

Событие упразднения и упразднение события

Георгий Лайус

VERSUS

Георгий Лайус. Институт философии, Лёвенский католический университет (KU Leuven), Бельгия, georgy.layus@student.kuleuven.be.

Предметом исследования, представленного в этой статье, является понятие мессианского события в философском проекте Джорджо Агамбена. Центральным текстом для этого исследования является книга «Оставшееся время. Комментарий к Посланию к Римлянам», в которой итальянский философ предлагает свою концепцию мессианизма. Центральным событием, на котором выстраивается эта концепция, является событие упразднения диспозитива закона, которое открывает время аномии. На основе внимательного прочтения «Оставшегося времени» выделяются три ключевые особенности концепции мессианского события: во-первых, оно погружено в прошлое и требует своей реактуализации посредством «расчистки» от традиции; во-вторых, событие, как оно понимается Агамбеном, с самого начала лишено своей захватывающей силы и представляет обездействованным и «разложенным на составляющие»; в-третьих, мессианское событие не может служить основанием для какой-либо позитивной исторической силы, что является важным аспектом критической составляющей проекта Агамбена. Как демонстрируется во второй части статьи, такое понимание мессианского события ведет к упразднению самого горизонта будущего, что ставит препятствие не только перед политическим потенциалом мессианизма, но и накладывает серьезные ограничения эпистемологического характера: упраздняя саму возможность будущего события, нам ничего не остается, кроме как упустить будущее, оставляя его без внимания.

Ключевые слова: *Джорджо Агамбен; мессианизм; политическая теология; обездействие; событие; диспозитив.*

Введение

В ЭССЕ «К пониманию мессианской идеи в иудаизме» Гершом Шолем выявляет три основные силы, напряжением между которыми определяется поле мессианизма как социального и религиозного феномена в раввинистическом иудаизме. Эти три силы — консервативная, реставрационная и утопическая¹. Первая стремится сохранить то, что есть, вторая направлена на «возвращение и воссоздание прошлого состояния, которое ощущается как идеальное»², в то время как третья обращена в будущее в надежде на пришествие справедливости и счастья, никогда не имевших места прежде. Несмотря на то что Шолем пишет о мессианизме как о феномене, принадлежащем истории религии, его идею можно применить и к набору философских концепций, которые объединены понятием «мессианизм» и стали предметом оживленного обсуждения в конце предыдущего столетия.

Во избежание трудностей, связанных с омонимией между историческим мессианизмом и тем, который стал частью философского поля несколько десятилетий назад (в первую очередь под влиянием Вальтера Бенямина), во втором случае Жерар Бенсуссан предложил говорить о «переизобретенном мессианизме» (*messianisme réinventé*), который находится «по ту сторону любой позитивной религии и по ту сторону еврейского мессианизма»³. Одной из значимых фигур этого поля текстов, обсуждений, споров и взаимной критики, обозначенного понятием «переизобретенный мессианизм», сформированного такими мыслите-

Я искренне благодарен Александру Погребняку и Олегу Горяинову за их критические замечания к тексту статьи, ценные советы и открытость к диалогу. Благодарю Александра Гайсина, друга и собеседника, без которого эта статья не была бы написана.

1. Scholem G. Towards an Understanding of the Messianic Idea in Judaism // The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality / A. Hertzberg (foreword). N. Y.: Schocken Books, 1971. P. 3.

2. Ibidem.

3. Bensussan G. Le temps messianique. Temps historique et temps vécu. P.: Vrin, 2001. P. 12–13.

лями, как Эрнст Блох, Жак Деррида, Вальтер Беньямин, Якоб Таубес и Славой Жижек, стал и Джорджо Агамбен.

Центральным понятием, ядром любого мессианизма является мессианское событие. Такое событие — пришествие Мессии (спасения, справедливости, мира) — знаменует собой поворот, завершающий историю, прекращающий страдания, ожидание и надежды на это событие. Любой мессианизм является в большей или меньшей степени теорией подобного события и размышлением о необходимой практике, это событие приближающей. Как отмечает Петар Боянич, в мессианизме «речь идет о том, чтобы найти такой образ действия, который безотлагательно ведет к другому и тем не менее является его ожиданием»⁴. Иными словами, предмет поисков переизобретенного мессианизма заключается в альтернативе к революционной теории, которая стала необходима в тот момент, когда сами секуляризм и «атеизм», традиционно ассоциирующиеся с левой интеллектуальной традицией, пали жертвой критики, обнаружившей религиозные предпосылки в самих основаниях революционного дискурса. Подобная критическая операция стала значимой, пусть и не единственной, частью того стиля мышления и способа аргументации, который сегодня известен нам под именем «постсекулярности»⁵. Разумеется, подобная, как выразился Кунрад Хелдоф, «мессианизация секулярной революционной мысли»⁶ (приверженец же постсекулярного поворота, вслед за Карлом Шмиттом, скажет: сама революция — это секуляризированное теологическое понятие) не может не вызывать подозрения. В контексте этой статьи существенным является то, что как теория революции, так и переизобретенный мессианизм формируются вокруг центрального понятия события.

Однако какую концепцию мессианского события предлагает Агамбен? Если это понятие играет центральную роль в любом проекте, направленном на переизобретение мессианизма, то как оно функционирует в контексте философии

4. Боянич П. Насилие и мессианизм. Екатеринбург — М.: Кабинетный ученый, 2018. С. 14.

5. Джон Капуто предоставляет отличное объяснение сути так называемого постсекулярного поворота в статье: Капуто Д. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. Т. 21. № 3. С. 186–205. См. также обзорную статью Дмитрия Узланера в том же номере «Логоса»: Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. Т. 21. № 3. С. 3–32.

6. Geldof K. Messianisme en revolutie bij Lukacz en Benjamin. Een terreinverkenning // Benjamin Journaal. 1997. № 5. P. 138.

ского проекта Агамбена в целом и как формирует этот проект? Цель этой статьи заключается в прояснении концепции мессианского события Агамбена и в указании на трудности, связанные с этой концепцией. В первую очередь, как будет ясно из предпринятого нами анализа книги «Оставшееся время. Комментарий к Посланию к Римлянам» и некоторых других работ этого автора, Агамбен понимает мессианское событие таким образом, что оно исключает возможность любого будущего события как такового, что серьезно ограничивает не только политическую составляющую его философии⁷, но и эпистемологию.

1. Агамбен и мессианское событие: замороженное, разложенное, упраздняющее

Концепция мессианского, предложенная Агамбеном в книге «Оставшееся время» и распределенная в виде набросков и уточнений по другим его книгам и эссе, в большой степени основывается на мысли Бенъямина и особенной интерпретации апостола Павла, — такой интерпретации, которая устанавливает прочную связь между двумя этими мыслителями и даже предполагает прямое влияние⁸. С некоторой долей обобщения можно сказать, что программа Агамбена —

7. За последние два десятилетия обсуждения разных аспектов философского проекта Агамбена в академической литературе этот тезис стал общим местом. Так, Лоренцо Кьеза и Франк Руда в статье *The Event of Language as Force of Life. Agamben's Linguistic Vitalism* приходят к выводу, что философия Агамбена представляет из себя «онтологический, а не политический проект» — Chie-sa L., Ruda F. *The Event of Language as Force of Life. Agamben's Linguistic Vitalism* // Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities. 2011. Vol. 16. № 3. P. 168. Основной тезис Кьезы и Руды — «для Агамбена жизнь — это негативность, потенциальность, независимая от истории как таковой» (Ibid. P. 163) — вполне соотносится с анализом, предлагаемым в настоящей статье. Однако в рамках данной работы мы постараемся не заходить в область агамбеновской теории языка, в том числе потому, что в центре нашего исследования лежит книга «Оставшееся время», для которой теория языка является существенной, но не центральной, хотя Агамбен и упоминает «опыт чистого события слова» (Агамбен Дж. Оставшееся время. Комментарий к Посланию к Римлянам / Пер. с ит. С. Ермакова. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 173) и связывает его с полем проблем мессианизма Павла. Установление соответствия между теорией мессианского события, задачей прояснить которую мы заняты в этой работе, «лингвистическим витализмом» и понятием «события языка» видится многообещающим направлением дальнейшей работы. Я благодарен Олегу Горяинову за привлечение моего внимания к этой статье Кьезы и Руды.

8. Там же. С. 177–186.

как политическая, так и этическая — содержится в его понимании мессианизма. Разрабатывая на страницах «Оставшегося времени» центральные для его проекта понятия, такие как обездействование, пользование, требование, аномия, Агамбен, разумеется, будет как возвращаться к ним и уточнять их без прямой отсылки к мессианизму, так и предлагать новые понятия, не встречающиеся в книге о Павле (форма-жизни, профанация, модальная онтология), однако ядро его положительного проекта уже содержится в его концепции мессианического. В частности, прямая связь с францисканцами, в которых Агамбен видит пример предлагаемого им этического/политического проекта формы-жизни, которому посвящена книга «Высочайшая бедность»⁹, становится очевидна, когда в «Оставшемся времени» мы читаем, что «только в контексте павловской концепции мессианического»¹⁰ призыва францисканская апология *usus* против собственности обретает свой смысл»¹¹.

Выстраивая свою аргументацию о преемственности между Бенямином и Павлом на том, что понятие «слабой силы», которое встречается во втором тезисе «О понятии истории», является скрытой цитатой из Второго послания к Коринфянам¹², Агамбен, мысля себя наследником этой мессианской традиции, делает понятие слабого действия центральным как для своего этического проекта, так и своей эстетики. Слабое действие — это такое действие, которое не исчерпывается своим выполнением, но сохраняет саму возможность, то есть, говоря языком Аристотеля, которым пользуется и Павел, свою *δύναμις*, в процессе своего исполнения. Одним из выражений этой концепции является павловский принцип «как не» (*ὡς μή*)¹³, который Агамбен

9. *Он же*. Высочайшая бедность. Монашеские правила и форма жизни / Пер. с ит. и лат. С. Ермакова. М.: Издательство Института Гайдара; СПб.: Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2020.

10. Определения «мессианский» и «мессианический» следует воспринимать как синонимы. В тексте статьи мы пользуемся намного более распространенным вариантом «мессианский», исключения составляют цитаты из русского перевода «Оставшегося времени» или прямые отсылки к этому переводу.

11. *Он же*. Оставшееся время. С. 42.

12. Там же. С. 180. В синодальном переводе этот стих из Второго послания к Коринфянам звучит так: «Но Господь сказал мне: „довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи“. И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова» (2 Кор. 12:9).

