

2/23 TOM 3

VERSUS

ISSN 2782-3660 / eISSN 2782-3679

АТАМБЕИ

НА ПОЛЯХ ПРОЕКТА HOMO SACER



VERSUS

TOM 3 №2 2023

VERSUS

Издается с 2021 года, выходит 6 раз в год

ISSN 2782-3660, eISSN 2782-3679

Учредители — Илья Калинин, Данила Расков

Издатель — Фонд «Институт экономической политики имени Е. Т. Гайдара»

Том 3 № 2 2023

Редактор-составитель *Олег Горяинов*

Главный редактор *Илья Калинин*

Шеф-редактор *Валерий Анашвили*

Заместители главного редактора *Данила Расков, Артем Смирнов*

Заведующий редакцией *Яков Охонько*

Ответственный секретарь *Анна Лаврик*

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Елена Гапова (Каламазу, США), *Артемий Магун* (Санкт-Петербург, Россия), *Кевин Платт* (Филадельфия, США), *Нина Савченкова* (Санкт-Петербург, Россия), *Ирина Сироткина* (Москва, Россия), *Михаил Соколов* (Санкт-Петербург, Россия), *Николай Ссорин-Чайков* (Санкт-Петербург, Россия), *Анна Темкина* (Санкт-Петербург, Россия), *Альмира Усманова* (Вильнюс, Литва), *Игорь Чубаров* (Тюмень, Россия), *Кети Чухров* (Москва, Россия)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Владимир Автономов (Москва, Россия), *Борис Гройс* (Нью-Йорк, США), *Сергей Дробышевский* (Москва, Россия), *Елена Здравомыслова* (Санкт-Петербург, Россия), *Виктор Мазин* (Санкт-Петербург, Россия), *Михаил Маяцкий* (Лозанна, Швейцария), *Виктор Мизиано* (Москва, Россия), *Юлия Синеокая* (Москва, Россия), *Игорь Смирнов* (Москва, Россия), *Александр Степанов* (Санкт-Петербург, Россия), *Сергей Ушакин* (Принстон, США), *Олег Хархордин* (Санкт-Петербург, Россия), *Михаил Ямпольский* (Нью-Йорк, США)

Выпускающий редактор *Елена Попова*; дизайн *Сергей Зиновьев*;
верстка *Анастасия Меерсон*; обложка *Владимир Вертинский*;
корректор *Ольга Черкасова*

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77–81050 от 30.04.2021
Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора
Тираж 500 экз.

E-mail редакции: versusjournal@gmail.com

ВКонтакте: vk.com/versusjournal

125993, Россия, Москва, Газетный пер., д. 3–5, стр. 1

© Фонд «Институт экономической политики имени Е. Т. Гайдара», 2023

www.iер.ru



Содержание

ФИЛОСОФИЯ: РЕЖИМЫ ПОТЕНЦИАЛЬНОСТИ

<i>Джорджо Агамбен. Потенция мысли</i>	6
<i>Джорджо Агамбен. Дело человека</i>	24
<i>Джорджо Агамбен. Я, глаз, голос</i>	39

АГАМБЕН: СПОСОБЫ ПОЛЬЗОВАНИЯ И ОПЫТЫ ПРИСВОЕНИЯ

<i>Александр Погребняк. Неприсваиваемое: пейзаж</i>	57
<i>Агата Билик-Робсон. Reditus к преднамеренной незрелости: регрессии Джорджо Агамбена</i>	75
<i>Георгий Лайус. Событие упразднения и упразднение события</i>	114
<i>Дарья Фарафонова. «Ум, окунающий перо в чернила мысли»: к вопросу о переводе на русский язык термина <i>potenza</i> и о его значении в онтологии Джорджо Агамбена</i>	151
<i>Олег Горяинов. «Музыка бытия»: примечание к одной метафоре из последнего тома <i>Ното Sacer</i> Джорджо Агамбена</i>	165

БЕНЬЯМИН. DAS PASSAGEN-WERK IN PROGRESS

<i>Вальтер Беньямин. Конволют F: Железная конструкция</i>	201
---	-----

VERSUS

Published since 2021, frequency — six issues per year

ISSN 2782-3660, eISSN 2782-3679

Vol. 3 #2 2023

Establishers — Ilya Kalinin, Danila Raskov

Guest editor *Oleg Goryainov*

Editor-in-chief *Ilya Kalinin*

Managing editor *Valery Anashvili*

Deputy editors-in-chief *Danila Raskov, Artem Smirnov*

Head of editorial staff *Yakov Okhonko*

Executive secretary *Anna Lavrik*

EDITORIAL COUNCIL

Igor Chubarov (Tyumen, Russia), *Keti Chukhrov* (Moscow, Russia),
Elena Gapova (Kalamazoo, USA), *Artemy Magun* (St. Petersburg, Russia),
Almira Ousmanova (Vilnius, Lithuania), *Kevin Platt* (Philadelphia, USA),
Nina Savchenkova (St. Petersburg, Russia), *Irina Sirotkina* (Moscow,
Russia), *Mikhail Sokolov* (St. Petersburg, Russia), *Nikolai Ssorin-Chaikov*
(St. Petersburg, Russia), *Anna Temkina* (St. Petersburg, Russia)

EDITORIAL BOARD

Vladimir Avtonomov (Moscow, Russia), *Sergey Drobyshevsky* (Moscow,
Russia), *Boris Groys* (New York, USA), *Mikhail Iampolski* (New York, USA),
Oleg Kharkhordin (St. Petersburg, Russia), *Victor Mazin* (St. Petersburg,
Russia), *Michail Maiatsky* (Lausanne, Switzerland), *Viktor Misiano*
(Moscow, Russia), *Serguei Oushakine* (Princeton, USA), *Julia Sineokaya*
(Moscow, Russia), *Igor Smirnov* (Moscow, Russia), *Alexander Stepanov*
(St. Petersburg, Russia), *Elena Zdravomyslova* (St. Petersburg, Russia)

Executive editor *Elena Popova*, design *Sergey Zinoviev*,
layout *Anastasia Meyerson*, cover *Vladimir Vertinskiy*,
proofreader *Olga Cherkasova*

E-mail: versusjournal@gmail.com

VK: vk.com/versusjournal

Certificate of registration III № ΦC77–81050 от 30.04.2021

All published materials passed review and expert selection procedure

© Gaidar Institute Press, 2023 (www.iep.ru)

Print run 500 copies

Contents

PHILOSOPHY: MODES OF POTENTIALITY

<i>Giorgio Agamben. The Potency of Thought</i>	6
<i>Giorgio Agamben. The Work of Man</i>	24
<i>Giorgio Agamben. Me, the Eye, the Voice</i>	39

AGAMBEN: MODES OF USE AND EXPERIENCES OF APPROPRIATION

<i>Alexander Pogrebnyak. The Inappropriate: The Landscape</i>	57
<i>Agata Bielik-Robson. Reditus into Self-Inflicted Immaturity: Agamben's Regressions</i>	75
<i>Georgy Layus. The Event of Deactivation and Deactivation of Event</i>	114
<i>Daria Farafonova. "The Mind Dipping the Pen in the Ink of Thought": On the Russian Translation of the Term Potenza and Its Meaning in Giorgio Agamben's Ontology</i>	151
<i>Oleg Goryainov. "The Music of Being": a note on a metaphor from Giorgio Agamben's last volume of <i>Homo Sacer</i></i>	165

WALTER BENJAMIN. DAS PASSAGEN- WERK IN PROGRESS

<i>Walter Benjamin. Convolute F: Iron Construction</i>	201
--	-----

Потенция мысли

Джорджо Агамбен

Перевод с итальянского *Дарьи Фарафоновой* выполнен по изданию: *Agamben G. La potenza del pensiero // La potenza del pensiero. Saggi e conferenze. Vicenza: Neri Pozza, 2005. P. 273–287.*

Джорджо Агамбен. Европейская высшая школа (EGS),
Саас-Фе, Швейцария. gioagamben@yahoo.it.

Данная публикация – первый перевод на русский язык ключевого для понимания философского проекта Джорджо Агамбена текста. Впервые представленный в форме доклада на конференции в Лиссабоне в 1987 году, этот текст известен широкому читателю под названием *On Potentiality*, под которым он был опубликован в англоязычном сборнике *Potentialities* (1999). Предлагаемый читателю перевод выполнен по расширенному и уточненному варианту текста, который на итальянском языке впервые был опубликован в сборнике 2005 года. Статья представляет собой развернутый комментарий к двум ключевым понятиям философии Аристотеля – потенция (*dynamis*) и акт (*energeia*), прояснение взаимосвязи между которыми играет ключевую роль в работах Агамбена. Задаваясь вопросом, каков онтологический статус утверждения «я могу», Агамбен показывает, что одной из важнейших форм потенции/способности (*potenza*) является опыт лишения. Прояснение способа бытия такого рода опыта приводит Агамбена к фундаментальной апории аристотелевской теории потенции, согласно которой всякая способность/потенция – это одновременно и неспособность/импотенция. Предложенная итальянским философом археология понятий аристотелевской философии призвана указать не только на онтологические, но и на этические и политические проблемы западной традиции мысли, укорененные в данной апории. Предлагаемое решение поставленной проблемы Агамбен связывает с выработкой такого режима (модальности) бытия, который удерживает всякую способность/потенцию от ее полного исчерпания в действии (актуализации). Прочитывая аристотелевское учение о потенции как археологию субъективности, итальянский философ закладывает основания для собственного понятия *форма-жизни*, которое является центральным для его проекта *Ното Сасер*.

Ключевые слова: *Аристотель; потенция (dynamis); акт (energeia); способность/неспособность.*

Вступительное замечание переводчика

В данном эссе Джорджо Агамбен анализирует категорию потенции (*potenza*, что соответствует греческому понятию *dynamis*) в применении к природе мышления как сферы абсолютной возможности. Понятие потенции является стратегическим в мысли Агамбена: возврат к совокупности значений, на которые новоевропейская мысль разложила эту категорию, выработав для каждого отдельную лексику, то есть встреча их в едином термине, составляет одну из ключевых интенций его исследования. В этой связи мы избрали стратегию единого перевода слова *potenza*, в разных контекстах соответствующего значению русских слов «способность», «сила», «мощь», «возможность», «могущество», как потенция. Лишь в тех случаях, когда стилистические нормы русского языка в конкретном контексте не допускают употребление этого термина, мы прибегали к редуцирующему синониму, всякий раз указывая в квадратных скобках исходный термин. Во всех иных случаях квадратные скобки (в которых, как правило, указывается греческий оригинал термина или словосочетания) применяются автором.

Дарья Фарафонова

Что значит «я могу»

ПОНЯТИЕ потенции имеет в западной философии долгую историю и, по крайней мере начиная с Аристотеля, занимает в ней центральное место. Аристотель противопоставляет — и вместе с тем связывает — потенцию (*dynamis*) и акт (*energeia*), и эта оппозиция, которая проходит через всю его метафизику и физику, была передана им в наследство сперва философии, а затем науке Средневековья и Нового времени. Если я решил здесь сегодня поговорить о понятии потенции, то это не связано с целями чисто историографического характера. Для меня речь не идет о том, чтобы вернуть актуальность давно канувшим в забвение философским категориям; я, напротив, убежден в том, что это понятие никогда не прекращало действовать в жизни и в истории, в мышлении и практике той части человечества, которое до такой степени нарастило и развило свою *потенцию* [*potenza*], что по всей планете навязало свою *власть* [*potere*]. Скорее, следуя совету Витгенштейна, соглас-

но которому философские проблемы становятся более понятными, если мы переформулируем их как вопросы о значении слов, я мог бы заявить тему моего исследования как попытку понять значение словосочетания «я могу». Что мы имеем в виду, когда говорим «я могу», «я не могу»?

В коротком предисловии к поэме «Реквием» Анна Ахматова рассказывает о том, как появились эти стихи. Были годы ежовщины, и поэтесса многие месяцы провела в тюремных очередях Ленинграда в надежде что-то узнать о своем сыне, заключенном под стражу за политические преступления. Вместе с ней в очереди стояли десятки других женщин, которые встречались там каждый день. Как-то утром одна из них узнала ее и спросила: «А это вы можете описать?» После короткого молчания Ахматова промолвила: «Могу».

Я не раз задавался вопросом, что именно Ахматова хотела этим сказать. Может быть, что ее поэтический талант столь велик, что ее умение обращаться с языком позволяет описать такой страшный опыт, едва ли передаваемый в слове? Не думаю. Для каждого человека когда-то наступает момент, когда он должен произнести это «я могу», которое не соотносится ни с какой уверенностью, ни с какой-либо специфической способностью и которое все же его всецело вовлекает и обязывает. Это «я могу» за пределами всякой способности и вне всякого практического умения, это утверждение, которое ничего не означает, тут же ставит субъект перед самым, возможно, требовательным — и все же неотвратимым — опытом, с которым ему дано соизмерить себя: опытом потенции.

Что такое способность [*facoltà*]

Здесь, однако, возникает вопрос: почему чувства не воспринимают самих себя [*tōn aisthēseōn ... aisthēsis*]? Почему они не вызывают ощущения без чего-то внешнего, хотя они и содержат в себе огонь, землю и другие элементы, которые сами по себе ощущаются? Так происходит оттого, что способность ощущения [*to aisthētikon*] не есть нечто в действительности, а существует лишь в возможности [*dynamei monon*]. Поэтому сама она не испытывает ощущения — подобно тому, как горячее само по себе не возгорается без зажигательного вещества; в про-

тивном случае оно бы само себя поглощало и не нуждалось бы в действующем огне [*entelecheiai* ... *ontos*]¹.

Мы настолько привыкли мыслить чувствительность как способность души, что этот отрывок из трактата «О душе» (417a 2–9) будто бы не составляет никакой сложности для истолкования. Вокабуляр потенции настолько глубоко проник в наше мышление, что мы не замечаем, что в этих строках впервые являет себя фундаментальная проблема, которая как таковая открыто заявляет о себе в истории западной мысли лишь в некоторые решающие ее моменты (в мысли Нового времени один из таких моментов — наследие Канта). Эта проблема, то есть исходная проблема потенции, возвещает себя в вопросе: «Что означает иметь способность? Каким образом существует нечто такое, как „способность“?».

В Древней Греции чувствительность, интеллект и тем более воля не воспринимались как «способности» субъекта. Само слово *aisthēsis* по своей форме есть название действия на *-sis*, выражающее реальную деятельность. Каким же тогда образом ощущение может существовать без ощущения, *aisthēsis* — в состоянии анестезии? Эти вопросы тут же подводят нас к проблеме того, что Аристотель именует *dynamis*’ом, потенцией (важно помнить, что этот термин означает как силу [*potenza*], так и возможность [*possibilità*], и что два этих значения не должно разделять — чем, увы, грешат современные переводы). Когда мы говорим о том, что человек обладает «способностью» видеть, «способностью» говорить (или, как писал Гегель, а Хайдеггер по-своему воспроизвел, — «способностью» к смерти), когда мы попросту утверждаем, что что-то «не в наших силах»², мы уже находимся в сфере потенции. Иными словами, термин «способность» выражает то, каким образом некая деятельность отделяется от самой себя и присваивается субъектом, — то, каким образом живущий «обладает» своим жизненным праксисом. Нечто такое, что может быть определено как «способность» чувствовать, разграничивается от действительного чувствования [*sentire in atto*], которое через это разграничение может соотноситься собственно с субъектом. В этом смысле аристотелевское учение о потенции содержит в себе археологию субъектив-

1. Аристотель. О душе // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 405. Перевод изменен.

2. *Non è nelle mie facoltà*, букв.: «вне моих способностей». — Здесь и далее примечания переводчика.

ности: оно представляет собой способ, посредством которого проблема субъекта являет себя мысли, еще не имеющей представления о нем. *Hexis* (от *echo*, иметь) — навык [*abito*³], способность — есть имя, которое Аристотель дает этому не-существованию ощущения (и других «способностей») в живущем. То, что таким образом «имеется», не есть простое отсутствие: скорее, оно имеет форму лишенности (в лексиконе Аристотеля *sterēsis*, лишенность, стратегически соотносится с *hexis*), то есть чего-то такого, что свидетельствует о наличии чего-то не осуществленного в действии. Обладать некоей потенцией, обладать какой-то способностью означает обладать лишенностью. Поэтому чувство не воспринимает само себя подобно тому, как горячее само себя не воспламеняет. Следовательно, потенция есть *hexis* неким *sterēsis*'ом: как сказано в «Метафизике» (1019b 5–8), «способное [*potente*] является таковым потому, что у него что-нибудь есть, а иногда потому, что оно этого чего-то лишено. Если лишенность есть в некотором смысле *hexis*, то способное является таковым как потому, что оно обладает неким *hexis*'ом, так и потому, что оно обладает его *sterēsis*'ом»⁴.

Обладать лишенностью

То, что Аристотеля интересует эта вторая форма потенции (обладание лишенностью), явствует из отрывка «О душе», следующего за цитатой, из которой мы исходим в нашем рассуждении. Аристотель проводит здесь разграничение (417a 21 и далее) между общей потенцией, которую мы подразумеваем, когда говорим о способности [*potenza*] ребенка к изучению наук, о том, что он потенциальный архитектор или глава государства, от потенции того, кто уже обладает *hexis*'ом, соответствующим некоему конкретному знанию или определенному навыку [*abilità*]. Именно в этом смысле

3. Как ниже замечает Агамбен, *abito* — отглагольное существительное, восходящее к латинскому *habere*, иметь; его полисемия имеет здесь глубокий стратегический смысл, ведь этот термин означает одновременно «имение», «платье», «костюм», «облачение», но также и «привычку», «навык», а в устаревшем употреблении — «нрав» в смысле «обычай». Потенциальность «обладания», таким образом, ассоциируется с чем-то подспудно определяющим вероятный ход жизни, ее «оболочку», заданную совокупностью обычаев и установок. Не случайно в современном итальянском языке *abitudine* — привычка — восходит именно к этому этимону.

4. *Он же*. Метафизика // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 163. Перевод изменен.

говорят, что архитектор обладает способностью [буквально: имеет потенцию] возводить здания даже в тот момент, когда он этого не делает, или что музыкант способен играть на кифаре и тогда, когда он ничего не исполняет. Потенция, о которой здесь идет речь, сущностно отличается от общей потенции, присущей ребенку. Ребенок, пишет Аристотель, *способен* [*potente*] в том смысле, что он должен претерпеть некое изменение посредством обучения; тот же, кто уже обладает неким умением, не должен претерпевать изменение: он способен благодаря *hexis*'у, который он может не приводить в действие, либо же привести в действие, переходя от неосуществленности к осуществлению (*ek tou... mē energein de, eis to energein*, 417a 32 — 417b 1). То есть потенция, по сути, определяется через возможность ее не-осуществления — так же, как и *hexis* означает расположенность к лишенности. Иными словами, архитектор обладает способностью [*è potente*], поскольку он может не-сооружать, а музыкант, играющий на кифаре, является таковым потому, что, в отличие от того, кто способен к игре лишь в общем смысле и попросту не может играть на кифаре, может не-играть на кифаре.

Именно так Аристотель в «Метафизике» отвечает на положения мегариков, небезосновательно утверждающих, что потенция существует лишь в действии (*energē monon dynasthai, hotan de mē energē ou dynasthai*, 1046b 29–30). Если это так, возражает Аристотель, то мы не могли бы считать архитектора архитектором в тот момент, когда он не сооружает зданий, как не могли бы называть врачом врача в тот момент, когда он не исполняет свое дело. Под вопросом, таким образом, оказывается *способ бытия* потенции, которая существует в форме *hexis*'а, власти над лишенностью. Существует форма, присутствие того, что не пребывает в осуществленности, и это лишующее присутствие и есть потенция. Как Аристотель безапелляционно утверждает в одном удивительном пассаже «Физики»: «*Sterēsis*, лишенность, — что-то вроде формы [*eidōs ti*, своего рода облик, вид: *eidōs* от *eidēnai*, „видеть“]» (193b 19–20)⁵.

О ТЬМЕ

Один из самых знаковых образов этого лишующего присутствия в трактате «О душе» — образ тьмы (*skotos*). Аристотель

5. *Он же*. Физика // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1981. Т. 3. С. 85. Перевод изменен.

рассуждает здесь об органах чувств, главным образом о зрении (418a 26—418b 31). Он говорит о том, что предметом зрения является цвет, а также нечто такое, чему мы не можем дать названия, но что он предлагает называть прозрачным (*diaphanes*). Этот термин в данном случае относится не просто к прозрачным веществам — таким, как вода или воздух, — но к определенному «естеству» (*physis*), в них присутствующему и составляющему то, что является непосредственно зримым в каждом теле. Аристотель не определяет это естество, ограничиваясь лишь констатацией его существования (*esti de ti diaphanes*, «имеется нечто прозрачное»); он, однако же, утверждает, что действием этого естества как такового является свет, а тьма — его потенция (418b 9–10). Если же свет является, как он пишет далее, цветом прозрачного в действии (*to de phōs hoion chrōma esti tou diaphanous, hotan ē entelecheia diaphanes*), то не будет ошибкой определить тьму, которая есть *sterēsis* света, как цвет потенции. В любом случае, это одно и то же естество, которое бывает то тьмой, то светом (*ē gar autē physis hote men skotos hote de phōs estin*, 418b 31—419a 1).

(Стало быть, общее место, согласно которому древняя метафизика является метафизикой света, не совсем корректно. Скорее, речь идет о метафизике прозрачного, этого безымянного *physis*'а, способного как к тьме, так и к свету.)

Несколькими страницами далее, говоря о здравом смысле, Аристотель задается вопросом, как же так происходит, что, когда мы видим — мы чувствуем, что видим (*aisthanometha hoti horōmen*, 425b 12), и когда слышим — чувствуем, что слышим. Что же касается зрения, возможно, так происходит потому, что мы чувствуем факт видения неким иным органом чувства — либо же потому, что ощущаем его посредством самого зрения. Ответ Аристотеля: мы ощущаем, что видим, тем же органом чувства, благодаря которому мы видим. Однако здесь заключена апория:

Ведь если воспринимать зрением — значит видеть, а видят цвет и сам предмет, имеющий цвет, то для того, чтобы видеть это видящее, первое видящее [to *horōn prōron*] также должно иметь цвет. Поэтому ясно, что восприятие зрением не однозначно: ведь, когда мы и ничего не видим, мы все же различаем зрением тьму и свет. Значит, и само видящее начало каким-то образом причастно цвету [425b 17–25]⁶.

6. *Он же*. О душе. С. 425. Перевод изменен.

В этом удивительном пассаже, в котором проблема потенции выявляет свою сущностную связь с проблемой самоаффицирования [*autoaffezione*], Аристотель вновь поднимает и развивает изначальный вопрос: «Почему в отсутствие внешних предметов нет чувствования самих чувств?», на который он изначалью дал ответ, утверждая, что ощущение существует в потенции, а не в действии. Последующие рассуждения помогают лучше уяснить смысл этого утверждения. В тот момент, когда мы не видим (то есть когда наше зрение пребывает в потенции), мы все же отличаем тьму от света: мы, если можно так выразиться, видим темноту как цвет зрения в потенции. Видящее начало «неким образом окрашено», и цветами его являются тьма и свет, потенция и действие, лишенность и наличие. Это означает, что чувствовать факт видения оказывается возможным потому, что видящее начало существует и как способность [*potenza*] видеть, и как способность не-видеть, притом последняя не есть простое отсутствие: она есть нечто существующее, *hexis* некоей лишенности.

Современная нейрофизиология зрения, по видимости, согласуется с заключениями Аристотеля. В отсутствие источников света, или когда мы закрываем глаза, мы не видим внешних предметов, но для нашей сетчатки это не означает отсутствия какой бы то ни было деятельности. Как раз напротив, происходит следующее: отсутствие света приводит в действие ряд периферических клеток, именуемых *off-cells*, и они производят особое самоаффицирование сетчатки, которое мы называем темнотой. Тьма действительно является цветом потенции, а потенция, в сущности, есть доступность некоего *sterēsis'a*, это способность не-видеть.

Способность [потенция] к тьме

В своем комментарии к трактату «О душе» Фемистий с особой пронизательностью улавливает основные импликаци, приистекающие из этого пассажа:

Если бы чувство не обладало потенцией как к действию (*atto*), так и к неосуществленности (*non-essere-in-atto*), если бы оно всегда пребывало лишь в действии, оно никогда бы не могло ни воспринимать тьму [*tou skotous*], ни слышать тишину; точно так же — если бы мысль [*nous*] не была способной как

к мышлению, так и к не-мышлению [*anoian*], она бы никогда не смогла познать зло, бесформенность [*amorphon*], безобразность [*aneidon*] <...>. Если бы мысль не имела общего с потенцией, ей были бы неведомы лишения [*tas steréseis*].

Величие — как и ничтожество — человеческой потенции в том, что она, кроме прочего и прежде всего, есть потенция не переходить в действие, это потенция к тьме. Если учитывать, что *skotos* в языке Гомера означает прежде всего мрак, охватывающий человека в момент смерти, то становится возможным уяснить все следствия, проистекающие из этого двоякого назначения потенции. То измерение, которым она наделяет человека, есть познание лишения — а стало быть, самая что ни на есть мистика, понимаемая как тайное основание всякого человеческого познания и действия (средневековое представление о «мистическом» Аристотеле, *Aristoteles mysticus*, обнаруживает здесь свою обоснованность). Действительно, если бы потенция была лишь потенцией видеть или производить действия, если бы она существовала как таковая лишь в реализующем ее действии (такого рода потенцию Аристотель называет естественной и приписывает ее лишенным логики началам и животным), то мы бы никогда не могли прожить опыт темноты и потери чувствительности, никогда не могли бы познать *sterēsis*, а значит, и управлять им. Человек — властелин лишения, поскольку более, чем это верно для любого иного живущего, его удел — потенция. Но это также означает, что он ей всецело придан и вверен в том смысле, что всякая его способность к действию конститутивно являет собой способность к не-действию, всякое его познание — способность к не-познанию.

Всякая способность есть неспособность [всякая потенция есть импотенция]

В книге девятой «Метафизики» Аристотель попытался наиболее исчерпывающе подойти к проблемам двойственности и апорий теории потенции. Возможно, решающий момент этой попытки содержится в тех местах, где он определяет структурную сопринадлежность способности и неспособности. «Неспособность [*adynamia*]», как он пишет (1046a 29–31), «есть лишенность, обратная потенции [*dyna-*

mei]. Всякая способность [потенция] есть неспособность того же и по отношению к тому же [потенцией чего она является: *tou autou kai kata to auto pasa dynamis adynamia*]⁷. *Adynamia*, «импотенция», означает в данном случае не отсутствие всякой потенции, но потенцию-не (переходить в действие), *dynamis mē energein*. Таким образом, в этом утверждении содержится определение особой двойственности всякой человеческой потенции, которая в своей исконной структуре поддерживает связь с собственной лишенностью, она всегда — и по отношению к тому же — есть потенция быть и не быть, делать и не делать. Именно эта связь и составляет, по Аристотелю, сущность потенции. Живущий, существующий в модусе потенции, способен [буквально: может] к собственной импотенции, и лишь в этом модусе он владеет собственной потенцией. Он может быть и делать, потому что он удерживает связь с собственным не-бытием и не-деланием. В потенции чувство всегда конститутивно является отсутствием ощущений, мысль — не-мыслью, деятельность — бездеятельностью.

Несколькими строчками ниже Аристотель дополнительно уточняет этот двойственный статус человеческой потенции: «То, что обладает потенцией [*to dynaton*], может [*endechetai*] не быть в действии [*mē energein*]. То, что обладает потенцией быть, может как быть, так и не быть. Ведь одно и то же обладает потенцией и быть и не быть [*to auto aradynaton kai einai kai mē einai*]» (1050b 10–12). *Dechomai* означает «принимаю, получаю, допускаю»⁸. Возможное [у Аристотеля: *potente*, могущее] есть то, что принимает не-бытие и дает ему свершаться, и это принятие не-бытия определяет потенцию как пассивность и фундаментальное страдание. Именно в этом двояком характере потенции, как явствует из термина, которым Аристотель обозначает контингентное [*to endechomenon*], и коренится проблема контингентности, возможности не быть.

Если мы вспомним, что в «Метафизике» примеры потенции-не почти всегда заимствуются из сферы человеческих техник и познаний (грамматика, музыка, архитектура, медицина и т. д.), то тогда мы можем сказать, что человек является живущим, по преимуществу существующим в измерении потенции — то есть способности и не-способности [власти делать — и власти не делать]. Всякая человеческая

7. *Он же*. Метафизика. С. 235. Перевод изменен.

8. Там же. С. 247. Перевод изменен.

способность (потенция) есть исконно и структурно также и неспособность (импотенция); всякая способность-быть или способность-делать состоит для человека в структурном отношении с собственной лишенностью. Таков исток безмерности человеческой потенции, столь превосходящей по силе и действенности потенцию других живых существ. Другие живущие способны лишь к собственной специфической потенции⁹, они способны только к тому или иному поведению, предписанному им их биологической предрасположенностью; человек же есть животное, которое *способно к собственной неспособности*¹⁰. Величие его способности (потенции) измеряется пропастью его неспособности (импотенции).

Потенция, не свобода

Можно было бы поддаться искушению усмотреть в этом учении о двойственной природе потенции locus, в котором проблема свободы в Новое время могла бы найти свое основание. Поскольку свобода как проблема проистекает из того обстоятельства, что всякая власть тут же является также и властью-не, всякая потенция есть импотенция. Подлинно свободным в этом смысле был бы не тот, кто попросту может совершить то или иное действие — как и не тот, кто может его не совершать; но тот, кто, сохраняя связь с собственной лишенностью, способен к неспособности.

Почему же в таком случае Аристотель не только никогда не упоминает в этом контексте термина «свобода», но и вообще никоим образом не касается проблемы воли и решения? Конечно, как убедительно показал Шломо Пинес, для древнего грека понятие свободы определяет *статус* и социальное положение, а не нечто такое, что может быть отнесено к опыту и воле субъекта, как его принято понимать в Новое время. Но принципиально важно, что для Аристотеля потенция, будучи определена как *hexis* лишенности, как потенция не-делать и не-быть, не может быть присвоена субъекту в качестве права или свойства. В философском словаре, содержащемся в книге четвертой «Метафизики» (1022b 7–10), говорится о том, что если *hexis* есть связь обладающего с об-

9. Букв.: «могут лишь собственную специфическую потенцию, они могут лишь то или иное поведение».

10. Букв.: «может собственную немощь (*può la propria impotenza*)».

ладаемым, то «невозможно обладать *hexis*’ом [*echein hexin; habitus*, как мы видели, — отглагольная форма от «иметь»], ведь можно было бы продолжать до бесконечности, если можно было бы обладать именем (*abito*) того, чем обладают»¹¹.

То обстоятельство, что *hexis* некоей потенции, в свою очередь, не может быть объектом обладания, означает невозможность субъекта в современном смысле слова, то есть невозможность саморефлексирующего сознания как центра распределения способностей [*facoltà*] и навыков [*abiti*]. Но это также означает и то, что проблема потенции не имеет для грека — что, вероятно, справедливо — ничего общего с проблемой свободы субъекта.

Ничего не будет неспособного

Настало время ближе подойти к проблеме отношений между потенцией и импотенцией, между способностью и способностью-не. Действительно, как может потенция перейти в действие, если всякая потенция уже всегда есть потенция не переходить в действие? И каким образом мы можем помыслить действие потенции-не? Ведь способность играть на фортепиано для пианиста, проявленная в действии, есть, разумеется, исполнение произведения на фортепиано; но каковой будет для него проявленная в действии его потенция не играть? И что происходит с этой потенцией не играть в тот момент, когда он начинает играть? Так, действие потенции мыслить будет состоять в обдумывании той или иной мысли; но каким образом можно помыслить действие потенции не-думать? Может быть, эти две потенции настолько асимметричны и разнородны, что эти вопросы просто лишены смысла? И все же, если, выражаясь словами Аристотеля, «всякая потенция есть в то же время импотенция того же и по отношению к тому же», проблема дальнейшей судьбы неспособности при переходе в действие не может быть попросту отмечена.

Ответ, который Аристотель дает на эти вопросы, при всей его безапелляционной краткости являет собой одно из самых высоких проявлений его философского гения; тем не менее этот ответ так и не был услышан в традиции философии:

11. *Он же*. Метафизика. С. 171. Перевод изменен.

Esti de dynaton touto ō ean hyparxē ē energieia ou legetai echein tēn dynamin, outhen estai adynaton [Метафизика, 1047a 24–25].

