверяет его божественное происхождение. Такая политика есть пространственная абстракция из «фактов», которые, согласно Гоббсу, запечатлеваются в «гражданской истории», а вовсе не в таких «философских книгах», как «Левиафан»⁶¹. Однако уже начиная с эпохи Возрождения еще одним источником более «научной» политики был историзм, согласно которому политическая практика должна учитывать обычаи, образ поведения, религии и эпохи.

Неверно рассматривать постепенное возникновение историцистской перспективы как внезапный тотальный разрыв с традиционными формами мышления. Так, например, нельзя сказать, что эта перспектива несовместима с аллегорическим пониманием церковного времени;

⁵⁹ *William of Ockham Opera Politica...* I, P. 16–18, 41–45, 49–52.

⁶⁰ Гоббс Т. Левиафан. С. 533.

⁶¹ Гоббс Т. Левиафан. С. 62–63; *Tito Magri De Cive*. Rome: Riuniti, 1981. P. 12–13.

такой гуманист, как Эразм, мог с легкостью сохранять свое чувство исторической «дистанции» и в рамках аллегоризма, поскольку этому способствовало присутствующее в типологических толкованиях напряжение между всеохватным единством божественного откровения и различием его последовательных стадий⁶². Равным образом, традиционное видение «гражданской» политики, унаследованное от Аристотеля и римлян, вдохновляло на размышления о конкретных исторических обстоятельствах, в которых может расцвести соучаствующая гражданская добродетель (за ненадобностью отброшенная Гоббсом).

Если разрыв и был, то его неправильно определять (как, например, это делает Дж. Г. А. Покок) как разрыв между вневременной христианской иерократической политикой и политикой «чисто человеческой», мирской и активистской⁶³. В таком случае мы упускаем из виду тот факт, что для христианских гуманистов, начиная от Салютати и далее, политические действия и свершения оставались «сакральными», а также забываем, что монашеские институты рассматривались как учрежденные людьми «политии» (*politeiai*)⁶⁴. То, что Покок называет «точкой Макиавелли», то есть поразительное возрождение языческого политического и философского наследия, следует понимать не как паллиатив и не как томистское приуготовление к благодати, но как нечто посвоему целостное, имеющее свои цели и ценности, которые даже могли противоречить ценностям христианства. Как писал Грабманн, это напоминает «аверроизм», в котором философские истины могут вступать в противоречие с истинами веры⁶⁵.

И здесь мы сталкиваемся с еще одним, совершенно особым корнем светского. Однако у Макиавелли светское не было пространством чистой нейтральности, если иметь в виду веру. Напротив, это светское могло возникнуть лишь как обнаружение новой *virtù* (добродетели), которая несовместима с христианскими добродетелями. Если гоббсовское пространство власти конструировалось превращенной теологией, то пространство власти Макиавелли — частичным отвержением христианства и обращением к альтернативному мифу.

Гуманистическое и историцистское наследие имеет не менее важное значение для возникновения современной социальной теории, чем наследие либерализма/абсолютизма, связанное с естественными правами. Как мы увидим в следующей главе, Просвещение XVIII в. предпри-

⁶² Lubac H. *de Exegese Medievale...* II, II, P. 317–328, 249–352.

⁶³ Pocock J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1975. P. 31–80.

⁶⁴ Salutati C. *De Nobilitate...* Ch. 31. P. 218–220; Hexter J. H. *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation*. N. Y.: Basic Books, 1973.

⁶⁵ McGrade A. S. *The Political Thought of William of Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974. P. 197–206; Gewirth A. *Philosophy and Political Thought in the Fourteenth Century* // Gewirth A. *The Forward Movement of the Fourteenth Century*. Columbus: Ohio State University Press, 1981. P. 183ff.

нимало серьезные попытки найти новую разновидность античной добродетели. Вместе с тем существует и важная точка схождения этих двух течений, свидетельствующая о том, что даже «гражданская гуманистическая» традиция была инфицирована индивидуализмом и инструментализмом. Эта точка схождения — римская стоическая традиция, которая обращает внимание на досоциальное бытие человека, ищущего социации через импульс, связанный с его собственным *conatus* (влечением) или стремлением к самосохранению, и которая стремится переопределить добродетель как знание исторической *судьбы*, как согласие с ней и действие в соответствии с ее требованиями или же как безразличие к ней.

В своей макиавеллиевской разновидности гражданский гуманизм отбрасывает совместимый с христианством аристотелизм в пользу понятия политической *prudentia*⁶⁶ как инструментальной манипуляции⁶⁷. В то же самое время он подхватывает миф судьбы, выводящий его за пределы христианской теологии. Если в рамках теории естественных прав конфликт свойственен падшей человеческой природе и этот изначальный конфликт должен быть подавлен иерократическим контр-насиением, навязывающим мир, основанный на страхе, в макиавеллизме присутствует прославление «героического» — одновременно в том, что касается и внутренней гражданской солидарности, и враждебности к внешним: это смесь, наиболее славная с человеческой точки зрения, но при этом и наиболее обреченная⁶⁸.