13. Речь идет о Первом послании к Коринфянам, где Павел связывает мессианскую темпоральность и этический принцип «как не». Синодальный перевод этого отрывка гласит: «Я вам сказываю, братия: время [καιρός] уже ко-

абсолютизирует до такой степени, что один из его комментаторов, Антонио Чимино, говорит о «филтре $\omega\varsigma\ \mu\acute{\eta}$ »¹⁴, через который мессианский субъект смотрит на мир и проживает его.

Мгновенно ответить на вопрос о функции события в концепции мессианического, предлагаемой Агамбенем, оказывается не слишком просто. Несмотря на то что этому понятию, безусловно, уделяется значительное внимание в его мессианском проекте, многие его аспекты подразумеваются Агамбенем, но не проговариваются эксплицитно. Свое понимание мессианского события Агамбен вскользь проговаривает в эссе «В этом изгнании. Итальянский дневник 1992–1994», где в контексте размышлений о вине, ответственности и роли церкви он пишет: «заключив с правом длительный компромисс, церковь заморозила мессианское событие, отдав мир во власть осуждения, хитро управляемого ею в форме индульгенции и покаянного отпущения грехов (курсив мой. — Г. Л.)»¹⁵. Глагол *congelare*, которым пользуется Агамбен в данном случае, может быть переведен и как «заблокировать», то есть «заморозить» в том смысле, в каком мы говорим, например, о заморозке банковских счетов. Главной чертой мессианского события оказывается, таким образом, его прерванность, «замороженность», неисполненность, которые стали результатом его, события, «предательства» и забвения со стороны его наследников — в данном случае Церкви, которая покоится на этом событии как на своем основании.

В «Оставшемся времени» понятию события и представлению его структуры, которая неразрывно связана с мессианской темпоральностью, уделяется достаточно много внимания¹⁶. Агамбен занят реконструкцией павловского

ротко, так что имеющие жен должны быть, как не 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)

14. Cimino A. Agamben's Political Messianism in "The Time That Remains" // International Journal of Philosophy and Theology. 2016. Vol. 77. № 3. P. 106.

15. Агамбен Дж. В этом изгнании. Итальянский дневник 1992–1994 // Средства без цели. Заметки о политике / Пер. с ит. Э. Саттарова. М.: Гилея, 2015. С. 132.

16. Стоит иметь в виду, что одним из ключевых оппонентов «Комментария» является Ален Бадью, опубликовавший книгу о Павле незадолго до Агамбена (Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с фр. О. Головой. М. — СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга, 1999). Несмотря на то что Бадью упоминается в книге в ином контексте, концепция мессианского события Агамбена может рассматриваться и как альтернатива теории события Бадью (однако вопрос отношения между двумя по-

понимания события, однако в силу его «методологической установки»¹⁷ она может пониматься и как его собственная. В книге о Павле Агамбен ставит себе целью представить

...глубинную двуединую структуру мессианического события, состоящего из двух гетерогенных времен, *kairos* и *chronos*, оперативного времени и представленного времени, связанных, но не суммируемых. <...> Мессия уже пришел, мессианическое событие уже свершилось, но в его присутствии содержится другое время, которое растягивает его *parousia*, не отсрочивая ее, но, напротив, позволяя схватить¹⁸.

Не вдаваясь в нюансы павловского словаря¹⁹, который апроприрует и по-своему интерпретирует Агамбен, отметим, что речь идет о сложной структуре, в которой отсутствует единый центр. *Kairos*, о котором пишет Агамбен, или, как иногда выражается Павел, *ὁ νῦν kairos*, то есть «время-сейчас», «решающий момент-сейчас», «окно возможностей сейчас», ассоциируется с оперативным временем (то есть с таким временем, «которое ум затрачивает на то, чтобы реализовать время-образ»²⁰), несводимым к хронологическому, которое, напротив, может быть представлено про-

ниманиями события требует отдельного исследования, выходящего за рамки этой статьи).

17. Агамбен проясняет свою методологическую установку в эссе «Что такое акт творения?»: «Истинно философский элемент, содержащийся в произведении — будь это произведение искусства, науки, мысли, — это его способность к дальнейшему развитию, что осталось — или было намеренно оставлено — невысказанным и что теперь нужно найти и подобрать. Почему меня так притягивает этот поиск элемента, открытого для дальнейшего развития? Потому что, если до конца следовать этому методологическому принципу, в итоге достигаешь той точки, где уже невозможно различить между своим и тем, что исходит от автора, которого мы читаем. Достижение этой внеличной зоны неразличимости, где пропадают любое имя собственное, любое авторское право и любая претензия на оригинальность, наполняет меня радостью» — Агамбен Дж. Что такое акт творения? // Костер и рассказ/Пер. с ит. и прим. Э. Саттарова; под ред. М. Лепиловой. М.: Grundrisse, 2015. С. 46. Тем не менее необходимо иметь в виду зазор между Павлом и его интерпретатором, как бы Агамбен ни стремился его нивелировать.

18. Он же. Оставшееся время. С. 96.

19. Интерпретация понимания мессианского времени у Павла представлена в четвертой главе «Оставшегося времени» — Там же. С. 82–117. См., в частности, о важности Хайдеггера для понимания различия времени на *chronos* и *kairos*: Delahaye E. About Chronos and Kairos. On Agamben's Interpretation of Pauline Temporality Through Heidegger // International Journal of Philosophy and Theology. 2016. Vol. 77. № 3. P. 85–101.

20. Агамбен Дж. Оставшееся время. С. 90.

странственной метафорой. Несмотря на эту несводимость, *каирós* не является отличным, «дополнительным» по отношению к хронологическому времени: напротив, *каирós* вписан в *χρόνος*, обеспечивая его схватываемость, — прочитываемость в виде аббревиатуры. Именно поэтому мессианское время оказывается распадающимся на фрагменты: «пустота», расщепленность времени внутри самого себя, расчленение целого на отдельные элементы становится условием его, времени, прочитываемости. Мессианское событие, таким образом, затрагивает и время-*χρόνος*, в частности историческое время, и время-*каирós*, время самой событийности, «время, которым мы сами являемся, <...> единственное реальное время, единственное время, которым мы располагаем»²¹.

Во времени-*каирós* мы, в интерпретации Агамбена, схватываем хронологическое время и приводим его к завершению, разделяя его на фрагменты, в противоположность гомогенному, неразделимому пустому времени. Поэтому Агамбен предпочитает обозначать мессианское время пунктиром²² — несводимое к хронологической прямой и к пространственным репрезентациям времени в целом, мессианское время заканчивается, мерцая между все еще продолжающимся хронологическим временем и мессианским событием, которое и ознаменовало начало его конца.

Интересно, что в раннем эссе «Время и история. Критика мгновения и континуума», вошедшем в сборник «Детство и история» (1978), Агамбен ассоциирует прерывистую, непостоянную темпоральность времени-*каирós* с гностицизмом, на который он возлагает надежды в своем поиске альтернативы классической греческой цикличной темпоральности и христианскому линейному времени провидения, направленному от сотворения мира к его искуплению²³. Генеалогически, таким образом, в мысли Агамбена понятию мессианского времени предшествовала негомогенная гностическая темпоральность, однако ко времени написания «Оставшегося времени» философ решил сменить акценты своего проекта, предпочтя «мессианизм» гностицизму.

21. Там же. С. 92.

22. Там же. С. 89.

23. Agamben G. Time and History. Critique of the Instant and the Continuum // Infancy and History: The Destruction of Experience / L. Heron (tr.). L. — N. Y.: Verso, 1993. P. 110–111.

В агамбеновской реконструкции Павла мессианское событие предстает как момент *обездействия*, упразднения²⁴, дезактивации. Всеми этими словами Агамбен пользуется для перевода понятия, о котором он говорит как о «настоящем термине-ключе павловского мессианического словаря»²⁵ — *καταρῦσις*. Мессианское событие обездействует закон (как светский, так и религиозный)²⁶, историю, чрезвычайное положение, ставшее правилом²⁷ и т.д. Обездействованный закон, однако, не отменяется и не подвергается отрицанию, но исполняется, устаревает, «снимается»²⁸, что и позволяет утверждать, что «следовательно, с политико-юридической точки зрения мессианизм предстает как теория чрезвычайного положения, только провозглашают его не действующие органы власти, а Мессия, который подрывает [soverte] их власть»²⁹.

Следует обратить внимание еще на одну особенность реконструкции мессианского события у Павла, которую предпринимает Агамбен:

Павел раскладывает (*scomporre*) мессианическое событие на два времени: воскресение и *parousia*, второе пришествие Иисуса в конце времен. Отсюда парадоксальное напряжение между *уже* и *еще не*, характеризующее павловскую концепцию спасения:

24. Здесь мы пользуемся словом «упразднение» как переводом агамбеновского *disattivazione*, подчеркивая этимологическую связь упразднение/упразднить с «сделать праздным» и в конечном итоге с «праздником», мессианские коннотации которого очевидны. «Упразднение» кажется удачным словом еще и потому, что неплохо подходит в качестве перевода агамбеновского понятия *potere destituente*, как «упразднительная сила/власть». «Упразднение» и «обездействие» в контексте этой статьи стоит понимать как синонимы.

25. Агамбен Дж. Оставшееся время. С. 125.

26. В Лекциях о политической теологии апостола Павла Таубес говорит о понимании закона апостолом: «Понимает ли он [под законом] Тору, или закон вселенной, или он имеет в виду природный закон? Все это вместе» — *Taubes J. Political Theology of Paul/D. Hollander (tr.), A. Assmann et al. (eds). Stanford: Stanford University Press, 2004. P. 24.* Чуть ниже Таубес говорит о Павле, что это первый случай радикальной переоценки ценностей, «по сравнению с которым все маленькие революционеры суть ничто» — *Ibidem*.

27. Бенъямин В. О понятии истории // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения / Пер. с нем.; сост. и послесл. И. Чубарова, И. Болдырева. М.: Издательский центр РГГУ, 2012. С. 241.

28. Как утверждает Агамбен, немецкое слово *aufheben* впервые используется в качестве *terminus technicus* именно для перевода павловского *καταρῦσις* (См.: Агамбен Дж. Оставшееся время. С. 130–133).

29. Агамбен Дж. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Пер. с ит. И. Левиной и др.; под науч. ред. Д. Новикова. М.: Европа, 2011. С. 79. Перевод изменен.

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* (*scissione*), как будто вводящее в мессианическое конститутивную задержку (курсив мой. — Г. Л.)?³⁰

Расщепление, раскладывание события (Агамбен употребляет слово *scomporre*, то есть «раскладывать на составные части», «разбивать на слагаемые», «разлагать химические соединения») представляет из себя действительно достаточно необычную операцию, которая не может не вызывать интереса. К вопросу об условиях возможности этой операции мы вернемся позже, однако важно отметить то, что мессианское событие всегда уже предстает разложенным на составляющие, рас-положенным и, если угодно, разобранным, то есть обездействованным и приостановленным с самого начала.