Возможным является то, в отношении чего при осуществлении действия, возможностью которого оно названо, ничего не будет невозможным¹².

Согласно традиционному прочтению этого утверждения, Аристотель будто бы хочет сказать: возможно то, в отношении чего ничто не является невозможным. Еще Хайдеггер в своем курсе, посвященном книге девятой «Метафизики», иронизировал над «пустой изошренностью» толкователей, которые с «плохо скрываемым чувством торжества» приписывают Аристотелю подобную тавтологию. Однако та невозможность [*impotenza*], про которую говорят, что при переходе в действие она ничем не станет, — не может быть не чем иным, как *adynami'e*, которая, согласно Аристотелю, принадлежит всякому *dynamis'u*: это потенция-не (быть или делать). Поэтому правильным был бы следующий перевод: «Возможным является то, для чего при осуществлении действия, потенцией которого оно предположительно обладает, ничего не будет способного (быть или делать)». Но как же тогда понимать это «ничего не будет способного не?» Каким образом потенция может нейтрализовать импотенцию, которая ей сопринадлежит?

В одном отрывке трактата «Об истолковании» содержатся некоторые ценные указания. В плане отрицания модальных высказываний Аристотель различает и одновременно связывает воедино проблему потенции и проблему модального высказывания. Если отрицание модального высказывания должно отрицать модус, а не *dictum*¹³ (в связи с чем отрицание утверждения «возможно, что наличествует» будет выглядеть как «невозможно, что наличествует», а отрицание «возможно, что не наличествует» — как «невозможно, что не наличествует»), то в плане потенции все обстоит иначе, отрицание и утверждение не исключают друг друга. «Поскольку то, что возможно, не всегда пребывает в действии, — пишет Аристотель, — то и отрицание ему принадлежит: ведь может не ходить то, что способно ходить, и может не видеть

12. Там же. С. 238. Перевод изменен. Букв.: Мόγουщим (*potente*) является то, для чего при свершении действия, потенцией которого оно названо, ничто не будет немόгущим (*impotente*).

13. Высказанное (*lat.*).

то, что способно видеть» (21b 14–16)¹⁴. Поэтому в книге девятой «Метафизики» и в трактате «О душе» отрицание потенции (или, скорее, лишенность ее), как мы видели, всегда имеет форму «может не» (и никогда — «не может»). «Поэтому представляется, что выражения „возможно, что наличествует“ и „возможно, что не наличествует“ следуют одно из другого, поскольку одно и то же может быть и не быть. Следовательно, высказывания такого рода не противоречат друг другу. Напротив, высказывания „возможно, что наличествует“ и „невозможно, что наличествует“ никогда не идут в связке» (21b 35 — 22a 2)¹⁵.

Если мы назовем лишенностью статус отрицания в потенции, то как тогда понимать в привативном смысле двойное отрицание, содержащееся во фразе «Ничего не будет способного не (быть или делать)»? Коль скоро она не противоречит потенции быть, потенция не быть не должна здесь просто обнуляться, но, обращаясь на самое себя, она будет принимать форму способности не-не быть. Иными словами, привативное отрицание «мóгущего не быть» — это «мóгущее не-не быть» (а не «не мóгущее не быть»).

Стало быть, то, о чем говорит Аристотель в анализируемом отрывке, значимо разнится с тем, что приписывает ему тавтологическое прочтение современных комментаторов, представляя собой куда больший интерес. *Если некая потенция-не-быть изначально принадлежит всякой потенции, то истине мóгущим будет лишь тот, кто в момент перехода в действие не обнулит попросту свою потенцию-не, не оставит ее позади действия, но позволит ей полностью перейти в него как таковую; иными словами, он сможет не-не перейти в действие.*

Дар и спасение

Теперь мы можем ответить на поставленные нами вопросы: Что происходит с потенцией-не в тот момент, когда действие осуществляется? Как можно помыслить действие потенции-не? Предлагаемая нами интерпретация обязывает нас по-новому и небанально осмыслить отношения между потенцией и действием. Переход в действие ни обнуляет, ни исчерпывает потенцию: она сохраняется в действии как

14. *Он же*. Об истолковании // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 108. Перевод изменен.

15. Там же. С. 109. Перевод изменен.

таковая, по преимуществу в своей основной форме потенции-не (быть или делать). Аристотель прямо говорит об этом в одном месте трактата «О душе» (417b 2–7), все решающие импликации которого мы теперь вполне можем уяснить:

Претерпевание [*paschein*] — не простой термин; он, с одной стороны, подразумевает некое уничтожение посредством противоположного, а с другой — скорее сохранение [*sôtêria*] того, что в потенции, в том, что в действии; при этом оно ему подобно таким же образом, каким потенция [сохраняется] относительно действия. Ведь тот, кто владеет знанием, становится созерцающим в действии [*theôroun*], и это не есть изменение [*alloiousthai*, «становиться другим»], поскольку здесь налицо дар самому себе [*eis hautō... epidosis*] и действию¹⁶.

Потенция (единственная, интересующая Аристотеля, потенция претерпевать от *hexis*'a) не переходит в действие, претерпевая разрушение или изменение; ее *paschein*, ее пассивность состоит, скорее, в сохранении и усовершенствовании себя (*epidosis*, буквально «добавочный дар», означает также «наращивание»: в переводе Вильгельма из Мербеке — *in ipsum id additio*, а в примечании Фемистия — *teleiōsis*, «свершение»).

Нам еще предстоит осознать все, что вытекает из этого представления о потенции, которая, принося себя в дар самой себе, сохраняется и наращивается в действии. Она обязывает нас не только к тому, чтобы переосмыслить отношение между потенцией и действием, между возможным и реальным, но и к тому, чтобы по-новому осмыслить в плане эстетики статус действия творения и произведения, а в плане политики — проблему сохранения власти учредительной во власти учрежденной. Но вопрошанию должно быть подвергнуто все понимание живущего, если верно то, что жизнь должна мыслиться как потенция, которая непрерывно превосходит собственные формы и реализации. И, возможно, лишь отталкиваясь от этого видения мы наконец сможем понять природу мысли, если истинно — как непрерывно повторяет Аристотель, — что именно потенция определяет сущность. Как он пишет в заключительном пассаже трактата «О душе» (429b 5–9):

16. Он же. О душе. С. 406. Перевод изменен.

Когда [мысль] стала каждым [мыслимым] в том смысле, в каком говорят о сведущем как о действительно знающем (а это происходит, когда он сам способен перейти к действию), она и в этом случае все же остается некоторым образом в потенции <...> и может помыслить самое себя¹⁷.

То, что философская традиция приучила нас считать вершиной мысли — и вместе с тем самим каноном *energeia* и чистого действия, то есть мыслью о самой мысли, — поистине является высшим даром потенции самой себе, совершенной фигурой потенции мысли.

Библиография

Аристотель. Метафизика // Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 63–367.

Аристотель. О душе // Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 371–448.

Аристотель. Об истолковании // Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 93–116.

Аристотель. Физика // Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1981. Т. 3. С. 61–262.

The Potency of Thought

Giorgio Agamben. European Graduate School (EGS), Saas-Fee, Switzerland, gioagamben@yahoo.it.

This publication is the first translation into Russian of a text that is key to understanding Giorgio Agamben's philosophical project. First presented in the form of a paper at a conference in Lisbon in 1987, this text is known to the general reader under the title "On Potentiality", published in the English-language collection *Potentialities* (1999). The translation is based on an expanded and refined version of the text, which was first published in Italian in 2005. The article is a detailed commentary on two key concepts of Aristotle's philosophy — potentiality (*dynamis*) and actuality (*energeia*) — clarifying the relationship between them, which plays a key role in Agamben's works. Wondering about the ontological status of the statement "I can," Agamben shows that one of the most important forms of potency (*potenza*) is the experience of deprivation. Clarifying the mode of existence of this kind of experience leads Agamben to the fundamental aporia of the Aristotelian theory of potency, according to which every capacity/potency is at the same time its own incapacity/impotency. The proposed archaeology of the concepts of Aristotelian philosophy aims to highlight not only the ontological but also the ethical and political problems of the Western tradition of thought rooted in this aporia. Agamben links the proposed solution to the posed problem with the development of a mode (*modality*) of being that prevents every capacity/potency from being fully exhausted in action (*actualization*). By reading the Aristotelian doctrine of potency as an archaeology of subjectivity, Agamben lays the foundations for his own concept of form-of-life, which is central to his *Homo Sacer* project.

17. Он же. О душе. С. 434. Перевод изменен.

Keywords: *Aristotle*; *potency (dynamis)*; *act (energeia)*; *capacity/incapacity*.

DOI: 10.58186/2782-3660-2023-3-2-6-23

References

- Aristotle*. Ob istolkovanii [On Interpretation]. *Sobr. soch.: V 4 t.* [Collected Works: In 4 vols], vol. 2, Moscow, Mysl', 1978, pp. 93–116.
- Aristotle*. Fizika [Physics]. *Sobr. soch.: V 4 t.* [Collected Works: In 4 vols], vol. 3, Moscow, Mysl', 1981, pp. 61–262.
- Aristotle*. Metafizika [Metaphysics]. *Sobr. soch.: V 4 t.* [Collected Works: In 4 vols], vol. 1, Moscow, Mysl', 1975, pp. 63–367.
- Aristotle*. O dushe [On the Soul]. *Sobr. soch.: V 4 t.* [Collected Works: In 4 vols], vol. 1, Moscow, Mysl', 1975, pp. 371–448.

Дело человека

Джорджо Агамбен

Перевод с итальянского *Инны Кушнарёвой* под редакцией *Дарьи Фарафоновой* выполнен по изданию: *Agamben G. L'opera dell'uomo // La potenza del pensiero. Saggi e conferenze. Vicenza: Neri Pozza, 2005. P. 365–376.*

VERSUS

Джорджо Агамбен. Европейская высшая школа (EGS),
Саас-Фе, Швейцария. gioagamben@yahoo.it.

Данная публикация – первый перевод на русский язык статьи Джорджо Агамбена, впервые опубликованной под названием «Дело человека. Комментарий к „Никомаховой этике“ Аристотеля» в первом номере журнала *Forme di vita* за 2004 год и переизданной год спустя в составе сборника «Потенция мысли» (2005). Настоящий текст продолжает и развивает основные положения из работы «Потенция мысли». Вопрос о способности человека, которому всегда присуща некоторая неспособность, в настоящей работе ставится в связи с проблемой определения природы человека в терминах деятельности и бездеятельности. Прояснение этих понятий призвано заново поставить вопрос о сущности и природе человека в связи с опытом политической жизни. Агамбен начинает с вопроса: если человеку по сути или по природе присуще некоторое призвание, то как понимать опыт сущностного безделия человека? Связывая опыт человеческой жизни с опытом чистой потенции, Агамбен выдвигает гипотезу, согласно которой сущность человека не исчерпывается никакой идентичностью и никаким делом, что влечет за собой необходимость пересмотра понятий западной традиции мысли, укорененной в конститутивной связке человека с его действием (деятельностью). Указывая на возможное альтернативное прочтение понятий аристотелевской философии *dynamis/energeia* и *zoé tis* («некая жизнь») и ставя вопрос о форме-жизни, которая не была бы включена в биополитический диспозитив, Агамбен обращается к Данте и его сочинению «Монархия». Опыт Данте позволяет Агамбену показать, что человеческая мысль в силу самого своего устройства открыта возможности собственного отсутствия и бездействия. А это, в свою очередь, влечет за собой постановку вопроса, ответ на который призваны дать дальнейшие исследования: возможна ли сегодня политика, которая бы соответствовала отсутствию дела у человека, не впадая при этом в принятие на себя биополитической задачи?

Ключевые слова: *Аристотель; Данте; бездеятельность; множество.*

В ПЕРВОЙ книге «Никомаховой этики» (1097b 22 и след.) Аристотель ставит проблему определения дела человека [*to ergon tou anthrōpou*]. Контекст этого определения — установление высшего блага как объекта *epistēmē politikē*, политической науки, по отношению к которой трактат об этике представляет собой своего рода введение. Это высшее благо — счастье. И для того, чтобы дать определение счастью, Аристотель приступает к изучению дела человека.

Подобно тому как у флейтиста, ваятеля и всякого мастера [*technitē*], да и вообще у тех, у кого есть определенное назначение [*ergon*] и занятие [*praxis*], собственно благо [*tagathon*] и совершенство [*to eu*] заключены в их деле — точно так, по-видимому, и у человека [вообще], если только для него существует [определенное] назначение [*ti ergon*]. Но возможно ли, чтобы у плотника и башмачника было определенное дело и занятие, а у человека не было бы никакого и чтобы он по природе был без дела [*argos*]?¹

Ergon означает по-гречески «работа, дело». Однако в обсуждаемом отрывке значение этого слова усложняется через тесное отношение, связывающее его с одним из фундаментальных понятий аристотелевской мысли, *energeia* (буквально «бытие в деятельности»). Скорее всего, этот термин был придуман самим Аристотелем, использующим его в функциональном противопоставлении *dynamis* («потенция»). Прилагательное *energos* («деятельный, активный»), от которого его производит Аристотель, встречалось уже у Геродота. Противоположный термин *argos* (от *aergos*, «бездеятельный, лишенный *ergon*»; ср.: *argia*, «бездеятельность») был отмечен уже у Гомера. То, что дело человека в этом контексте означает не просто «дело», но то, что определяет *energeia*, — деятельность, бытие-в-действии, присущее человеку, — подтверждается тем, что несколькими строками ниже Аристотель определит счастье как *psychēs energeia <...> kat'aretēn*, «деятельность души сообразно добродетели» (1098a 16)². Таким образом, вопрос о деле или отсутствии дела у человека имеет решающее стратегическое значение, потому что от него

1. Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 64. Перевод незначительно изменен.

2. Там же.

зависит не только возможность надления его собственной природой и сущностью, но и, как мы могли видеть, возможность дать определение счастья и его политики.

Вопрос носит не только риторический характер. Противопоставляя человеку вообще четыре типа ремесленников — флейтиста, изготовителя *agalmata*, плотника и башмачника — Аристотель нарочно выводит фигуры, чье дело (или деятельность) легко идентифицируется. Но выбор, так сказать, «скромных» примеров не исключает возможности продолжения списка вверх (незадолго до этого он упомянул врачевателя, строителя и военачальника). Проблема, таким образом, имеет более широкое значение и касается самой возможности выявления *energeia*, бытия-в-деятельности человека как человека вообще, независимо от конкретных социальных ролей, которые он может принимать на себя. Пусть и в форме парадоксального вопроса, но идея *argia*, сущностного безделья человека, противопоставленного его конкретным назначениям и занятиям, выдвигается в безоговорочной форме. Модерная (или даже, скорее, постмодерная) проблема полного осуществления человеческого дела, а значит, и возможной *désœvrement*, бездеятельности (*désœvré* как нельзя лучше соответствует *argos*) человека, в конце истории получает здесь свое логико-метафизическое основание. «Хулиган-бездельник» у Раймона Кено, «шабат» у Кожева и «безработное сообщество» у Нанси становятся в таком случае постисторическими фигурами, соответствующими отсутствию у человека собственного дела. Но в широком смысле под вопросом здесь оказывается сама природа человека: он представляется живущим без дела, то есть лишенным специфической природы и назначения. Если у него нет присущего ему *ergon*, человек не может иметь и *energeia*, деятельности, которая могла бы определять его сущность: то есть тогда он — существо чистой потенции, которая не исчерпывается никакой идентичностью и никаким делом.

То, что эта гипотеза должна была казаться Аристотелю вполне допустимой, подтверждается тем, что в трактате «О душе», в том месте, где он определяет *nous*, ум человека, он утверждает, что «ум по природе не что иное, как способность (potenza)» (429a 21)³. Поэтому даже когда он переходит в действие, «тогда он точно так же есть некоторым образом в потенции <...>, и тогда он способен мыслить сам себя»

3. *Он же*. О душе // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 433.

(429b 9)⁴. Лексикон бездеятельности, к которому принадлежит *argos*, а также *sholē*, не несет в древнегреческом языке никакой негативной коннотации. Но с точки зрения христианских комментаторов Аристотеля, гипотеза о сущностной бездеятельности человека неизбежно должна была показаться шокирующей. Поэтому в своем комментарии к указанному пассажиру из «Никомаховой этики» Фома Аквинский не преминул уточнить, что «невозможно, чтобы человек был бездельником по природе, как если бы у него не было своей деятельности» [*impossibile est, quod sit naturaliter otiosus, quasi non habens propriam operationem*] (Sent. Ethic., 1, 10, 4).

Однако в следующем пассаже Аристотель, кажется, отступает перед гипотезой об отсутствии дела у человека вообще и, неожиданно сделав разворот, начинает искать *ergon* человека в сфере жизни:

Если же подобно тому, как для глаза, руки, ноги и вообще каждой из частей [тела] обнаруживается определенное назначение, так и у человека [в целом] можно предположить помимо [*para*⁵] всего этого определенное дело? Тогда что бы это могло быть? Простой факт жизни [*to zēn*] представляется [чем-то] общим как для человека, так и для растений, а искомое нами присуще только человеку. Следовательно, нужно исключить из рассмотрения [*aphōristeion*] жизнь с точки зрения питания и роста [*tēn threptikēn kai auxetikēn zoēn*]. Следующей будет жизнь с точки зрения чувства⁶ [*aisthētikē tis*], но и она со всей очевидностью то общее, что есть и у лошади, и у быка, и у всякого живого существа. Остается [*leipetai*], таким образом, какая-то деятельная форма жизни [*praktikē tis*] обладающего суждением [существа] [*to logon ckhon*]. Хотя и эта [жизнь, жизнь разумного существа] определяется двояко, следует полагать ее [именно] деятельностью, потому что это значение, видимо, главнее⁷.

Аналогия между отношениями, которые существуют у отдельных *erga* с делом человека, и отношением между отдельным органом тела и телом в целом стратегически подготавливает переход к сфере жизни. В самом деле, этот переход

4. Он же. О душе. С. 434. Перевод незначительно изменен.

5. Букв.: рядом. — Прим. ред.

6. У Агамбена: *vita sensitiva*, жизнь чувственная. — Прим. ред.

7. Он же. Никомахова этика. С. 64. Перевод изменен.

вовсе не очевиден. Если отдельными видами человеческой деятельности (игра на кифаре, изготовление башмаков, высечение изображений) не исчерпывается дело человека вообще, это не означает, что это дело нужно обязательно искать в сфере жизни. Если дело человека (от выявления которого зависит установление цели «политической науки») определяется как некая форма жизни, это свидетельствует о том, что связь между политикой и жизнью с самого начала была частью того, как греки мыслили *polis*.

В типично аристотелевском жесте выявление *ergon*'а человека осуществляется через серию цезур в континууме жизни. Она подразделяется на жизнь с точки зрения питания и роста, жизнь с точки зрения чувства и деятельную жизнь наделенного суждением существа. Артикуляция понятия жизни в некотором наборе функций использовалась уже в трактате «О душе». В нем Аристотель на основе различных способов, которыми говорится слово «жить», выделил более общее и отделимое понятие:

Одушевленное отличается от неодушевленного наличием жизни. Но о жизни говорится в разных значениях, и мы утверждаем, что нечто живет и тогда, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: мышление, ощущение, движение и покой в пространстве, движение в смысле питания, упадка и роста. Поэтому, как полагают, и все растения наделены жизнью. Очевидно, что они обладают такой силой [потенцией] и таким началом, благодаря которым они могут расти и разрушаться <...>. Это начало можно отделить от других, другие же начала смертных существ от него отделить нельзя. Это очевидно у растений: ведь у них нет никакой другой способности [потенции] души. Таким образом, благодаря этому началу жизнь присуща живым существам <...> Растительной, или способной к питанию, мы называем ту часть души, которой обладают также растения (413а 20 и след.)⁸.

Надо отметить, что Аристотель никоим образом не определяет, что есть жизнь: он ограничивается тем, что разлагает ее на составляющие, выделяя функцию питания и роста, чтобы затем реартикулировать ее в серии отличительных и соотносимых способностей (питание, чувство, мысль).

8. *Он же*. О душе. С. 397.

Жизнь с точки зрения питания (или растительная жизнь, как она будет называться уже у античных комментаторов на основе особого статуса, темного и абсолютно отделенного от *logos*'а, который растения имеют в философии Аристотеля) есть то, на исключении чего основывается в «О душе», как и в «Никомаховой этике» и в «Политике», определение человека, то есть живущего, которое обладает *logos*'ом.

Итак, определение дела человека производится посредством отделения растительной жизни и жизни чувства, каковое отделение оставляет в качестве единственно возможного «остатка» жизнь сообразно *logos*'у. А поскольку эта жизнь сообразно *logos*'у может также рассматриваться с точки зрения своей чистой возможности [потенции], Аристотель не преминул уточнить, что дело человека не может быть одной лишь возможностью и способностью, но может быть только *energeia* и применением этой способности.

Если назначение человека — деятельность души, согласованная с суждением [*logos*] или не без участия суждения, причем мы утверждаем, что назначение человека по роду тождественно назначению добропорядочного (*spoudaios*) человека, как тождественно назначение кифариста и изрядного (*spoudaios*) кифариста, и это верно для всех вообще слушаев, а преимущества в добродетели — это [лишь] добавление к делу: так, дело кифариста — играть на кифаре, а дело изрядного кифариста — хорошо играть — если это так (то мы полагаем, что дело человека — некая жизнь [*zoēn tina*], а жизнь эта — деятельность души и поступки при участии суждения, дело же добропорядочного мужа — совершать это хорошо (*to eu*) и прекрасно в нравственном смысле (*kalōs*) и мы полагаем, что каждое дело делается хорошо, когда его исполняют сообразно присущей (*oikeia*) ему добродетели; если все это так), то человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели, а если добродетелей несколько — то сообразно наилучшей и наиболее полной [и совершенной] [1098a 7–18]⁹.

Здесь Аристотель может перейти к определению «дела человека». Это дело — как явствует из предшествующего пассажа — форма жизни, «некая жизнь» (*zoē tis*), которая проживается в согласии с *logos*'ом. Это означает, что Аристотель

9. *Он же*. Никомахова этика. С. 64.

определяет высшее благо, — выявлению которого посвящено рассуждение и которое также образует цель политики, — через отношение к некоему *ergon*, некоей деятельности или бытию-в-деятельности. Эта деятельность состоит, как мы видели, в актуализации рациональной жизненной возможности [потенции] (а не возможности с точки зрения питания или чувства). Как следствие, этика и политика будут определяться для человека через участие в этом деле, в целом и сообразно добродетели (играть на кифаре и играть на ней изрядно, просто жить и жить хорошо, сообразно *logos'y*). Мы не должны удивляться, если в соответствии с этой предпосылкой аристотелевское определение *polis'a*, то есть идеального политического сообщества, артикулируется через различие между жизнью (*zēn*) и хорошей жизнью (*eu zēn*): «[В]озникшее ради потребностей жизни, но существующее ради достижения благой жизни» (1252b 39)¹⁰.

Таким образом, аристотелевское определение дела человека предполагает два тезиса о политике: 1) поскольку она определяется по отношению к *ergon*, политика является политикой деятельности, а не бездеятельности, она находится в действии, а не в потенции; 2) этот *ergon*, однако, в конечном счете есть «некая жизнь», которая определяется в первую очередь через исключение простого факта жизни, голой жизни.

Этот завет, который аристотелевская мысль оставила западной политике, представляет собой апорию, поскольку 1) связывает судьбу политики с неназначаемым делом в отличие от отдельных видов человеческой деятельности (играть на кифаре, ваять статуи, тачать башмаки) и 2) его единственное определение в конечном счете — биополитическое, в силу того что оно зиждется на разделении и артикуляции *zoē*. Политическое, как дело человека вообще, изымается из живого посредством исключения части жизнедеятельности как неполитической.

В модерную эпоху западная политика, таким образом, мыслилась как коллективное принятие на себя исторической задачи («дела») народом или страной. Эта политическая задача совпадала с метафизической задачей, то есть реализацией человека как рационального живого существа. Проблематичность, заложенная в этой «политической» задаче в отношении к конкретным фигурам работы, действия и в конечном итоге человеческой жизни, постепенно усили-

10. Он же. Политика // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 378.

валась. Мысль Маркса, предложившая реализацию человека в качестве родового существа (*Gattungswesen*), представляет с этой точки зрения повторение и радикализацию аристотелевского проекта. Отсюда возникают две апории, заложенные в этом повторении: 1) субъектом дела человека обязательно должен быть неприписываемый класс, который сам себя уничтожает, потому что представляет какой-то отдельный вид деятельности (например, рабочий класс); 2) деятельность человека в бесклассовом обществе невозможна или в любом случае с большим трудом поддается определению (отсюда колебания Маркса в том, что касается судьбы труда в бесклассовом обществе, и отстаивание лени у Лафарга и Малевича).

И когда с конца Первой мировой войны парадигма дела вступает в кризис и европейским национальным государствам становится очевидно, что исторических задач больше не осталось, переформулирование биополитического завета классической политической философии становится предельным результатом западной политики. Невозможность дать определение новому «делу человека» означает принятие биологической жизни как последней и решающей исторической задачи. «Дело» живущего сообразно *logos*'у — принятие на себя ответственности и забота о той самой жизни с точки зрения питания и чувства, через исключение которой аристотелевская политика определяла *ergon tou anthrōpou*.

Однако возможно и иное прочтение этого пассажа из Аристотеля. Оно содержится в двух разнородных текстах, которые, однако, некоторым образом связаны между собой. Первый — комментарий Аверроэса к «Государству» Платона, сохранившийся только в переводе на древнееврейский. Второй — «Монархия» Данте. Оба исходят из аристотелевского определения человеческого совершенства как актуализации рациональной способности; оба воспроизводят аристотелевское противопоставление между человеком с одной стороны и растениями и животными — с другой. Однако оба, как мы увидим, подчеркивают в качестве свойства человеческого момент потенции. И Аверроэс, и Данте считали, что животные некоторым образом причастны рациональной деятельности («Многие животные, — пишет Аверроэс, — имеют это общее свойство с людьми»). Однако специфическая характеристика человеческого *logos*'а в том, что он не всегда уже в действии, но существует прежде всего и по большей части как потенция («Ибо рациональная часть, — пишет

Аверроэс, — не существует в нас с самого начала в своем конечном совершенстве и в действии, ее существование в нас только потенциально»). Но обратимся к тексту Данте (Монархия, I, 3), артикулированному как незаявленный комментарий к аристотелевскому определению дела человека в «Никомаховой этике», из которой Данте черпает лексику и аргументацию:

Теперь нужно рассмотреть, что же есть цель всего человеческого общества в целом <...> А для уяснения того, о чем ставится вопрос, следует заметить: подобно тому, как существует цель, ради которой природа производит палец, и другая, ради которой она производит всю ладонь, и еще третья, отличная от обеих, ради которой она производит руку, и отличная от всех них, ради которой она производит человека, подобно этому одна цель, ради которой предвечный Бог своим искусством (каковым является природа) приводит к бытию единичного человека, другая — ради которой он упорядочивает семейную жизнь, третья — ради которой он упорядочивает поселение, еще иная — город, и еще иная — королевство, и, наконец, существует последняя цель, ради которой он производит весь вообще человеческий род [*universaliter genus humanum*]¹¹.

Данте воспроизводит здесь аристотелевский пример отношения между отдельными органами и всем человеком (*totus homo*), но переносит акцент с множественности видов человеческой деятельности на множественность форм сообщества (к семье, селению и городу, которые есть уже в «Политике» Аристотеля, добавляются королевство и цель, пока еще не названная, которая соответствует всеобщности рода человеческого). Именно здесь Данте переформулирует аристотелевскую проблему дела человека:

Для уяснения этого надлежит знать, во-первых, что Бог и природа ничего не делают напрасно [*nil otiosum facit*], но все, что получает бытие, предназначено к какому-нибудь действию [*ad aliquam operationem*]. Ведь в намерении творящего как творящего последней целью является не сама сотворенная сущность, а свойственное этой сущности действие. Вот почему не действие, свойственное сущности,

11. Данте А. Монархия. М.: Кучково поле, 1999. С. 24–25.

существует ради этой сущности, а эта последняя ради него. Существует, следовательно, некое действие, свойственное человечеству в целом [*humane universitatis*], в соответствии с которым упорядочивается великое множество людей во всей своей совокупности [*in tanta multitudine ordinatur*], и этого действия не может совершить ни отдельный человек, ни семья, ни селение, ни город, ни то или иное королевство¹².

Operatio — латинский термин, соответствующий *ergon* в латинском переводе «Никомаховой этики», который был перед глазами и у Фомы Аквинского, и у Данте. Так в комментарии Фомы Аквинского читаем: «*Si igitur hominis est aliqua operatio propria, necesse est quod in eius operatione propria consistat finale bonum ipsius*». Данте, как и Фома Аквинский, воспроизводит (и, как мы увидим, модифицирует) аристотелевский мотив превосходства действия над сущностью (или потенцией); но определение этого «дела» рода человеческого как такового тут же влечет у него введение фигуры множества. И подобно тому, как у Аристотеля никакая конкретная деятельность человека не могла исчерпать *ergon* человека вообще, у Данте актуализация *operatio humane universitatis* выходит за пределы отдельных людей и отдельных сообществ.

А что это за действие, станет очевидно, если будет выяснена последняя черта потенции всего человечества в целом. <...> Итак, специфическим свойством человека является не само бытие как таковое, ведь этому последнему причастны и элементы; и не тот или иной состав, потому что он обнаруживается и в минералах; и не одушевленность, потому что она есть и в растениях; и не способность представления, потому что ею наделены и животные; таковой является лишь способность представления через посредство «возможного интеллекта» [*esse apprehensivum per intellectum possibile*]; последняя черта не присуща ничему, отличному от человека, — ни стоящему выше, ни стоящему ниже его. Ведь хотя и существуют иные сущности, причастные интеллекту, однако их интеллект не есть такой же «возможный интеллект», какой имеется у человека, коль скоро такие сущности суть некие интеллектуальные виды и ничего больше, и их бытие есть

12. Данте А. Указ. соч. С. 26.

не что иное, как разумение самих себя; иначе они не были бы вечными. Отсюда ясно, что последняя черта потенции самой человеческой природы есть потенция или способность интеллектуальная. И так как эта потенция не может быть целиком и сразу сведена к действию в одном человеке, или в одном из частных, выше перечисленных сообществ, необходимо, чтобы в человеческом роде существовало множество возникающих сил, посредством которых претворялась бы в действие вся эта потенция целиком, — подобно тому, как должно существовать множество возникающих вещей, дабы всегда была проявлена в действии [*sub actu*] потенциальная сила первой материи; иначе потенция могла бы существовать обособленно, что невозможно¹³.

Данте определяет здесь дело, присущее роду человеческому как таковому. И делает это расширяя, по сравнению с Аристотелем, контекст определения специфического свойства человека: не только растения и животные, но и неживые сущности (элементы и минералы) и сверхъестественные создания (ангелы). В этой перспективе рациональной деятельности больше недостаточно для того, чтобы выявить свойство, присущее человеку, поскольку он разделяет его с животными (*bruta*) и с ангелами. Если вернуться к фундаментальной теме интерпретации «О душе» Аристотеля Аверроэсом, то, что теперь определяет человеческую рациональность, — это ее потенциальный, то есть контингентный и прерывистый характер. Если интеллект ангелов постоянно находится в действии без прерывания (*sine interpolazione*), а интеллект животных естественным образом вписан в каждую особь, человеческая мысль в силу самого своего устройства открыта возможности собственного отсутствия и бездействия: то есть в терминах аристотелевского перевода *nous dynatos, intellectus possibilis*. Поэтому, будучи по сути своей потенцией и находясь в действии только исходя из «прерывания» (которое в аверроистской традиции совпадает с представлением), дело человека требует множества, более того, делает множество (а не народ, город или отдельное сообщество) истинным субъектом политики.

Тема *multitudo* у Данте повторяет аверроистскую теорию о вечности рода человеческого как корреляции единства воз-

13. Данте А. Указ. соч. С. 26–27. Перевод изменен.

возможного интеллекта. Поскольку, согласно Аверроэсу, совершенство способности к мышлению в человеке сущностно связано с биологическим видом, а акцидентально с отдельными индивидами, всегда будет хотя бы один индивид — философ — который будет осуществлять в действии потенцию мысли. Согласно формулировке одного из тезисов, осужденных в 1277 году Этьеном Тампье, возможный интеллект численно один, хотя он и отделен от того или иного конкретного тела, он никогда не отделен от любого тела.