Республика Макиавелли возникает не постепенно, через дисциплинирующую иронию линейного времени, но внезапно и спорадически, в благоприятный момент на фоне непредсказуемой фортуны⁶⁹. Для средневекового христианства неконтролируемые повороты фортуны были свидетельством глубокой укорененности первородного греха, однако — в рамках действия всеобщего промысла; для Макиавелли же фортуна снова становится безличным античным смешением хаоса и рока. Цель политической *virtù* (добродетели) — в течение хоть какого-то времени «использовать» и преодолевать эту фортуны. Макиавелли делает историчистские, релятивизирующие замечания относительно шансов различных республик. Он отмечает, что такой относительно демократической республике, как Венеция, не следует вести войну, так как если она захватит пленных, ей придется ввести классовое разделение; в свою очередь такая разделенная на классы республика, как древний Рим, хорошо подготовлена для ведения войн и увеличения своего

⁶⁶ *prudentia* (лат.) — благоразумие, мудрость.

⁶⁷ Макиавелли Н. Государь // Макиавелли Н. Избранные сочинения. М.: Художественная литература, 1982. Гл. XXV. С. 372–375.

⁶⁸ Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия // Макиавелли Н. Избранные сочинения... С. 389, 390–398; Pocock J. G. A. The Machiavellian Moment... P. 49–80, 156–218.

⁶⁹ Ibid.

населения⁷⁰. Однако прародителем современной — нехристианской — политики Макиавелли стал совсем не благодаря этому релятивизму, а скорее в силу того явного *предпочтения*, которое он отдает римскому опыту, а также благодаря осуществляемому им возврату к этимологическому корню римской добродетели как «героической мужественности», которая воспитывается преимущественно на войне. Это предпочтение сочетается с воззрением, согласно которому продолжающийся внутри республики классовый конфликт функционально выгоден для сохранения политической «свободы» как привычки к независимости⁷¹. Хотя Макиавелли никоим образом не стремится отрицать значимость «более нравственных» общественных добродетелей в сфере их действия, именно выбор в пользу внутреннего конфликта приводит его к убеждению, что у власть имущих должна преобладать склонность к манипуляции.

Поскольку республика возникает «внезапно», то и развивается она в рамках циклического времени. Макиавелли здесь опирается на позднеантичного автора Полибия, выходца из Греции, который, находясь вне Рима и живя в эпоху его конца, интерпретировал его историю как развитие от правления немногих через правление одного к правлению многих; кульминацией этого развития стала окончательная утрата аристократической добродетели в результате бесчисленных частных конфликтов⁷². Если теологическая традиция естественных прав обнаруживала «самодостаточный» мир чистой власти без добродетели, нехристианская макиавеллиевская традиция, восходящая к Полибию, настаивала на том, что человеческая власть — это разновидность добродетели, а потому является исторически хрупкой, подобно истинной добродетели, которая встречается редко. Эта вторая традиция лежит в основе позднейших диалектических и исторических тезисов Гегеля и Маркса, однако эсхатологические «решения», предлагаемые этими авторами, зависят, как мы увидим, от наложения другой теологической программы: *теодицеи*. Для аутентичной макиавеллиевской традиции, напротив, человеческие смыслы актуальны лишь «в данный момент», и их слава является преходящей; в противном случае можно говорить лишь о сползании в бессмысленный рок истории без республики. Отношение этой традиции к христианству двусмысленно. С одной стороны, порой она поддерживает «гражданскую религию» — христианскую или какую-либо еще, — которая «функционально» поддерживает гражданскую солидарность. С другой стороны, в противовес христианству она пытается возродить античную сакральность, создавая новые мифы о героях без богов (хотя у Макиавелли эти герои все еще должны быть вознаграждены за проявление гражданской до-

⁷⁰ Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. Гл. V–VI. С. 390–398.

⁷¹ Там же. Гл. IV. С. 388–390.

⁷² Pocock J. G. A. The Machiavellian Moment... P. 49–80.

бродетели единым Богом), что является вторым аспектом современного «светского»⁷³.

Обе традиции — традиция естественных прав и традиция, восходящая к Макиавелли, — являются фундаментальными предпосылками «научной политики» во всей последующей социальной науке. Однако как с христианской, *так и* с метакритической точки зрения (суть которой в историцистской проблематизации «рациональных» оснований) может сложиться впечатление, что мы имеем дело лишь с ересью, с одной стороны, и частичным возвращением к язычеству — с другой. Ибо первая традиция сосредотачивается на анализе лишь своих собственных артефактов, а вторая изучает историческую судьбу лишь «героического человека», что является именно той этической онтологией, которая христианством ставится под сомнение. В обоих случаях создается впечатление, что с самого начала «наука конфликта» не является просто одним из разделов социальной науки, но что этот «научный» подход стремится «познать» власть и конфликт как онтологические первоосновы. Следовательно, если христианство пытается «найти место» для светского разума, оно оказывается перед необходимостью идти на извращенный компромисс с тем, что в его же собственных понятиях является либо отклонением, либо ложью.

*Перевод с английского Дмитрия Узланера*⁷⁴

⁷³ *Макиавелли Н.* Государь. Гл. XXVI, С. 377–378.

⁷⁴ Под общей редакцией Александра Кырлежева по изданию: Milbank J. *Theology and social theory: beyond secular reason.* Blackwell Pub., 2006. P. 9–25.