Эта структура события позволяет Агамбену заключить, что «мессианическое у Павла — это <...> цезура, которая делит само разделение между временами и вводит в него остаток, зону неписывающейся неразличимости, где *прошлое смещается в настоящее, а настоящее протягивается в прошлое* (курсив мой. — Г. Л.)»³¹. Хронологическое время разбивается на фрагменты, но не заполняет освободившуюся «пустоту» между этими фрагментами, которые, в свою очередь, соотносятся с временем события в конstellляции, не подразумевающей хронологического отношения до/после.

Еще одним понятием, которым Агамбен пользуется для того, чтобы охарактеризовать мессианское событие, является понятие подытоживания (*recapitolazione*), также позаимствованное им у Павла. Мессианическое время — поясняет Агамбен — «производит подытоживание, нечто вроде резюмирующей аббревиатуры всех вещей, как небесных, так и земных, — то есть всего, что имело место от момента творения до мессианского „сего часа“, аббревиатуры всего прошлого в целом»³². Мессианское событие устанавливает особенное отношение настоящего с прошлым, позволяя схватить прошлое как прошлое и в то же время осознать непосредственное присутствие прошлого в настоящем. Оно как бы опрокидывает предшествующую часть хронологиче-

30. *Он же*. Оставшееся время. С. 94.

31. Там же. С. 101.

32. Там же. С. 102–103.

ской прямой в настоящее, представляя его в виде аббревиатуры (понятие, которое Агамбен, в свою очередь, заимствует из тезисов «О понятии истории» Бенямина) и прочитывая ее.

После этой краткой экспозиции понятия мессианского события у Агамбена, представим его три ключевые особенности: 1) это событие *уже* случилось, 2) оно всегда уже расщеплено, разложено на составляющие и 3) в силу того, что это событие *обездействования*, оно не может быть институционализировано. Такое событие может служить основанием только в случае собственного забвения и исключения, как в случае Церкви, которая «в буквальном смысле вычеркнула мессианизм»³³ как опасный своим антиномизмом и нередуцируемостью к набору правил. Ниже мы ставим себе задачу развернуть три этих положения.

2. Раскрытие события, замороженного традицией

Тот факт, что мессианское событие находится в прошлом, ставит перед проектом Агамбена необходимость его реактуализировать, место ожидания будущего события занимает археологическая/реставрационная операция, которая может предоставить к нему доступ. Помещение события в прошлое оказывается общим основанием мессианизма как этического/политического проекта и методологии Агамбена, которую он называет «философской археологией»³⁴. Так, в одноименном эссе из книги *Signatura Rerum. О методе*, Агамбен пишет, что задача философской археологии заключается в том, чтобы «*впервые получить доступ к настоящему, по ту сторону памяти и забвения или, скорее, на пороге их неразличимости*»³⁵. Если упразднение, обездействие

33. Там же. С. 9.

34. Этот тезис я обосновываю в другой работе. См.: *Layus G. To Live Means to Read: Agamben's Messianism as an Archaeological Inquiry* // *International Journal of Philosophy and Theology*. 2023. Vol. 84. № 2. P. 114–132. Мессианское измерение философской археологии и «исследования» (*studio*) в целом, приходящие на замену мессианскому действию в агамбеновском мессианизме лучше всего прослеживаются в небольшом тексте «Идея исследования» (*L'idea dello studio*), где Агамбен пишет, что в иудаизме впервые «фигура ученого, почитаемого в каждой традиции, приобрела мессианское значение, неизвестное языческому миру» — *Agamben G. Idea of Prose* / M. Sullivan, S. Whitsitt (tr.). Albany: State University of New York Press, 1995. P. 63.

35. *Idem. The Signature of All Things: On Method*. N.Y.: Zone Books, 2009. P. 106. Курсив мой. — Г. Л.

и последующая профанация действующих диспозитивов является первостепенной политической задачей³⁶, то доступ к мессианскому событию дезактивации, этому «единственному реальному времени», становится ключевым пунктом мессианской программы Агамбена. «Философская археология, — пишет он в «Пользовании тел», — не может достичь другого начала, кроме того, которое является результатом обездействования машины (и в этом смысле первая философия всегда является философией последней)»³⁷. В контексте книги о Павле, под «машиной» явно следует понимать закон и сам ход неразрезанного исторического, гомогенного времени. Появляющаяся таким образом зона неразличимости между мессианизмом и философской археологией и делает Агамбена «кабинетным анархистом»³⁸, как это иронично отметил Сергей Ермаков.

Если обратиться к самой метафорике этой программы, то речь идет не столько об археологии, сколько о реставрации, а именно о методе «раскрытия» и расчистки, философские и политические аспекты которого подробно описаны Ириной Сандомирской в книге *Past Discontinuous. Фрагменты реставрации*. Этот метод становится популярным в начале XX века³⁹, когда реставраторы иконописи стали счищать наслоения краски на иконах с целью «раскрыть» более раннюю, «изначальную» икону вместо того, чтобы подновлять более поздние слои. Итак,

...работа реставрации, то есть, в буквальном смысле, восстановления, осуществляется разнообразными жестами и приемами деструкции. Такая деструк-

36. Агамбен Дж. Что такое диспозитив? // Что современно? / Пер. с ит. А. Соколовски. Киев: Дух і літера, 2012. С. 36.

37. Agamben G. The Use of Bodies (Homo Sacer, IV, 2) / A. Kotsko (tr.). Stanford: Stanford University Press, 2016. P. 266.

38. Ермаков С. Апокалиптическое народничество, или Чем опасен Агамбен // Агамбен Дж. Stasis. Гражданская война как политическая парадигма / Пер. с ит. С. Ермакова. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 145.

39. Созвучность этого метода деструкции истории онтологии Хайдеггера не может не удивлять. См., например, §6 «Бытия и времени»: «Приходящая тут к господству традиция делает ближайшим образом большей частью то, что она „передает“, так мало доступным, что скорее скрывает это. Она поручает наследуемое самопонятности и заслоняет подступ исходным „источникам“, откуда традиционные категории понятия были почерпнуты отч. аутентично. Традиция делает даже такое происхождение вообще забытым. Она формирует ненуждаемость в том, чтобы хоть просто понять такое возвращение его необходимости» — Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 21.

ция называется на профессиональном языке расчисткой, раскрытием: нож и растворитель — орудия-символы уничтожения и негативности — дают нечто новое, необыкновенное и ранее невиданное позитивное присутствие. <...> Из обыденности реставрирующих жестов возникает апофеоз революции: старый мир разрушен, и сквозь его руины сияет, изливается потоками света и цвета освобожденный Подлинник — многоцветный, свежий, тонкий, нежный, певучий мир несокрытого прошлого⁴⁰.

Расчистка мессианского события от последующих наслоений и интерпретаций, которую Агамбен предпринимает в «Оставшемся времени», раскрывает его как событие упразднения закона (и светского, и религиозного) и открытия мессианской жизни по ту сторону диспозитивов, которые, пусть и детерминируют социальные и исторические условия этой жизни, тем не менее проживаются через «фильтр как не».

Такая парадигма мессианского события, безусловно, является христианской⁴¹ по самой своей структуре и ставит сам мессианизм Агамбена в парадоксальную ситуацию, в ко-

40. Сандомирская И. *Past Discontinuous*. Фрагменты реставрации. М.: Новое литературное обозрение, 2022. С. 252–253. В этой совершенно удивительной книге Ирина Сандомирская также обращается и к понятию мессианизма и, что особенно интересно в контексте этой статьи, в очень критическом ключе. Так, она утверждает, что «мессианское измерение в современном культе памятника возрастает на почве имперского милитаризма как его, милитаризма, гуманитарная изнанка и покоится на риторике хранения и спасения» (Там же. С. 180). И дальше: «современный культ памятника приобретает отчужденное эсхатологическое звучание, пропагандируя мессианизм в отношении фетишей патримониального воображения, причем небольшой ценой: ценой идеологического ангажемента и эмоционального участия в общем движении эстетизации истории, которое „спасает“ прошлое, опустошая историческую реальность» (Там же. С. 181). Выявление аналогий между дискурсом реставрации, которые подробно анализирует Сандомирская, и набором концепций и понятий, которые мы обозначили как «переизобретенный мессианизм XX века», может дать неожиданные результаты, особенно в области критики мессианизма как «гуманитарной изнанки милитаризма», которую намечает Сандомирская. В то же время и сам постсекулярный подход, как мы видим в 10-й главе *Past Discontinuous* (Там же. С. 371–379), где Сандомирская обосновывает что-то вроде политической теологии наследия, оказывается полезным аналитическим инструментом. В случае мессианского проекта Агамбена критика мессианской чувственности реставрационного дискурса бьет точно в цель.

41. Напомним, что само слово «христианство» — это по большому счету и есть «мессианизм», так как греческое слово *χριστός*, «помазанник», является переводом с арамейского и иврита самого слова «мессия».

торой сам автор отдает себе отчет. На первых страницах «Оставшегося времени» Агамбен пишет: «как иронично заметил Якоб Бернайс, „когда Мессия у тебя за спиной — это не очень-то удобная позиция“ — но, если Он всегда перед тобой, это в конце концов может обернуться столь же *серьезными неудобствами* (курсив мой. — Г. Л.)»⁴². В большей или меньшей степени, «Комментарий к Посланию к Римлянам» — это размышление о ситуации, когда Мессия оказался у тебя за спиной, и дело не только в том, что это и ситуация Павла, которую Агамбен реконструирует, но и ситуация самого Агамбена, с самого начала подразумевающего, что подлинный опыт мессианского времени-каіρός, то есть события, может быть обнаружен именно у Павла в ходе археологического исследования и реставрации.

Место мессианского события в истории — это, разумеется, на очень общем, абстрактном уровне, и есть один из ключевых пунктов расхождения христианства с иудейской традицией, и в особенности с ее мессианской составляющей: если для первого такое событие (воплощение и воскресение Христа-мессии) уже случилось, открывая промежуточную эпоху напряжения между «уже» и «еще не», то для последнего оно является предметом ожидания и надежды. И несмотря на то что Второе пришествие (пользуясь словарем Павла, парусия) еще только ожидается, горизонт этого события *уже* очерчен и творение *уже* спасено.