Данте развивает и радикализирует эту теорию, делая *multitudo* субъектом одновременно и мысли и политической жизни. Множество не бездельно [не является попросту праздным], потому что в отличие от единицы оно не отделено от единого интеллекта; с другой стороны, оно и не только лишь деятельно, потому что переход к действию всегда контингентно зависит от той или иной единицы. *То есть множество — это родовая форма существования потенции*, которая таким образом всегда держится в принципиальной близости к действию (*sub actu*, не *in actu*). Выражение *sub actu* придумал не Данте. Оно встречается в текстах его современников (например, у Дитриха Фрайбергского, чей трактат *De intellectu et intelligibili* Данте мог читать), обозначая модус бытия первой материи, которая не может быть никогда полностью отделена от какой-либо формы и потому находится *sub actu*. Но если Дитрих открыто противопоставлял возможный интеллект, полностью отделенный от действия, первой материи, Данте проводит аналогию между модусом бытия интеллекта в потенции и модусом бытия материи. Потенция мысли, хотя она и подвержена «прерываниям» в сравнении с мыслью в действии, не совсем отделена от нее, а множество — это то самое существование потенции *sub actu*, вблизи действия.

Данте мыслит политику, соответствующую бездеятельности человека, то есть такую политику, которая определяется не просто и не абсолютно исходя из бытия-в-деятельности человеческой рациональности, но как операция, которая являет и содержит в самой себе возможность собственного небытия, собственной бездеятельности. Из этой бездеятельности Данте выводит потребность в множестве как субъекте политики, превосходящем всякое конкретное сообщество — и сообщество Монархии, и сообщество Империи как регулирующий принцип, соответствующий этому избытку. Какие еще последствия мысль могла бы вывести из осознания собственной сущностной бездеятельности,

и вообще возможна ли сегодня политика, которая бы ответствовала отсутствию дела у человека, не впадая при этом в принятие на себя биополитической задачи — этот вопрос пока остается открытым. Но наверняка нужно будет отказаться от акцента на работе и производстве и попытаться помыслить множество как фигуру если не бездействия, то по крайней мере деятельности, которая в любом действии реализует собственный *shabbat* и в любом деле способна показать собственную бездеятельность и собственную потенцию.

Библиография

Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 54–293.

Аристотель. О душе // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 371–448.

Аристотель. Политика // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 376–644.

Данте А. Монархия. М.: Кучково поле, 1999.

The Work of Man

Giorgio Agamben. European Graduate School (EGS), Saas-Fee, Switzerland, gioagamben@yahoo.it.

This publication is the first translation into Russian of an article by Giorgio Agamben, originally published as “The Work of Man: A Commentary on Aristotle’s Nicomachean Ethics” in the first issue of *Forme di vita* in 2004. This text builds upon and expands upon the main ideas presented in “The Potency of Thought.” The work raises the question of human capacity, which is always accompanied by inherent incapacity, in connection with the problem of defining human nature in terms of activity and inactivity. The clarification of these concepts aims to reopen the inquiry into the essence and nature of man in relation to the experience of political life. Agamben begins by asking how we can understand the experience of man’s essential inactivity if man inherently possesses a vocation. By linking the experience of human life to the experience of pure potency, Agamben hypothesizes that man’s essence is not confined to any identity or cause, thus requiring a reevaluation of notions within the Western tradition of thought rooted in the constitutive relation of man to his action (activity). By suggesting an alternative interpretation of the concepts of Aristotelian philosophy, *dynamis/energeia* and *zoē tis* (“a certain kind of life”) and raising the question of a form-of-life that is not encompassed by the biopolitical apparatus, Agamben turns to Dante and his work *Monarchy*. Through Dante’s experiences, Agamben demonstrates that human thought, by its very structure, is open to the possibility of its own absence and inactivity. Consequently, this raises a question that further research aims to address: Is it possible today to conceive of a politics that corresponds to the absence of work of man without succumbing to the biopolitical imperative of assuming it?

Keywords: *Aristotle; Dante; inactivity; multitude.*

DOI: 10.58186/2782-3660-2023-3-2-24-38

References

- Aristotle*. Nikomakhova ehtika [Nicomachean Ethics]. *Sobr. soch.: V 4 t.* [Collected Works: In 4 vols], vol. 4, Moscow, Mysl', 1983, pp. 54–293.
- Aristotle*. O dushe [On the Soul]. *Sobr. soch.: V 4 t.* [Collected Works: In 4 vols], vol. 1, Moscow, Mysl', 1975, pp. 371–448.
- Aristotle*. Politika [Politics]. *Sobr. soch.: V 4 t.* [Collected Works: In 4 vols], vol. 4, Moscow, Mysl', 1983, pp. 376–644.
- Dante A.* *Monarkhiya* [De Monarchia], Moscow, Kuchkovo pole, 1999.

Я, глаз, ГОЛОС

Джорджо Агамбен

Перевод с итальянского *Инны Кушнарёвой* под редакцией *Дарьи Фарафоновой* выполнен по изданию: *Agamben G. L'io, l'occhio, la voce // La potenza del pensiero. Saggi e conferenze. Vicenza: Neri Pozza, 2005. P. 91-106.*

VERSUS

ТОМ 3 №2 2023

39

Джорджо Агамбен. Европейская высшая школа (EGS),
Саас-Фе, Швейцария. gioagamben@yahoo.it.

Данная публикация — первый перевод на русский язык эссе Джорджо Агамбена, опубликованного в 1980 году в качестве предисловия к изданию цикла работ Поля Валери о господине Тэсте на итальянском языке и впоследствии переизданного в составе сборника «Потенция мысли» (2005). Работа Агамбена посвящена исследованию философской генеалогии персонажа Валери, согласно которой фигура Тэста представляет собой продолжение и радикализацию картезианского жеста самообоснования субъекта через опыт *cogito*. Тексты Валери, согласно Агамбену, позволяют указать на конститутивную связь наследия Декарта с предельным опытом языка, который раскрывается в поэзии Валери, что, в свою очередь, позволяет выявить апории картезианской субъективности, которой присущ раскол на опыт зрения (глаз) и опыт слуха (голос). Это эссе Агамбена следует читать в контексте тех вопросов, которые были поставлены в рамках проекта работы о человеческом голосе, планы которой он вынашивал на протяжении 1980-х годов. Основные темы и концептуальные ходы так и не завершённой книги «Человеческий голос» оказались разбросаны по иным трудам тех лет, — в первую очередь, «Детство и история. Разрушение опыта» (1978) и «Язык и смерть. Место негативности» (1982). В этом ряду эссе «Я, глаз, голос» занимает особое место. Предлагая интерпретацию опытов Валери в философском контексте, оно, помимо этого, указывает на истоки ряда ключевых идей Агамбена о голосе в контексте опыта языка, которые получают свое продолжение и развитие в его недавних трудах (в частности, в главе о голосе из книги «Что такое философия?», 2016). Поэтому предложенный комментарий к трудам Валери является вместе с тем ключевым элементом проекта итальянского философа в целом.

Ключевые слова: *Поль Валери; господин Тэст; cogito; голос; опыт языка.*

Я и глаз 1

ПРЕДСТАВЛЕННЫЙ здесь рисунок (рис. 1) приводится в главе V «Диоптрики», которая называется «Об образах, которые находятся в глубине глаза». Декарт пользуется им, чтобы проиллюстрировать следующий эксперимент:

Если, взяв глаз только что умершего человека или, в крайнем случае, быка или другого крупного животного, аккуратно отрежете около дна глаза три оболочки, его обволакивающие, так, чтобы большая часть среды M, находящейся там, осталась бы открытой и целой; затем, прикрыв ее каким-нибудь белым телом, настолько тонким, чтобы через него насквозь проходил свет, как, например, куском бумаги или скорлупой яйца RST, вы поставите глаз в отверстие окна, нарочно сделанное для него (как Z), таким образом, чтобы передняя часть BCD была повернута к нескольким предметам, как VXU, освещенным солнцем, а задняя часть с белым телом RST направлена внутрь комнаты P, где вы находитесь и куда не должен проникать никакой свет, кроме попадающего в глаз, о котором вы знаете, что все его части от C до S прозрачны. Когда спустя некоторое время вы посмотрите на белое тело RST, то увидите — может быть, не без удивления и удовольствия — картину, которая непосредственно представит в перспективе все наружные предметы около VXU¹.

Декарт хочет доказать этим экспериментом такую теорию зрения, в которой любой зрительный акт в действительности является интеллектуальным суждением мыслящего субъекта. То есть речь идет не о конкретном зрении, а об *ego cogito me vedere*, «я мыслю себя видящим», отражении Я, исходя из чувственных знаков, изображенных на дне гла-

1. Декарт Р. Диоптрика//Рассуждение о методе с приложениями «Диоптрика», «Метеоры», «Геометрия». М.: Издательство Академии наук СССР, 1953. С. 97.

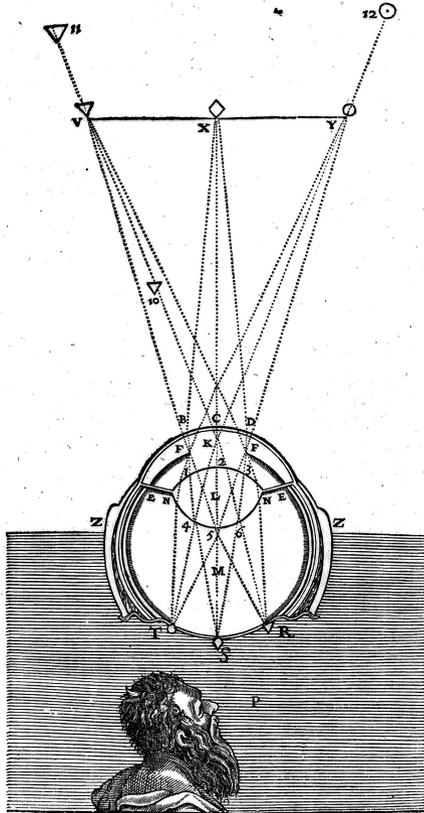


РИСУНОК 1. Иллюстрация к труду
Рене Декарта *La Dioptrique* (1637)

за. Истинный субъект зрения, мыслящее Я, таким образом, находится по отношению к глазу в положении, аналогичном положению бородатого человека на рисунке, неизвестно откуда вошедшего во тьму своей обсерватории, который через яичную скорлупу обозревает изображения, складывающиеся на дне глаза, вырванного из глазницы трупа.

Что это за бородач? Ясно, что в нашем мозгу в действительности не существует подобного персонажа. *Ego cogito* не имеет протяженности и нематериально, и его единство с телом никак не может конфигурироваться подобным образом. Декарт настолько об этом осведомлен, что может написать в следующей главе:

Не следует полагать <...>, что именно через подобие живопись позволяет нам воспринимать предметы —

как будто мы имеем другие глаза в мозгу, с помощью которых мы могли бы их заметить².

Бородач — это не Я, более того, он не существует, он — лишь фикция. Но именно благодаря этой фикции появляется возможность открыть пространство мыслящему Я и понять его отношение с ощущением.

Путем иронического удвоения, которое создает образ, смотрящий глаз становится глазом, на который смотрят, а зрение трансформируется в *видение себя видящим*, в *репрезентацию* не только в философском, но и в *театральном* смысле термина.

Этот бородач с рисунка к «Диоптрике», запертый в своем театре теней, наблюдающий за образами в глубине глаза, — глашатай, объявляющий о явлении господина Тэста: словно въевшись в пластину, аквафорте зафиксировала на несколько веков раньше неопределенный профиль этого «совершенно невозможного персонажа»³, о котором известно, что «никакого его точного изображения дать нельзя»⁴.

Я и глаз 2

В «Философских заметках» Витгенштейн предлагает эксперимент, который, пусть и не случайно, напоминает эксперимент из «Диоптрик» Декарта:

Предположим, что мое глазное яблоко прикреплено за окном таким образом, что я вижу большую часть вещей через него. Тогда окно могло бы взять на себя роль одной из частей моего тела. То, что близко к окну, близко ко мне. (Предполагаю, что даже при наличии одного глаза у меня трехмерное зрение.) Предполагаю также, помимо того, что я способен буду увидеть свое глазное яблоко в зеркало и различить — развешанные на деревьях снаружи — похожие глазные яблоки. Тогда как я могу признать или прийти к гипотезе о том, что я вижу мир через зрачок моего глаза? По сути дела, никак иначе, как на основании того факта, что я вижу мир через окно или через брешь в доске, за которой непосредственно располагается мой глаз <...>.

2. Там же. С. 109–110. Перевод изменен.

3. Valéry P. Œuvres. P.: Gallimard, 1957. Vol. 1. P. 138.

4. Ibid. P. 63.

Более того, если бы мой глаз был изолирован на конце ветки, я бы совершенно ясно понимал его состояние, поднося все ближе к нему кольцо до тех пор, пока он не будет смотреть через него. Можно было бы даже поместить рядом с глазом бывшее окружение — надбровные дуги, нос и т. д. — и я бы знал, куда следует поместить каждую вещь.

Итак, означает ли это все, что поле зрения в конечном счете образует и предполагает субъекта? Или же не получается ли так, что из этих попыток я получаю только прояснения чисто геометрического характера? Стоит сказать, прояснения, касающиеся только объекта⁵.

Сравним этот гипотетический эксперимент с экспериментом из «Диоптрики». Здесь тоже есть глаз, вырванный из глазницы и помещенный в чуждую среду, и тоже речь идет о субъекте зрения. Однако нещадная энуклиация глаза в данном случае не фундирует никакого субъекта зрения, здесь нет никакого бородача, который бы присвоил себе изображения, образующиеся на дне моего глаза этой хитроумной перспективой. Даже если бы глаз мог видеть себя в зеркале и увидел бы развешанные на деревьях, как в кошмаре, другие глаза, ничто в увиденном не предполагало бы существования Я как основы зрения.

«Логико-философский трактат», впрочем, уже подтвердил невозможность достичь Я посредством зрения:

Где в мире должен быть обнаружен метафизический субъект?

Ты говоришь, что дело здесь обстоит совершенно так же, как с глазом и полем зрения. Но в действительности ты не видишь глаза.

И ничто в поле зрения не позволяет делать вывод, что оно видится глазом⁶.

Философское «Я» — это не человек, не человеческое тело или человеческая душа, с которой имеет дело психология, но метафизический субъект, граница — а не часть — мира⁷.

5. Wittgenstein L. Osservazioni filosofiche. Torino: Einaudi, 1976. P. 57.

6. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 56–57.

7. Там же. С. 57.

Если бородач из «Диоптрики» в своей камере-обскуре — это один полюс опыта, носящего имя Тэст, точечное и исчезающее Я Витгенштейна, граница, а не часть мира, — это другой его полюс. Тэст движется между театральной сценой и невидимой границей, между тем, что можно только видеть, и тем, что увидеть невозможно.

Театр господина Тэста

Картезианское происхождение господина Тэста не нуждается в доказательстве. Валери сам несколько раз называет своего героя как «мое *cogito*», а в конце своего «вечера», прежде чем погрузиться в сон, господин Тэст пунктуально повторяет картезианскую формулу зрения: «Я существую и вижу себя. Я вижу себя, вижу, как я вижу, и так до бесконечности...»⁸ В примечании к «Тетрадам» 1926 года господин Тэст назван «интимным апостолом *consciousness* <...>, мистиком и физиком *selfscience*, чистого и прикладного»⁹. Этот «орка», или личное страшилище, к которому Валери обращается «всякий раз, когда плохо себя ведет»¹⁰, таким образом, прежде всего являются аллегорией самосознания, самым естественным образом встраивающегося в траекторию того философского приключения, в которое современного человека увлек Декарт, заложивший основу для уверенности в тот самый момент, когда все, казалось, погрузилось в пучину сомнения.

Однако операция Валери — нечто большее, чем простое возобновление картезианского опыта *cogito*. Возобновление, которое он производит, — это на самом деле одновременно и деконструкция: то, что было принципом и основанием, становится театральной фикцией и невозможной границей. Валери несколько раз подчеркивает функциональный и операционный аспект своего «эго», чтобы не возникло никакого риска субстанциализации. То, к чему он стремится (как мы читаем в отрывке, документирующем само рождение системы Валери), — это «довести до предела функцию Я, а не ее персонализацию»¹¹. И снова, уже в 1941 году, за четыре года до смерти, возвращаясь к господину Тэсту, он указы-

8. Valéry P. Œuvres. P.: Gallimard, 1960. Vol. 2. P. 25.

9. Idem. Cahiers. P.: Gallimard, 1973. Vol. 1. P. 262.

10. Ibid. P. 21.

11. Idem. Cahiers. P. 847

вает на его чисто функциональный смысл в вопросе: «На что способен человек?»¹².

И тогда становится очевидно, что его «эго» — в отличие от эго Декарта, которое «позволило взгляду Медузы глагола „быть“ себя загнипотизировать»¹³ — не может открыться бытию. Максиме «Я мыслю, следовательно, я существую» голова оракула, которую Валери поместил на воображаемый остров Ксифос (он вполне мог бы быть родиной господина Тэста), противопоставляет свое: «Я не существую, я мыслю»¹⁴.

С этой точки зрения операция Декарта может показаться больше подходящей на роман («Не так давно перечитывал „Рассуждение о методе“, это настоящий современный роман, каким он мог бы быть...»¹⁵) или театральный и мимический эффект («Картезианское *cogito* не должно анализироваться само по себе <...> взятое само по себе, оно не значит ничего. Это великолепный крик, реплика в драме, литературное движение»¹⁶; «Оно означает, как мимика: я мыслю»¹⁷).

Поэтому Тэст гораздо ближе к той «фикции», каковой является бородач из «Диоптрики», чем к *ego cogito* из «Рассуждения о методе» и из «Размышления о первой философии». То, что у Декарта было интимным признанием изначального и непосредственного присутствия, становится театром, не фундирующим ничего, кроме собственного «чистого пространства фикции», подобно миму, о котором пишет Малларме:

Тут обгоняя, там припоминая, в будущем, в прошлом, под ложной видимостью настоящего. Так действует Мим, чья игра ограничивается постоянным намеком, не разбивающим стекла: он, таким образом, устанавливает чистое пространство вымысла¹⁸.

12. Ibid. P. 196.

13. Ibid. P. 619.

14. *Idem.* Œuvres. Vol. 2. P. 439.

15. Ibid. P. 1381.

16. *Idem.* Cahiers. P. 518.

17. Ibid. P. 609.

18. *Mallarmé S.* Crayonné au théâtre // Œuvres complètes. P.: Gallimard, 2003. Vol. 2. P. 178–179.

Идея присутствия (присутствия души для себя самой и присутствия реальных вещей для души), которая господствует в западной метафизике и ее знании, основана на возможности *присутствия для взгляда* (глаза, который непосредственно видит себя в зеркале: именно на этой возможности останавливается древний мир) или на *присутствии для сознания* (способность речи посредством местоимения Я непосредственно отсылать к голосу говорящего).

Пытаясь проникнуть в тайну этой «черной машины чувствования и организации, которая без конца возвращается в настоящее», каковой для него является тело человека, Валери прежде всего включает в игру первую из этих возможностей и вводит и в зрение, и в сознание отсрочку и удвоение. В важнейшем тексте, письме Пьеру Луису, он предлагает эксперимент, отменяющий связь между Я и глазом, на которой основан субъективизм, и превращающий исходное переживание открытости Я взгляду в необычную замедленную пантомиму перед зеркалом. Сказав о том, что Я и Одновременность подразумевают друг друга, Валери пишет:

Ты смотришься в зеркало, жестикулируешь, высываешь язык <...>? Хорошо. Предположи, что злокозненный гений в насмешку безумным образом замедлил скорость света.

Ты находишься в сорока сантиметрах от зеркала. Прежде твое отражение доходило до тебя за 2,666 тысячных доли секунды. Но бог в насмешку стусил эфир. И теперь ты видишь себя через минуту, через день, через столетие и так до бесконечности.

Ты видишь, как отражение в зеркале подчиняется тебе с запаздыванием. Сравни это с тем, что происходит, когда подыскиваешь слово, «забытое» имя. В этом запаздывании — вся психология, которую можно было бы парадоксально определить как то, что происходит в промежутке между вещью <...> и ею самой!¹⁹

В этом зазоре и в этом запаздывании, вводимом между Я и им самим, идея непосредственного присутствия перед взглядом в ре-флексии, на котором метафизика основыва-

19. Valéry P. Lettre à Pierre Louys // Morceaux choisis. P.: Gallimard, 1930. P. 298.

ла свою изначальную уверенность, теряет всякий смысл, а сознание становится местом не присутствия, а запаздывания, отсутствия, лакуны. Однако в этом головокружительном мимическом отступлении Я за пределы Я открывается другой глаз, другой взгляд, безличный, имматериальный, ангелический, накладывающий на крошечный театр теней «Диоптрики» витгенштейновскую сцену без субъекта. Тэст — этот другой взгляд. Согласно этимологии, предложенной Валери, на самом деле он — *Testis*, свидетель, «„вечный“ наблюдатель, чья функция сводится к тому, чтобы повторять и демонстрировать снова и снова систему, в которой Я — мгновенная часть, полагающая себя Целым»²⁰; или же, если продолжить эту этимологию, «третий» (латинское *testi*, согласно этимологам, происходит от древнего *tristis*, «тот, кто держится третьим»), встречающий между глазом и миром, между Я и им самим, своего рода «Я у Я»²¹ или «Предэго»²². Тэст как таковой — не то, что может быть схвачено или увидено: подобно Я, о котором говорит Витгенштейн, «он стягивается в точку, лишённую протяженности, и остаётся реальностью, координированной с нею». Он «не часть, а предел мира».

Я и ГОЛОС 1

После того как театрально распалась непосредственная связь между Я, глазом и основанием субъекта как единства видящего и видимого в опыте смотрения в зеркало, осталось ещё одно начало, в котором западная метафизика искала единство субъекта: его непосредственное присутствие в опыте речи через индикаторы высказывания и прежде всего местоимение Я.

Валери был настолько увлечён местоимением Я, что можно сказать, что все его творчество (в первую очередь «Господин Тэст») не что иное, как размышление о Я и борьба с Я. С удивительной прозорливостью он предугадал открытия современной лингвистикой особой природы местоимения как указателя высказывания.

20. *Idem.* Œuvres. Vol. 2. P. 64.

21. *Idem.* Cahiers. P. 121.

22. *Ibid.* P. 298.

Прежде чем что-то означать, любое проявление языка указывает на того, кто говорит. Это капитальная вещь, а лингвисты ее не заметили²³.

«Я» — слово, ассоциирующееся с голосом. Оно как будто смысл самого голоса — голоса, рассматриваемого как знак. Всякий голос прежде всего говорит: «Кто-то говорит», «Я» говорит²⁴.

В одном месте он сравнивает язык с игрой в шахматы, крайне несовершенной, где появление местоимения *Я* соответствует изобретению пешки, характеристики которой отличаются от характеристик всех остальных пешек:

Была однажды игра в шахматы — очень несовершенная. Партии были слишком простые, законы — слишком математические, предсказание — возможно и т. д., пока кому-то не пришло в голову ввести новую фигуру, наделенную особыми способностями, например способностью не иметь постоянных свойств, а брать их взаймы в зависимости от игровой ситуации²⁵.

Таким образом, с самого начала своих размышлений о местоимении Валери четко выделяет те характерные черты, которые через много лет Бенвенист зафиксировал в своих исследованиях о «Природе местоимений» и «Субъективности в языке»: чисто языковую реальность субъекта и его самоопределение исключительно по отношению к инстанции речи.

Какова же та реальность, с которой соотносится (имеет референцию) *я* <...>? Это исключительно реальность речи, вещь своеобразная. *Я* может быть определено только в терминах «производства речи» <...> *Я* значит «человек, производящий данный речевой акт, который содержит *я*» <...> *Я* не может быть идентифицировано иначе как посредством речевого акта, который его содержит²⁶.

23. Ibid. P. 473.

24. Ibid. P. 466.

25. *Celeyrette-Pietri N. Le jeu du je//Paul Valery contemporain/M. Parent, J. Levaillant (eds). P.: Klincksieck, 1974. P. 12.*

26. *Бенвенист Э. Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1984. С. 286.*

Как только удостоверено данное чисто лингвистическое единство Я, Валери может легко разрушить любую иллюзию личной и субстанциональной реальности субъекта, любую претензию Я воплотиться в Я. Подобно тому, как он сумел уловить чисто театральный характер субъекта зрения в «Диоптрике» Декарта, так и тут он предостерегает от идеи о том, что Я может указывать на нечто единое и непосредственно присутствующее. Потому что у субъекта языка нет другого единства, кроме того, которым его из раза в раз наделяет инстанция речи, где он проявляется, он — «двойная пешка, которая находится одновременно и в игре и вне игры», неизбежно захваченная процессом сползания и скольжения.

Моя шляпа — шляпа с моей головы. Моя голова —
голова моего тела. Мое тело — тело <...> моего духа.
Мой дух — мой дух?²⁷

Подобно метафизическому субъекту Витгенштейна, Я у Валери — чистая несубстанциальная граница. Но в отличие от него (в «Трактате» о нем говорится: «это не может быть сказано, но оно обнаруживает себя»²⁸), оно может только говорить, но никогда не обнаруживает себя.

Здесь становится понятно, почему для Валери проблемой становится «подавление Я», «освобождение от этого слова»²⁹. Учитывая чисто языковую и театральную природу этой границы, возможно ли ее преступить? То есть возможно ли для человека говорящего достичь чего бы то ни было по ту сторону «того, кто говорит Я»?

Я и голос 2

Эти вопросы подводят нас к сердцевине поэтической проблемы Валери. Известно, как он всегда стремился минимизировать свое поэтическое творчество, вплоть до того, что проявлял настоящее недоверие в отношении поэзии. И тем не менее до последних недель жизни он не переставал мерить себя ею. На самом деле именно в поэзии сосредоточен *experementum crucis* Валери, потому что именно в поэзии должна разыгрываться любая попытка отменить и преодолеть Я.

27. *Celeyrette-Pietri N.* Op. cit. P. 18.

28. *Витгенштейн Л.* Указ. соч. С. 56.

29. *Celeyrette-Pietri N.* Op. cit. P. 16, 18.

По традиции, неотъемлемой от западной поэзии, в последней говорит не субъект языка, а *другой*, как бы его ни называли — Музой, Богом, Любовью, Беатриче. Поэзия, таким образом, всегда делала отчуждение нормальным условием речевого акта: она — речь, в которой Я не говорит, но получает свои слова откуда-то еще («вдохновенные» слова, в которых дух, «дуновение» приходит непосредственно в язык). Малларме, чья поэзия всегда оставалась для Валери главным опытом, стремился до предела уничтожить Я в поэтическом письме; но то, что он нашел по ту сторону субъекта высказывания, было не что иное, как сам язык. Операция по уничтожению Музы («Разрушение было моей Беатриче») ³⁰ приносит речи сам язык.

Чем поэтическая операция Валери отличается от той, что осуществил Малларме? Ответ содержится в кристально ясном фрагменте, датированном 1939 годом:

Но в самом деле кто говорит в поэзии? Малларме хотел, чтобы это был сам язык.

Для меня — возможно — *бытие, живое и мыслящее* (в этом отличие) — которое подталкивает сознание ухватить свою собственную чувственность — развивая ее свойства в их собственных импликациях — откликах, симметриях и т. д. — на *струне голоса*. Одним словом, *язык*, возникающий из *голоса*, а не *голос* — из *языка* ³¹.

Итак, ставка Валери в том, чтобы выйти за пределы Я, при этом его не отменяя, к чувственности и телу. Голос («на струне голоса») — в силу того, что он прилегает одновременно и к языку, и к телу, — делает возможной эту состыковку сознания и чувства, Я и тела. Но существует ли в действительности такая возможность?

В одном из своих главных стихотворений, «Пифии», Валери описывает драму бесплодных поисков голоса, который не был бы ни голосом Я, ни голосом языка, а родился бы из самых глубин собственного тела. Потому что в поэзии Валери Пифия, эта образцовая фигура вдохновенных речей и одержимого тела, отвергает вдохновение и не желает, чтобы вместо нее говорил кто-то другой:

30. Mallarmé S. Lettre à Eugène Lefébure, 27.05.1867// Œuvres complètes. Vol. 1. P.: Gallimard, 1999. P. 717.

31. Valéry P. Cahiers. P. 293.

Последний перейдя предел,
Я тайну потеряла разом,
И похотливый Высший Разум
Мной, понятою, овладел.

<...>

Кто воет тут, богов бесчестя?³²

Но когда, поискав в собственной плоти и крови, она наконец заговорила, едва ли можно сказать, что «ничей голос», который мы услышали, чем-то отличается от голоса языка:

О Наша честь, Святой ЯЗЫК!
Твоих законов легкой цепью
Сам Бог смирать себя привык.
Как знак неслыханной щедроты,
Раздались царственные ноты,
Не человечьи голоса
Звучат в небесном стройном хоре —
То говорит живое море,
Ревут валы, шумят леса!³³

Если голос поэзии — ничей голос, нет никакой возможности найти точку, в которой *Я* или тело дают к ней непосредственный доступ. Однако есть место — место, образующее, может быть, самый интимный опыт Валери, — где *Я*, кажется, действительно преодолевает само себя, чтобы достичь за пределами языка «темной субстанции, каковой мы являемся, сами того не ведая»³⁴.

В «Диалоге о дереве» эта темная зона по ту сторону субъекта определена как «источник слез» и «Невыразимое»³⁵. Имеет смысл перечитать этот исключительный отрывок, на который обратил внимание в своем образцовом исследовании Роже Драгонетти:

...и там, в самом сердце тьмы, где сливается и смешивается то, что принадлежит нашему виду, и то, что принадлежит живой материи, и то, что принадлежит нашим воспоминаниям, нашим тайным силам и слабостям, и, наконец, бесформенное ощущение того, что мы существовали не всегда и должны будем прекратить существование, — там найдется то, что я назвал источником слез: НЕВЫРАЗИ-

32. Валери П. Пифия // Собрание стихотворений. М.: Водолей. 2014. С. 35.

33. Там же. С. 41.

34. Valéry P. Œuvres. Vol. 2. P. 183.

35. Ibidem.

МОЕ. Ибо наши слезы являются, по моему мнению, выражением нашего бессилия выразить, то есть избавиться при помощи слова от гнета того, чем мы являемся³⁶.

В плаче субъекту языка, кажется, удается отменить себя, чтобы раскрыть то, что он есть за пределами голоса и «за немymi границами слова». Но этот опыт, следует снова подчеркнуть, опыт границы, «невозможности выразить», — крушение невыразимого, а не позитивная реальность. Границы голоса скрыты плачем.

В этой перспективе обретает всю свою значимость вопрос, которым открывается «Юная парка» (в одном из своих первых вариантов это стихотворение называлось «Слезы»):

Кто плачет в этот час <...>
<...> Кто плачет так, что я сама вот-вот заплачу?³⁷

Потому что даже юная парка (которая, если верить одному из писем Валери, тоже представляет фигуру «сознающего сознания» и неслучайно повторяет перед зеркалом *cogito* Тэста: я видел себя видящим) стремится достичь «источника слез» и раствориться в своей самой глубинной тайне, однако ее ожидания, как и ожидания Пифии, оказываются обмануты, но в противоположном смысле:

Ты не умрешь, не жди... Насмешлива удача
К той, что в зеркальности себя жалеет, плача³⁸.

Подобно тому, как субъект зрения (бородач из «Диоптрики») не может соединиться с глазом из плоти и крови, и, чтобы иметь возможность просто поплакать, чтобы в плаче достичь своего невыразимого центра, должен был бы перестать *видеть себя* плачущим и разбить зеркало (то есть отменить самого себя), так и субъект языка не может — поднявшись по «струне» голоса — дотронуться до источников слез. Только умирая, Я могло бы пробиться вовне самого себя, но именно это Я сделать не может, потому что сознание — эта чистей-

36. См. замечания Драгонетти в: *Dragonetti R. Aux frontières du langage poétique*. Gent: Romanica Gandensia, 1961. P. 149–156.

37. Валери П. Юная парка // Избранные стихотворения. М.: Русский путь, 1992. С. 40.

38. Там же. С. 43.

шая театральная фикция — не может умереть, а может только до бесконечности повторяться³⁹.