Павел интересен Агамбену как фигура, находящаяся в зоне неразличимости между христианством и иудаизмом, то есть там, где христианство еще не стало не-иудаизмом. Разделение самого этого разделения⁴³ посредством обращения к Павлу становится одной из основных задач комментария. Этот прием — один из любимых (и один из самых эффектных) в инструментарии Агамбена — обнаруживает неписывающийся и нередуцируемый остаток там, где до ближайшего приближения проходила не имеющая толщины линия разделения. Любой читатель Агамбена сможет вспомнить множество примеров таких диспозитивов-оппозиций, обездействие которых пытается предпринять Агамбен, — нередко при помощи своего археологического метода: быть/действовать в «Царстве и славе»⁴⁴, в последу-

42. Агамбен Дж. Оставшееся время. С. 9.

43. О приеме разделения разделения см.: Там же. С. 71–75.

44. См.: Он же. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления / Пер. с ит. Д. Фарафоновой (гл. 1–8), Е. Смагиной (приложение);

ющем переосмысленные в качестве онтологического диспозитива *esti/esto* в *Opus dei*, Левиафан/Бегемот во втором эссе книги *Stasis*⁴⁵ и, конечно, оппозиция *zoé/bios*, обездействованию которой посвящен весь проект *Homo Sacer*. Павел, таким образом, представляет собой остаток, обездействующий саму оппозицию иудаизм/христианство, тем клином, которым «кабинетный анархист» Агамбен стремится обездвинуть весь механизм, в очередной раз воспроизводя, таким образом, мессианское событие упразднения.

Агамбен ставит себе целью «вернуть Павлу его мессианский контекст»⁴⁶, в то время как и Церкви, и Синагоге «необходимо было вычеркнуть — или по крайней мере приглушить — иудаизм Павла, то есть вырвать его из изначального мессианского контекста (курсив мой. — Г. Л.)»⁴⁷. «Мессианский контекст» и «иудаизм» здесь понимаются Агамбеном практически как синонимы, в то время как ближе к концу своего комментария, где Агамбен пишет о «перформативе веры», который «определяет изначальный мессианский — то есть христианский — опыт слова (курсив мой. — Г. Л.)»⁴⁸, он явно отождествляет мессианизм с христианством.

В какой степени можно говорить о том, что Агамбен действительно возвращает Павлу его «вычеркнутый иудаизм», особенно ввиду того, что опыт события, по меньшей мере тот, который реконструируется на страницах комментария, — это опыт *свершившегося* события, то есть опыт, который в итоге стал определяющим опытом христианства, не без влияния, разумеется, самого Павла? Агамбен настаивает на том, что опыт мессианского времени как такового — это опыт времени *настоящего*, не подразумевающий никакой телеологии и пробрасывания в будущее (то, что Павел называет «попытоживанием»), однако сам факт того, что для реконструкции этого опыта нам требуется операция расчистки традиции, говорит о том, что это лишь воспроизведение, повторение (заметим, — совсем не в делёзовском смысле, так как речь идет не о повторении условий, но о повторении самого действия) мессианского события упразднения закона.

под науч. ред. Д. Раскова и др. М.: Издательство Института Гайдара, СПб.: Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. С. 95–117.

45. Он же. *Stasis*. Гражданская война как политическая парадигма. С. 35–89.

46. Он же. Оставшееся время. С. 10.

47. Там же.

48. Там же. С. 172.

Не будет преувеличением сказать, что вместо того, чтобы «вернуть Павлу его мессианический контекст», который Агамбен ассоциирует с иудаизмом, комментатор, быть может, незаметно для самого себя, христианизует сам этот контекст. Подменяя опыт ожидания и надежды на будущее событие тотализирующим опытом события свершившегося, подытоживающего прошлое и начинающее время конца, в котором позитивная историческая сила более невозможна, Агамбен, с одной стороны, обосновывает сцепку между мессианизмом и философской археологией, а с другой — упраздняет ориентацию на будущее событие и на будущее в целом, осознанно занимая позицию Ангела истории из седьмого тезиса Бенямина. Как видно из всего вышесказанного, из трех сил, пересечениями между которыми, по мысли Шолема, определяется мессианизм, в его агамбеновском варианте преобладает сила реставрационная, направленная на раскрытие события, которая полностью упраздняет силу утопическую, обращенную в будущее: «подлинно мессианической и исторической является идея, что завершение возможно лишь как возобновление (курсив автора. — Г.Л.)»⁴⁹.

3. Расщепленное событие

Мессианское событие, как предлагает его понимать Агамбен в своей интерпретации Павла, всегда уже расщеплено, разложено на составные части, разобрано на элементы, что вводит «в мессианическое конститутивную задержку»⁵⁰. Кроме того, само это событие разбирает время на составляющие, впервые являя его сложную структуру взаимопереплетенных *χρόνος* и *καιρός*, несводимых друг к другу, но и неразделимых. В свою очередь, событие расщепляет и саму хронологическую прямую, устанавливая прерывистую, негомогенную темпоральность, которую Агамбен условно обозначает пунктирной линией.

Расщепляя мессианское событие на две составляющие — воскресение Христа и второе пришествие, — Павел, в интерпретации Агамбена, открывает возможность постоянного воспроизведения *καιρός* для соотнесения хронологической реальности с мессианским событием, в котором

49. Там же. С. 136–137.

50. Там же. С. 94.

мы схватываем *χρόνος* как *χρόνος* и таким образом завершаем и искупаем его, прерывая любую направленность, то есть любую телеологию, что и иллюстрируется метафорой пунктирной линии. Само событие, таким образом, всегда-уже представляется разобраннным на констелляцию, которую нужно уметь правильно читать, чтобы посредством прочтения схватить и воспроизвести событие. Агамбен говорит об этом с редкой прямоотой в небольшом тексте «Церковь и Царство»⁵¹, изданном через восемь лет после комментария к Посланию Павла: «жить временем Мессии означает, таким образом, способность читать знамения его присутствия в истории, узнавать в ее движении сигнатуру экономии спасения»⁵². Таким образом, событие воспроизводится благодаря прочитываемости прошлого, которое в качестве аббревиатуры подытоживается этим прочитыванием.

В интерпретации Агамбена мессианское событие упразднения с самого начала предстает упраздненным и разобраннным таким образом, что собирается вместе только посредством узнавания сигнатуры события, то есть сущности, несводимой к самому знаку, которая тем не менее «направляет и определяет их [знаков] интерпретацию и действительность [l'efficacia]»⁵³. В «Оставшемся времени» речь идет исключительно о сигнатуре события, о его трудноразличимом росчерке на листе истории, но никогда не об опыте события самого по себе, и за этим умолчанием кроется определенная стратегия.

В контексте сказанного выше, критическое замечание о том, что «церковь заморозила событие» звучит по меньшей мере парадоксально: мессианское событие в том виде, в котором оно представлено на страницах «Оставшегося

51. По неясным причинам в переводе на русский этот текст получил название «Церковь и время», хотя сам переводчик дает в примечании оригинальное название эссе: *L'Église et le Royaume*.

52. Агамбен Дж. Церковь и время // Что современно? / Пер. с ит. А. Соколовски. Киев: Дух і літера, 2012. С. 72 (Перевод изменен). О связи между понятиями сигнатуры и констелляции см.: Agamben G. The Signature of All Things. P. 54–56. О «кайрологической темпоральности» и сигнатуре (Ibid. P. 71–72).

53. Ibid. P. 64. Стоит отметить структурную аналогию между парами понятий *χρόνος/καιρός* и знак/сигнатура, которую сам Агамбен эксплицитно не проговаривает. *Καιρός*, с одной стороны, не является отдельным, дополнительным временем, так же, как и сигнатура не существует отдельно от знака. С другой стороны, как *καιρός*, так и сигнатура являются именно теми элементами, которые позволяют схватить *χρόνος* и знак соответственно в качестве таковых и «располагают [disponono] к откровению и познаваемости» — Ibid. P. 68.

времени», оказывается всегда-уже замороженным и обездействованным. Агамбен подвергает критике неполную реализованность события, которое было оставлено. И если само это событие представляет из себя шокирующее обездействие, заклинивание механизмов закона, распространяющееся на любое направленное действие как таковое, то следовало бы предположить, что «замораживание» самого этого события соответствует агамбеновскому пониманию духа мессианизма. При этом само гомогенное время хронологии не дает реализоваться событию, постоянно оставляя его в нереализованном (или «недореализованном»), подавленном состоянии.

Таким образом, мессианское событие занимает уникальное положение во всей философии Агамбена. Если одна из ключевых идей автора заключается в возвращении потенциальности в форме приостановки/упразднения/профанации механизма-диспозитива, эту потенциальность захватившего, то в случае мессианского события такая операция значительно усложняется. Для того чтобы получить доступ к мессианскому событию как к парадигме операций приостановки и обездействия, нам необходимо, парадоксальным образом, повторить само это событие, то есть реализовать его, пустить его в действие и сделать *действительным*, как в случае «*действительного* чрезвычайного положения (*wirklichen Aufnahmезustands*)»⁵⁴, приходящего на смену чрезвычайному положению, ставшему правилом.

В эссе «Мессия и суверен» Агамбен утверждает, что «мессианское царство — это не еще одна категория религиозного опыта, а, скорее, его понятие-предел [*concetto-limite*]»⁵⁵. Это относится и к понятию мессианского события в мысли самого Агамбена — как событие, ведущее к пределу, оно становится понятием-пределом его стратегии, в котором полное и безоговорочное обездействие совпадает с задействованием, не оставляющим места потенциальности. Само мессианское событие оказывается подвергнуто исключению в концепции Агамбена, — если основной политической задачей является приостановка работы диспозитивов для обнаружения скрываемой ими потенциальности, то мессианское событие, напротив, должно быть схвачено

54. Бенджамин В. Указ. соч. С. 241–242. Перевод незначительно изменен.

55. Agamben G. Il Messia e il sovrano // La potenza del pensiero. Saggi e conferenze. Vicenza: Neri Pozza, 2005. P. 254–255.

при помощи философской археологии и сделано действительным, должно быть сделано не потенциальным, а актуальным.

4. Неинституционализируемое событие

Разумеется, требование говорить о «непосредственном» опыте события, которое можно угадать за указанием на умолчание этого опыта, едва ли является выполнимым, мы теряем событие как только пытаемся ввести его в символическую структуру, неизбежно раскладывая его на составляющие и, как следствие, уничтожая само событие. Деррида, проводя аналогию между событием и даром, утверждает, что «как только дар представляется как дар как таковой, так, как он есть, в своем феномене, своем смысле и своей сущности, он включается в символическую, жертвенную, экономическую структуру, которая аннулирует дар в своем ритуальном круге долга»⁵⁶. Мы перестаем иметь дело с даром именно тогда, когда начинаем вводить его в структуру обмена, например оценивать его стоимость и прикидывать, что нам следовало бы подарить взамен, чтобы искупить возникшую асимметрию, то есть долг. Событие, как и дар, исчезает, когда мы начинаем сводить его к последствию набора условий: как отмечает Артемий Магун, опираясь на богатую традицию осмысления события в XX веке, «событие избыточно по отношению к собственной попытке основания»⁵⁷. Точно так же оно несводимо и к сумме своих последствий, которые всегда оказываются несоизмеримы с самим событием.

Событие упраздняется посредством институционализации, что подчеркивает и сам Агамбен, когда пишет о парадоксальной задаче любой мессианической институции⁵⁸, посредством институционализации упраздняющей свое собственное основание, находящееся в событии. Именно в этом и состоит агамбеновская критика церкви, которая, напомним, «заморозила мессианское событие»⁵⁹, то есть исключила свое собственное основание. На выявлении и предъявлении безосновности строится вся философская стратегия

56. *Derrida J. Donner le temps I. La fausse monnaie*. P.: Éditions Galilée, 1991. P. 38.

57. Магун А. Отрицательная революция: к деконструкции политического субъекта. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. С. 162.

58. Агамбен Дж. Оставшееся время. С. 9.

59. Он же. В этом изгнании. С. 132.

Агамбена: «Стратегия всегда одна и та же: нечто разделено, исключено и выдавлено вниз, и именно благодаря этому исключению оно включается в качестве *arche* и основания»⁶⁰. Таким образом, предъявление обездействующей силы мессианского события служит демонстрацией того, что оно не может служить основанием для позитивной исторической силы⁶¹. К воплощениям этой силы Агамбен причисляет не только Церковь, но и проект Нового времени в целом, который зиждется на секуляризации христианского понимания истории как однонаправленного процесса, которое, в свою очередь, является для Агамбена непониманием структуры мессианской темпоральности и ее упрощением, сводящим мессианизм к эсхатологии. Также и основные феномены Нового времени — парадигма эффективности, биополитика и подмена политики парадигмой управления, как демонстрируют археологические исследования, входящие в цикл *Homo Sacer*, — являются следствиями стратегий приведения к непротиворечивости и упорядочиванию самого христианского вероучения, черпающего свою легитимность из мессианского события. Таким образом, реинтерпретация мессианского события у Павла ведет к демонстрации нелегитимности Нового времени, которую следует понимать как попытку Агамбена вернуть перевес в споре Карла Лёви-та и Ханса Блюменберга на сторону первого⁶².

Мессианизм Агамбена, таким образом, направлен против самой идеи преодоления и разрешения апорий Нового времени, и именно в этом состоит основная задача переосмысления павловского термина *καταρῆω*, направленного против классической интерпретации *Aufheben* как «снятия». Исправление катастроф модерна возможно только путем их отмены посредством обращения к событию приоста-

60. Agamben G. The Use of Bodies. P. 264.

61. Здесь, конечно, основным противником Агамбена является Карл Шмитт и его прочтение понятия «сдерживающего» у Павла, см.: Агамбен Дж. Оставшееся время. С. 142–146.

62. Стоит отдельно отметить, что «Оставшееся время» не входит в цикл *Homo sacer* и стоит особняком от археологических исследований Агамбена, хотя написано в то время, когда итальянский философ работал над своим основным проектом (1995–2014). Несмотря на эту обособленность, мы предлагаем читать «комментарий» как находящийся в непосредственной связи с основными темами проекта (как уже было показано на примере францисканцев), по аналогии с книгой *Signatura Rerum. О методе*, которая также написана в этот период (2008), но представляет из себя рефлексии над методологией проекта *Homo sacer*. Однако, как будет показано ниже, некоторые идеи, высказанные в «Комментарии», будут позже отвергнуты самим автором.

новки и его воспроизведению, путем возвращения к нулевой точке. Такое воспроизведение события ведет не только к признанию неудачи *такого* проекта Нового времени (христианского, биополитического, управленческо-капиталистического) и его нелегитимности, но и к указанию на отсутствие легитимности *любого* проекта после мессианского события. Новое время с его худшими катастрофами должно быть не преодолено, но приостановлено и разложено на части: «всякий *kairos* является *Unmittelbar zu Gott* — а не — в соответствии с моделью, которую Гегель завещал марксизму, — как финальный результат процесса»⁶³.

Нетрудно заметить, что именно такое понимание события позволяет Агамбену установить зону неразличимости между критикой и археологией. Если само событие упразднения закона ставит под вопрос легитимность *любой* институционализации и открывает мессианскую жизнь, проживаемую через фильтр *как не*, то очевидно, что любая институция, пытающаяся поместить это событие в свое основание, становится нелегитимной с самого начала и, соответственно, очень удобной мишенью для критики.

5. Упразднение будущего: слабая сила на стороне катехона

Как было показано в предыдущем разделе, в случае Агамбена мы имеем дело с очень особенным пониманием мессианского события как приостановки, шока, упразднения механизмов угнетения (диспозитивов, ассоциирующихся с законом в самом широком смысле слова), которые открывают пространство мессианской жизни по ту сторону права, религии и по ту сторону истории, понятой как направленный процесс. В «Комментарии к Посланию к Римлянам» и само мессианское событие представлено застывшим и разложенным на составляющие, то есть опыт события оказывается исключенным с самого начала.

Исключение опыта события и его всегда-уже обездействованность в тексте Агамбена заставляют обратить на себя внимание. Опыт события, в той мере, в какой оно является событием, подразумевает вовлеченность и захваченность событием, которые не позволяют разложить его

63. Там же. С. 103.

на составные элементы. Событие проживается как единое целое, захватывая и переопределяя саму нашу способность действия. Способность захватывать саму нашу потенциальность и порой радикально ее трансформировать роднит событие с диспозитивом, и именно это, стоит предположить, и вызывает подозрение Агамбена, что выливается в концепцию обездействованного события обездействования, с которой мы встречаемся в «Оставшемся времени».

Диспозитив, как его пытается определить Агамбен, представляет из себя «любую вещь, обладающую способностью захватывать, ориентировать, определять, пресекать, моделировать, контролировать и гарантировать поведение, жестикуляцию, мнения и дискурсы живых людей»⁶⁴. При всей туманности такого определения, аналогия между диспозитивом и событием очевидна: как и диспозитив, событие располагает⁶⁵, распределяет, захватывает и трансформирует наши поведение, дискурсы и нашу потенциальность как таковую. Как и в случае с диспозитивом, мы не успеваем даже понять, что уже захвачены событием, и теряем событие как только начинаем его раскладывать, как было показано выше на примере дара.

Так, например, как утверждает Владимир Биbihин, «захватить может только новое. Когда мы захвачены событием — *другое нас не захватит* — мы никогда не говорим <...> что у нас нет времени»⁶⁶. Основываясь, среди прочего, и на этой цитате, Артемий Магун утверждает, что «захват» и «захваченность» являются ключевыми характеристиками события в понимании Биbihина. Так, Магун пишет, что захваченность представляет из себя «не решение субъекта, а внимание к тому, что уже его захватило. Поэтому захваченность — это прежде всего аффект, а точнее страсть — неразличимость на грани активности и пассивности»⁶⁷. Размывание границы между процессами субъективации и десубъективации является и ключевым результатом действия диспозитивов, что еще раз подчеркивает проводимую здесь аналогию.

Следует отметить, что в «Оставшемся времени» захватывающий, мобилизующий эффект связан не столько с по-

64. Он же. Что такое диспозитив? С. 26.

65. Итальянское слово *dispositivo* происходит от латинского *dispositio*, то есть «расположение». Само же итальянское слово в переводе на русский означает «устройство», «приспособление».

66. Биbihин В. Язык философии. М.: Прогресс, 1993. С. 148.

67. Магун А. Понятие события в философии Владимира Биbihина // *Stasis*. 2015. Т. 3. № 1. С. 165.

нятием события, сколько с интерпретацией понятия веры. Агамбен подытоживает свою экспликацию веры Павла следующим образом:

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, единородный 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» (курсив мой. — Г. Л.)⁶⁸.

Это редкое для Агамбена описание захваченности и увлечения в безусловно не-критическом ключе и описание мира веры как «мира неразделимых событий» как будто бы входит в противоречие с основным тезисом этой статьи. Несответствие между пониманием мессианского события как обездействования и упразднения и этим наполненным энтузиазмом описанием мира захватывающих событий действительно бросается в глаза. Однако тем интереснее читать написанные двенадцать лет спустя слова из *Opus Dei*, где Агамбен, в контексте своей археологии службы и эффективности, комментируя интерпретации Послания к Евреям, утверждает, что «христианская вера»⁶⁹ — это мобилизация онтологии, в которой вопрос стоит о трансформации бытия в дельность»⁷⁰, то есть задействование именно той онтологии, которой Агамбен стремится найти альтернати-

68. Агамбен Дж. Оставшееся время. С. 166.

69. Заметим, что речь в конечном итоге идет именно о формулировке Павла «вера есть субстанция [ὑπόστασις, которое в Вульгате переведено как *substantia*. — Г. Л.] того, на что надеются» (как предлагает переводить этот стих Агамбен), а не о христианской догме. То есть критике Агамбена подвергается именно та часть христианской традиции, которая в «Оставшемся времени» ассоциируется им с мессианизмом и зоной неразличимости между христианством и иудаизмом.

70. Он же. *Opus Dei*. Археология службы / Пер. с ит. С. Ермакова; под науч. ред. Д. Раскова, А. Погребняка (при участии Г. Лайуса). М.: Издательство Института Гайдара; СПб.: Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2022. С. 97.

ву. Именно эта онтология привела в конечном счете к тому, что «бытие растворяется в своих практических эффектах»⁷¹, но не об этом ли растворении Агамбен пишет на страницах своего комментария?

Сложно не читать эту чеканную формулировку из *Opus Dei* как позднюю поправку к «Оставшемуся времени», где автор, рассуждая о вере Павла, позволил захватывающей и увлекающей силе захватить и увлечь самого себя. И, осмелимся предположить, эта поправка направлена именно на вычищение последних остатков положительной оценки захваченности, которые по ошибке закрались в комментарий к Павлу.

Событие структурирует саму нашу потенциальность, сам горизонт возможности, что, в дополнение к Бибихину, подчеркивает и феноменолог Клод Романо в книге «Авантюра времени»: «событие изменяет не какие-то отдельные возможности внутри мирского горизонта, который остается сам по себе неизменным. Опрокидывая некоторые возможности, событие поистине видоизменяет само возможное как таковое»⁷². В конечном итоге мессианский проект Агамбена как проект приостановки и последующих приостановки/обездействования/профанации диспозитивов направлен против способности события захватывать и структурировать «возможное как таковое», то есть против возможности самого события, с легкостью сводимого к диспозитиву посредством герменевтики подозрения, которую понятие диспозитива, как его определяет комментатор Павла, упрощает донельзя.