Тогда становится понятно, почему Валери, не отвечая на требования критиков, был уклончив в том, что касается смерти господина Тэста⁴⁰. Будучи аллегорией сознания, он — чистая граница, «стена» и в то же время «зеркало». Помимо того что он — вечный наблюдатель, Тэст также находится в вечной «агонии»⁴¹, притом что в переживании смерти ему отказано. До самого последнего момента смерть для него — «искушение», «невообразимая вещь, проникающая в дух раз за разом под видом желания и ужаса»⁴². Но то, что находится по ту сторону этого желания и этого ужаса, не может выразить ни один голос. Ставка Валери остается без ответа.

Библиография

- Бенвенист Э. Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1984.
- Валери П. Пифия // Собрание стихотворений. М.: Водолей, 2014. С. 35–41.
- Валери П. Юная парка // Избранные стихотворения. М.: Русский путь, 1992. С. 35–50.
- Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 1–73.
- Декарт Р. Диоптрика // Рассуждение о методе с приложениями «Диоптрика», «Метеоры», «Геометрия». М.: Издательство Академии наук СССР, 1953.
- Celeyrette-Pietri N. Le jeu du je // Paul Valéry contemporain / M. Parent, J. Levaillant (eds). P.: Klincksieck, 1974. P. 11–25.
- Dragonetti R. Aux frontières du langage poétique. Gent: Romanica Gandensia, 1961. P. 149–156.
- Mallarmé S. Crayonné au théâtre // Œuvres complètes. Vol. 2. P.: Gallimard, 2003.
- Mallarmé S. Lettre à Eugène Lefébure, 27.05.1867 // Œuvres complètes. Vol. 1. P.: Gallimard, 1999.
- Valéry P. Cahiers. P.: Gallimard, 1973. Vol. 1.
- Valéry P. Lettre à Edmond Jaloux // Œuvres. Vol. 2. P.: Gallimard, 1960.
- Valéry P. Lettre à Pierre Louys // Morceaux choisis. P.: Gallimard, 1930. P. 296–302.
- Valéry P. Œuvres. Vol. 1. P.: Gallimard, 1957.
- Valéry P. Œuvres. Vol. 2. P.: Gallimard, 1960.
- Wittgenstein L. Osservazioni filosofiche. Torino: Einaudi, 1976.

39. Valéry P. Œuvres. Vol. 1. P. 1218. «Мы не можем представить себе уничтожение сознания, которое бы было не случайным, а окончательным. Сознание может помыслить только то, что может делать, и не может делать ничего другого, как снова становиться».

40. См. письмо к Эдмону Жалу: *Idem*. Lettre à Edmond Jaloux // Œuvres. Vol. 2. P. 1394.

41. *Ibid.* P. 74.

42. *Ibid.* P. 75.

The I, the Eye, the Voice

Giorgio Agamben. European Graduate School (EGS), Saas-Fee, Switzerland, gioagamben@yahoo.it.

This publication marks the first Russian translation of an essay by Giorgio Agamben, originally published in 1980 as a preface to the Italian edition of Paul Valéry's cycle of works on Monsieur Teste. Agamben's essay delves into the philosophical genealogy of Valéry's character, Monsieur Teste, presenting him as an extension and radicalization of the Cartesian gesture of self-justification through the experience of cogito. Through Valéry's texts, Agamben uncovers a constitutive link between Descartes' legacy and the ultimate experience of language as revealed in Valéry's poetry. This exploration identifies the aporia of Cartesian subjectivity, characterized by an inherent split between the experiences of seeing (eye) and hearing (voice). The significance of this essay lies in its connection to Agamben's broader project on the human voice, which he contemplated throughout the 1980s. While some ideas from the never-completed book *The Human Voice* surfaced in other works, such as "Childhood and History: The Destruction of Experience" (1978) and "Language and Death: The Place of Negativity" (1982), "The I, the Eye, the Voice" holds a special place in this series. It not only offers an interpretation of Valéry's experiences within a philosophical context but also lays the groundwork for several key ideas about voice in Agamben's recent writings. Particularly, these concepts are elaborated upon in the chapter on voice from *What is Philosophy?* (2016). Therefore, this commentary on Valéry's writings not only stands as an independent work but also serves as a pivotal element of Agamben's overarching philosophical project.

Keywords: *Paul Valéry; Mr. Teste; cogito; voice; experience of language.*

DOI: 10.58186/2782-3660-2023-3-2-39-56

References

- Benveniste É. *Obshchaya lingvistika* [Problèmes de linguistique générale], Moscow, Progress, 1984.
- Celeyrette-Pietri N. Le jeu du je. *Paul Valéry contemporain* (eds M. Parent, J. Levailant), Paris, Klincksieck, 1974, pp. 11–25.
- Descartes R. Dioptrika [La Dioptrique]. *Rassuzhdenie o metode s prilozheniyami "Dioptrika", "Meteory", "Geometriya"* [Discours de la méthode... plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie], Moscow, Publishing house of the USSR Academy of Sciences, 1953.
- Dragonetti R. *Aux frontières du langage poétique*, Gent, Romanica Gandensia, 1961, pp. 149–156.
- Mallarmé S. Crayonné au théâtre. *Œuvres complètes*, vol. 2, Paris, Gallimard, 2003.
- Mallarmé S. Lettre à Eugène Lefébure, 27.05.1867. *Œuvres complètes*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1999.
- Valéry P. *Cahiers*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1973.
- Valéry P. Lettre à Edmond Jaloux. *Œuvres*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1960.
- Valéry P. Lettre à Pierre Louys. *Morceaux choisis*, Paris, Gallimard, 1930, pp. 296–302.
- Valéry P. *Œuvres*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1957.
- Valéry P. *Œuvres*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1960.

- Valéry P. Pifiya [La Pythie]. *Sobranie stikhotvorenii* [Collected Poems], Moscow, Vodolei, 2014, pp. 35–41.
- Valéry P. Yunaya parka [La jeune parque]. *Izbrannye stikhotvoreniya* [Selected Poems], Moscow, Russkii put', 1992, pp. 35–50.
- Wittgenstein L. Logiko-filosofskii traktat [Tractatus Logico-Philosophicus]. *Filosofskie raboty* [Philosophical Works], part 1, Moscow, Gnozis, 1994, pp. 1–73.
- Wittgenstein L. *Osservazioni filosofiche*, Torino, Einaudi, 1976.

Неприсваиваемое: пейзаж

Александр Погребняк

В данной работе использованы результаты проекта «Границы современной культуры: природа, технологии и социальные интерфейсы», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2023 году.

Александр Погребняк. Национальный исследовательский университет информационных технологий, механики и оптики (ИТМО); Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (ВШЭ), Санкт-Петербург, Россия, aapogrebnyak@gmail.com.

Статья посвящена развитию тезиса Джорджо Агамбена о том, что пейзаж наряду с телом и языком является феноменом «неприсваиваемого», то есть по своей сути сопротивляется захвату в собственность и раскрывается лишь в опыте простого пользования. Этот тезис Агамбен высказывает в своих работах «Пользование тел» (*L'uso dei corpi*, последний том его цикла *Homo sacer*) и «Творение и анархия. Произведение в эпоху капиталистической религии». В статье показывается, что пейзаж — это не просто еще один, наряду с другими, пример неприсваиваемого, но наиболее комплексная его форма, включающая в себя отношение как к языку, так и к телесности. Особая роль при этом отводится полемике Агамбена с Эдмундом Гуссерлем, который в своем феноменологическом проекте редуцирует психологизм и физикализм, но оставляет нетронутым юридиклизм в качестве базовой установки сознания, ответственного за конституирование своих объектов. По этой причине, обнаружение «неприсваиваемого» как изначальной сферы нашего опыта может быть осуществлено посредством деституирования («раз-учреждения») инстанции «я» как якобы всегда уже владеющего тем, чем не владеет другой. В итоге пейзаж открывается нам, когда мы перестаем быть субъектами права, «лицами» в юридическом смысле слова. Как именно может осуществляться подобный опыт отношения с неприсваиваемым, демонстрируется на примере анализа художественных произведений — рассказа Александра Грина и двух полотен Эдварда Мунка.

Ключевые слова: *неприсваиваемое; пейзаж; пользование; потенция; акт; Джорджо Агамбен.*

«НЕПРИСВАИВАЕМОЕ» (*L'inappropriabile*) — так озаглавлен завершающий параграф первой главы трактата Джорджо Агамбена «Пользование тел» (*L'uso dei corpi*), входящего — в качестве последнего тома — в цикл философа *Homo sacer*¹. В несколько измененном виде этот текст включен автором в сборник «Творение и анархия. Произведение в эпоху капиталистической религии»². Во многом этот текст можно рассматривать как приложение к трактату «Высочайшая бедность» (предпоследний том цикла *Homo sacer*) — приложение, в котором францисканская концепция бедной жизни как «пользования без присвоения» получает дальнейшее развитие в плане онтологии. В качестве примера такой постановки вопроса — бедность как специфический способ бытия — Агамбен во второй версии «Неприсваиваемого» использует ряд положений Мартина Хайдеггера, но при этом в итоге находит предложенные им решения неудовлетворительными, поскольку в них бедность все еще оказывается соединенной с нехваткой, нуждой в чем-то, чем мы могли бы обладать, и предпочитает им короткую формулу Вальтера Беньямина, относящуюся к существу справедливости. Согласно этой формуле справедливость может быть определена как «состояние вещи, которая не может стать имуществом (*Besitz*)»: «Только через такую вещь, вещи становятся неимущественными (*besitzlos*, но это же прилагательное переводится и как „бедный“»³.

Таким образом, заключает Агамбен, «справедливость выносится из сферы долженствования или добродетели — и в целом из субъективности — и приобретает онтологическое значение некоего миропорядка, в котором мир оказывается неприсваиваемым и „бедным“»⁴.

Итак, бедность перестает мыслиться через лишенность богатства (как бы ни понималось при этом последнее) и, следовательно, через возможность обладания, и превращается

1. Agamben G. *L'uso dei corpi*//*Homo sacer*, Vicenza: Neri Pozza, 2014. Vol. IV, 2. P. 114-132.

2. Агамбен Дж. Творение и анархия. Произведение в эпоху капиталистической религии. М.: Гилея, 2021. С. 57-93.

3. Там же. С. 71.

4. Там же. С. 72.

в состояние, нейтральное по отношению к оппозиции лишения и обладания: не-обладание, которое не есть лишение, понятая исключительно в качестве нехватки. Это состояние — скорее вещи, нежели субъекта — и определяется как «неприсваиваемость».

Сформулировав этот тезис, Агамбен подкрепляет его тремя примерами того, как неприсваиваемое оказывается предметом опыта, доступного нам в нашей повседневной жизни. Во-первых, это опыт переживания нашей телесности, которая, вопреки учению Гуссерля, на изначальном уровне не выступает как «моя собственная» (такой ее статус возможен лишь как нечто производное), но, наоборот, формирует зону неразличимости «моего» и «чужого», о чем красноречиво свидетельствует феномен эмпатии. Во-вторых, это язык, который являет свою истинную сущность лишь в той мере, в какой содержит в себе голос кого-то другого — например, той музыки, словами которой говорит поэт. И, наконец, в-третьих, это пейзаж — переживание мира не столько как совокупности средств, орудий и ресурсов, готовых служить достижению тех или иных наших целей, сколько как сферы чистой зримости, где мы сами затерялись в видимом, и поэтому субъект и объект видения здесь также стали неразличимыми:

Тот, кто созерцает пейзаж, — уже не животное и не человек, а просто пейзаж. Он больше не стремится понять и лишь смотрит⁵.

Именно поэтому пейзаж оказывается за пределами оппозиции бытия и небытия, а его модальность — это как раз нейтральность, а не позитивность или негативность:

В этом смысле пейзаж, оказавшийся за пределами бытия, — это высшая форма пользования. Пользование собой и пользование миром сливаются в нем без остатка. Справедливость как состояние мира, который нельзя присвоить, превращается здесь в ключевое переживание. Пейзаж — это пребывание в неприсваиваемом как форма жизни, как справедливость⁶.

Будучи «высшей формой пользования», пейзаж служит воплощением высшей бедности — или, что то же самое, высшей справедливости. Но почему именно пейзаж? Ведь пейзаж мы

5. Агамбен Дж. Творение и анархия. С. 92.

6. Там же. С. 93.

по инерции связываем с переживанием и изображением пространства, тогда как в «Высочайшей бедности» аналогией для пользования как акта, не предполагающего по необходимости становления собственником, являлось время. Нельзя ли отсюда заключить, что пейзаж — это не просто еще один случай наряду с временем, но, скорее, особая модальность отношения к пространству и времени⁷, при котором нейтрализация опыта присвоения (и отчуждения) обеспечивает «высшую справедливость» как онтологическое состояние мира?

2

Итак, нейтральная среда. Чтобы точнее определить ее сущность, имеет смысл сопоставить ее с тем, как Хайдеггер истолковывает смысл процедуры опосредствования в «Феноменологии духа» Гегеля. Та «среда», тот средний термин, который в диалектике Гегеля служит разрешению противоречия, возникающего в спекулятивном суждении между противоположностями, свидетельствует о латентном присутствии духа, способного преодолеть (опосредствовать) любую разорванность в ткани реальности. Именно поэтому, как утверждает Хайдеггер, Гегель понимает время из бытия, которое в своей истине есть бесконечное возвращение из «иного», восстановление равенства с собой на более высоком уровне («рефлексия в себя») — в то время как сам Хайдеггер понимает бытие из времени, то есть исходя из радикальной конечности *Dasein*. Но время, понятое на основе бытия, означает, что сущность времени — это пространство, то есть сохранение того, что прошло испытание на *действительный* характер своего существования (поэтому все не достигшее дей-

7. Если вспомнить предложенное Готхольдом Лессингом и ставшее классическим разделение живописи и поэзии как связанных соответственно с пространственным и темпоральным аспектами мировосприятия, то в данном случае акцент переносится, напротив, на то общее, что есть (может быть) в пейзаже, воспроизводимом как живописными, так и литературными средствами — и там и там должно выявляться то, что в окружающем мире не подлежит присвоению, захвату. Здесь можно вспомнить, например, о выявленных Жилем Делёзом и Феликсом Гваттари «этовостях» — индивидуальных, но не принадлежащих субъекту, безличных аффективных состояниях (это может быть и время суток, и северный ветер, и пустошь), которые предполагают модальность высказывания без привязки к личным местоимениям «я» и «ты», но отсылающих к некоему «он» (словно бы к границе субъекта, за которой он растворяется в мире, ускользает от «себя самого» — обезличивается, хотя и не утрачивает своей сингулярности и специфичности).

ствительности оказывается набором «пустых возможностей», не подлежащих «спасению» в духе). Процесс явления духа, его присутствия в опыте сознания выступает как обнаружение того *безусловно* действительного («внутреннего», «бесконечного»), что на каждой стадии этого опыта эффективно преодолевает *лишь возможный* («внешний», «конечный») характер отношения между сознанием и его предметом. Вот, например, как Хайдеггер интерпретирует этот процесс применительно к тому, как Гегель понимает явление *силы*:

Но так мы лишь развили простое понятие силы, и может показаться, что сила есть нечто для себя, нечто чисто простое, так что то различие, которое мы тут провели, — между бытием-для-себя и бытием-для-другого — как будто лишь представленное различие, то есть различие, которое соотнесено с предметом только через наше представление. В противоположность этому надо увидеть — и это второй шаг, который делает Гегель, — что сама сила в ее действительности и есть это различие между отесненностью-назад (*Zurückgedrängtsein*) и теснением-вовне (*Nach-außen-drängen*), то есть *ее выражение не противопоставлено ей самой и не находится рядом с нею как нечто наличествующее и иногда вступающее в действие как ее осуществление, так что сила становится лишь чем-то возможным (das Mögliche), еще не существующим* (курсив мой. — А. П.). Напротив, сила есть как раз то, в чем единственно существуют для-себя-бытие, свойственное отесненности-в-себя, и бытие-для-другого, то есть само бытие другого как таковое. Она есть отношение, в своем выражении равная самой себе. Она есть то, что себя выразило. То, что выступает как некоторое иное (*ein Anderes*) — на что она воздействует и что выглядит так, как будто оно, со своей стороны, лишь выманивает силу к ее выражению — есть, как нечто тревожащее и возбуждающее (подстрекающее), сама эта сила⁸.

Отсюда легко представить себе, каким должен быть «метафизический пейзаж», вырисовывающийся в финале «феноменологии духа»: если, вслед за Александром Кожевным, мы ассоциируем мировой дух с фигурой Наполеона, то это будет, конечно же, *пейзаж после битвы* — вспомним хотя бы слова, вложенные Львом Толстым в уста императора французов,

8. Хайдеггер М. Гегелева «Феноменология духа». СПб.: Владимир Даль, 2019. С. 207–208.

объезжающего после победы под Аустерлицем поле боя и провозглашающего над телом князя Болконского: “Voilà une belle mort”. Жест, выражаемый этими словами (сказанными явно под запись, хотя Толстой этого и не акцентирует), претендует быть актом полного и безусловного присвоения той картины мира, которая учреждается историческим событием пришествия «мирового духа», его абсолютного воплощения в мировой материи, упраздняющего все несущественное и недействительное в ней. Иное (тело князя Андрея) здесь не некое самостоятельное бытие, на которое сила воздействует извне, но принадлежит самой силе как ее «внутренний» момент (интересно, что Хайдеггер, отталкиваясь от фигуры «несчастливого сознания», определяет эту достигнутую «абсолютную» точку зрения как состояние совершенного счастья).

То, что в своей системе Гегель претендует выразить истинную сущность христианского вероучения, подчеркивалось, конечно, не одним только Хайдеггером. Но здесь важно вспомнить, что в своей критике гегельянства (пусть далеко не бесспорной) Делёз и Гваттари в какой-то момент ассоциируют миссию Христа с исторической формацией власти *лица* над миром. Лицо оказывается не просто метафизическим центром, но своего рода машиной, которая подчиняет мир процедуре особого рода записи (системе «черная дыра — белая стена», деспотической по своей сути): ничто не должно ускользнуть от власти лица, но призвано стать тем или иным образом его окружением, владением, собственностью (размещение на стене, затягивание в дыру). В этой связи Делёз и Гваттари говорят, что подчинение головы (и тела целиком) власти лица сопровождается процессом *опейзаживания всех сред*: ведь если «лицо — это политика», то и пейзаж коррелятивно обретает политическое значение, превращаясь, например, в нечто типа портрета родины или нации⁹. Однако такое значение пейзаж приобретает лишь в некоторых формациях, да и в них он оказывается не полностью лишенным потенции к ускользанию от подчинения лицу¹⁰ — как, например, в случае живописи Уильяма Тёрнера:

9. Ср.: «Все лица окутывают неизвестный, неизведанный пейзаж; все пейзажи населены любимым или желаемым в мечтах лицом, все развивают лицо, которое придет или уже прошло. Какое лицо не обращается к пейзажам, которые оно объединило, к морю и горе; какой пейзаж не вызывает к лицу, которое дополнило бы его, которое предоставило бы ему неожиданное дополнение в виде своих линий и черт?» (Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 285).

10. В качестве примера «машины лицевости» Делёз и Гваттари указывают на функцию крупных планов в кинематографе — например, у Гриффита или

Посещение Лондона — это наше посещение Пифии. Там есть Тёрнер. Если смотреть на его картины, начинаешь понимать, что значит преодолеть стену и в то же время остаться, пропустить потоки, о которых уже не знаешь — то ли они унесут нас куда-то еще, то ли уже возвращаются к нам. Картины распределены по трем периодам. Если бы слово дали психиатру, он смог бы что-то сказать о первых двух периодах, хотя они на самом деле наиболее рациональны. На первых картинах — катастрофы конца мира, лавина и буря. Так Тёрнер начинает. Картины второго периода подобны бредящей реконструкции, в которой бред скрывает себя или, скорее, идет вместе с высочайшей техникой, унаследованной от Пуссена, Лоррена и из голландской традиции, — мир реконструируется при помощи архаических элементов, имеющих современную функцию. Но на уровне картин третьего периода, в серии тех картин, которые Тёрнер держит в секрете, происходит что-то невиданное. Нельзя даже сказать, что он слишком опередил свое время, — здесь есть что-то, что не принадлежит никакой эпохе, что приходит к нам из вечного будущего или же убегает к нему. Полотно углубляется само в себя, оно прорывается дырой, озером, пламенем, ураганом, взрывом. Темы прошлых картин можно найти и здесь, но их смысл изменился. Полотно на самом деле разорвано, рассечено тем, что пронзает его. На поверхности удерживается только туманно-золотистый фон — насыщенный, интенсивный, из глубины разверстый тем, что рассекает всю его толщу, — шизою. Все смешивается — и здесь осуществляется прорыв (а не крушение)¹¹.

Эйзенштейна. Ср., однако, с наблюдением Зигфрида Кракауэра об изображении в «Броненосце Потемкине» ночных видов с кораблями в одесском порту: они очевидным образом выпадают из сюжета — пейзаж, ускользнувший (спасенный) от власти лица (субъекта). На основании подобных элементов Кракауэр формулирует «один из основных законов монтажа: любое киноповествование следует монтировать, не ограничиваясь узкими рамками развития сюжета; в фильме должны быть и отступления в сторону к объектам, представленным во всей их подтекстовой неопределенности» (*Кракауэр* З. *Природа фильма. Реабилитация физической реальности*. М.: Искусство, 1974. С. 106.). Ретроспективно мы начинаем обнаруживать действие этого закона и в докинематографическую эпоху — в живописи, литературе, музыке...

11. Делёз Ж., Гваттари Ф. *Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения*. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 210.

Неслучайно, что первые два периода живописи Тёрнера квалифицируются как рациональные с психиатрической точки зрения — оба они явно привязаны к опыту обладания, которое вначале претерпевает катастрофический распад, утрачу, а затем возникает попытка компенсации, восстановления, «ретерриториализации на лице» (или, в терминах Агамбена, бедность здесь все еще привязана к богатству как своему позитивному полюсу). Этот процесс аналогичен тому, что Делёз и Гваттари многократно описывают как тягу к восстановлению самых ужасающих, смертоносных территориальных сборок — наркомания, алкоголизм, фашизм (которые все так или иначе выступают вариантами неудавшейся де-эдипизации бессознательного). Но Тёрнер обнаруживает способность идти дальше, осуществлять «прорыв» к иной формации пейзажа, как бы нейтрализующей предшествующие формы, ориентированные на необходимость подчинения лицу, и открывающей его как предмет возможного *безличного* опыта.

Именно в этом пункте, похоже, мысль Делёза и Гваттари в наибольшей степени сближается с мыслью Агамбена. Важно, что описанный опыт не негативен в том смысле, в каком речь могла бы идти о возвращении к хаосу, о полной утрате какой-либо оформленности — ведь это как раз и было бы катастрофой как все еще «собственностью» субъекта, наслаждающегося своей гибелью. Напротив, речь должна идти о выходе на уровень форм, свободных от принадлежности какому-либо лицу. В случае Делёза и Гваттари это будут «этовости»¹², в случае Агамбена — это форма-жизни, потенциальность и множественность как состояния без-деятельности, которые, однако, не столько противоположны деятельности, сколько пребывают *рядом с ней* («множество — это родовая форма существования потенции, которая таким образом всегда держится в принципиальной близости к действию (*sub actu*, не *in actu*)»¹³). Именно это позволяет Агамбену определить сущностную задачу творческого акта как «спасение несовершенства в совершенной форме»¹⁴.

12. «Есть модус индивидуации, крайне отличный от модуса личности, субъекта, вещи или субстанции. Мы сохраняем для него имя *этовость*. Время года, зима, лето, час, дата обладают совершенной индивидуальностью, не нуждающейся ни в чем, хотя она и не смешивается с индивидуальностью вещи или субъекта» (Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 430–431).

13. Агамбен Дж. Дело человека // *Versus*. 2023. № 2. С. 36.

14. Агамбен Дж. Костер и рассказ. М.: Grundrisse, 2015. С. 55.

Разумеется, эти состояния не даны непосредственно, доступ к ним открывается путем определенной методической процедуры (одно из названий которой — профанация, понятая как «возвращение в общее пользование того, что прежде было из нее изъятым»). В своей интерпретации опыта телесности (как случая неприсваиваемости) Агамбен неслучайно отталкивается от феноменологии Гуссерля и его ученицы Эдит Штайн: если оба они настаивают любой ценой на конститутивной проблематике (как возможно конституировать очевидность живого тела другого, отталкиваясь от очевидной данности живого тела как всегда моего?), то Агамбен, как представляется, осуществляет нечто вроде операции деституирования (раз-учреждения), указывая на то в нашем опыте, что по своему смыслу всегда уже выступает как *некая*, или *любая*, телесность — не в том смысле, что она, как необработанная материя, предшествует присвоению и без присвоения неполноценна, и не в том, что она должна быть учреждена сверх индивидуальной собственности как собственность некоего коллективного актуально существующего субъекта, но в том, что она сопротивляется окончательной апроприации, причем в тот момент, в какой мы всегда уже пользуемся ей (застаем себя в ситуации совместного пользования, притом что сообщество пользователей как таковое никем не учреждено¹⁵). Иными словами, если Гуссерль наверняка оценил бы указание на эмпатию как проявление психологизма, то Агамбен видит в том, как Гуссерль описывает сферу изначальности, нередуцированный юрицизм, глубоко укоренившийся в способах интерпретировать любой опыт, в том числе — опыт сознания.

3

Тело, язык и пейзаж как феномены неприсваиваемого у Агамбена не просто перечисляются один за другим, но, очевидно, должны взаимно предполагать друг друга. Ведь и имперский жест Наполеона (“Voilà une belle mort”) свидетельствует не только о присвоении пейзажа и тел внутри него, но и выражает волю к присвоению языка, где прекрасное фигурирует только в качестве средства доставить наслаждение субъекту речи и действия — «чужое тело» здесь конституируется

15. Как Агамбен показал в «Высочайшей бедности», причиной неудачи «францисканской революции» было противоречивое стремление обосновать опыт «бедной жизни» исключительно в юридических терминах.

как объект исключительно заинтересованного созерцания. Как бы — по контрасту — мог выглядеть жест де-ституирования, ин-апроприации языка, тела и пейзажа?

В своем эссе о неприсваиваемом Агамбен ссылается на тексты, входящие в XIII и XIV тома «Гуссерлианы», где Гуссерль зафиксировал свои размышления о проблеме восприятия чужой руки: «Как можно воспринимать руку, опознавая нечто живое, то есть не просто предмет, мраморную или нарисованную форму, а руку „из плоти и крови“, но при этом не мою?»¹⁶ Агамбен полагает, что в рамках феноменологической концепции, ориентированной на априорную изначальность переживания живого тела как *исключительно моего* ответ на этот вопрос может быть получен лишь в форме оксюморона, путем указания на своего рода «неизначальную изначальность»: «Ни чужое тело, ни чужая субъективность, — пишет Гуссерль, — не даны мне *originaliter*, и в то же время этот самый человек дан мне изначалью в окружающем меня мире»¹⁷.

* * *

Как и всякая апория, данное противоречие может быть разрешено лишь посредством определенной смены аспекта. Чтобы показать это, используем другой пример возможного восприятия руки, принадлежащей «чужому телу». Им нам послужит один ранний рассказ Александра Грина, который так и называется — «Рука» (впервые опубликован в газете «Биржевые ведомости», утренний выпуск, 1908, 3 февраля).

Рассказ ведется от лица некоего Кострова, совершающего поездку в вагоне третьего класса. В поезде ночью ему так и не удалось заснуть, и утром он развлекает себя, наблюдая унылый пейзаж за окном. Вид этого пейзажа — березовые рощицы, морозящий дождь, телеграфные столбы и провода — появляется и в конце рассказа, как будто все его значение состоит в том, чтобы формировать бесхитростную временную и пространственную рамку для того ночного происшествия, которое и составляет сюжет рассказа. Собственно, происшествие — это громко сказано: Костров вспоминает, как бессонной ночью он курил и старался при этом, чтобы дым не попал в лицо уснувшей напротив него молодой жен-

16. Агамбен Дж. Творение и анархия. Произведение в эпоху капиталистической религии. М.: Гилея, 2021. С. 75.

17. Там же. С. 77.

щины. Эта женщина нравится ему, и он бескорыстно любуется ее лицом, в то же время думая о странности того положения, в котором люди оказываются благодаря путешествиям в поездах:

Было бы странно и сложно, если бы в городе, в шаблоне и устойчивости человеческих отношений, около спящей, незнакомой женщины очутился бодрствующий, незнакомый ей мужчина и, сидя в двух шагах расстояния, пристально смотрел в лицо спящей. Но здесь, в дороге, теплое, немного сентиментальное чувство к молодому сну девушки-полуробенка, такое естественное, несмотря на искусственно созданную близость, казалось Кострову только хорошим и нежащим¹⁸.

Но вот Костров видит — точнее, эмпатически переживает — как рука девушки приняла неудобное положение, что делает ее сон не столь безмятежным, каким он только что был; Костров чувствует естественное желание поправить руку, но что-то мешает ему совершить этот простой жест:

Костров нерешительно нагнулся и тихо, бережно, ладонью приподнял руку девушки. Она была тяжела и тепла. Но когда он хотел согнуть ее и уложить на скамейку, непонятное, стыдливое чувство оставило его и выпустило руку девушки. Она могла проснуться, по-своему истолковать его услугу и, быть может — обидеться. Теплота ее — чужая теплота, он не имел права заботиться.

«В чем дело? В чем, в сущности, тут дело? — сказал себе Костров, закуривая новую папиросу и усиливаясь понять ту, несомненно существующую между ним и ею преграду, которая мешала оказать маленькую дружескую услугу сонному человеку. — Я вижу, что ей неловко так. Я хочу избавить ее от этого — прекрасно. Но почему это плохо? Почему это может вызвать недоразумение и, в худшем случае, появление обер-кондуктора? Для меня ясно одно: что сделать этого я не вправе, да и она, несомненно, не думает иначе. Но почему?»¹⁹

18. Цит. по: Грин А. С. Рука // Собр. соч.: В 6 т. М.: Правда, 1965. Т. 1. С. 155.

19. Там же. С. 156.

То, что мы слышим в этом размышлении (и видим в этом торможении) — это мгновенное конституирование правового субъекта, когда лицо хорошенькой девушки вдруг оказывается лицом в юридическом смысле, обладающим своим телом как собственностью, от возможности пользования которой другой субъект оказывается отчужден. Перед нами та самая «неизначальная изначальность», о которой писал Гуссерль, — измерение, которое живое тело другого приобретает в тот момент, когда оно получает статус «чужого». Все происходит так, как если бы Костров услышал оклик «внутреннего полицейского» и тем самым, в точности следуя описанному Альтюссером сценарию действия «идеологического аппарата», обнаружил, что всегда уже является субъектом определенной формации общественных отношений, с присущей ей четким разделением между тем, что он делать «вправе», а что — «не вправе». И все-таки, хотя его «я» оказывается под властью опасений подобного рода, что-то в нем (или, точнее, рядом с его я, *sub ego*) ускользает от «правосудия» и совершает жест помощи спящей, несмотря на то что он может быть квалифицирован как вторжение в сферу чужой «собственности» (кстати, в предшествующий момент Костров воображает себя мужем этой молоденькой девушки, то есть в определенной мере «полноправным собственником»).

Тут же проснувшаяся девушка недоуменно спрашивает Кострова: «А? Что? Зачем?» — но, выслушав его оправдания, отвечает: «Вот пустяки. Стоило вам беспокоиться. Спасибо»²⁰. Эти слова открепляют речь от привязки к субъекту и возвращают язык к модальности того, что Дэвид Гребер называл «базовым коммунизмом», при котором взаимодействие людей не предполагает их предварительного монадического статуса: «мы» здесь — это не я и ты, не *ego* плюс *alter ego*, но, скорее, *любые* мы (и поэтому — равные некоему «они»).

Вот почему когда в финальных строках рассказа вновь появляется окно поезда с морозящим дождем и телеграфными проводами, мы больше не должны видеть в этом возвращении пейзажа только рамку, тривиальное окаймление портрета «действующих лиц»; скорее, это знак того, что нечто «пейзажное» высвобождается в самой динамике портретирования, где от идентичности субъектов отказываются в пользу а-субъективной формы их взаимодействия и общения, некой жестикуляции. Все происходит так, как если бы фиксация на неудобном положении руки переключала пор-

20. Там же. С. 157.

третье видение на пейзажное, когда дистанция между глядящим и тем, на что смотрят, исчезала именно потому, что взгляд перестает быть средством захвата того, что в природе принадлежит не мне²¹. Никакого перехода, прорыва от «изначальной» к «неизначальной» изначальности здесь нет; прорыв здесь направлен, скорее, на усмотрение изначальности некоего «со-» (здесь мысль Агамбена сближается с главной темой онтологических изысканий Жан-Люка Нанси). Руки — как рука Кострова, так и рука спящей девушки — формируют здесь «зону неразличимости», неразличимости «моего и твоего», в которой действие «вторжения» и необходимой реакции на него нейтрализуются в событии соприкосновения²², а два противостоящих «субъекта» растворяются в некоем безличном «они»: элемент пейзажа, сливающийся с видами, пронесшимися за окном. И та «рожденная счастливой случайностью маленькая вера — вера в силу искренности», указанием на которую заканчивается рассказ, теряет теперь (хотя бы отчасти) свой морализаторский характер и становится еще одним синонимом тех онтологически истолкованных «бедности» и «справедливости», о которых, вслед за Хайдеггером и Беньямином, говорит Агамбен.

4

Разумеется, подобное «спасение» пейзажа (спасения от его превращения в собственность действующего субъекта) должно обнаруживаться и в живописи. Вот, например, две картины Эдварда Мунка, написанные в разные годы, но посвященные одному сюжету — «Убийца» (1910) и «Убийца на дороге» (1919) (рис. 1, 2).

21. В своей скандальной книге «Тарковский и я. Дневник пионерки» Ольга Суркова вспоминает, как Андрей Тарковский с женой, поселившись под Римом, любят из своего сада прекрасным цветущим кустом, но при этом сожалеют, что этот куст растет не на им принадлежащей земле; автор никак не может соединить эту жажду обладания с образами и духом фильмов Тарковского.

22. В силу того, что жест сопротивляется тому, чтобы быть определенным в качестве совершенного акта, он зачастую вызывает у нас тревогу, — но ровно в той мере, в какой мы «всегда уже» конституированы в качестве буржуазного субъекта, озабоченного четким определением границ прав собственности; насколько гипертрофирована может быть эта тревога, гениально показано в фильме Михаэля Ханеке «Забавные игры» (1997): пара молодых людей заглядывают к приехавшему на отдых семейству с просьбой одолжить им несколько яиц для коктейля, после чего подвергают методичному истязанию оказавших им услугу соседей.



РИСУНОК 1. Эдвард Мунк. Убийца. 1910



РИСУНОК 2. Эдвард Мунк. Убийца на дороге. 1919

На обоих полотнах мы видим фронтальное изображение убийцы, удаляющегося с места преступления; за ним мы видим едва различимые, покрытые глубокой тенью очертания трупа. Убийство: трудно представить себе более точный пример совершённого действия — акта, безвозвратно редуцировавшего возможное к действительному. Однако тот пейзаж, который простирается за спиной убийцы — деревья, поля, скалы, строения на горизонте, небо над землей, — едва ли мож-

но однозначно истолковать как выражение сути произошедшего: в них нет ничего зловещего и напряженного. Впрочем, и идиллическими, полными умиротворения их тоже с полной определенностью не назовешь — скорее, природа представлена на них такая, какая она есть, или, точнее, такой, какой ей случается быть (поэтому легко увидеть ее сходство с изображениями на других пейзажах Мунка, где ей не выпала роль служить задним планом преступления). Но важно то, что такой природа предстает только для нас, зрителей, поскольку (вследствие фронтальности изображения) в поле зрения убийцы она не попадает — он и не обернется на нее, потому что знает, что вместо открывающихся далее он увидит лишь ясное и отчетливое (в противоположность тому, как видим это мы) наличие мертвого тела.

В эссе «Потенция мысли» Агамбен, комментируя теорию зрения Аристотеля, изложенную в трактате «О душе», связывает сущность потенции с явлением тьмы:

В тот момент, когда мы не видим (то есть когда наше зрение пребывает в потенции), мы все же отличаем тьму от света: мы, если можно так выразиться, видим темноту как цвет зрения в потенции. Видящее начало «неким образом окрашено», и цветами его являются тьма и свет, потенция и действие, лишенность и наличие. Это означает, что чувствовать факт видения оказывается возможным потому, что видящее начало существует и как способность [*potenza*] видеть, и как способность не-видеть, притом последняя не есть простое отсутствие: она есть нечто существующее, *hexis* некоей лишенности.

Современная нейрофизиология зрения, по видимости, согласуется с заключениями Аристотеля. В отсутствие источников света, или когда мы закрываем глаза, мы не видим внешних предметов, но для нашей сетчатки это не означает отсутствия какой бы то ни было деятельности. Как раз напротив, происходит следующее: отсутствие света приводит в действие ряд периферических клеток, именуемых *off-cells*, и они производят особое самоаффицирование сетчатки, которое мы называем темнотой. Тьма действительно является цветом потенции, а потенция, в сущности, есть доступность некоего *sterēsis*'а, это способность не-видеть²³.

23. Агамбен Дж. Потенция мысли // Versus. 2023. № 2. С. 14.

Изображенный Мунком убийца, таким образом, предстает перед нами как тот, кто безвозвратно утратил «*hexis* лишенности» или «способность не-видеть», его состояние отныне — это *лишенность лишенности* (однако, утрачивая это сущностное измерение человеческого, он не становится Богом, но, скорее, жуткой карикатурой на него). Вот почему в обоих случаях лицо убийцы являет собой поле диалектического напряжения между портретом и пейзажем: на полотне 1910 года мы видим четкие черные точки глаз, на картине 1919 года — не только глаза, но и все лицо прорисовано жестким контуром; однако цветовое решение самих лиц (вокруг глаз, внутри контура) таково, что возникает ощущение, как будто сквозь лицо просвечивает задний план (особенно в более поздней версии: лицо написано трафаретом по пейзажному фону, его цвет — цвет дороги, уходящей вдаль; контур лица просто обрамляет собой участок грунтовой дороги, по которой убегает убийца, сам он вот-вот пересечет край картины, покинет пейзаж, который уже принял в себя тело убитого).

Таким образом, пейзаж — со всеми его узнаваемыми формами — оказывается как раз тем, что пребывает «рядом с актом» (*sub actu*). Каким бы ярким и цветным ни был пейзаж за спиной убийцы, он есть «невидимая тьма» в том смысле, что в свете убийства (и в глазах убийцы) он остается той потенцией, которая без остатка перешла в акт, была полностью потреблена и истреблена как таковая. Поэтому мы не должны обвинять природу в «равнодушии» к происходящему и предъявлять произведению императив ее необходимого преобразования в нечто «неравнодушное»: рассмотрение и изображение в рамках подобной оппозиции все еще предполагала бы перспективу обладания миром — акт присвоения, а не жест справедливости как отношения к неприсваиваемому.

Библиография

- Агамбен Дж. Дело человека // *Versus*. 2023. № 1. С. 24–38.
- Агамбен Дж. Костер и рассказ / Пер. с ит. и прим. Э. Саттарова, под ред. М. Лапиловой. М.: Grundrisse, 2015.
- Агамбен Дж. Потенция мысли // *Versus*. 2023. № 1. С. 6–23.
- Агамбен Дж. Творение и анархия. Произведение в эпоху капиталистической религии: Пер. с ит. / Под ред. М. Лапиловой. М.: Гилея, 2021.
- Грин А. С. Рука // *Собр. соч.*: В 6 т. М.: Правда, 1965. Т. 1. С. 153–157.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
- Кракауэр З. Природа фильма. Реабилитация физической реальности. М.: Искусство, 1974.

The Inappropriate: The Landscape

Alexander Pogrebnyak. Saint Petersburg National Research University of Information Technologies, Mechanics and Optics (ITMO University); National Research University “Higher School of Economics” (HSE), St. Petersburg, Russia, aapogrebnyak@gmail.com.

This article aims to further develop Giorgio Agamben’s argument that the landscape, along with the body and language, is a phenomenon of the “inappropriate”. According to Agamben, the landscape inherently resists being captured as property and can only be revealed through the experience of simple use. Agamben presents this claim in his works *The Use of Bodies* (*L’Uso dei corpi*), the final volume of the *Homo sacer* project, and *Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism*. The article asserts that the landscape is not merely another example of the inappropriate, but rather its most complex manifestation, encompassing relationships with both language and embodiment. A significant aspect of this discussion is Agamben’s dispute with Husserl, who diminishes psychologism and physicalism in his phenomenological project but upholds juridicism as a foundational attitude of consciousness that shapes the constitution of its objects. Consequently, the recognition of the “inappropriate” as an original realm of human experience can be achieved through the deconstruction of the “I” that falsely assumes possession of something unique. Ultimately, the landscape unveils itself when we no longer exist as subjects of rights, but rather as “persons” in the legal sense. To illustrate the precise emergence of such an experience with the inappropriate, the article analyzes artistic works, specifically a story by Alexander Grin and two paintings by Edvard Munch.

Keywords: *inappropriate; landscape; use; potentiality; act; Giorgio Agamben.*

DOI: 10.58186/2782-3660-2023-3-2-57-74

References

- Agamben G. Delo cheloveka [L’opera dell’uomo]. *Versus*, 2023, no. 2, pp. 24–38.
Agamben G. *Koster i rasskaz* [Il fuoco e il racconto] (tr. Eh. Sattarov, ed. M. Lepilova), Moscow, Grundrisse, 2015.
Agamben G. *L’uso dei corpi* (Homo sacer, IV, 2), Vicenza, Neri Pozza, 2014.
Agamben G. Potentsiya mysli [La potenza del pensiero]. *Versus*, 2023, no. 2, pp. 6–23.
Agamben G. *Tvorenie i anarkhiya. Protizvedenie v epokhu kapitalisticheskoi religii* [Creazione e anarchia. L’opera nell’età della religione capitalista] (ed. M. Lapilova), Moscow, Gileya, 2021.
Deleuze G., Guattari F. *Anti-Ehdip: Kapitalizm i shizofreniya* [Capitalisme et schizophrénie. L’anti-Œdipe], Ekaterinburg, U-Faktoriya, 2007.
Deleuze G., Guattari F. *Tsyacha plato: Kapitalizm i shizofreniya* [Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux], Ekaterinburg; Moscow, U-Faktoriya; Astrel’, 2010.
Grin A.S. Ruka [The Hand]. *Sobr. soch.: V 6 t.* [Collected Works: In 6 vols], vol. 1, Moscow, Pravda, 1965, pp. 153–157.
Heidegger M. *Gegeleva “Fenomenologiya dukha”* [Hegels Phänomenologie des Geistes], Saint-Petersburg, Vladimir Dal’, 2019.
Krakauer Z. *Priroda fil’ma. Reabilitatsiya fizicheskoi real’nosti* [Theory of film: the Redemption of Physical Reality], Moscow, Iskusstvo, 1974.

Reditus к преднамеренной незрелости: регрессии Агамбена

Агата Билик-Робсон

Перевод с английского *Инны Кушнарёвой* под редакцией
Георгия Лайуса

VERSUS

ТОМ 3 №2 2023

75

Агата Билик-Робсон. Факультет теологии и религиоведения, Ноттингемский университет (UoN), Великобритания, agata.bielik-robson@nottingham.ac.uk.

В статье предлагается анализ философии Джорджо Агамбена в контексте идеи преднамеренной незрелости. Если кантовское определение Просвещения как выхода из добровольной незрелости знаменует кульминацию человеческих усилий по достижению самостоятельности, то философия Агамбена располагается на противоположном полюсе. Такое противопоставление обосновано тем, что основной целью итальянского философа является выработка концепции «просто человеческой жизни»: неделимой и непроблематичной. В исследованиях Агамбена «просто человеческая жизнь» возникает по ту сторону «мира вины и правосудия», как и по ту сторону Бога, духа и истории. Просто человеческая жизнь не имеет ни формы, ни задачи, ни призвания, ни миссии: она есть то, что есть, как младенец, оставленный на самого себя с момента рождения, не учтенный в великих эсхатологических схемах и именно потому «наполненный естественной радостью». Чтобы продемонстрировать проблематичность такого подхода к определению человеческой жизни, в статье предлагается анализ основных понятий философии Агамбена в связи с работами Иоганна Готфрида Гердера, Отто Ранка, Жана Лапланша и др. Прочтение трудов Агамбена в контексте психоаналитической традиции мысли позволяет поставить под вопрос основания этики и политики формы-жизни, прояснению которой посвящены последние тома цикла *Homo Sacer*. Философия Агамбена рисует образ жизни, который ни одна живая или признаваемая живой жизнью поддерживать не в состоянии, но все же он нас соблазняет, предлагая возможного мессианского агента: перверсивного *de-natus*, либо не-рожденного (что всего предпочтительнее), либо уже-мертвого/умирающего (второй вариант).

Ключевые слова: *Джорджо Агамбен; Отто Ранк; автономия; форма-жизни; рождение; сепарация.*

Жалкий род однодневок, дитя случая и муки, что велишь ты говорить тебе то, что полезнее всего было бы не слышать тебе никогда? Самого лучшего тебе не видать вовек — это не быть рожденным, *не быть, быть ничем*. А самое лучшее после этого — поскорей умереть.

Фавн Силен царю Мидасу, Фридрих Ницше «Рождение трагедии»

ЕСЛИ кантовское определение Просвещения как выхода из добровольной незрелости знаменует кульминацию человеческих усилий по достижению зрелости, философия Джорджо Агамбена располагается на противоположном полюсе. Пусть упокоится с миром кантовская идея о сложной и апоретической человеческой жизни — «кривой тесине», постоянно нуждающейся в выправлении¹, — Агамбен выступает за концепцию «просто человеческой жизни»: неделимой и непроблематичной, которой можно было бы жить без забот, не выбери человечество по ошибке дисциплинирующий процесс цивилизации. Знаменитый рассказ о лимбе — промежуточном пространстве между спасением и проклятием, населенном душами некрещенных младенцев, — которым Агамбен открывает свое мессианское предвосхищение грядущего сообщества, дает нам на мгновение почувствовать, как могла бы выглядеть такая жизнь:

Таким образом, самое большое наказание — лишение возможности лицеизреть Бога — оборачивается самой *подлинной радостью*: безвозвратно погибшие, *они пребывают без печалей в забвении Бога*. Однако не Бог их забыл, но это *они его никогда не помнили* <...> Их ничтожность <...> — лишь их *безразличие по отношению к спасению*, и это самое радикальное возражение, когда-либо выдвигавшееся против самой идеи спасения. Вне спасения та жизнь, в которой нечего спасать <...> *они тоже оставили мир вины и правосудия где-то позади*: свет, падающий на их лица, — это безвозмездный свет рассвета, наступающего вслед за *novissima dies* правосудия. Но жизнь, которая начинается на земле после Судного дня, — это *просто человеческая жизнь* (курсив мой. — А. Б.)².

1. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1996. С. 19.

2. Агамбен Дж. Грядущее сообщество / Пер. с ит. Д. Новикова. М.: Три квадрата, 2008. С. 10–11. Перевод изменен.

Для Агамбена возникновение просто человеческой жизни — освобожденной «от самой идеи закона»³ — знаменует мессианский момент исполненного «сейчас», но это завершение не должно мыслиться как *достижение*: оно не соответствует традиционной идее спасения как «исполненной миссии». Мессианской ее делает именно отмена всех миссий, или, как называет это Агамбен, в «Оставшемся времени» «отозвание любого призвания», которое приостанавливает мышление в категориях задачи и ее выполнения: подобно младенцу в лимбе, у Павла остаток тоже «видит спасение только тогда, когда гибнет в неспасаемом»⁴. Просто человеческая жизнь возникает по ту сторону «мира вины и правосудия»⁵, как и по ту сторону Бога, духа и истории, то есть *любой* всеобъемлющей трансцендентальной структуры, которую человеческий субъект привык полагать для того, чтобы придать своей жизни *форму* и нагрузить ее *задачей* доведения этой формы до совершенства. Эта жизнь не имеет ни формы, ни задачи, ни призвания, ни миссии: она есть то, что есть, как младенец, оставленный на самого себя с момента рождения, не учтенный в великих эсхатологических схемах и именно потому «наполненный естественной радостью».

«Оставьте детей в покое»: против черной педагогики

Агамбен никогда не одобрял концепцию антропологического различия, предложенную Йоганном Готфридом Гердером, согласно которой люди, понимаемые как недостаточные существа (*Mängelwesen*), с момента рождения принуждены решать проблему выживания. Гердер, основатель философской антропологии, первым так ясно сформулировал идею о том, что человек — «больное животное», существо, плохо приспособленное к порядку природы, и что его жизнь с самого начала *проблематична*, то есть далеко не *проста*. В отличие от всех других существ, у которых есть свое место в естественном порядке мира, люди — безнадежные не-

3. *Он же*. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь/Пер. с ит. И. Левиной и др.; под науч. ред. Д. Новикова. М.: Европа, 2011. С. 80.

4. *Он же*. Оставшееся время. Комментарий к Посланию к Римлянам/Пер. с ит. С. Ермакова. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 63.

5. *Он же*. Грядущее сообщество. С. 11.

удачники, «самые осиротевшие дети природы»⁶. В своем «Трактате о происхождении языка» Гердер определяет человека как «изгоя природы», которая, будучи в остальных случаях весьма заботливой, когда дело доходит до человечества, ведет себя как «жестокая мачеха». Человек — самая что ни на есть голая жизнь, без врожденных навыков или качеств, которые бы облегчили ему существование и смягчили действие принципа реальности. Его влечения не определены и в отличие от четко определенных животных инстинктов не находят себе дополнения в мире природных объектов; поэтому человек обречен оставаться неосуществленным и неприспособленным, не имеющим собственного естественного места, вывихнутым, *денатурализованным самой природой*. Единственный выход из этой западни изначальной нехватки для него — компенсировать свой врожденный недостаток: производить культуру, которая даст ему замещающие символические умения («протезы») и успокоит его изначальную тревогу. Человек, говорит Гердер, — во многом полемизируя с Руссо — должен жить в культуре, потому что природа для него — смертельно опасная и враждебная среда, в которой ему не выжить: символические формы культуры — его единственное средство выживания. Таким образом, человеческий ребенок — самый проблематичный пример жизни: одновременно продолжающий природный мир как его предельно «экспериментальная» форма — и порывающий с ним, потому что ради выживания он должен прибегнуть к новаторским продуктам своего собственного «воображения», создающим символическую сферу культурных институтов. Его выживание — не просто вопрос биологического инстинкта самосохранения: оно задействует всю сложную машинерию языка, истории, культурной идентификации.

Для Агамбена Гердер — типичный представитель черной педагогики человечества, стоящий в одном ряду с Томасом Гоббсом. Основанная на угрозе и страхе, черная педагогика постулирует естественное состояние человечества как полное опасностей, с которыми следует бороться культурными усилиями по созданию более устойчивой и уже не «сиротской» формы жизни — социально структурированного *bios*, который формируется и поддерживается «антропологическими машинами» (так Агамбен называет гердеров-

6. Herder J.G. Essay on the Origin of Language. Chicago: The University of Chicago Press, 1966. P. 108.

ские «протезы»). Как таковая, гердеровская идея изначально негативности/ущербности человека покажется не более чем очередной страшилкой, призванной удерживать людей на привязи у внешних форм *bios*, навязанных культурными институтами. Поэтому гердеровский миф вместе с параллельным гоббсовским мифом о губительном естественном состоянии, из которого люди должны выбраться, чтобы выжить и достичь процветания, должен быть решительно отвергнут и заменен на *альтернативную модель антропогенеза* — на этот раз основанную на изначально позитивной *бездеятельности*, которая будет характеризоваться не как «сиротская», поскольку это предполагает нависшую опасность, но как *брошенная* или оставленная на себя саму, *какая есть*. Или, по крайней мере, как полностью измененная: ибо, если Гердер представляет исходную нехватку как угрозу, непосредственно нависшую над *conservatio vitae*, Агамбен подходит к нехватке естественного призвания у человека как биологического вида в гораздо более легкомысленной манере. Если у Гердера нехватка предстает как *дефект*, который сразу делает человеческое животное самым хрупким и беспризорным существом в природе, «жесточкой мачехе», и только потом превращает его в наиболее хитроумное и активное из всех живых созданий, то для Агамбена нехватка, — не угроза, а наоборот, шанс сохранить изначально *бездеятельность*, при которой нет ничего специфического, чем следует заниматься. В «Деле человека», отсылая к мотиву конца истории у Кожева, он пишет:

«Праздный проходимец» у Раймона Кено, «шабат» у Кожева и «безработное сообщество» у Нанси становятся в таком случае постисторическими фигурами, соответствующими отсутствию у человека собственного дела. Но в более общем смысле под вопросом здесь оказывается сама природа человека: он представляется *живущим без дела, то есть лишенным специфической природы и назначения*. Если у него нет присущего ему *ergon*, человек не может иметь и *energeia*, деятельности, которая могла бы определять его сущность: то есть тогда он — существо чистой потенции, которая не исчерпывается никакой идентичностью и никаким делом (курсив мой. — А. Б.)⁷.

7. Перевод этой работы Агамбена опубликован в этом номере журнала: Агамбен Дж. Дело человека // Versus. 2023. № 2. С. 24–38.

Таким образом, в отличие от антропогении *выживания*, руководствующейся соображениями безопасности, — «если дорожите своей жизнью, выбирайтесь из вашего естественного состояния нехватки и берите на себя задачу быть людьми» — агамбеновская расслабленная и *gelassen* версия антропогении «освобождает живых людей от любой биологической и социальной судьбы, любой предопределенной задачи и располагает их к тому особому отсутствию труда, которое у нас принято называть „политикой“ или „искусством“»⁸. Когда все угрозы, опасности и риски разоблачаются в качестве сказок черной социальной педагогики, человек может наконец осмелиться и стать тем, что он есть, и таким, какой он есть: *хулиганом-бездельником* природного мира, созданием, в котором сама природа отказалась от тяжелого труда выживания и ушла на итальянскую забастовку. Ни *ergon*, ни *energeia*, ни актуализации — просто чистая потенциальность, бездельное «*все что угодно*», «вольно!» или «как хотите!» каждого и всякого *quodlibet*. И одновременно ясное зеркало для созерцания⁹.

Таким образом, это не парадокс, что древний идеал свободной *vita contemplativa* приписывался Аристотелем Невдвижному Перводвигателю, форму жизни которого он описывал не как *bios*, а как *zoé*. Созерцания можно достичь, только если люди осмелятся предаться своей собственной форме *zoé* в качестве «просто живущих» (хайдеггеровское *Nur-Leben*), в каковую форму они уйдут от проецирования себя в качестве людей, особых существ, имеющих призвание, миссии и идеалы. Если спасение не в исполнении миссии, вписанной в культурный *bios*, но в радикальном отозвании всех миссий, тогда шансы приблизиться к божественной созерцательной *zoé* связаны именно с «падением» до уровня

8. Agamben G. The Use of Bodies // *Homo Sacer*, IV, 2/A. Kotsko (tr.). Stanford: Stanford University Press, 2016. P. 278.

9. Агамбен предлагает свою собственную францисканско-оптимистическую версию гердеризма в «Идее прозы», где он превозносит потенции «неотенического младенца». В отличие от прочих человеческих детей, которым суждено вырасти, он «будет держаться за свою незрелость и беспомощность»: «в своей младенческой *totipotency* [которая неслучайно является отголоском фрейдовской концепции всемогущества, которое испытывает ребенок в утробе. — А. Б.], которая его экстатически переполняет, он будет выброшен из себя, не как другие живые существа в специфическое приключение или среду, но впервые в *мир*. Он будет по-настоящему слушать бытие. Его голос все еще свободен от генетического предписания, и, поскольку ему совершенно нечего сказать или выразить, он, как единственное животное своего вида, мог бы, подобно Адаму, *именовать* вещи в языке» — *Idem*. *Idea of Prose* / M. Sullivan, S. Whitsitt (tr.). Albany: State University of New York Press, 1995. P. 96–97.

животных. Для Хайдеггера это «падение» было самой низкой и самой неаутентичной формой *Verfallenheit*, но Агамбен полностью пересматривает эту концепцию и утверждает ее в качестве правильного поступка. Итак, если бы люди — вместо того, чтобы изо всех сил заниматься задачей выживания, — «предпочли бы не» и замкнулись бы в своем «бездейтельном» потенциале паулианского *hos me*¹⁰, в этой последней постисторической вариации на кожевскую тему «подлого и зверского» гегелевского Господина, они бы наконец смогли стать «подобными богам»¹¹. Последняя постисторическая задача, таким образом, — избавиться от современного диспозитива принуждения к выживанию и, как хотел апостол Павел, быть *sicut dei* — «без забот»¹². Эта «просто человеческая жизнь», таким образом, в конечном счете освободит от последних внешних форм, навязанных гоббсовско-гердеровским суверенитетом биополитических проводников заботы, замещающих природу как «жестокую мачеху». Более не зависящий от «учителей» — не «сирота», но освобожденный — человек будет жить без *Angst und Sorge*.

Нужно признать, что это соблазнительная идея, которая поднимает анархический лозунг *Pink Floyd* — «Учителя, оставьте детей в покое!» — до высот самой изощренной теории. Однако она держится на допущении, что в гоббсовско-гердеровской картине естественного состояния, угрожающего выживанию человека, нет ни грана истины. Поэтому вопрос остается: *может* ли просто человеческая жизнь выжить такой как есть, будучи оставлена всеми антропологическими машинами, и в конце концов трансформироваться в теоморфное *зоэ*? Ответ снова зависит от семантических тонкостей: от того, что мы понимаем под способностью жить и выживать. У Агамбена эта способность в буквальном смысле воспринимается как *данность*, то есть как *дар*: в его версии Спинозистско-делёзианской метафизики, разработанной в «Пользовании тел», естественная имманентность — это

10. *Idem*. The Use of Bodies. P. 278.

11. В «Бартлиби, или О контингентности», эссе, вошедшем в сборник «Потенциальности», Агамбен описывает мелвилловского героя, писца Бартлиби, как мессианскую фигуру, пришедшую «спасти то, чего нет», «не принести новые скрижали Закона, а <...> исполнить Тору, уничтожив ее сверху донизу» (*Idem*. Potentialities: Collected Essays in Philosophy/D. Heller-Roazen (tr., ed.). Stanford: Stanford University Press, 2000. P. 270); отсюда Бартлиби как мессия процесса всеобщей дезактивации, цель которой — раскрыть в мире «потенцию не быть».

12. *Idem*. The Use of Bodies. P. 56. «А я хочу, чтобы вы были без забот» (1-е Письмо ап. Павла к Коринфянам, гл. 1, 7:32).

не гоббсовская война всех против всех и не гердеровская ма-чеха-природа, которая дает человеку недостаточно возможностей для решения задачи по выживанию, но Великая кормилица, дарующая каждому живому существу свой образ жизни и порцию жизни (в случае людей это чистая потенциалность и бездеятельность)¹³. Соответствующая форма-жизни — *forma-di-vita*, больше всего присущая простому процессу жизни как таковой — состоит, таким образом, в том, чтобы держаться ближе к питающей обители и ее *zoé aionios* — вечной жизни, не знающей смерти, — отложив и отменив все задачи и проекты, которые человек берет на себя в ошибочной попытке компенсировать свой явный недостаток. *Ничего не недостает* — поэтому нет необходимости присваивать свою жизнь и овладевать ею в рамках современной собственнической парадигмы заботы о себе. Жизнь — Великой кормилицей¹⁴, здесь также отождествляемой с Общим Интеллектом Аверроэса¹⁵, который разделяется всеми сущими, — нельзя владеть, ее можно только проживать как одновременно *переходную* и *преходящую*: используемую, но никогда не присваиваемую и потому идеально подстроенную под «ритм переходящего», который, согласно определению Бенямина, обсуждаемому Агамбеном в книге «Открытое. Человек и животное», — единственный истинный модус счастья¹⁶. Хотя эта счастливая переходящность, естественным образом лежащая в основе просто жизни, заслоня-

13. В своем экскурсе об Одиссее Адорно описывает фантазию о пожирателях лотоса как мифическое воспоминание о «состоянии, в котором репродукция жизни независима от сознательного самосохранения» и которое, как мы уже знаем, составляет для Агамбена самую суть мессианского обещания: «Вероятно, соблазн, приписываемый ему [лотосу] является не чем иным, как соблазном регрессии на стадию собирательства плодов земли, равно как и моря, более древнюю, чем земледелие, скотоводство и даже охота, короче — чем любое производство. <...> И неважно, какую полноту мучений люди испытывали, пребывая в нем, они не способны мыслить никакое счастье, которое не питалось бы образом этого первобытного состояния: „Далее поплыли мы, сокрушенные сердцем“» (Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М. — СПб.: Медиум; Ювента, 1997. С. 85.

14. Agamben G. The Use of Bodies. P. 206.

15. Ibid. P. 211.

16. Ср. у Бенямина: «Непосредственное мессианское усилие сердца, отдельного внутреннего человека, ведет сквозь несчастье, сквозь страдание. Духовному *restitutio in integrum*, которое приводит к бессмертию, соответствует мирское, ведущее к вечной гибели, и ритм этого вечно переходящего, в своей тотальности переходящего, в своей пространственной, да и временной тотальности переходящего мирского, ритм мессианской природы — и есть счастье. Ибо мессианской может быть природа только в вечной своей и тотальной переходящести» (Беньямин В. Теолого-политический фрагмент//Учение

ется ошибкой «мессианской интенсивности», пытающейся сопротивляться ритму преходящего через создание вечных форм как «протезирующих» стабилизаторов человеческой жизни, она тем не менее может быть восстановлена в хайдеггерианском жесте *Gelassenheit* и экспроприации. Эта восстановительная задача — суть того, что Бенямин называет «нигилизмом как мировой политикой»¹⁷ и что Агамбен, преданный беняминовскому проекту, рассматривает как грядущую политику, в которой «жизнь будет проживаться как наслаждение течением времени»¹⁸.

Плавное взаимодействие между бесконечной Жизнью и конечным проживанием, определяющее счастливый образ жизни с его преходящестью, образует самую суть *модальной онтологии* Агамбена, которую он противопоставляет *гипостатической*. В своей критике неоплатонической концепции ипостаси Агамбен выводит ее из греческого слова, означающего «осаждение, осадок» или, еще оригинальнее, как это обычно бывает с причудливыми агамбеновскими этимологиями, «скисание молока»¹⁹. Хотя божественная энергия — это чистый живой поток (он есть все и он все пронизывает, без помех, без препятствий), дальние регионы существования, расстилающиеся в холодном вакууме *kenoma*, охлаждают его и заставляют затвердевать в косных формах, *hypostazes*, в которых изначальный поток объективирует-

о подобии. Медиаэстетические произведения / Пер. с нем.; сост. и послесл. И. Чубарова, И. Болдырева. М.: Издательский центр РГГУ, 2012. С. 236).

17. Agamben G. The Use of Bodies. P. 306.

18. Ibid. P. XIX. Эта идея идет не только от Бенямина, но и от Ги Дебора, восхваление которого становится прологом к последней части «Номо Сагер. Пользование тел». В «Обществе спектакля» Дебор, ссылаясь на «пышную жизнь» великих городов итальянского Ренессанса, которые впервые «радостно порвали с вечностью», также определяет счастье как подстраивание под «ритм преходящего» или «наслаждение течением времени» (Ibidem).

19. Ibid. P. 136. «Исходное значение слова *hypostasis* — наряду со значением «основание, фундамент» — «осадок», и оно обозначает твердый осадок в жидкости» (Ibidem). И хотя Агамбен критикует гностиков за пародирование и диссеминацию платоновского *hypostazes*, «здесь становится очевидно, что ипостаси — это место субъективации, в которой онтологический процесс, идущий от досущего к существованию, находит что-то вроде персональной фигуры. В гностической ипостаси аристотелевский „субъект“ (*hypokeimenon*) вступает в процесс, который приведет к его трансформации в современного субъекта» (Ibid. P. 140). Здесь нельзя исключить влияние древнееврейской образности из Книги Бытия, где, как указывает Авива Готтлиб Цорнберг, «быть представлено как своего рода процесс желирования, когда бесформенная жидкая первичная субстанция упирается в свои пределы в пространстве, затвердевает, принимает положенную форму» (Zornberg A. G. The Beginning of Desire. Reflections on Genesis. N. Y.: Three Leaves Press, 1995. P. 6).

ся и отсекается от живого струения. Растопить *hypostazes* — значило бы вновь обратить их в неистошимую энергию *zoé aionos*, снять проклятие отвердения и окоснения и вернуть к жизни²⁰. В противоположность овеществленным *hypostazes* сущность, которую Агамбен называет *водоворотом*, поддерживает постоянные отношения с потоком:

Если сохранить образ потока, тогда самая адекватная форма помыслить модус — представить его как водоворот в потоке бытия. У него нет иной субстанции, кроме субстанции единого бытия, но в сравнении с ним он имеет фигуру, манеру и движение, которые принадлежат ему как *свое*. Модусы — завихрения в безграничном поле субстанции, которая, погружаясь в себя и бурля внутри себя, рассеивается и *выражает себя в сингулярностях* (курсив мой. — А. Б.)²¹.