Агамбен, предлагая мыслить событие исключительно как приостановку диспозитивов (права, религии, истории) и в конечном итоге как слабую «упразднительную силу/власть» (*potere destituente*) исключает и упраздняет саму возможность события как захвата субъекта и трансформации самого горизонта возможного. Здесь возникает затруднение, связанное с возможностью провести различие между слабой мессианской силой, направленной на воспроизведение события упразднения, и основным противником всего предприятия «политической теологии слева»⁷³ — «сдерживаю-

71. Там же. С. 15.

72. Романо К. Авантюра времени / Пер. с фр. Р. Лошакова; под науч. ред. Г. Вдовиной. М.: РИПОЛ классик, 2017. С. 70.

73. Филиппов А. Якоб Таубес: к политической теологии // Таубес Я. Ad Carl Schmitt. Сопряжение противостремительного / Пер. с нем. Д. Кузницына. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 63.

щим», катехоном (*κατέχων*), в понимании Шмитта. Шмитт пишет, что

...вера, что некая сдерживающая сила задерживает наступление конца света, наводит тот единственный мостик, который ведет от эсхатологического паралича, тормозящего любое совершающееся в человеческом мире событие, к столь величественной исторической мощи, какая была присуща христианской императорской власти немецких королей⁷⁴.

Как видно, событие и его возможность находятся в центре самого поля вопросов, понятий и стратегий, которое известно под именем «политической теологии». В интерпретации Шмитта катехон сдерживает эсхатологическое событие с целью сделать возможным историю как таковую, которую неизбежный конец света в самой ближайшей перспективе делает невозможной. Стратегия Агамбена заключается в реинтерпретации понятия катехона и указании на то, что историческая сила после мессианского события⁷⁵ не может иметь исчерпывающего обоснования в бытии⁷⁶.

Однако, помещая мессианское событие в прошлое, Агамбен, в процессе предпринимаемой им операции по выявлению безосновности катехона, демонтирует и событие избавления, которое тот должен был сдерживать. Иными словами, если у Шмитта сохраняется сама возможность пришествия радикально Другого (революции, справедливости, спасения, мира), которое остается «без горизонта ожидания и пророческого предвосхищения»⁷⁷, хоть и «оценка» этого нового у Шмитта, безусловно, отрицательная, то Агамбен в попытке демонтировать диспозитив политической теологии Шмитта упраздняет и то, против чего этот диспозитив изначально был нацелен, против самой возможности события как кардинального изменения горизонта возможного

74. Шмитт К. Номос земли в праве народов *Jus Publicum Europaeum* / Пер. с нем. К. Лощевского, Ю. Коринца; под ред. Д. Кузницына. *Europeum*. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 35.

75. Не следует путать мессианское событие с эсхатологическим, то есть с концом времени, в то время как первое открывает время конца. О различии мессианизма и эсхатологии см.: Агамбен Дж. Оставшееся время С. 85–87.

76. Последовательному и подробному развитию этого сюжета посвящена книга «Царство и слава». В особенности см. третью главу книги: Он же. Царство и слава. С. 95–117.

77. *Derrida J. Foi et savoir. Suivi de Le Siècle et le pardon*. P.: Éditions du Seuil, 2001. P. 30.

(которое для порядка государства/Римской империи/катехона является эсхатологическим, так как означает окончание истории самого катехона). Понимание мессианского события как события упразднения приводит к упразднению самой возможности события⁷⁸.

Как уже упоминалось выше, стратегия Агамбена направлена на преодоление ситуации, когда «Мессия всегда перед тобой», так как «это в конце концов может обернуться столь же *серьезными неудобствами* (курсив мой. — Г. Л.)»⁷⁹, как и в ситуации, когда он остался за спиной. Эти неудобства очевидны: ожидание и надежда имеют тенденцию продолжаться *ad infinitum*, никогда не достигая предмета надежды. Однако достаточное ли это основание для того, чтобы демонтировать саму возможность события пришествия Другого?

В конечном итоге концепция мессианского у Агамбена в действительности завершает и упраздняет катехон, но не посредством его преодоления и наступления события, которое тот должен был сдерживать, а посредством упразднения возможности самого будущего, которое является условием этого события. Не завершает ли таким образом работу катехона и не является ли такая концепция мессианского подлинным триумфом силы «сдерживающего»? По меньшей мере отличить слабую мессианскую силу от сдерживающей «сильной силы» катехона более не представляется возможным, так как обе они основаны на исключении события как пришествия Другого: если катехон нацелен на постоянное поддержание состояния исключенности события, то мессианизм Агамбена утверждает, что оно уже случилось. В этом смысле катехон действительно работает вхолостую, но ценой демонстрации этого факта является исключение события, на сдерживание которого он изначально был направлен.

Понятие «слабой мессианской силы» требует небольшого отступления. Как уже говорилось в начале статьи, это понятие играет особенную роль в выстраивании преемственности мессианской мысли, так как позволяет Агам-

78. Разумеется, тут не идет речи о том, чтобы представить Шмитта в качестве своего рода мессианского мыслителя. Скорее, мы стремимся показать, что в процессе обездействования шмиттовского понимания политической теологии Агамбен упраздняет в первую очередь то, против чего вся стратегия Шмитта была направлена, — событие (революции, анархии, аномии) как таковое.

79. Агамбен Дж. Оставшееся время. С. 9.

бену соотнести между собой Бенъямина и апостола Павла, авторов, написавших «два величайших messiанических текста нашей традиции»⁸⁰. Обратимся к тексту второго тезиса «О понятии истории», где, как утверждает Агамбен, Бенъямин без кавычек цитирует Павла: «между нашим поколением и поколениями прошлого существует тайный уговор. Значит, нашего появления на земле ожидали. Значит нам, так же, как и всякому предшествующему роду, сообщена слабая messiанская сила, на которую притязает прошлое. Просто так от этого притязания не отмахнуться»⁸¹.

Не вдаваясь в детальную экзегетику этого темного текста, из этого отрывка видно, что слабая messiанская сила общается нам из прошлого поколениями, с которыми у нас «существует тайный уговор». Очевидно, что сила, о которой пишет Бенъямин, — это сила, передаваемая «нам, *так же, как и всякому предыдущему роду*» из прошлого, то есть сила, постоянно передаваемая в будущее. Иными словами, это сила надежды и ожидания, «на которую притязает прошлое», и прерывать передачу этой силы в будущее, так как она отягощена «серьезными неудобствами» — означает нарушить существующий уговор, что, безусловно, очень хорошо вписывается в антиномический пафос агамбеновского messiанизма. С упразднением возможности события и подозрением к надежде на будущее в целом Агамбен видит свое messiанское сообщество исключительно как окончательных получателей слабой messiанской силы, ради членов которого, оставаясь в контексте текста Бенъямина, уговор и был заключен. Однако подобное прочтение не находит основания в самом тексте «тезисов».

Отдельно следует обратить внимание на притязание прошлого на слабую messiанскую силу, о котором пишет Бенъямин. Чтобы не отмахиваться от этого притязания, а воспринимать его угрозу всерьез, в первую очередь необходимо не лишать самих себя возможности передавать эту силу дальше в надежде на событие, так как нарушение «тайного уговора» приведет к окончательному поглощению слабой messiанской силы прошлым.

Основной проблемой предлагаемой Агамбеном концепции messiанского, которая так или иначе структурирует большую часть его философского проекта, как нам кажется, становится не только «отсутствие позитивной программы»

80. Там же. С. 185.

81. Бенъямин В. Указ. соч. С. 238.

и отсутствие видения будущего, за которые философ уже не раз подвергался критике. Проблема здесь не только политическая, но и эпистемологическая: упразднение (мессианского) события, с которым мы имеем дело у Агамбена, приводит не только к обесцениванию надежды и утопической составляющей мессианизма, но и к тому, что набор мыслительных инструментов, предлагаемых Агамбеном, не в состоянии иметь дело с событием как с событием, не сводя его к диспозитиву (и в конечном итоге к проявлению чрезвычайного положения, ставшего правилом) и не приостанавливая его захватывающую силу.

Таким упразднением события *par excellence* была публичная реакция Агамбена на недавнюю пандемию COVID-19. Стратегия философа имела своей целью демонтаж самой захватывающей, мобилизующей силы события, которое оказалось так хорошо вписанным в его аналитический аппарат. Разумеется, в «предсказательной способности» и заключается сила любого анализа, и можно лишь удивляться тому, насколько хорошо это событие оказалось подходящим анализу Агамбена. Но в то же время видно, насколько хорошо герменевтика подозрения, выстроенная на онтологии, одно из центральных мест в которой занимает понятие диспозитива, способна упразднить саму возможность события. И, в отличие от многих других мыслителей, таких как Джудит Батлер и Бруно Латур, которые пытались концептуализировать пандемию как событие, трансформирующее сам горизонт возможности (и не только в пользу его ограничения), для Агамбена она стала чем угодно, но не событием, *не-событием* как таковым.

Древнегреческо-русский словарь Дворецкого предлагает четыре варианта перевода глагола *καταρῦω*, слова, о котором комментатор Послания говорит как о «настоящем термине-ключе павловского мессианического словаря». Агамбен предлагает переводить этот глагол как «обездействовать, дезактивировать, приостанавливать действенность»⁸². Три из четырех вариантов перевода, которые перечислены в словаре — «оставлять без дела», «уничтожать, отменять, упразднять» и «освободиться», — вполне подходят под перевод, предлагаемый Агамбеном (за тем лишь исключением, что он настаивает, что *καταρῦω* не может означать «уничтожать», так как является антонимом к *ἐνεργῶ*, «задействовать»).

82. Агамбен Дж. Оставшееся время. С. 125–126.

Однако словарь предлагает и такой перевод, который Агамбен не упоминает. Одно из значений *καταρρέω* — «оставлять без внимания, упускать». В этом значении мессианское событие обездействования и упразднения может быть прочитано как событие потери внимания и, наоборот, следуя предложенной в этой статье инверсии от события упразднения к упразднению события, мессианизм Агамбена упускает событие и оставляет его без внимания, следуя логике *как не*. Это случается потому, что автор, обнаруживший мессианское событие в прошлом, не оставляет пространства самой возможности события будущего. Следуя близости слов «внимать» (*attendre*) и «внимание» (*attention*), запрет на первое, накладываемый Агамбеном, ведет к неизбежной утере второго. Когда же пришествие будущего случается (каким бы оно ни было), трансформируя сами горизонты возможного, ищущему мессию в прошлом остается только оставлять его без внимания и упразднять событие, тем самым упуская его.