В этом описании есть что-то неискреннее: модальная онтология Агамбена, кажется, хочет усидеть на двух стульях сразу. Ибо, если отдельная жизнь — это не более чем завихрение на поверхности субстанции жизни, было бы серьезной ошибкой со стороны этого завихрения мыслить *себя* как *само-*конституирующееся или имеющее что-то «*свое*». В конце концов, вся сила, уходящая на его конституирование, ему *не* принадлежит: это всего лишь временная конфигурация течений, которая целиком находится во власти потока и его

20. Критика Агамбеном неоплатонических *hypostazes* как метафизических ошибок может читаться как далекий отголосок более ранней защиты *hypostazes* у Эмманюэля Левинаса именно как ошибки в порядке бытия (*il y a*), но ошибки *счастливой*: «Казалось бы, сознание судит об *il y a* благодаря возможности забывать о нем и прерывать его» (Левинас Э. От существования к существующему // Избранное. Тотальность и бесконечное. М. — СПб.: Университетская книга, 2000. С. 41. Ипостась, сделав абстрактное существительное из глагола, позволяет субъекту отделиться от анонимности *il y a* и произвестить единичную сущность, которая затем принимает бытие как свой собственный атрибут: «Ипостась, возникновение существительного, — не только появление новой грамматической категории; она означает остановку анонимного *il y a*, появление частного владения, имени. На основе *il y a* возникает сущее. <...> Посредством гипостазирования анонимное бытие теряет свой характер *il y a*. Бытующее — это то, что есть, субъект глагола *быть*, тем самым оно овладевает фатальностью бытия, которое становится его атрибутом. Существует *кто-то*, *берущий на себя бытие*, отныне — *свое бытие*» (Там же. С. 51–52). Излишне говорить, что именно эту концепцию человеческого субъекта как сильного «кого-то», кто может присвоить себе бытие и тем самым постулировать себя вопреки потоку анонимного «есть», Агамбен категорически отвергает.

21. Agamben G. The Use of Bodies. P. 174.

«ритма преходящего». Таким образом, как вообще возможно что-то «свое» без малейшей степени само-центрирующего присвоения? Здесь Агамбен прибегает к делёзовской категории первичных сингулярностей, но она уязвима для той же самой критики, которая указывает на трудность — невозможность? — помыслить нечто сингулярное как просто *данное* силой выражения, без какого бы то ни было акта *само*-индивидуации, а потому без *самости*, которая бы ре-центрировала и противодействовала тенденции к рассеиванию, возвращая единичное к текучему Единому. В системе неоплатонизма этот процесс по крайней мере объясняется как акт объективирующего «застывания» и последующего сохранения его целостности — у Агамбена он *предъявляется как данность*. Это, однако, не просто ошибка или упущение: это часть осознанной стратегии принятия вещей *как данности*, то есть просто и «без забот» — без тревоги и усилий, которые черная педагогика человечества, от Канта, через Гердера, к Фрейдю всегда полагала необходимыми для выпрямления «кривой тесины» человеческой проблематичной жизни. Постоянная проблематизация всего — неустранимая часть западной «антропологической машины», тогда как вещи на самом деле просты и все еще могут являться нам как таковые.

Me Phynai, или Отрицание рождения: Агамбен и Ранк

На самом деле есть логика, в которой указанная проблема исчезает — логика *отрицания рождения*. Если в первых частях *Homo sacer* Агамбен пытался дезактивировать переоцененную фигуру смерти и превратить ее в профанную, простую и удобную, в последних частях мишенью стал другой культурно переоцененный полюс человеческой жизни — рождение. Когда Агамбен в своей модальной онтологии, с большой симпатией относящийся к Спинозе и Делёзу, описывает зарождение водоворотов/модификаций как «натурацию» и «рождение»²², это не должно вводить нас в заблуждение: это преднамеренный маневр, рассчитанный на то, чтобы скрыть тот факт, что никакого *рождения не происходит*. Внутри этой всеобъемлющей и бесформенной «неопределенной жизни» ничто не рождается: все остается в ее лим-

22. Agamben G. The Use of Bodies. P. 164.

бе-утробе — отсюда внутриутробное ощущение «ровного до-вольства» и «полного блаженства», которые и в самом деле можно уподобить «живому созерцанию»²³, но только потому, что это модус бытия нерожденного зародыша, подвешенно-го в лимбе утробы в сугубо потенциальном и бездеятельном состоянии. Такая форма жизни, максимально приближен-ная к «неопределенной жизни», может, таким образом, при-писываться либо нерожденному младенцу, либо умирающему, в котором, как в герое «Нашего общего друга» Диккенса (кстати, *der Muselmann*), «жизнь играет со смертью»²⁴. В эти моменты, когда жизнь и смерть смешиваются и перетека-ют друг в друга в одном потоке, гипостатическая ошибка отдельного конечного существования исправляется; будь то в «прохождении», когда вещи видятся из перспективы их конца, будь то в «отмене», когда вещи видятся из пер-спективы их начала, ничто не может вступить в целиком актуализированное и дифференцированное существова-ние, конкретный и конечный *ergon* бытия с определенной идентичностью. Вещи не рождаются — точно так же, как они и не покидают бытие в некий специфический момент. Они остаются в бесконечной конечности, в которой ничто не длится вечно, кроме самой преходящести и неисправив-мости. «Быть как не-быть», таким образом, означает не толь-ко «быть как бы уже-мертвым», как Агамбен, под сильным влиянием Мориса Бланшо, считал ранее, но также — и в этом и есть новизна — «быть как бы еще-нерожденным»²⁵.

23. Ibid. P. 234.

24. *Deleuze G. Immanence: A Life...//Pure Immanence. Essays on a Life.* N.Y.: Zone Books, 2001. P. 28. В своем раннем комментарии к последнему эссе Делёза под названием «Абсолютная имманентность» Агамбен признает проблему мно-жественных сингулярностей, возникающих из одной матрицы, но он решает ее при помощи лингвистического трюка, переименовывая этот процесс воз-никновения в *имманентацию*: «В этом смысле двоеточие представляет сме-щение имманентности в себя, раскрытие в инаковость, которая тем не менее остается абсолютно имманентной» (Ibid. P. 223; курсив мой. — А. Б.) — инако-вость, заметим, которая никогда не признавалась в качестве «другой» кем-то, вроде Левинаса. Но именно так: двоеточие, фигурирующее в заголовке Делё-за, — не рождение. Оно, скорее, объявляет о новом наросте внутри матрицы, который, подобно зародышу, «открывается инаковости» (или, скорее, пред-восхищает ее, пока еще ее не конституируя), и в то же время остается абсо-лютно имманентным.

25. Это двойное убегание жизни как своего собственного времени — дерри-дианское «данное время» — очень хорошо иллюстрируют два текста Филиппа Дика: «Убик», с одной стороны, рассказывающий историю нерожденно-го ребенка, подвешенного в лимбе полусмерти, который свободно пользуется жизнями других обитателей подвешенной единицы, а с другой — «Сдвиг времени по-марсиански», где ребенок, больной шизофренией, воспринимает

Если перевести эту позицию в категории Отто Ранка, автора «Травмы рождения», Агамбен оказался бы отрицателем рождения, для которого *реальный* акт рождения — травматический в силу насильственного и резкого разделения — должен отрицаться и отменяться для того, чтобы субъект вступил в виртуальную монистическую сферу одной неопределенной *zoé aiōnos* или «вечной жизни»²⁶. С другой стороны, может показаться, что мессианский виталист должен только обрадоваться: никакой больше борьбы, конфликтов, напряжения, тягот выживания, заботы, тревоги и всевозможного метафизического неудобства — вся эта негативность объявляется устраненной в радикальном жесте переоткрытия беспечной изначальной невинности бытия и простой естественной радости, которая пользуется жизнью столько, сколько сможет, пока та не сломается, ее нельзя уже будет починить и пока смерть не заберет ее, мягко и безболезненно, подобно тому, как ласковый воспитатель забирает сломанную игрушку. «Дети в сердце», как у апостола Павла, играющие с бытием «без забот»! Однако за это мессианское осуществление приходится расплачиваться регрессией в космическую утробу и ее лимбический модус «бытия-вынашиваемым»: извращенное отрицание, пытающееся отменить «постоянные попытки родиться»²⁷.

все с временным сдвигом, как если бы оно уже разлагалось и умирало в энтропической стихии «габбл». Однако в интерпретации Агамбена эти два героя Дика не были бы ужасающими или были бы, но только как мессианские вестники, прокладывающие путь к позитивному исключительному положению, ибо, не будем забывать: «Мысль о том, что царствие небесное представлено в профанном времени в формах дурных и искаженных <...> есть глубокая мессианская тема» (Агамбен Дж. Профанация/Пер. с ит. К. Токмачёва; под ред. Б. Скуратова. М.: Гилея, 2014. С. 35).

26. В несколько преувеличенном изложении Ранка во всех символических и культурообразующих достижениях человечества «в конечном счете происходит устранение задним числом не вполне преодоленной травмы рождения» (Ранк О. Травма рождения и ее значение для психоанализа. М.: Когито-Центр, 2009. С. 38. Мифы — не что иное, как «грандиознейшая попытка „ликвидации“ первичной травмы в процессе ассимиляции космоса *путем отдаления от матери*» (Там же. С. 108; курсив мой. — А. Б.); «так же, как в основе всякого страха лежит страх рождения, так и всякое удовольствие *в конечном счете имеет тенденцию к восстановлению первичного внутриматочного удовольствия*» (Там же. С. 47; курсив мой. — А. Б.).

27. По поводу более оптимистического пересмотра Хайдеггера у Оскара Бекера Агамбен пишет: «Быть-брошенным и быть-несомым определяют в этом смысле два полюса, между которыми разворачиваются и артикулируются различные степени и различные модальности существования. И как образцовая форма бытия-несомым, вдохновение артистического существования — „беззаботное и не испытывающее угрозу вины и смерти“ — противополож-

Если посмотреть на него через призму психоанализа Ранка, «водоворот» — это не вполне рожденная сущность, навечно зависшая в лимбе первичного нарциссизма: «беззаботная и не испытывающая угрозы вины или смерти»²⁸, имеющая «свой» ритм существования, однако в то же самое время онтологически зависимая от питающей [*trephein*] матки космической утробы. Паулинианское *hos me* — приостановка бытия, за которую Агамбен ратует в «Оставшемся времени» — в таком случае будет означать, что факт рождения *как бы* никогда не имел места; *как бы* может быть стерт «деституирующей потенцией»²⁹, роль которой — дезактивировать социальные и биологические условия, образующие определяющие данности акта рождения. В самой последней и, вероятно, окончательной формулировке *forma-di-vita* Агамбен пишет:

Конституирование формы-жизни, таким образом, полностью совпадает с деституированием социальных и биологических условий, в которые она оканчивается заброшенной. Форма-жизни в этом смысле — *отзывание всех фактических призваний*, которые она полагает и вводит в напряжение изнутри самым жестом, которым она себя поддерживает и пребывает в них³⁰ (курсив мой. — А. Б.).

Но что может означать это отзывание, если не то, что Фрейд и Ранк называют регрессией в блаженство первичного нарциссизма, набрасывающее покрывало «нежности» на грубую реальность жизни, *как будто бы* она не может нас коснуться? Вполне возможно, что Агамбен даже не считает это возражением. Ибо, если он соглашается принимать отличие человека и его характерную форму антропогенеза, то оно, собственно, и состоит в уникальной способности отдаляться от жизни, продолжая при этом жить — жить *hos me*, — что у него ассоциируется с *vita contemplativa*. Только люди могут жить так, *как будто* никогда не родились: отменить травму рождения как травму сепарации и благодаря деституирующему потенциалу созерцать ничем не омраченное единство бытия в постоянном потоке. Если перво-

ность встревоженного и решительного бытия, посвященного какой-то задаче» (Agamben G. *The Use of Bodies*. P. 191).

28. Ibid. P. 191.

29. Ibid. P. 277.

30. Ibidem.

родный грех — и ошибка — всей жизни состоит в «гипостатическом» отделении от Целого в травматический момент рождения, тогда эта деститутивная регрессия к питающей утробе совпадает с обещанием спасения: отмены этой ошибки и ее роковых последствий. Таким образом, если нововременное Просвещение в кантовском определении только увековечивает эту ошибку, настаивая на исходе человечества из рая детства, Агамбен предлагает противоположную стратегию — стратегию *Reditus*, в которой люди намеренно выбирают оставаться незрелыми.

Деституирующая сила регрессии служит здесь тому, что Фрейд называл *Ungeschehenmachen*: отмене рождения, которая исправляет ошибку «рожденной жизни» еще при жизни. Только человек, этот единственный *Ungeschehenmacher* или отменитель, может стать *de-natus*, прежде чем встретит свою смерть³¹. Концепция отмены/*Ungeschehenmachen* прекрасно

31. Мессианский упор на отмене/декреации составляет суть гностической стратегии *reversio* у Агамбена, которая отдает неоспоримый приоритет спасению перед творением и понимает первое не столько как осуществление творения, сколько как *отмену* сотворенного или *де-креацию*. В эссе «Созидание и спасение» из сборника «Нагота» Агамбен связывает творящую силу с ангельской силой, с которой «мы беспрепятственно творим и смотрим вперед», а спасающую силу — с тварным вмешательством пророков, реагирующих на «несправедливость в творении/творения» (Агамбен Дж. Нагота/Пер. с ит. и прим. М. Лепиловой. М.: Grundrisse, 2014. С. 15). Роль пророка в том, чтобы *останавливать* слепую ангельскую власть — «которая в конечном итоге демоническая» (Там же. С. 16) — возвращать ее к ее потенциальности, которая затем *спасает* себя именно в качестве таковой, то есть как потенция творить и не творить одновременно. Смысл спасения, таким образом, состоит именно в потенции спасения себя от становления чем-то актуальным или левинасовской ипостасью: «Подобно тому, как движущая сила предшествует действию и выходит за его пределы, задача избавления предшествует созиданию; и тем не менее избавление оказывается лишь неиспользованной созидательной способностью, которая нацелена сама на себя и себя же „спасает“. <...> Так и работа созидания теперь в каждой своей детали прошита небытием» (Там же. С. 21; курсив мой. — А. Б.; перевод изменен). Это еще один способ выразить агамбеновский принцип искупления как *спасения*, которое «поддерживает отношения с чем-то неспасаемым»: «ночь творения» (Там же. С. 16, перевод изменен) спасается, когда она предъявляется как лежащая за гранью искупления и, в качестве таковой, *отменяется*, то есть *возвращается* к плероме потенции не-быть. Начало — *bereshit* творения, творящий импульс инициации, приводящий сущее в бытие, — по сути дела демонично и поэтому приписывается Агамбеном ангелам. Люди, с другой стороны, не только потому, что они конечны, но и потому, что проживают свою конечность как свой собственный — «наиболее собственный» — модус бытия, могут по-настоящему заканчивать/отменять вещи: рас-тваривать работу творения, отматывать ее назад к блаженной потенции не только не участвовать в задаче творения, но противиться ей в финитизирующем и раз-вершающем движении *reversio*. Вопрос не в том, чтобы закончить вещи, как завершают задачу, но, наоборот, раз-вершить каждый проект и забросить задачу как таковую.

сочетается с любовью Агамбена к «негативной магии» или вообще к магии³². То, на что Фрейд указывает как на молчаливую работу Танатоса, толкающую назад в попытке вернуть жизнь к ее неорганическому истоку как к идеальной нирване с нулевым возбуждением, Агамбен видит как дезактивацию противотока нерождения, которая отменяет все задачи и усилия рожденной жизни, чтобы та могла вернуться в состояние пребывания *как бы* в питающем лимбе. Однако если у Фрейда влечение смерти — жестокий разрушитель жизни, у Агамбена *нерождение* не может быть просто отождествлено с *умиранием* у Бланшо. Если ранние части саги *Ното sacer* разворачивались под эгидой Хайдеггера и стремились угадать новую *forma-di-vita* по «изначальному союзу,

32. Агамбен не скрывает того, что взял свою концепцию «регрессии» у Фрейда. В «Философской археологии», третьем эссе книги о методе, он хвалит Фрейда за то, что тот придумал технику возвращения ума пациента на более ранние стадии, где он может увидеть вещи из новой перспективы, но в то же время и ругает за то, что Фрейд придал этому негативный характер. В его собственной переработке «пессимистический взгляд на регрессию, не способную преодолеть свою первичную инфантильную сцену, уступает место почти *сотериологическому* видению археологии, способной регрессивно вернуться назад к источнику расщепления на сознание и бессознательное» (Agamben G. *The Signature of All Things. On Method*/L. D'Isanto with K. Attell (tr.). N. Y.: Zone Books, 2009. P. 98; курсив мой. — А. Б.) Однако представляется, что агамбеновский позитивный вариант регрессии гораздо больше походит на защитный механизм отмены, чем на терапевтическое стратегию репарации; если последняя служит возобновляющейся попытке родиться и снова взяться за выполнение задачи жизни в актуальном мире, первая служит регрессивной тенденции оставаться нерожденным и уклоняться от любых задач. У самого Фрейда описание *Ungeschehenmachen* очень созвучно с агамбеновским одобрением регрессивной магии. Отмена «представляет собой, так сказать, негативную магию и хочет с помощью моторной символики „развеять“ не только последствия некоего события (впечатления, переживания), но и само это событие» (Фрейд З. Торможение, симптом и тревога // Истерия и страх. М.: СТД, 2006. С. 263. Лапланш и Понталис прямо определяют *Ungeschehenmachen* в категориях магического *reversio*, которое имеет поразительное сходство с паулианским *hos te* в интерпретации Агамбена: «уничтожение бывшего (в патологическом смысле слова) направлено на саму *реальность* того поступка, который решительно устраняется, как если бы время было обратимо» — Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М.: Высшая школа, 1996. С. 318. Симпатия Агамбена к магии как стихии счастливой отмены становится очевидной во втором эссе «Профанаций», «Магия и счастье», где он связывает магические процедуры с обращением времени вспять, разделением и фрагментацией: «Иметь имя [а значит, быть рожденным и выступать в качестве отдельной сущности. — А. Б.] — значит быть виновным. Правосудие, подобно божеству — безымянно» (Агамбен Дж. Профанации. С. 23). Отметим только, что это последнее высказывание расходится с апологией именованного, произнесенной во славу «неотенического младенца» в «Идее прозы».

объединяющему ее со смертью»³³, более поздние части играют с иным, уже не открыто танатическим, оттенком «деститутивного потенциала». Хотя *denatus* и означает по-латински «мертвый», агамбеновская стратегия нерождения не ориентирована *zum Tode*: скорее, это защитный механизм жизни, который делает возможным виртуальное (*hos me*) возвращение в утробу — в состояние созерцательного блаженства, радости и счастья. Дети в лимбе, таким образом, — ролевые модели будущих членов грядущего сообщества — не только не крещенные и брошенные, но еще и *не рожденные*.

Forma-di-vita как биоморф? Агамбен и Лапланш

Убедительность тексту Агамбена придает не только привлекательность отрицания рождения, апеллирующая к одному из самых сильных архетипов человеческого существования: *te rhynai*, желанию никогда не родиться. Дело еще и в мощном фантазме идеально счастливой *биоморфической жизни*, которая идет с ним рука об руку. Еще Отто Ранк отмечал, что люди склонны воображать овидиевский Золотой век, в котором тела жили друг рядом с другом в ненавязчивой интимности *sponte sua et sine lege* — «стихийно и без закона» — как утопию милой простоты и абсолютной легкости жизни в гармонии с природой, разрушенную лишь травмой рождения, которая в своей полной реализации приводит к подъему цивилизации и к разрыву с природой как с гердеровской «жестоким мачехой». Такого рода утопию Жан Лапланш, французский психоаналитик лакановской школы, называет *биоморфической*, то есть представляющей фантазматическое желание мыслить человеческую жизнь так, как если бы она полностью соответствовала правилам природы, *kata physin*.

Согласно Лапланшу, биоморфическая тенденция, — а с ней и фантазматический идеал жизни в согласии с природой, — возникает в психике по одной причине: потому именно, что в ней *нет* биологии. Чем слабее биологические функции у человеческого младенца, тем сильнее миметическое влечение, выбирающее в качестве идеального объекта гладкую и эффективную естественную функциональность. Биоморфизм, таким образом, компенсирует — вполне в логике Гердера — «утраченный инстинкт» тем, что создает

33. *Он же*. Суверенная власть и голая жизнь // *Homo Sacer*. С. 131.

иллюзию «обретенного инстинкта»: биоморфическая психика постоянно занимается *recherche du instinct perdu*, поисками утраченного инстинкта. Он предстает перед психикой как абсолютно простая необходимость, потому что в действительности в нем нет никакой необходимости: это либидинальный выбор и инвестиция, которая только рядится «ложно интериоризированной биологией». Поэтому, хотя биоморфизм компенсирует утраченный биологизм неотенического человеческого младенца, он не может целиком его заменить³⁴.

Нет никакой случайности в том, что агамбеновская концепция *forma-di-vita* так близко соответствует биоморфу Лапланша: ею движет то же самое фантазматическое желание отменить опасности рождения, которые могут привести к «немедленной смерти» младенца, и восстановить безопасность «естественного» внутриутробного существования, в котором зародыш не осознавал сущностной *нехватки* или «слабости» своего биологического оснащения, потому что оно не актуализировалось и не было испробовано. Из всех современных теорий, которые, подобно агамбеновской, поддались фантазматическим чарам биоморфа, самая важная — антропологическая фантазия Якоба Бахофена, который, как известно, постулировал, что истоки человечества лежат в естественном состоянии *Mutterrecht*: материнского закона, который в отличие от отцовской юридической системы (лакановского «Закона Отца») работает тихо и незаметно, принимая форму естественной необходимости, которая, как напоминает нам Агамбен, «не нуждается в законах»³⁵.

34. См.: *Laplanche J. Nouveaux fondements pour la psychanalyse*. P.: PUF, 1987. P. 51: «Эта ложно интериоризированная биология имеет свои глубокие причины: в психике младенца жизненный порядок, который представляет инстинкт самосохранения, не может быть просто так репрезентирован, ему необходимо помогать и дополнять его [*vicarié et supplée*], потому что избыток либидо может заставить психику принять немедленную смерть». А комментируя фрейдовские «Три очерка по теории сексуальности», Лапланш пишет: «Их главная задача — определить фундаментальную ориентацию, управляющую эволюцией человеческой психики и идущую от утраченного инстинкта к инстинкту обретенному <...> Однако этот обретенный инстинкт — всего лишь мимический инстинкт (*instinct mimé*), замещающий инстинкт, который только имитирует настоящий инстинкт» (Ibid. P. 33–34).

35. *Necessitas legem non habet*, эта латинская формула, которую Агамбен переводит как «необходимость не признает никакого закона», прекрасно выражает простую власть естественного ритма преходящего, всегда движущегося горизонтально через «буквальное применение норм», которое не нуждается в актах «отцовской» интерпретации или суждения (Агамбен Дж. Чрезвычайное положение / Пер. с ит. М. Велижева и др.; под. ред. Л. Воропай. М.: Евро-

Моделью для этого матриархального уклада является простая питающая диада матери и ребенка: условие не-сепарации, увековечивающее монистический союз между утробой и зародышем и тем самым удерживающее ребенка на досимволической стадии «ложной биологии». Фантазия Бахофена попала к Агамбену через Вальтера Беньямина, который явно предпочитал бахофеновское видение либидинального коммунизма его марксистской версии. Через пятнадцать лет после написания «Теолого-политического фрагмента», в котором новая мировая политика определялась в категориях нигилистической погони за счастьем согласно естественному «ритму преходящего», в статье 1935 года под названием «Иоганн Якоб Бахофен» Беньямин превозносит «пророческую сторону Бахофена», проявившуюся в его растущем влиянии как на правые (Клагес), так и на левые (Энгельс) радикальные теории социальной утопии. Беньямин зачарован бахофеновским первобытным миром гетеристической текучести, где жизнь и смерть еще не образуют оппозиции, но «смешиваются» в монистическом потоке «общего промискуитета»:

Это фактор того промискуитета, отпечаток которого несет на себе самое древнее человечество в своем гетерическом устройстве. Из этого промискуитета не исключены ни жизнь, ни смерть; *они смешиваются между собой в изменчивых очертаниях, следуя ритму, который ублаживает все сущее* (курсив мой. — А. Б.)³⁶.

В бахофеновской версии Золотого века смерть как отрицание отдельной жизни — радостное событие, исполняющее желание вернуться в «утробу/могилу», то есть отменить наталистскую фатальность «гипостатической» сепарации. Люди-дети — как в «Улиссе» Джойса, где Леопольд Блум, «мужчина-ребенок, утомленный», возвращается в постель к Молли, в эту архетипическую утробу-могилу, — счастли-

па, 2011. С. 41). Ср. также с Морисом Бланшо, который оказывается важным предшественником в постулировании «неописуемого сообщества», основанного на незаконной эгалитарной необходимости смерти: «Гладко и ровно — умирать тоже всегда ровно, равно (летально) <...> в просвете, лишенном света, подвешенная суверенность — отсутствующая, но есть, всегда — бесконечно отсылает к <...> незаконному закону смерти. Другому закону» — Blanchot M. *Writing of the Distaster*. Lincoln; L.: University of Nebraska Press, 1986. P. 40, 55. 36. Беньямин В. Иоганн Якоб Бахофен // Маски времени. Эссе о культуре и литературе. СПб.: Symposium, 2004. С. 298.

во живут в диадической близости друг с другом, используя собственные и чужие тела в симбиотическом цикле питания до тех пор, пока источник не иссякнет и они просто не усохнут, как усыхают грибы, не нарушая при этом мицелий, из которого они вышли. Нет драмы индивидуации, начинания чего-то нового, — потому нет и драмы смерти как конца отделенной жизни. Все напрямую и без разбора связано между собой, в состоянии единого потока, управляемого простым биоморфным ритмом роста и разложения³⁷.

Именно этот всеобщий промискуитет всех вещей, которые смешиваются друг с другом в одном «необходимом» ритме преходящего, который всем управляет, вместо дуалистических оппозиций, управляемых произвольными законами, образует утопический горизонт агамбеновской биоморфической фантазии. Его грядущее сообщество *quodlibeta*, «каких угодно сущих», — горизонтальная *республика нерожденных*, где отрицание рождения служит средством осуществления биоморфического идеала «просто человеческой жизни». Подобно тому, как фрейдовское *Ungeschehenmachen* лежит в основе агамбеновской «негативной магии» *hos me*, так и лапланшевский биоморф — идеальная форма простой органической жизни, «воображаемой» влечениями к самосохранению жизненного порядка — образует краеугольный камень агамбеновской *forma-di-vita*. В свете фрейдовских «Трех очерков» «форма-жизни» Агамбена точно соответствует защитной стратегии жизненного порядка (*Lebensordnung*): ослабленный неотеническим состоянием человеческого младенца, он предается ностальгическому желанию снова заполнить то, что было безвозвратно утрачено, и идеали-

37. В просто жизни грибницы Агамбена восхищает именно то, что раздражало Анри Бергсона, который в одном из самых забавных мест «Творческой эволюции» разражается едкой тирадой против грибов, которые он постоянно называет «тупиком» и извращением жизненного порыва (*elan vital*): «Примечателен тот факт, что грибы, распространенные в природе в необычайном изобилии, не смогли эволюционировать. В органическом отношении они не поднимаются выше тех тканей, которые у развитых растений образуются в зародышевом мешочке семяпочки и предшествуют прорастанию новой особи. Можно сказать, что это *выкидыши* в растительном мире (курсив мой. — А. Б.)» — Бергсон А. Творческая эволюция. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. С. 126–127. Грибы, таким образом, оказываются теми самыми «детьми», которых эволюция бросила в лимбе природы из-за полного отсутствия у них *elan vital* и их «вольного» типа существования. Для Агамбена, однако, бергсоновский гриб мог бы стать реальным источником вдохновения: извращенная форма-жизни «по ту сторону витализма» как чистое выражение бездеятельности самой природы, устроившей итальянскую забастовку и создавшей по-настоящему никчемное «ничто».

зирует естественную жизнь как гладкий, тавтологический процесс, где «*bios* и *zoé* совпадают в каждой точке»³⁸. Это совпадение отмечает точку, в которой интересы жизни в конечном счете осуществлены, потому что самосохраняющаяся жизнь желает только одного — того, что она уже *имеет*: в отличие от желания, которое всегда хочет того, чего у него никогда нет, простое влечение к жизни хочет только больше себя самого, больше того же самого. Как говорит Агамбен применительно к *conatus* Спинозы: «Упорство в своем бытии означает это и ничто другое (курсив автора. — А. Б.)»³⁹. Однако было бы ошибкой мыслить это идеальное биоморфное *conservatio vitae* в категориях *выживания* — как это обычно делается интерпретаторами спинозистского «влечения к жизни». В интерпретации Агамбена этот аппетит самовыполняющийся и автотелический; освобожденный от *Angst und Sorge*, он не имеет дела с вызовом, который бросает внешняя реальность, он погружен в фантазматическое одиночество абсолютной имманентности. Зародыш *de-natus* *одинок*: он находится в состоянии *phuge tonou pros tonon*, «бегства единого к единому»⁴⁰, то есть в состоянии, описанном у Плотина как состояние идеального самосозерцания.

Биоморфная перверсия

Может ли существовать этика и политика на подобных основаниях? Только если — и это еще один тонкий ход, осуществленный в «Пользовании тел», книге, идущей по следам Фуко, — мы понимаем этику в строго древнегреческом смысле этого слова, то есть как автаркическое «распоряжение собой», без непосредственной отсылки к другим⁴¹. В этом смысле грядущее сообщество де-рожденных «кого угодно», пользующихся своим *conatus* как «деституирующей потенцией», и в самом деле будет походить на «неописуемое сообщество» Бланшо, в котором одиночество — как именно что *не* сепарация — не означает *нехватку* отношений с другими. С наталистской точки зрения, в которой сепарация и фрагментация принимаются как *facta bruta* принципа реальности, единственный способ им противодействовать — создать

38. Agamben G. The Use of Bodies. P. 225.

39. Ibid. P. 171.

40. Ibid. P. 234.

41. Ibid. P. 33.

узы отношений деятельного сообщества, которая затем станет предметом заботы этических и политических законов. Однако модальная онтология отрицает наталистскую сепарацию и тем самым делает любое отношение, — а вместе с ним любой закон, его регулирующий, — ложным:

«Один возле одного» («один на один») может означать только: быть вместе вне какого бы то ни было отношения <...> Поэтому следует мыслить *политическое как интимность, не опосредованную никакой артикуляцией или репрезентацией*: люди, формы-жизни находятся в *контакте*, но этот контакт *нере-презентируем*, потому что, собственно, состоит в репрезентативном вакууме, то есть в дезактивации и бездеятельности любой репрезентации. Онтологии не-отношения и использования должна соответствовать *нерепрезентативная политика*⁴² (курсив мой. — А. Б.).

В конце концов, в утробе нет необходимости в репрезентативной политике: зародившиеся сущие находятся «в контакте» и в непосредственной близости друг с другом столь же естественным образом, каким питаются и растут — *sponde sua et sine lege*. Но до тех пор, пока мы *верим* во всепитающую *causa sui* — неисчерпаемое Единое агамбеновского биоморфического прочтения Плотина, — остается вопрос: кто/что будет питать Великую кормилицу, чтобы она позволила нам «держаться за нашу собственную незрелость и беспомощность»⁴³ бесконечно? Очевидно, что на это сомнение Агамбен ответил бы, что оно исходит из типичной перспективы черной педагогики, которая всегда действует на априорных основаниях нехватки, недостатка и опасности; как только мы откажемся от этих оснований, мы увидим, что мир — это неисчерпаемая полнота. Однако для тех, кто настроен более скептически, агамбеновское инвестирование в чистую фантазию де-рожденной [de-nated] жизни проливает критический свет на его проект универсальной профанации. Хотя его целью было освободить человечество от гнетущих *фантазм трансценденции*, это произвело странный контрэффект — симметричные *фантазмы имманентности*.

Именно это фантазматическо-имманентистское изменение объясняет у Агамбена постоянное отрицание рожде-

42. Ibid. P. 236–237.

43. Idem. The Idea of Prose. P. 97.

ния как критического момента, в который то, что было чисто потенциальным и неопределенным (зародыш в утробе), становится актуальным и конечным, принужденным иметь дело с *другими* актуальными и конечными сущими (младенец в мире). Идя наперекор западной философии, от Аристотеля до Гегеля, Агамбен отдает приоритет бесконечному потенциалу, а не актуализированному конечному «труду» и настаивает на стратегии *регрессии*, цель которой — отменить актуальную историю, как личную, так и общественную, ради неотенического младенчества и неизменно чистого листа возможностей. Кульминацией этого регрессивного идеала становится видение «ореола» как нового профанного нимба, увенчивающего головы «каких угодно» сущих, которые найдут спасение в «месте, где <...> потенциальное и актуальное становятся неразличимы»⁴⁴, живя *как бы* (*hos me*) на грани рождения:

У того, кто спасен, и у того, кто потерян, одни и те же руки и ноги. Тело славы не может быть ничем иным, как самим смертным телом. Меняются не вещи, а *их пределы*. Как будто над ними висит какой-то ореол, слава (курсив мой. — А. Б.)⁴⁵.

Новый ореол появляется в искупительный момент Шаббата как абсолютной приостановки — *katargein* всех *ergon*, — когда время наконец застывает и ничего больше не актуализируется, ничего не рождается из бесконечной плеромы потенциальности. То есть не меняется ничего, кроме *пределов* вещей: не освещаемые трезвым светом общего дня, они начинают сливаться в сумерках беньяминовской «спасенной ночи» (*die gerettete Nacht*) и порождают эффект «ореола, славы». Это слияние — результат регрессивной/спасительной *отмены*, которая возвращает все рожденные сущие из ошибки отделения в «Откровениях о бессмертии, навеянных воспоминаниями раннего детства» Уильяма Вордсворта и тем самым возвращает в казавшееся утраченным «блистанье трав, цветка мгновение славы», присутствующее во всех *каких угодно* сущих, конечных и бесконечных в одно и то же время. Красивый, неотразимый образ: как если бы «Ода» Вордсворта и в самом деле читалась наоборот — как прослав-

44. Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 54.

45. Agamben G. The Coming Community / M. Hardt (tr.). Minneapolis; L.: Minnesota University Press, 1993. P. 92.

ление не зрелого «философского ума» старости, а регрессии в детство и магического всемогущества фантазии.

Однако скептик не сдаётся и спрашивает: разве не фантазмагорический луч надежды придает «ореол» современной биополитической жизни, которая также не беспокоится ни о чем, кроме себя, и, сведя все символические традиции к «нулевой отметке содержания»⁴⁶, желает только еще больше себя внутри своей бесконечно скучной имманентности чистого *conservatio vitae*? Не будет ли это предельным *Schwärmerei* последних людей Ницше, которые «искали счастья» как просто состояния «приятной жизни», плавно переходящей в «приятную смерть», сообразно «ритму переходящего»⁴⁷? Последние люди постоянно «моргают», потому что они живут в вечных сумерках *Gottesdämmerung*, представляющих собой не что иное, как беньяминовско-агамбеновскую «спасенную ночь». Агамбен, чуткий читатель Ницше, применяет к нему ту же самую стратегию обращения катастрофы в спасение, которую он опробовал на апостоле Павле и Беньямине. Таким образом, когда Ницше ставит вопрос — прощеский и исполненный надежды — «Когда обезбожим мы вконец природу? Когда будем мы вправе оприродить человека чистой, наново обретенной, наново освобожденной природою?»⁴⁸ — Агамбен снова демонстрирует ему его презренных последних людей: вот ваше оприроженное человечество, счастливо живущее в «спасенной ночи» природы, оставленной на саму себя. Либо здесь и сейчас, либо нигде и никогда: не будет никакого другого «сверхчеловека», кроме хрупкого *quodlibet* с «теми же руками и ногами». Их просто человеческую и ищущую только счастья жизнь не следует презирать, наоборот, она заслуживает «ореола», истинно мессианского *aureola*⁴⁹.

В «Деле человека», — эссе, открывающем сборник критических ответов на его проект, — Агамбен пишет:

46. Агамбен Дж. Номо Сасер. Суверенная власть и голая жизнь//Номо Сасер. С. 70.

47. Ницше Ф. Так говорил Заратустра//Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 11–12.

48. Он же. Веселая наука//Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 583.

49. Или в лаконичной формулировке Леланда де ла Дюрантэ: «Мессианский мир — не этот мир, но тем не менее *ничего* в нем не изменится» (*Durantay L., de la. Giorgio Agamben: A Critical Introduction. Stanford: Stanford University Press, 2009. P. 381*). См. также очень аккуратную интерпретацию квазимессианских практик у Агамбена в: *Whyte J. Catastrophe and Redemption. The Political Thought of Giorgio Agamben. Albany: State University of New York Press, 2013.*

Невозможность дать определение новому «делу человека» означает *принятие биологической жизни* как последней и решающей исторической задачи⁵⁰.

Годы спустя в «Пользовании тел» он снова будет утверждать:

Вывести на свет — по ту сторону любого витализма — тесное переплетение бытия и жизни: вот какая задача стоит сегодня перед мыслью (и политикой)⁵¹.

«По ту сторону витализма» означает здесь «в сторону Хайдеггера», но только как мыслителя *Gelassenheit*, отрешенности, которая освобождала жизнь от чрезмерного воления и учила ее хотеть только больше того, что у нее уже есть⁵². Но что означает *принять* биологическую жизнь? Если суверенная биополитика в стиле раннего Кожева собиралась противостоять биополитической скуке восстановлением традиций, стремившихся выйти за пределы биологической жизни, и рекомендациями о самопожертвовании ради более высокой Цели⁵³, Агамбен располагает по *эту* сторону биополитики, но не ради того, что она ранее отбрасывала как чисто физиологический процесс, сам собой разумеющийся. В агамбеновском фантастическом переизобретении биополитической парадигмы, «просто человеческая жизнь» — это и не *bios*, то есть жизнь, дисциплинируемая культурой, и не *zoé*, то есть природная или животная жизнь. Это *биоморфная* жизнь, которая не может полагаться только на физиологию: она также требует символической культуры, но не такой, которая бы формировала идеальный *bios*, трансцендирующий потребности жизненного порядка (как у Кожева), а такой, которая бы учила человеческую жизнь *не* хотеть ничего большего, чем она сама, — учила бы новому языку, упрощающему желанное совпадение *bios* и *zoé*⁵⁴ как имманентную, больше не навязываемую извне *forma-di-vita*. Принять биологическую жизнь, таким образом, означало бы

50. Агамбен Дж. Дело человека//Versus. 2023. № 2. С. ??; перевод этой работы опубликован в данном номере журнала (курсив мой — А. Б.).

51. Agamben G. The Use of Bodies. P. xix.

52. «По крайней мере, поскольку мы отучимся от хотения, мы поможем пробудить отрешенность» (Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. С. 114).

53. Лучше всего этот императив Кожева выполняется в книге Жижика «В защиту проигранных дел» (Žižek S. In Defense of Lost Causes. L.: Verso, 2008), открытой апологии политических мучеников, готовых бороться за свою Цель с полным пренебрежением своей «глупой жизнью».

54. Agamben G. The Use of Bodies. P. 225.

радикально трансформировать символические традиции, уже сведенные на нет современной биополитикой: заставить их выражать не интересы духа, желающие трансцендировать смертное царство «всего лишь живущих» (*Nur-leben*), но интересы влечения к самосохранению имманентного жизненного порядка. Если все традиции до сих пор понимали свою «задачу» как служение желанию трансценденции (или возвышенной Цели), пришло время им изобрести себя заново в качестве того, что служит всего лишь влечению жизни к самосохранению, и принять это в качестве своей новой нормы и идеала. Именно этот акт символического «принятия» незаметно превращает *биологическую* жизнь в *биоморфную*: не жизнь как таковую, но жизнь, *желаемую* в качестве таковой — или, скорее, в качестве такой, какой она могла бы быть. Желаемую страстно — и потому способную принести высшую форму *наслаждения*. Так, в «Средствах без цели» Агамбен определяет цель своей политики жизни как создание «политического сообщества, устроенного исключительно в целях полного наслаждения повседневной жизнью»⁵⁵. С одной стороны, просто человеческая жизнь должна приниматься как данность, потому что она уже есть то, что есть — с другой, однако, она также должна быть *желанной*, выбранной и подтвержденной в качестве новой политической ориентации. Могут ли эти две позиции сочетаться друг с другом? Возможно, но только при условии, что человеческая *zoé* будет мыслиться как проникающая в дуализм животной *zoé* и человеческого *bios* через разрез Аппеллеса — то есть как *tertium*, *биоморфическая* жизнь.

Колби Дикинсон справедливо интерпретирует этот акт «принятия» как «*радостное принятие нашего животного начала* по контрасту со слишком знакомым (рационально конструируемым) человеческим субъектом (курсив мой. — А. Б.)»⁵⁶, однако он не видит ключевого различия между животным началом как биологической данностью с одной стороны и животным началом как чем-то, что еще только предстоит принять, — с другой. В какой-то мере Агамбен тоже гердерианец, хотя у него и нет гердеровского акцента на проблеме выживания, идущего от черной педагогики: Агамбен поддерживает идею антропологического различия, согласно которой мы исходно «не такие, как другие

55. Агамбен Дж. Средства без цели. Заметки о политике/Пер. с ит. Э. Саттарова. М.: Гилея, 2015. С. 115.

56. Dickinson C. Agamben and Theology. N. Y.: T&T Clark International, 2011. P. 146.

сущие», то есть *не* животные, способные наслаждаться своей простой *zoé*. Принять животное начало, таким образом, не означает вернуть себе то, чего в первую очередь никогда не было: «животное начало» у человека может быть только вопросом биоморфического миметического желания, направленного на *instinct mimé*. Мы никогда не были животными, но мы все еще можем ими стать при условии, что «будем держаться за нашу незрелость и беспомощность»⁵⁷: наше животное начало лежит в будущем как обещание агамбеновского биоморфического мессиянства. Отсюда образ мессии с головой животного, с которого Агамбен начинает свои медитации о «спасенной ночи» в «Открытом». Как и хайдеггеровское *Gelassenheit*, — новое мышление, которое учит волю не волишь, но все же оставаться волей — агамбеновская «расслабленность» учит желание не желать в категориях устремленности к трансцендентным идеалам, но просто хотеть того, что у него уже есть в плероматической имманентности жизни. Это биоморфическая революция желания: оно не отменяется целиком, но просто *отклоняется* с пути, на котором оно искало внешние объекты своего исполнения.

Однако по Фрейду, Лакану и Лапланшу, строго биоморфная жизнь невозможна: мечтательная реальность жизненного порядка нарушается, как только вторгается настоящее Реальное, заставляющее ребенка осознать, что он родился, несмотря на затянувшиеся фантазии о том, что он все еще живет в утробе матери. Именно силу этой фантазии использует биополитика Агамбена, опирающаяся на одно из глубочайших желаний человечества: *te phynai*, «хотел бы я никогда не родиться». Для Дикинсона, однако, агамбеновский антинаталистский фантазм имеет неопровержимость реалистического проекта. Утверждая агамбеновский «жест в сторону „инфантильной“ стадии развития как цели для всего человечества»⁵⁸, он вполне открыто заявляет:

Возможно, некая более глубокая правда есть в нашей регрессии в детство, которую мы едва можем помыслить и на которую мы хотели бы ответить как некогда Никодим: *да как мы можем регрессировать в детство? Что мы должны снова*

57. Agamben G. The Idea of Prose. P. 97.

58. Dickinson C. Op. cit. P. 38.

войти в утробу наших матерей? Однако если бы это была только бессмыслица, христианство, скорее всего, давным-давно исчезло бы (курсив мой. — А. Б.)⁵⁹.

Отто Ранк полностью бы согласился с диагнозом Дикинсона: христианское учение — одна из мощных символических систем, скрыто нацеленных фактически на отрицание рождения, а Агамбен — ее явный наследник, в котором до конца проявилось то, что Славой Жижек точно назвал «перверсивной сутью христианства»⁶⁰. Ибо не может быть перверсии более глубокой, чем та, что столь радикально подрывает логику рождения, без которого невозможен закон. Там, где ничто не отделяет фантазию от реальности — как в пренатальном состоянии зародыша, — бессмысленна сама идея закона, потому что закон может начаться только с самого этого разделения, которое, в лакановских терминах, знаменует разрушение квазимонистической диады матери и ребенка через вторжение извне голоса Отца⁶¹. Это не типичная сексуальная перверсия, которая занимала Фрейда в «Трех очерках о сексуальности», где только сексуальное желание может стать перверсивным. То, чего Фрейд не касается, но зато в полной мере дает Агамбен, — это *перверсия жизненного порядка*, в которой сексуальность даже не попадает в поле рассмотрения (как в поздних работах Агамбена, странным образом замалчивающих эту тему): *биоморфная перверсия*, которая «принимает» биологическую жизнь как своей объект и заменяет сексуальное наслаждение, всегда включающее в себя отношение с другим, аутоотелическим (хотя и не аутоэротическим, если быть точными), самотождественным блаженством «просто жизни», которая не признает различия между внутри и снаружи и тем самым увековечивает пренатальное состояние монизма или первичного нарциссизма. В «Пользовании тел» Агамбен, таким образом, применяет фрейдов-

59. Ibid. P. 108.

60. Жижек С. Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом. М.: Европа, 2009.

61. Согласно лакановской теории перверсии в изложении Стефани Суолес, «перверсивный субъект пережил отчуждение, но отрицает кастрацию, страдая чрезмерным наслаждением и верой в то, что закон и социальные нормы фальшивы и в лучшем случае слабы <...> будущий перверт — ребенок, который перестает видеть в дающем закон Другом что-либо, кроме фасада» (Swales S. Perversion. A Lacanian Psychoanalytic Approach to the Subject. L.; N.Y.: Routledge, 2012. P. 62).

ское определение перверсии как «нарциссического ухода либидо в Я», но — *перверсивно* — переводит его в утвердительное определение:

Нарциссический уход либидо в Я, как Фрейд определяет перверсию, — не что иное, как психологическая транскрипция того факта, что для субъекта *в этой определенной и неуправляемой страсти речь идет о его собственной жизни*, что она была целиком поставлена на карту в этом определенном жесте или в этом определенном перверсивном поведении (курсив мой. — А. Б.)⁶².

Для Агамбена позитивная биоморфная перверсия впервые появляется в учении каппадокийских отцов, явившемся поворотным пунктом между Афинами и Иерусалимом, греческой классической апологией *bios* и мессианской мудростью, делающей ставку на страсть к *zoé*:

Согласно мессианской парадигме «вечной жизни» (*zoé aionos*), то же самое отношение между *bios* и *zoé* трансформируется таким образом, что *zoé* может быть представлена у Климента Александрийского как высшая цель *bios* <...>. Переворачивание отношений между *bios* и *zoé* допускает здесь формулировку, которая для древнегреческой классической мысли просто не имела бы смысла и которая, кажется, предвосхищает современную биополитику: *zoé* как *telos bios'a*⁶³.

Как следствие, то, что Фрейд уничижительно определяет в качестве перверсии, — на самом деле необходимый ингредиент *мессианской инверсии*, которая просто не имела смысла в классическом психоанализе: если на то пошло, «мысль о том, что царствие небесное представлено в профанном времени в формах дурных и искаженных <...> есть глубоко мессианская тема»⁶⁴. Перверсия, таким образом, не должна осуждаться, даже если сейчас она может показаться злоедей. Наоборот, ее следует понимать как мессианскую стратегию переворачивания, в котором все обращено вспять и «отброшенные камни» в итоге становятся новым осно-

62. Agamben G. The Use of Bodies. P. 227.

63. Ibid. P. 227.

64. Агамбен Дж. Профанации. С. 35.

ванием для «конечного состояния»⁶⁵. Биоморфная перверсия «жизней бесславных людей», таким образом, оказывается мессианским предвестием *olam ha-ba*, «грядущего мира»:

Эти биографии, жалкие во всех своих проявлениях, записанные только для того, чтобы засвидетельствовать их патологический и бесславный характер, свидетельствуют об опыте, в котором *жизнь, которая была прожита, без остатка отождествляется с жизнью, ради которой она была прожита. В жизни, которую проживают анонимные герои, на карту каждое ее мгновение ставится жизнь, ради которой они живут*: последняя была разыграна и забыта без остатка в первой, пусть даже ценой потери любого достоинства и уважения. Близорукие описи медицинской таксономии скрывают *своего рода архив благодатной жизни*, патографические печати которой каждый раз оказывались взломаны желанием <...> Впрочем, речь идет о применении беняминовского принципа, согласно которому элементы конечного состояния скрыты в настоящем, не в тенденциях, которые кажутся прогрессивными, но в тенденциях самых незначительных и презренных (курсив мой. — А. Б.)⁶⁶.

Однако следует постоянно напоминать об одной существенной оговорке: эта «благодатная жизнь» «возможна» только при условии радикального отрицания рождения. *Me phynai* — Эдипово желание никогда не родиться — образует не только субверсивное течение греческой трагической мудрости, но и глубинную либидинальную сердцевину христианского спасения, из которого Агамбен выводит свой биоморфный мессианизм: желание исчезнуть, вернуться обратно в единство абсолютной имманентности, обратить вспять скандал сепарации и отменить закон, «разрушая его сверху вниз»⁶⁷.

Логика «Почему бы и нет?»

Мессианская привлекательность текстов Агамбена связана именно с исследованием этого вечного мотива, кото-

65. Agamben G. The Use of Bodies. P. 227.

66. Ibid. P. 227.

67. Ibid. P. 270.

рый Ранк приписывал всем великим религиям: обращение вспять травмы рождения, теперь принявшее форму такой жизни, как если бы это желание — *te phynai* — могло быть исполнено путем активизации «дестигуирующей потенции», виртуальной регрессии психики в пренатальное блаженство. Тогда — *почему бы и нет?* Если трагическая мудрость Селена говорит нам, что «лучше бы нам вовсе не родиться», но в то же время мы — странные существа, которые способны на *reversio* факта рождения, — то почему бы не пойти этим путем? Не может ли этот виртуальный уход быть определяющей чертой, отличающей людей от других видов, не способных отменить ошибку рождения?

Агамбен, таким образом, возможно, *отчасти* прав, когда указывает на этот отличительный антропогенный момент. Во фрагментах «Пользования тел», посвященных жизням двух «бесславных» людей — Дебора и Фуко, — Агамбен трогательно описывает феномен частной жизни как сферы блаженной нерешительности, в которой мы можем приостановить действие наших публичных идентичностей и в безопасном уюте интимного ухода играть в ни то ни это. «Высочайшая бедность» тоже любовно изображает уход в форме монастырской жизни францисканских монахов, нашедших в ней убежище от вторжения внешних сил; если, как указывает Агамбен, эти *fratres* называют себя *minores*, то потому именно, что воспринимают себя как «несовершеннолетних», то есть «детей сердцем»: как не-взрослых, которые ничем не владеют и не отвечают на установление закона⁶⁸. Ему также, по крайней мере отчасти, вторит Дональд Вудс Винникотт, открыто признающий, что временный уход в свое глубинное «я» имеет терапевтический потенциал, который он затем сравнивает с безопасностью материнской утробы.

Однако регрессивная сотериология Агамбена идет дальше терапевтической пользы. Отключая одновременно и тревогу рождения, и тревогу смерти, она работает как великая искусительная сила *Gelassenheit*, освобождающая субъекта от его первородного проклятия: *страха*. В работе Отто Ранка «Страх жизни и страх смерти» страх представлен как первичный аффект, который поначалу окрашива-

68. 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. С. 157.

ет травму рождения как «реакцию на травму отделения»⁶⁹. В начале это преимущественно «страх индивидуации», страх остаться одинокой единицей жизни, больше не связанной естественным путем к целому, — и только потом, после того как взрослеющий субъект примет процесс индивидуации, все меняется и «страх (отдельной) жизни» превращается в «страх смерти», которая теперь угрожает растворением индивидуальности. Если бы это была вся история, это и вправду могло бы показаться абсурдом: зачем вообще отделяться, если меняется только природа страха, а сам он до конца не исчезает? В этом, собственно, и состоит позиция Агамбена: давайте просто откажемся от фарса рождения и взросления и примем все радости регрессии в детство, зависимость, чувство связанности, бездеятельное состояние отсутствия работы, чистую потенциальность.

Было немало мыслителей, преимущественно выходцев из диссидентствующего психоанализа, то есть психоанализа, не авторизированного патриархом Фрейдом, которые ратовали за терапевтическую регрессию, призванную ослабить давление принципа реальности: сам Ранк, Фромм, Винникотт и в особенности Маркузе⁷⁰. Никто из них, однако, не осмелился артикулировать регрессивное желание со столь радикальной *фантазматической* интенсивностью, открыто *требуя невозможного*: не-времени и не-места регрес-

69. Ранк О. Указ. соч. С. 67.

70. Программное предисловие Маркузе к «Эросу и цивилизации» включает в себя агамбеновский проект регрессивной сотериологии в сокращенном виде: «Ограничиваемая принципом реальности познавательная функция памяти, хранящей *опыт прошлого счастья*, будит желание сознательное воссоздать это счастье. Рациональность положения подавленного индивида оказывается взорванной психоаналитическим освобождением памяти. Средством повторного познания запрещенные образы и побуждения детства делают очевидной истину, отрицаемую разумом. *Регрессия принимает на себя прогрессивную функцию*. Поскольку вновь открытое прошлое становится источником критических норм, табуированных настоящим, направление прогресса теперь начинает указывать регрессия. Более того, к восстанию памяти присоединяется восстание познавательного содержания фантазии. Извлекая эти психические способности из неверной сферы мечты и вымысла, психоаналитическая теория со строгостью устанавливает их истину. И смысл этих открытий в конце концов не может не разбить рамки, в которые они изначально заключены. Не примирением с настоящим должно заканчиваться освобождение прошлого. Вопреки ограничению, предписанному себе самому открывателем, ориентация на прошлое переходит в ориентацию на будущее. *Recherche du temps perdu* становится средством достижения будущего освобождения» (Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Киев: Port-Royal, 1995. С. 9-10; курсив мой. — А. Б.; перевод изменен).

сивной де-реализации, которая обращает все в *hos te*, приостанавливая действие принципа реальности, который может отказаться принимать только человек. Агамбеновский Великий Отказ по-настоящему бескомпромиссен: когда дело доходит до агона между фантазией и реальностью, верх всегда берет фантазия. Таким образом, когда в «Игре и реальности» Винникотт заявляет, что «прятаться — это радость, но не быть найденным — беда»⁷¹, в этой гностической фразе идеально резюмируется существование детей, оставленных в космическом лимбе, которые не были включены в Книгу Жизни. Это вправду может быть радостью — блаженством, сладостью, *beatitudo* — покинуть сушу, где царят тревога и задачи выживания, и погрузиться в текучую подвешенность первозданного океана, но беда — *катастрофа* — остаться там навсегда и не смочь выбраться обратно. По Винникотту, поддаться фантазматическому притяжению внутреннего — великое искушение, которому по этой самой причине следует изо всех сил противиться. По Агамбену, наоборот, мнимая катастрофа и *есть* спасение, но так ее можно увидеть только из перспективы, совершенно свободной от любой черной педагогики, которая инициирует ребенка в суровую реальность рождения, выживания и — последнее, но не менее важное — страха⁷².

В конечном счете агамбеновский фантазматический биоморфизм рисует образ жизни, который ни одна живая или признаваемая живой жизнь поддерживать не в состоянии, но все же он искусно нас соблазняет, предлагая якобы возможного мессианского агента: перверсивного *de-natus*, либо не-рожденного (что всего предпочтительнее), либо уже-мертвого/умирающего (как второй вариант). Он, таким

71. Winnicott D. W. *Playing and Reality*. L.: Routledge, 1971. P. 95.

72. Правило Оскара Уайльда, согласно которому нужно уступать искушению, чтобы его преодолеть, таким образом, строго выполняется Агамбеном. Здесь даже Дикинсон, вполне симпатизирующий агамбеновским регрессиям, демонстрирует момент сомнения: «Как можно бесконечно жить в состоянии постоянного детства?» — *Dickinson*. *Op. cit.* P. 151. На другом конце христианского спектра Гегель, очень хорошо осознающий перверсивный соблазн, заложенный в христианстве, предупреждает нас: «Детская невинность имеет в себе, несомненно, нечто привлекательное и трогательное, но она такова, лишь поскольку она напоминает о том, что должно быть порождено самим духом. То единство, которое мы наблюдаем в детях как нечто природное, должно быть результатом труда и культуры духа. Христос говорит: если не станете как дети и т. д., но он не говорит, что мы должны *оставаться детьми*» — *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Часть первая. «Логика» // Сочинения: В 14 т. Т. 1. М.: Государственное издательство, 1929. С. 60; курсив мой. — А. Б.

образом, предлагает нам точное исполнение трагического завета Силена, данного царю Мидасу, к которому он добавляет мессианский штрих, обещая то, что этот завет объявляет совершенно невозможным:

Жалкий род однодневок, дитя случая и муки, что велишь ты говорить тебе то, что полезнее всего было бы не слышать тебе никогда? *Самого лучшего тебе не видать* вовек — это не быть рожденным, не быть, быть ничем. А самое лучшее после этого — поскорей умереть⁷³.

Библиография

- 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. Грядущее сообщество/Пер. с ит. д. Новикова. М.: Три квадрата, 2008.
- Агамбен Дж. Дело человека//Versus. 2023. № 2. С. 24–38.
- Агамбен Дж. Нагота/Пер. с ит. и примеч. М. Лепиловой. М.: Grundrisse, 2014.
- Агамбен Дж. Профанации/Пер. с ит. К. Токмачёва; под ред. Б. Скуратова. М.: Гилея, 2014.
- Агамбен Дж. Средства без цели. Заметки о политике/Пер. с ит. Э. Саттарова. М.: Гилея, 2015.
- Агамбен Дж. Чрезвычайное положение/Пер. с ит. М. Велижева и др.; под ред. Л. Воропай. М.: Европа, 2011.
- Агамбен Дж. Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам/Пер. с ит. С. Ермакова. М.: Новое литературное обозрение, 2018.
- Агамбен Дж. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь/Пер. с ит. И. Левиной и др.; под науч. ред. Д. Новикова. М.: Европа, 2011.
- Беньямин В. Иоганн Якоб Бахофен//Маски времени. Эссе о культуре и литературе. СПб.: Symposium, 2004. С. 293–313.
- Беньямин В. Теолого-политический фрагмент//Учение о подобии. Медиаэстетические произведения/Пер. с нем.; сост. и послесл. И. Чубарова, И. Болдырева. М.: Издательский центр РГГУ, 2012. С. 235–237.
- Бергсон А. Творческая эволюция. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001.
- Гегель Г.В. Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 1: Логика//Соч.: В 14 т. Т. 1. М.: Государственное издательство, 1929.
- Жижек С. Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом. М.: Европа, 2009.
- Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане//Собр. соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1996. Т. 8. С. 12–29.
- Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М.: Высшая школа, 1996.

73. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки//Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 66 (Перевод изменен).

- Левинас Э. От существования к существующему//Избранное. Тотальность и бесконечное. М.—СПб.: Университетская книга, 2000. С. 7–66.
- Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Киев: Port-Royal, 1995.
- Ницше Ф. Веселая наука//Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 1. С. 491–720.
- Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки//Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 1. С. 47–158.
- Ницше Ф. Так говорил Заратустра//Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 5–238.
- Ранк О. Травма рождения и ее значение для психоанализа. М.: Когито-Центр, 2009.
- Фрейд З. Торможение, симптом и тревога//Истерия и страх. М.: СТД, 2006. С. 227–310.
- Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991.
- Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.—СПб.: Медиум; Ювента, 1997.
- Agamben G. Potentialities: Collected Essays in Philosophy/D. Heller-Roazen (tr., ed.). Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Agamben G. The Coming Community/M. Hardt (tr.). Minneapolis; L.: Minnesota University Press, 1993.
- Agamben G. Idea of Prose/M. Sullivan, S. Whitsitt (tr.). Albany: State University of New York Press, 1995.
- 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.
- Blanchot M. Writing of the Disaster. Lincoln; L.: University of Nebraska Press, 1986.
- Durantaye L. de la. Giorgio Agamben: A Critical Introduction. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- Deleuze G. Immanence: A Life...//Pure Immanence. Essays on A Life. N.Y.: Zone Books, 2001. P. 25–35.
- Dickinson C. Agamben and Theology. N.Y.: T&T Clark International, 2011.
- Herder J.G. Essay on the Origin of Language. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.
- Laplanche J. Nouveaux fondements pour la psychanalyse. P.: PUF, 1987.
- Swales S. Perversion. A Lacanian Psychoanalytic Approach to the Subject. L.; N.Y.: Routledge, 2012.
- Whyte J. Catastrophe and Redemption. The Political Thought of Giorgio Agamben. Albany: State University of New York Press, 2013.
- Winnicott D.W. Playing and Reality. L.: Routledge, 1971.
- Žižek S. In Defense of Lost Causes. L.: Verso, 2008.
- Zornberg A.G. The Beginning of Desire. Reflections on Genesis. N.Y.: Three Leaves Press, 1995.

Reditus into Self-Inflicted Immaturity: Agamben’s Regressions

Agata Bielik-Robson. Department of Theology and Religious Studies, University of Nottingham (UoN), UK, agata.bielik-robson@nottingham.ac.uk.

The article proposes an analysis of Giorgio Agamben’s philosophy in the context of the idea of self-inflicted immaturity. If Kant’s definition of Enlightenment as an exit out of the condition of immaturity marks the pinnacle of the human effort of maturation, Agamben’s philosophy locates itself on the opposite pole. This opposition is justified by the fact that the main task of the Italian philosopher

is to develop the concept of a “simply human life”: undivided and unproblematic. In Agamben’s books the simply human life emerges in the realm beyond “the world of guilt and justice” as well as beyond God, spirit, and history, that is, beyond any overarching transcendental structure which the human subject used to assume in order to give its life a form and charge it with a task of bringing this form to perfection. It has neither form nor task, nor vocation, nor mission. It just is what it is, like an infant left to itself from the moment of its inception, counting for nothing in great eschatological schemes, and precisely because of that “naturally joyful.” In order to demonstrate the problematic nature of this approach to defining human life, the article offers an analysis of the basic concepts of Agamben’s philosophy in relation to the works of Johann Gottfried Herder, Otto Rank, Jean Laplanche and others. A reading of Agamben’s writings in the context of the psychoanalytic tradition of thought allows us to question the foundations of ethics and the politics of form-of-life, which the last volumes of the *Homo Sacer* series aim to clarify. As a result, it is possible to show that the underlying motif in Agamben’s work—the reversion of the trauma of birth, now taking the form of living as if this wish could indeed be realized, by putting into operation a “destituent potential,” virtually regressing the psyche to the prenatal bliss—despite its appeal is seen as problematic. Agamben’s philosophy paints an image of life that no livable or attributable life can sustain, yet he tempts us, by putting forward a seemingly possible messianic agent: a perverse *de-natus*, either un-born (most preferably) or already-dead/dying (as a second option).