Заключение

Четвертого октября 2018 года в кинозале гостиницы «Англетер» во время ответа на вопрос из зала Агамбен сказал фразу, которая не могла не показаться странной. «Я могу объяснить только то, что случится в прошлом. <...> Будущее меня не интересует. Это — призрак, это диспозитив власти»⁸³. В контексте экспликации понятия мессианского события, предпринятого в этой статье, за этими словами при всей их прямолинейности и провокационности можно усмотреть строгую логику, отлично вписывающуюся в контекст философского проекта Агамбена в целом. Будущее сводится к диспозитиву власти именно потому, что захватывает, ориентирует, определяет и моделирует как наши мысли, так и наши действия. Попытка же обездействования этого дис-

83. Встреча с Джорджо Агамбеном (Открытый философский факультет) // YouTube. 04.03.2023. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=yQzu07Sed-tI&t=1782s>. ("Posso spiegare quello che succederà nel passato <...> Il futuro non m'interessa. È un fantasma. È uno dispositivo del potere" — Перевод Дарьи Фарафоновой). Агамбен повторяет эту же мысль в своей колонке *Una voce* и прямо в дни написания этой статьи: «Но на самом деле я скорее верю в *nustérze* (позавчера) или в день вчерашний» (Агамбен Дж. Позавчера или послезавтра // Центр политического анализа. 05.03.2023. URL: <https://centerfor-politicsanalysis.ru/position/read/id/pozavchera-ili-poslezavtra>).

позитива сводится к тому, что мы оставляем его без внимания и лишаемся инструментов, с помощью которых возможно соотнесение с будущим без того, чтобы оно заставляло нас врасплох.

Разумеется, критикуя концепцию мессианского, предлагаемую Агамбеном, мы не ставим перед собой задачу реставрации нововременной темпоральности одностороннего прогресса *ad infinitum*, как правило, ассоциирующейся с Кантом и проектом просвещения в целом. И угрозу возобновления уютного метанарратива, вроде гегелевского, действительно нельзя исключать. Однако то, что мы хотим подчеркнуть — невозможность не только мыслить проект, но и невозможность подойти к событию как к событию и непризнание возможности самого горизонта возможного изменяться, с которой мы встречаемся в агамбеновском «археологическом мессианизме», — ни в коем случае не означает призыва к «реставрации модерна». Настороженность, разворачиванию и объяснению которой посвящена эта статья, имеет не столько политический, сколько эпистемологический и, если угодно, феноменологический характер: как вернуть внимание к будущему и к событиям будущего, которое, как правило, ассоциируется со словом «мессианизм»? Как снова научиться внимать будущему, совершенно не отказываясь ни от археологической/генеалогической методологии, ни от релевантности многих выводов проекта *Homo sacer*? Однако эти вопросы остаются на будущее.

Итак, подведем итоги нашего небольшого исследования. На материале книги «Оставшееся время» мы попытались эксплицировать представленную в ней концепцию мессианского события и показать, как эта концепция оформляет философский проект Агамбена в целом таким образом, что будущее и будущие события не могут мыслиться иначе, как диспозитивы власти, требующие обездействования. В этом выводе содержится два тезиса: во-первых, Агамбен упраздняет саму возможность какого-либо проекта, способного быть позитивной исторической силой, во-вторых, не предоставляет инструментов для концептуализации события кроме той, которая бы сводила событие к диспозитиву посредством герменевтики подозрения.

Кроме того, критика «замораживания мессианского события», которую Агамбен адресует христианству как институту и управленческой парадигме/капитализму/биополитике, рождающимся из раннехристианского «вычеркивания

мессианизма», выглядит парадоксальной: замораживание события, его упразднение и проживание через фильтр *как не*, как будто бы ничего не случилось, оказывается вполне соответствующим духу мессианского проекта, каким его видит Агамбен⁸⁴, по меньшей мере он, как кажется, не предоставляет аргументов в пользу обратного. На страницах агамбеновского комментария само событие представлено разложенным на составляющие и замороженным, и если учесть, что Агамбен считает свой комментарий соответствующим духу апостола Павла, то религиозные институты, замораживающие и обездействующие событие в поисках основания, не кажутся противоречащими выводам Агамбена. В конце концов, исключение возможности события и будущего как такового, сведение его к диспозитиву власти приводит к невозможности провести различие между силой «сдерживающего» и слабой мессианской силой. Они оказываются по одну сторону баррикад, так как если катехон пытается сдержать пришествие Другого (спасения, справедливости, мира), то слабая мессианская сила в ее агамбеновской интерпретации упраздняет сами условия возможности пришествия этого Другого и попросту упускает его. Чтобы по-настоящему ответить на вопрос «сколько ночи осталось?» (Исаия 21:11), необходимо не только не упразднять саму возможность ее окончания, но и уметь отличать предрассветные сумерки от полуночной тьмы.

Библиография

- Агамбен Дж. В этом изгнании. Итальянский дневник 1992–94 // Средства без цели. Заметки о политике / Пер. с ит. Э. Саттарова. М.: Гилея, 2015. С. 119–139.
- Агамбен Дж. Высочайшая бедность. Монашеские правила и форма жизни / Пер. с ит. и лат. С. Ермакова. М.: Издательство Института Гайдара; СПб.: Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2020.
- Агамбен Дж. Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам / Пер. с ит. С. Ермакова. М.: Новое литературное обозрение, 2018.
- Агамбен Дж. Позавчера или послезавтра // Центр политического анализа. 05.03.2023. URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/pozavchera-ili-poslezavtra>.

84. Интересно отметить, что аналогичный упрек Агамбен адресует и деконструкции, когда пишет, что «деконструкция — это заблокированный мессианизм, приостановка мессианической темы» (Агамбен Дж. Оставшееся время. С. 136). Кажется, что приостановка мессианической темы и таким образом сохранение и предъявление ее потенциальности как таковой оказывается мессианским действием *par excellence*, однако эта тема требует отдельного исследования.

- Агамбен Дж. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления/Пер. с ит. Д. Фарафоновой (гл. 1-8), Е. Смагиной (приложение); под науч. ред. Д. Раскова и др. М.: Издательство Института Гайдара; СПб.: Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018.
- Агамбен Дж. Церковь и время//Что современно?/Пер. с ит. А. Соколовски. Киев: Дух і літера, 2012. С. 63-77.
- Агамбен Дж. Что такое акт творения?//Костер и рассказ/Пер. с ит. и прим. Э. Саттарова; под ред. М. Лепиловой. М.: Grundrisse, 2015. С. 45-73.
- Агамбен Дж. Что такое диспозитив?//Что современно?/Пер. с ит. А. Соколовски. Киев: Дух і літера, 2012. С. 13-44.
- Агамбен Дж. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь/Пер. с ит. И. Левиной и др.; под науч. ред. Д. Новикова. М.: Европа, 2011.
- Агамбен Дж. Opus Dei. Археология службы/Пер. с ит. С. Ермакова; под науч. ред. Д. Раскова, А. Погребняка (при участии Г. Лайуса). М.: Издательство Института Гайдара; СПб.: Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2022.
- Агамбен Дж. Stasis. Гражданская война как политическая парадигма/Пер. с ит. С. Ермакова. СПб.: Владимир Даль, 2021.
- Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма/Пер. с фр. О. Головой. М. — СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга, 1999.
- Беньямин В. О понятии истории//Учение о подоби. Медиаэстетические произведения /Пер. с нем.; сост. и послесл. И. Чубарова, И. Болдырева. М.: Издательский центр РГГУ, 2012. С. 237-254.
- Бибихин В. Язык философии. М.: Прогресс, 1993.
- Боянич П. Насилие и messiанизм. Екатеринбург — М.: Кабинетный ученый, 2018.
- Встреча с Джорджо Агамбеном (Открытый философский факультет)//YouTube. 04.03.2023. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=yQzu07Sed-tI&t=1782s>.
- Ермаков С. Апокалиптическое народничество, или Чем опасен Агамбен//Агамбен Дж. Stasis. Гражданская война как политическая парадигма/Пер. с ит. С. Ермакова. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 127-188.
- Капуто Д. Как секулярный мир стал постсекулярным//Логос. 2011. Т. 21. № 3. С. 186-205.
- Магун А. Отрицательная революция: к деконструкции политического субъекта. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008.
- Магун А. Понятие события в философии Владимира Бибихина//Stasis. 2015. Т. 3. № 1. С. 156-176.
- Романо К. Авантюра времени/Пер. с фр. Р. Лошакова; под науч. ред. Г. Вдовиной. М.: РИПОЛ классик, 2017.
- Сандомирская И. Past Discontinuous. Фрагменты реставрации. М.: Новое литературное обозрение, 2022.
- Узланер Д. Введение в постсекулярную философию//Логос. 2011. Т. 21. № 3. С. 3-32.
- Филиппов А. Якоб Таубес: к политической теологии//Таубес Я. Ad Carl Schmitt. Сопряжение противостремительного/Пер. с нем. Д. Кузницына. СПб.: Владимир Даль, 2021.
- Хайдеггер М. Бытие и время/Пер. с нем. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.
- Шмитт К. Номос земли в праве народов Jus Publicum Europaeum/Пер. с нем. К. Лоцевского, Ю. Коринца; под ред. Д. Кузницына. СПб.: Владимир Даль, 2008.
- Agamben G. Idea of Prose/M. Sullivan, S. Whitsitt (tr.). Albany: State University of New York Press, 1995.

- Agamben G. Il Messia e il sovrano//La potenza del pensiero. Saggi e conferenze. Vicenza: Neri Pozza, 2005. P. 251–271.
- Agamben G. Time and History. Critique of the Instant and the Continuum//In-fancy and History: The Destruction of Experience/L. Heron (tr.). L. — N. Y.: Verso, 1993.
- Agamben G. The Signature of All Things: On Method/L. D'Isanto with K. Attell (tr.). N. Y.: Zone Books, 2009.
- Agamben G. The Use of Bodies (Homo Sacer, IV, 2)/A. Kotsko (tr.). Stanford: Stanford University Press, 2016.
- Bensussan G. Le temps messianique. Temps historique et temps vécu. P.: Vrin, 2001.
- Chiesa L., Ruda F. The Event of Language as Force of Life. Agamben's Linguistic Vitalism//Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities. 2011. Vol. 16. № 3. P. 163–180.
- Cimino A. Agamben's Political Messianism in "The Time That Remains"//International Journal of Philosophy and Theology. 2016. Vol. 77. № 3. P. 85–101.
- Delahaye E. About Chronos and Kairos. On Agamben's Interpretation of Pauline Temporality Through Heidegger//International Journal of Philosophy and Theology. 2016. Vol. 77. № 3. P. 85–101.
- Derrida J. Donner le temps I. La fausse monnaie. P.: Éditions Galilée, 1991.
- Derrida J. Foi et savoir. Suivi de Le Siècle et le pardon. P.: Éditions du Seuil, 2001.
- Geldof K. Messianisme en revolutie bij Lukács en Benjamin. Een terreinverkenning//Benjamin Journaal. 1997. № 5. P. 138–162.
- Layus G. To Live Means to Read: Agamben's Messianism as an Archaeological Inquiry//International Journal of Philosophy and Theology. 2023. Vol. 84. № 2. P. 114–132.
- Scholem G. Towards an Understanding of the Messianic Idea in Judaism//The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality/A. Hertzberg (foreword). N. Y.: Schocken Books, 1971. P. 1–37.
- Taubes J. Political Theology of Paul/D. Hollander (tr.), A. Assmann et al. (eds). Stanford: Stanford University Press, 2004.

The Event of Deactivation and Deactivation of Event

Georgy Layus. Institute of Philosophy, Catholic University of Leuven (KU Leuven), Belgium, georgy.layus@student.kuleuven.be.

The paper addresses the notion of the messianic event in the philosophical project of Giorgio Agamben. The central reference for this paper is the book *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, in which the Italian philosopher proposes his conception of messianism. The central event that lies at the foundation of this conception is the event of deactivation of the apparatus of law, which introduces the time of anomia. Based on a close reading of *The Time that Remains*, the author singles out three key features of the messianic event: 1) This event has already taken place in the past. 2) The event, as conceptualized by Agamben, is deprived of its capturing power and is deactivated and decomposed into parts. 3) The messianic event cannot be a foundation of any positive historical power, which constitutes an important aspect of the critical component of Agamben's project.

As the fifth section of the paper demonstrates, such understanding of the messianic event leads to an abolishment of the horizon of the future itself, which poses obstacles to the political potential of messianism and introduces serious

limitations to Agamben's philosophical strategy: if we abolish the possibility of the future event itself, we have nothing to do but to overlook and neglect the future.

Keywords: *Giorgio Agamben; messianism; political theology; deactivation; event; apparatus.*

DOI: 10.58186/2782-3660-2023-3-2-114-150

References

- Agamben G. Chto takoe dispozitiv? [Che cos'è un dispositivo?]. *Chto sovremenno?* [Che cos'è il contemporaneo?] (tr. A. Sokolovski), Kyiv, Dukh i litera, 2012, pp. 13–44.
- Agamben G. Chto takoe akt tvoreniya? [Che cos'è l'atto di creazione?]. *Koster i rasskaz* [Il fuoco e il racconto] (tr. Eh. Sattarov, ed. M. Lepilova), Moscow, Gruntdrisse, 2015, pp. 45–73.
- Agamben G. *Homo Sacer. Suverennaya vlast' i golaya zhizn'* [Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita] (tr. I. Levina et al.; ed. D. Novikov), Moscow, Europe, 2011.
- Agamben G. *Idea of Prose* (tr. M. Sullivan, S. Whitsitt), Albany, State University of New York Press, 1995.
- Agamben G. Il Messia e il sovrano. *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, pp. 251–271.
- Agamben G. *Opus Dei. Arkheologiya sluzhby* [Opus Dei. Archeologia dell'ufficio] (tr. S. Ermakov; ed. D. Raskov, A. Pogrebnyak (with G. Laius), Moscow: Gaidar Institute Press; Saint-Petersburg: Fakul'tet svobodnykh iskusstv i nauk SPBGU, 2022.
- Agamben G. *Ostavsheesya vremya: Kommentarii k Poslaniyu k Rimlyanam* [Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani] (tr. S. Ermakov), Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2018.
- Agamben G. Pozavchera ili poslezavtra [Nustérze o poscrà]. *Center for Political Analysis*, March 5, 2023. URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/pozavchera-ili-poslezavtra>.
- Agamben G. *Stasis. Grazhdanskaya voina kak politicheskaya paradigma* [La guerra civile come paradigma politico] (tr. S. Ermakov), Saint-Petersburg, Vladimir Dal', 2021.
- Agamben G. *The Signature of All Things: On Method* (tr. L. D'Isanto with K. Attell), New York, Zone Books, 2009.
- Agamben G. *The Use of Bodies* (Homo Sacer, IV, 2) (tr. A. Kotsko), Stanford, Stanford University Press, 2016.
- Agamben G. Time and History. Critique of the Instant and the Continuum. *Infancy and History: The Destruction of Experience* (tr. L. Heron), London; New York, Verso, 1993.
- Agamben G. *Tsarstvo i slava. K teologicheskoi genealogii ehkonomiki i upravleniya* [Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo] (tr. D. Farafonova, E. Smagina, eds D. Raskov et al.), Moscow: Gaidar Institute Press; Saint-Petersburg: Fakul'tet svobodnykh iskusstv i nauk SPBGU, 2018.
- Agamben G. Tserkov' i vremya [L'Église et le Royaume]. *Chto sovremenno?* [Che cos'è il contemporaneo?] (tr. A. Sokolovski), Kyiv, Dukh i litera, 2012, pp. 63–77.
- Agamben G. V ehtom izgnanii. Ital'yanskii dnevnik 1992–94 [En este exilio. Diario italiano 1992–94]. *Sredstva bez tseli. Zametki o politike* [Mezzi senza fine. Note sulla politica] (tr. Eh. Sattarov), Moscow, Gileya, 2015, pp. 119–139.
- Agamben G. *Vysochaishaya bednost'. Monasheskie pravila i forma zhizni* [Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita] (tr. S. Ermakov), Moscow: Gai-

- dar Institute Press; Saint-Petersburg: Fakul'tet svobodnykh iskusstv i nauk SPBGU, 2020.
- Badiou A. *Apostol Pavel. Obosnovanie universalizma* [Saint Paul. La fondation de l'universalisme] (tr. O. Golova), Moscow; Saint-Petersburg, Moskovskii filosofskii fond; Universitetskaya kniga, 1999.
- Benjamin W. O ponyatii istorii [Über den Begriff der Geschichte]. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya* [Doctrine of the Similar. Mediaesthetic Works] (compl. and afterword I. Chubarov, I. Boldyrev), Moscow, RGGU, 2012, pp. 237–254.
- Bensussan G. *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Paris, Vrin, 2001.
- Bibikhin V. *Yazyk filosofii* [The Language of Philosophy], Moscow, Progress, 1993.
- Bojanić P. *Nasilie i messianizm* [Violence and Messianism], Ekaterinburg; Moscow, Kabinetnyi uchenyi, 2018.
- Caputo J. Kak sekulyarnyi mir stal postsekulyarnym [How Secular World Became Post-Secular]. *Logos*, 2011, vol. 21, no. 3, pp. 186–205.
- Chiesa L., Ruda F. The Event of Language as Force of Life. Agamben's Linguistic Vitalism. *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, 2011, vol. 16, no. 3, pp. 163–180.
- Cimino A. Agamben's Political Messianism in "The Time That Remains". *International Journal of Philosophy and Theology*, vol. 77, no. 3, pp. 85–101.
- Delahaye E. About Chronos and Kairos. On Agamben's Interpretation of Pauline Temporality Through Heidegger. *International Journal of Philosophy and Theology*, 2016, vol. 77, no. 3, pp. 85–101.
- Derrida J. *Donner le temps I. La fausse monnaie*, Paris, Éditions Galilée, 1991.
- Derrida J. *Foi et savoir. Suivi de Le Siècle et le pardon*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
- Ermakov C. Apokalipticheskoe narodnichestvo, ili Chem opasen Agamben [Apocalyptic Folkism, or What's Dangerous about Agamben]. Agamben G. *Stasis. Grazhdanskaya voyna kak politicheskaya paradigma* [La guerra civile come paradigma politico] (tr. S. Ermakov), Saint-Petersburg, Vladimir Dal', 2021, pp. 127–188.
- Filippov A. Yakob Taubes: k politicheskoi teologii [Jacob Taubes: Towards a Political Theology]. Taubes Ya. *Ad Carl Schmitt. Sopryazhenie protivostremitel'nogo* [Ad Carl Schmitt, gegenstrebige Fügung] (tr. D. Kuznitsyn), Saint-Petersburg, Vladimir Dal', 2021.
- Geldof K. Messianisme en revolutie bij Lukács en Benjamin. Een terreinverkenning. *Benjamin Journaal*, 1997, no. 5, pp. 138–162.
- Heidegger M. *Bytie i vremya* [Sein und Zeit] (tr. V. Bibikhin), Moscow, Ad Marginem, 1997.
- Layus G. To Live Means to Read: Agamben's Messianism as an Archaeological Inquiry. *International Journal of Philosophy and Theology*, 2023, vol. 84, no. 2, pp. 114–132.
- Magun A. *Otritsatel'naya revolyutsiya: k dekonstruktsii politicheskogo sub'ekta* [Negative Revolution: Towards a Deconstruction of the Political Subject], Saint-Petersburg, EUSP Press, 2008.
- Magun A. Ponyatie sobytiya v filosofii Vladimira Bibikhina [The Concept of the Event in Vladimir Bibikhin's Philosophy]. *Stasis*, 2015, vol. 3, no. 1, pp. 156–176.
- Romano C. *Avant'yura vremeni* [L'Aventure temporelle] (tr. R. Loshakov; ed. G. Vdovina), Moscow, RIPOL klassik, 2017.
- Sandomirskaya I. *Past Discontinuous. Fragmenty restavratsii* [Fragments of restoration], Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2022.
- Schmitt K. *Nomos zemli v prave narodov Jus Publicum Europaeum* [Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum] (tr. K. Loshchevskii, Yu. Korinets; ed. D. Kuznitsyn), Saint-Petersburg, Vladimir Dal', 2008.

- Scholem G. Towards an Understanding of the Messianic Idea in Judaism. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (foreword by A. Hertzberg), New York, Schocken Books, 1971, pp. 1-37.
- Taubes J. *Political Theology of Paul* (tr. D. Hollander, eds A. Assmann et al.), Stanford, Stanford University Press, 2004.
- Uzlaner D. Vvedenie v postsekulyarnuyu filosofiyu [Introduction to Post-Secular Philosophy]. *Logos*, 2011, vol. 21, no. 3, pp. 3-32.
- Vstrecha s Dzhordzho Agambenom (Otkryti filosofskii fakul'tet) [Meeting with Giorgio Agamben (Open Philosophical Faculty)]. *Youtube*, March 4, 2023. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=yQzu07Sedti&t=1782s>.