Keywords: *Giorgio Agamben; Otto Rank; autonomy; form-of-life; birth; separation.*

DOI: 10.58186/2782-3660-2023-3-2-75-113

References

- Agamben G. *Chrezvychainoe polozhenie* [Stato d’eccezione] (tr. M. Velizhev et al.; ed. L. Voropai), Moscow, Europe, 2011.
- Agamben G. Delo cheloveka [L’opera dell’uomo]. *Versus*, 2023, no. 2, pp. 24–38.
- Agamben G. *Gryadushchee soobshchestvo* [La Comunità che viene] (tr. D. Novikov), Moscow, Tri kvadrata, 2008.
- 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. *Nagota* [Nudità] (tr., comm. M. Lepilova), Moscow, Grundrisse, 2014.
- 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. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy* (tr., ed. D. Heller-Roazen), Stanford, Stanford University Press, 2000.
- Agamben G. *Profanatsii* [Profanazioni] (tr. K. Tokmachev; ed. B. Skuratov), Moscow, Gileya, 2014.
- Agamben G. *Sredstva bez tseli. Zametki o politike* [Mezzi senza fine. Note sulla politica] (tr. Eh. Sattarov), Moscow, Gileya, 2015.
- Agamben G. *The Coming Community* (tr. M. Hardt), Minneapolis; London, Minnesota University Press, 1993.
- 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. *Vysochaishtaya bednost'. Monasheskie pravila i forma zhizni* [Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita] (tr. S. Ermakov), Moscow; Saint-Petersburg, Gaidar Institute Press; Fakul'tet svobodnykh iskusstv i nauk SPBGU, 2020.
- Benjamin W. Iogann Yakob Bakhofen [Johann Jakob Bachofen]. *Maski vremeni. Ehsse o kul'ture i literature* [Masken der Zeit: Essays zur Kultur und Literatur], Saint-Petersburg, Symposium, 2004, pp. 293-313.
- Benjamin W. Teologo-politicheskii fragment [Theologisch-politisches Fragment]. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya* [Doctrine of the Similar. Mediaesthetic Works] (compl. and afterword I. Chubarov, I. Boldyrev), Moscow, RGGU, 2012, pp. 235-237.
- Bergson H. *Tvorcheskaya ehvolyutsiya* [L'Évolution créatrice], Moscow, TERRA-Knizhnyi klub; KANON-press-TS, 2001.
- Blanchot M. *Writing of the Disaster*, Lincoln; London, University of Nebraska Press, 1986.
- Deleuze G. Immanence: A Life... *Pure Immanence. Essays on A Life*, New York, Zone Books, 2001, pp. 25-35.
- Dickinson C. *Agamben and Theology*, New York, T&T Clark International, 2011.
- Durantaye L. de la. *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford, Stanford University Press, 2009.
- Freud S. Tormozhenie, simptom i trevoga [Hemmung, Symptom und Angst]. *Isteriya i strakh* [Hysterie und Angst], Moscow, Firma STD, 2006, pp. 227-310.
- Hegel G.W. F. Ehntsiklopediya filosofskikh nauk. Ch 1. Logika [Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik]. *Sochineniya: V 14 t.* [Works: In 14 vols], Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1929, vol. 1.
- Heidegger M. *Razgovor na proselochnoi doroge* [Feldweg-Gespräche], Moscow, Vysshaya shkola, 1991.
- Herder J.G. *Essay on the Origin of Language*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966.
- Horkheimer M., Adorno Th. W. *Dialektika Prosveshcheniya. Filosofskie fragmenty* [Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente], Moscow; Saint-Petersburg, Medium; Yuventa, 1997.
- Kant I. Ideya vseobshchei istorii vo vseмирno-grazhdanskom plane [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht]. *Sobraniye sochinenii: V 8 t.* [Complete Works: In 8 vols], Moscow, Choro, 1996, vol. 8, pp. 12-29.
- Laplanche J. *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, Paris, PUF, 1987.
- Laplanche J., Pontalis J.-B. *Slovar' po psikhooanalizu* [Vocabulaire de la psychanalyse], Moscow, Vysshaya shkola, 1996.
- Lévinas E. Ot sushchestvovaniya k sushchestvuyushchemu [De l'existence à l'existant]. *Izbrannoe. Total'nost' i beskonechnoe* [Selected Works. Totalité et Infini], Moscow, Saint-Petersburg, Universitetskaya kniga, 2000, pp. 7-66.
- Marcuse H. Ehos i tsivilizatsiya [Eros und Kultur], Kyiv, Port-Royal, 1995.
- Nietzsche F. Rozhdenie tragedii iz dukha muzyki [Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik]. *Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vols], vol. 1, Moscow, Mysl', 1996, pp. 47-158.
- Nietzsche F. Tak govoril Zaratustra [Also sprach Zarathustra]. *Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vols], vol. 2, Moscow, Mysl', 1996, pp. 5-238.
- Nietzsche F. Veselaya nauka [Die fröhliche Wissenschaft]. *Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vols], vol. 1, Moscow, Mysl', 1996, pp. 491-720.
- Rank O. *Travma rozhdeniya i ee znachenie dlya psikhooanaliza* [Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse], Moscow, Kogito-Tsentr, 2009.
- Swales S. *Perversion. A Lacanian Psychoanalytic Approach to the Subject*, London, New York, Routledge, 2012.

- Whyte J. *Catastrophe and Redemption. The Political Thought of Giorgio Agamben*, Albany, State University of New York Press, 2013.
- Winnicott D. W. *Playing and Reality*, London, Routledge, 1971.
- Žižek S. *In Defense of Lost Causes*, London, Verso, 2008.
- Žižek S. *Kukla i karlik. Khristianstvo mezhdu eres'yu i buntom* [The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity], Moscow, Europe, 2009.
- Zornberg A. G. *The Beginning of Desire. Reflections on Genesis*, New York, Three Leaves Press, 1995.

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 предстает 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. *Bensusan 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 секуляризованное 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 мессианического¹⁰ призыва францисканская апология *usus* против собственности обретает свой смысл»¹¹.

Выстраивая свою аргументацию о преемственности между Бенямино 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 «фильтре $\omega\varsigma\ \mu\acute{\eta}$ »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: «заклучив с правом длительный компромисс, церковь заморозила мессианское *существование*, 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. *Καῖρός*, о котором пишет Агамбен, или, как иногда выражается Павел, *ὁ νῦν καιρός*, 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 *χρόνος* и *καιρός*: 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 мессианского словаря»²⁵ — *καταρῦω*. 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) мессианское 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. Беньямин 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 *καταρῦω* (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 *scotporre*, 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 констелляции, 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'Idée 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 препоручает 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. Вибихина. 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 отчетливое 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 эффективных) в инструментарии Агамбена — обнаруживает неписываемый 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*, обездействования которой посвящен весь проект *Homo Sacer*. Павел, таким образом, представляет собой остаток, обездействующий саму оппозицию иудаизм/христианство, тем клином, которым «кабинетный анархист» Агамбен стремится обездвижить 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 экономики 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 [*disprognono*] 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 Aufnahmestands*)»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. Беньямин 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 бессосновности 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 выдвинуто 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 Лёвина 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 *καταρῦένω*, 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. O metode*, которая также написана в этот период (2008), но представляет из себя рефлексию 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 Бибахин, «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 Бибахина. 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. Бибахин В. Язык философии. М.: Прогресс, 1993. С. 148.

67. Магун А. Понятие события в философии Владимира Бибахина // *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 вера⁶⁹ — 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 бессосновности 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. Лоцевского, Ю. Коринца; под ред. Д. Кузницына. *Europaeum*. 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 соотносить между собой Бенъямина и апостола Павла, авторов, написавших «два величайших мессианических 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 мессианская 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 мессианская 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 мессианизма. С упразднением возможности события и подзрением к надежде на будущее в целом Агамбен видит свое мессианское сообщество исключительно как окончательных получателей слабой мессианской 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 мессианскую 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 мессианской силы прошлым.

Основной проблемой предлагаемой Агамбеном концепции мессианского, 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 упразднить 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 заставало нас врасплох.

Разумеется, критикуя концепцию мессианского, предлагаемую Агамбеном, мы не ставим перед собой задачу реставрации нововременной темпоральности однонаправленного 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. Orus 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 подобии. 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. Лощевского, 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, Grundrisse, 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 filozofskii 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 voina 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 (Otkrytyi filosofskii fakul'tet) [Meeting with Giorgio Agamben (Open Philosophical Faculty)]. *Youtube*, March 4, 2023. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=yQzu07SedI&t=1782s>.

«Ум, окунающий перо
в чернила мысли»:
к вопросу о переводе
на русский язык
термина *potenza* и о его
значении в онтологии
Джорджо Агамбена*

Дарья Фарафонова

Дарья Фарафонова. Университет Мачераты (UniMc), Италия, daria.farafonova@unimc.it.

В настоящей работе предпринимается попытка исследовать некоторые ключевые импликации термина потенция (*potenza*) в динамике мысли Джорджо Агамбена. Понятие потенции занимает уникальное место в мыслительной стратегии Агамбена: для него она становится способом мышления собственного философствования, одновременно с ним совпадая. Иными словами, посредством теоретического освоения этой категории Агамбен перформативно исполняет то, к чему устремлены усилия его мысли, а именно — возвращение мысли на территорию *потенции*, определяющей, как он показывает вслед за Аристотелем, Альбертом Великим и Аверроэсом, ее подлинную сущность. Именно поэтому представляется важным не только рассмотреть спектр значений, на которые со временем в западной мысли распалось содержание этого понятия (в этом смысле русский язык более или менее отражает ситуацию с его современным бытованием в других европейских языках): «возможность», «мощь», «сила», «могущество», «способность»... Отталкиваясь от анализа трудностей перевода, связанных с исходным семантическим богатством этого понятия, утраченным его эквивалентами в современных языках, мы восходим к самой проблематичности *пмыслить* природу потенции, что составляет одну из ключевых интенций философствования Агамбена — философствования, сердце которого, как аргументируется в статье, отчасти определено перформативным стремлением явить собой мышление в модусе потенции.

Ключевые слова: *Джорджо Агамбен; потенция; действие; мысль; вероятность; реальное.*

В ЭССЕ «Бартлби, или О контингентности» (*Bartleby o della contingenza*, 1993) Джорджо Агамбен рассматривает философские импликации формулы мелвиллского писца Бартлби «Я предпочел бы не» (*I would prefer not to*), возводя ее к идее чистой потенции. В своем рассуждении он отталкивается от удивительного образа «писца природы, который окунает перо в чернила мысли», закрепившегося за Аристотелем в последующей традиции толкования его мысли, от Кассиодора до Гельдерлина. Традиция, однако, как указывает Агамбен, имеет свои истоки в трактате «О душе». Речь идет о пассаже 430а, где Аристотель сравнивает *nous*, интеллект или мысль «в потенции», с дощечкой для письма, на которой еще ничего не написано:

В потенции ум некоторым образом есть то, что он мыслит; в действительности же нет, пока мысль не мыслит его. Здесь должно быть так, как на дощечке для письма, на которой в действительности еще ничего не написано; таков же и ум¹.

Этот загадочный образ развивает Альберт Великий: то, что не перестает выписывать себя на *tabula rasa* интеллекта, не есть реальность, но сама потенция мысли, обращенной на самое себя, когда чистое восприятие ощущает собственную невосприимчивость — «будто буквы сами себя выписывают на дощечке»².

В этой и в других своих работах, посвященных категории потенции, одной из центральных в его онтологии, Агамбен осуществляет то, что можно определить как аксиологический переворот аристотелевского противопоставления *energeia-dynamis*. Точнее, он выявляет модус той самой «потенции-не», которая подспудно направляет мысль греческого философа, раскрывая заложенные в ней возможности развития. Именно поэтому редуцирующее прочтение соотношения потенции и акта у Аристотеля в пользу утвержде-

* Все приведенные в настоящей работе цитаты переведены мною, за исключением случаев использования существующих переводов, что всегда указывается отдельно. — Д. Ф.

1. Аристотель. О душе / Пер. с др.-греч. П. С. Попова. М.: РИПОЛ классик, 2020. С. 195. Перевод изменен.

2. Цит. по: Agamben G. Bartleby o della contingenza // Deleuze G., Agamben G. Bartleby. La formula della creazione / S. Verdicchio (tr.). Macerata: Quodlibet, 2012. P. 61.

ния примата акта над потенцией³ в таком ракурсе оказывается лишь одной из многочисленных граней смысла в поле напряжения, созданном противопоставлением между действием и его потенциальностью, между «реальным» и «возможным».

Категория потенции рассматривается Агамбеном в полноте ее исходных значений, от уяснения которой он призывает не отступать при толкованиях и переводах: термин зачастую разлагается на ряд контекстуальных значений (что порой неизбежно при переводе, если придерживаться норм, определяющих систему языка в его настоящем состоянии); но стоит попытаться вернуть ему его исходную многозначность.

Излюбленное Агамбеном и часто приводимое им высказывание Витгенштейна о том, что терминология составляет поэтический момент мысли, а в основе философского размышления, по сути, лежит спор о значении слов, подтверждает археологическую природу его изысканий, всегда отталкивающихся от скрупулезного изучения содержания понятий, их трансформации в истории и подспудного влияния этих развитий на образ мышления, определяющий ту или иную эпоху, иными словами — на эпистему. Так, все его исследования, где фигурирует категория *потенции*, можно определить как попытку подступить к сути этого понятия, вместе с тем сделав его своего рода нервом и модусом развития собственной мысли.

В этом плане понятие потенции занимает уникальное место в мыслительной стратегии Агамбена: для него она становится способом мышления собственного философствования, одновременно с ним совпадая. Иными словами, посредством теоретического освоения этой категории Агамбен перформативно исполняет то, к чему устремлены усилия его мысли, а именно — возвращение мысли на территорию *потенции*, определяющей, как он показывает вслед за Аристотелем, Альбертом Великим и Аверроэсом, ее подлинную сущность.

Именно поэтому представляется важным не только рассмотреть спектр значений, на которые со временем в западной мысли распалось содержание этого понятия (в этом смысле русский язык более или менее отражает ситуацию с его современным бытованием в других европейских язы-

3. Основанное, впрочем, на конкретных изводах его мысли: см., например: *Аристотель*. Метафизика. М. — Л.: Соцэкгиз, 1934. С. 157, 158, 1049b и 1050b.

ках): «возможность», «мощь», «сила», «могущество», «способность»... Притом показательно, что в современном итальянском языке, сохранившем наиболее тесную связь с латынью — как на лексическом, так и на семантическом уровне, — слово *potenza* означает также «державу», то есть государство, обладающее мощным потенциалом в экономическом, военном и иных планах, что может, например, дать ключ к пониманию некоторых изводов международной политической риторики, истоками своими уходящей в присущее политическому мышлению Нового времени установление эквивалентности между потенцией и действием. С другой стороны, можно заметить, что русское слово «держава», семантически связанное с греческим *kratos*, содержит в себе этимон «держания», понимаемого как «имение», «владение» — то есть, можно рискнуть предположить, того самого *hexis*, которое определяет потенцию как нечто существующее.

Также представляется необходимым уяснить, какое место занимает это понятие в развитии агамбеновской онтологии. Эта задача слишком обширна; мы же ограничимся попыткой осветить некоторые из узловых моментов мысли философа в обращении к этой категории, обосновывая необходимость единого ее перевода как «потенция»⁴: это служит восстановлению термина во всем его изначальном семантическом богатстве — вплоть до нарушения привычных автоматизмов языка перевода. Сложность этой задачи отчасти обусловлена и тем, что сам Агамбен часто использует слово «возможность» как синоним потенции, иногда же, напротив, подчеркивает редуцирующее его значение. Здесь терминологическая точность в переводе будет определена стремлением восстановить на ином языке исходную экономику смысла и формы, обуславливающую то или иное употребление в оригинале.

* * *

В модальной онтологии Агамбена вопрос о природе потенции в контексте попытки подступиться к разгадке того, что есть реальное, играет фундаментальную роль:

4. Сложнее обстоит дело с производным от него прилагательным *potente*, которое в рамках терминологической строгости представляется целесообразным переводить не контекстуально («мощный», «способный» и проч.), а как «наделенный потенцией».

По каким законам происходит переход из возможного в реальное? И если существует нечто подобное возможности или потенции, — что именно внутри или вне ее предрасполагает ее к существованию?⁵

Эссе о Бартлби составляет своего рода концептуальный диптих с работой о «Потенции мысли»⁶ (1987): в нем иллюстрируются и конкретизируются многие заявленные в этом раннем труде положения, в том числе в аспекте исторического развертывания философской рефлексии о сущностно потенциальной природе мысли. Вместе с тем здесь — как и в других работах о сущности потенции — не порывается связь с намерением исследовать, каким образом осмысление этой категории позволяет приблизиться к пониманию того, что есть реальность.

В книге «Что реально? Исчезновение Майораны» (*Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana*, 2016) Агамбен исследует предельные значения понятия потенции в его применении к осмыслению загадочного и до сих пор не проясненного исчезновения видного итальянского физика Этторе Майораны 25 марта 1938 года.

Согласно Леонардо Шаше, автору ставшей классической книги, посвященной расследованию этого происшествия (1975)⁷, решение знаменитого ученого оставить физику и попросту исчезнуть «в никуда», не оставив никаких следов, было связано с осознанием опасности, которую несли в себе разработки Энрико Ферми (к кругу которого он принадлежал), открывавшие перспективу создания атомной бомбы. Агамбен опровергает эту гипотезу, опираясь на опубликованную посмертно работу Майораны «Значение статистических законов в физике и в социальных науках», в которой постулируется, что удел реальности в квантовой физике — «растворение в вероятности». Агамбен показывает, что своим бесследным исчезновением знаменитый физик своей собственной судьбой дал ответ на вопрос о двойственном статусе реальности в вероятностной вселенной современной физики, произведя таким образом событие «одно временно абсолютно реальное и абсолютно невероятное»⁸.

5. Там же. С. 56.

6. Перевод «Потенции мысли» см. в этом номере *Versus: Агамбен Дж. Потенция мысли*//*Versus*. 2023. № 2. С. 6–23.

7. *Sciascia L. La scomparsa di Majorana*. Torino: Einaudi, 1975.

8. *Agamben G. Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana*. Vicenza: Neri Pozza, 2016. P. 53. Можно сказать, этим жестом великий физик из своего собственно-

По мысли Майораны, когда мы допускаем, что реальное состояние наблюдаемой системы само по себе непознаваемо, в дело вступают статистические модели, которые могут лишь подменить собой реальность:

Поэтому любой результат измерений, по видимости, скорее относится к состоянию, в которое система приводится посредством наблюдательного эксперимента, а не к тому непознаваемому состоянию, в котором она находилась до этого вмешательства⁹.

Если, согласно убеждению, на котором зиждется квантовая механика, реальность должна раствориться в противопоставленной ей вероятности (при этом «реально» существующей), то «исчезновение — единственный способ, которым реальное может безапелляционно утвердиться как таковое, уклоняясь от определенности расчета»¹⁰, заключает Агамбен. Но правомерно ли представлять вероятное как нечто существующее? На кону здесь — сама онтология вероятного либо возможного, ведь «вероятность есть не что иное, как оцененная определенным образом возможность»¹¹.

Здесь Агамбен, вслед за Симоной Вейль¹², ставит под сомнение одну из центральных посылок, на которых покоится квантовая физика, представляя исчезновение Майораны как символ радикального сомнения в постулате о растворении реального в вероятном. Жест физика рассматривается как перевертывание привычного (в том числе лежащего в основе волновой механики) соотношения между вероятным и реальным, ибо это событие в своей сущности «предельно невероятно» и в то же время «предельно реально»¹³.

На глубинное смысловое родство между аристотелевской потенцией и категорией вероятности указывали основатели квантовой физики Нильс Бор и Вернер Гейзенберг.

го существования сделал материю для детектива с борхесовским сюжетом, в котором самое фантастическое и невероятное вплетается в сердце реальности как его исходное основание.

9. Цит. по: *Ibid.* P. 52.

10. *Ibidem.*

11. *Ibid.* P. 35–36.

12. См.: *Weil S. Sur la science.* P.: Gallimard, 1966.

13. Это парадоксальное заключение также соотносится с формулой-оксюмороном, посредством которой Федор Достоевский определял собственный художественный метод. «Фантастический реализм» как «высшая форма реализма» обнажает жизнь, преодолевающую любой принцип правдоподобия, то есть вероятности, что всегда есть категория оценивающего рассудка.

Волна вероятности Бора означает устремление, тенденцию к чему-то: по замечанию Гейзенберга, речь здесь идет не о чем ином, как о количественной версии понятия «потенции» в философии Аристотеля¹⁴. Рассуждая об атомных феноменах в контексте кантовской «вещи в себе», Гейзенберг отмечает, что таковые феномены могут быть описаны в рамках объективных процессов, имеющих определенное время и место в пространстве; «тут же мы имеем дело с ситуациями наблюдения»: а «математические символы, которыми мы их описываем, представляют собой скорее не факты, а возможности»¹⁵. Понятие вероятности, заключает физик, вводит нечто такое, что располагается посредине между идеей феномена и самим феноменом, — «особый вид физической реальности, находящийся на равном расстоянии между возможностью и реальностью»¹⁶.

Агамбен развивает свое рассуждение о близости *вероятности* категории *потенции* в схожих терминах, предостерегая против подмены вероятностным реального, понятого как его противоположность:

Если мы попытаемся определить вероятность в терминах Аристотеля, можно сказать, что она является потенцией, освободившейся от иерархического подчинения акту. Поскольку таким образом было утверждено существование, независимое от действительного осуществления, подобная возможность стремится подменить собой реальность и таким образом стать объектом науки случайного (для Аристотеля немислимой), которая рассматривает ее как таковую, то есть не как инструмент познания реальности, но как способ вмешаться в нее с целью ею управлять¹⁷.

В этом пассаже узнаваемы узловые точки агамбеновской критики современности, развиваемой им в серии *Homo sacer* и в работах, в которых характерное для Нового времени исчезновение политического измерения связывается с доминированием экономической модели, базирующейся на идее эффективного управления не *реальностью*, а подменившей ее совокупностью *вероятностей*.

14. Heisenberg W. *Fisica e filosofia*/G. Gnoli (tr.). Milano: Il Saggiatore, 2015. P. 148.

15. *Idem*. *Fisica e oltre. Incontri con i protagonisti 1920–1965*/M. e D. Paggi (tr.). Milano: Mondadori, 2010. P. 260.

16. *Ibidem*.

17. Agamben G. *Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana*. P. 49–50.

Попытка помыслить потенцию не как «*оределенную*», то есть реально существующую вероятность, но как нечто такое, что определяется и собственной потенцией к не осуществленности: кажется, таков определяющий вектор мысли Агамбена. В определенном смысле это обратное движение: вернуть потенциальную природу реальному, которое реально постольку, поскольку исполнено потенциальности.

В главе «Возможное есть реальное» из книги «Нереализуемое. К политике онтологии» (2022), одной из своих последних работ, Агамбен, как говорит само название, задается целью снять надуманное, по его убеждению, противоречие между реальным и возможным, много веков направлявшее западное мышление. Уже в книге «Что такое философия», через анализ понятия требования (*esigenza*) как «предельной компликации бытия, заключающей в себе все его возможности»¹⁸ и потому превосходящей всякое возможное осуществление, он приходит к преодолению этой оппозиции. Здесь же он высвечивает конститутивную связь нововременного представления о потенции с аспектом темпоральности: потенция конфигурируется как нечто противопоставленное действительности именно в тот момент, когда в бытие вводится время¹⁹. В этой перспективе и *сущность* оказывается *существованием*, отгесненным в прошлое, и лишь благодаря этой операции схваченным и осмысленным.

То, что мы называем возможным, есть не что иное, как проекция реального в прошлое, точно так же, как и сущность не есть пред-суппозиция существования; но в обоих случаях ключевым в этом разделе является попытка понять бытие через время, постичь реальность как процесс де-реализации и реализации. Для понимания действия и существования нам необходимо переместить их в качестве возможности в прошлое; но эта возможность, или потенция, затем должна будет каким-то обра-

18. *Idem*. *Che cos'è la filosofia?* Macerata: Quodlibet, 2016. P. 55.

19. В частности, Жорж Диди-Юберман указывает на то, что Агамбен диалектизирует соотношение между потенцией и актом в противоположность Делёзу, который в некотором смысле подчиняет потенцию действию, когда говорит о том, что всякому выражению структурно присущ переход от мысли к действию, которое он определяет как «становление-действительным». См.: *Didi-Huberman G. L'occhio della storia//Popoli in lacrime, popoli in armi/R. Voccali (tr.). Milano; Udine: Mimesis, 2020. Vol. 6. P. 65.*

зом вновь переведена в существование и в действии²⁰.

Совершаемое Агамбеном мыслительное усилие, обосновывающее подлинную сопринадлежность и совечность реального и возможного, упраздняет вопрос о том, что чему предшествует в онтологическом плане, выявляя его бессмысленность. Тогда как в рамках стандартного способа мыслить эту дихотомию, утверждает он вслед за Бергсоном, потенция, по сути, есть лишь «мираж настоящего в прошлом»²¹. Существует некий диспозитив, уловка сознания, которая отправляет потенцию в прошлое как предпосылку некоему существующему, ставшему таковым якобы благодаря этому, на самом деле иллюзорному, «пред-наличию» потенции:

Потенция и действие производятся одновременно, они изначально сопринадлежат друг другу, и ошибка состоит не столько в их различении, сколько в представлении о том, будто потенция предсуществует отдельно и что все дело в том, чтобы определить, каким образом артикулируется переход от нее к действию²².

Таким образом, в очередной раз исследование того, «что есть потенциальное», направлено на уточнение фундаментального вопроса: что такое реальное? Возможное и есть сердце реального, заключает Агамбен:

Потенция, безусловно, реальна; но она реальна не как нечто предшествующее действию, что должно в нем усовершенствоваться, но как прерывность и интерполяция действия, которое является ее составной частью и никогда не может быть от нее отделено²³.

Данте в трактате «О монархии» (*De Monarchia*, I, 3) определяет главную человеческую способность, отличающую его от других существ, как «возможный интеллект». Этот образ позволит нам приблизиться к пониманию природы потен-

20. Agamben G. *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*. Milano: Einaudi, 2022. P. 69.

21. См.: Bergson H. *Il possibile e il reale*. Milano: AlboVersorio, 2014. P. 11.

22. Agamben G. *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*. P. 70.

23. *Ibid.* P. 72.

ции мысли у Агамбена как самой сущности мысли: по убеждению Данте, по-новому использовавшему разработанное средневековыми философами понятие «возможного интеллекта», уникальность человека как живого существа обусловлена тем, что он не наделен функцией непрерывного мышления, что ему свойственно мышление дискретное, не носящее характера необходимости. Иными словами, способность к мышлению обусловлена структурно присущей ей способностью помыслить собственную бездеятельность или же быть бездеятельной, не переставая мыслить — подобно тому, как глаз не перестает видеть в условиях темноты. Эта тьма и есть цвет потенции (и именно в нее «окунает свое перо» интеллект), как утверждает в эссе «Потенция мысли».

Так, в сердце философии Аристотеля Агамбен угадывает твердое намерение восстановить потенцию в ее исходно определяющем для существования значении, вернуть человеческое бытие в лоно возможности. Он собственным философствованием и продолжает эту интенцию, считая ее задачей всякого поэтического и политического опыта.

Согласно его (Аристотеля) самой глубинной интенции, философия есть стойкое отвоевание потенции, выстраивание опыта *возможного* как такового. Не мысль, но потенция мыслить; не письмо, но чистый лист есть то, чего она любой ценой не хочет забыть. <...>

И тем не менее именно потенцию сложнее всего помыслить. Ибо если бы потенция всегда была потенцией делать нечто или быть чем-то, то мы бы никогда не смогли испытать ее как таковую — ибо, согласно тезису мегариков, она существовала бы лишь в осуществляющем ее действии. Опыт потенции как таковой возможен лишь в том случае, когда потенция являет собой также и потенцию *не* (делать или мыслить нечто), когда дощечка для письма *может не* быть исписана²⁴.

Так, наш экзистенциальный опыт в не меньшей мере определен тем, чего мы не прожили, чем мы не сделали и чего не испытали, чем тем, что мы расцениваем как сбывшееся и состоявшееся. «Частицы возможного», о которых пишет писатель Итало Кальвино, друг и соратник Агамбена, про-

24. *Agamben G. Bartleby o della contingenza.* P. 58-59.

низывают ткань реального, лишь на уровне видимости оказываясь с ним в состоянии диалектического напряжения:

Ты должен подняться на Небеса, Астольфо (ангелический Аркан *Страшный Суд* указывал на сверхчеловеческое вознесение), к бледным полям Луны, где в фиалах, составленных в бесконечные ряды (как на карте *Кубков*), хранятся истории, не прожитые людьми, мысли, однажды скользнувшие по краю сознания и исчезнувшие навсегда, частицы возможного, отброшенные в игре комбинаций, решения, к которым можно было прийти, но не суждено... (курсив автора. — Д. Ф.)²⁵.

«Чернила», в которые «ум погружает свое перо», являются метафорой темноты, из которой мысль черпает собственную материю: творение и ничто здесь совпадают. Иными словами, уникальным образом присущее человеку «созерцание собственной способности к действию», которая в момент этого созерцания полностью совпадает со способностью к не-действию, составляет шифр творения, согласно Агамбену, с наибольшей художественной напряженностью представленный в образе «не пишущего писца»:

Как писец, который прекратил писать, он становится предельной фигурой ничто как источника всякого творения и вместе с тем олицетворяет собой самое что ни на есть непримиримое отвоевание этого ничто как чистой, абсолютной потенции²⁶.

Всякое подлинное произведение искусства несет в себе след породившей его потенции (а значит, и потенции-не), которая сопровождает его, питая его ауру. Таким образом, потенция обретает ощутимость как раз через эту свою «недоосуществленность», характеризующую поистине творческий жест. Именно этот определяющий ее остаток запускает своего рода приостановку хронологической темпоральности, уступающей место времени, которое можно определить как мессианское. *Eschaton*, внутренне присущий произведению, которое в самом себе несет свой *telos*, свою цель, и к ней стремится в своей *dynamis*. Так, в динамике художе-

25. Кальвино И. Замок скрестившихся судеб // Собр. соч. Романы, рассказы: В 3 т. Т. 2. СПб.: Симпозиум, 2001.

26. Agamben G. Bartleby o della contingenza. P. 64.

ственного высказывания обнаруживается «внутренняя эсхатология»²⁷, благодаря которой не изъятая потенциальность становится потенциальностью конкретной, выражая и сохраняя себя в действии, не исчерпываясь в нем.

Библиография

- Агамбен Дж. Потенция мысли // *Versus*. 2023. № 2. С. 6–23.
- Аристотель. *Метафизика*. М. – Л.: Соцэкгиз, 1934.
- Аристотель. *О душе* / Пер. с др.-греч. П. С. Попова. М.: РИПОЛ классик, 2020.
- Кальвино И. *Замок скрестившихся судеб* // *Собр. соч. Романы, рассказы*: В 3 т. Т. 2. СПб.: Симпозиум, 2001.
- Agamben G. *Bartleby o della contingenza* // Deleuze G., Agamben G. *Bartleby. La formula della creazione* / S. Verdicchio (tr.). Macerata: Quodlibet, 2012. P. 45–89.
- Agamben G. *Che cos'è la filosofia?* Macerata: Quodlibet, 2016.
- Agamben G. *Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana*. Vicenza: Neri Pozza, 2016.
- Agamben G. *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Boringhieri, 2000.
- Agamben G. *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*. Milano: Einaudi, 2022.
- Bergson H. *Il possibile e il reale*. Milano: AlboVersorio, 2014.
- Didi-Huberman G. *Popoli in lacrime, popoli in armi. L'occhio della storia*. Vol. 6 / R. Boccali (tr.). Milano; Udine: Mimesis, 2020.
- Heisenberg W. *Fisica e filosofia* / G. Gnoli (tr.). Milano: Il Saggiatore, 2015.
- Heisenberg W. *Fisica e oltre. Incontri con i protagonisti 1920–1965* / M. e D. Paggi (tr.). Milano: Mondadori, 2010.
- Sciascia L. *La scomparsa di Majorana*. Torino: Einaudi, 1975.
- Weil S. *Sur la science*. P.: Gallimard, 1966.

“The Mind Dipping the Pen in the Ink of Thought”: On the Russian Translation of the Term *Potenza* and Its Meaning in Giorgio Agamben’s Ontology

Daria Farafonova. University of Macerata (UniMc), Italy,
daria.farafonova@unimc.it.

This article aims to explore the significant implications of the term *potenza* in Giorgio Agamben’s thought. The concept of *potency* holds a unique place in Agamben’s thinking strategy: it serves as a way of thinking within his own philosophy while coinciding with it. Through the theoretical assimilation of this category, Agamben performatively fulfills the aim of his thought, which is the return of thought to the realm of potency. Drawing upon Aristotle, Albert the Great, and Averroes, Agamben establishes the true essence of potency. It is crucial to consider the range of meanings that the content of this concept disperses into over time in Western thought. The Russian language, in this regard, reflects the situation with its modern counterparts in other European languages, such as “possibility,” “power,” “strength,” and “capacity.” The article begins with an analysis of translation difficulties stemming from the original semantic richness of the concept,

27. *Idem*. *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Boringhieri, 2000.

which tends to be lost in modern language equivalents. It then delves into the problematic nature of potency, a key focus in Agamben's philosophy. The article argues that the core of Agamben's philosophical exploration is partly determined by the performative striving to actualize thinking in the mode of potency.

Keywords: *Giorgio Agamben; potency; act; thought; probability; the real.*

DOI: 10.58186/2782-3660-2023-3-2-151-164

References

- Agamben G. Bartleby o della contingenza. Deleuze G., Agamben G. *Bartleby. La formula della creazione* (tr. S. Verdicchio), Macerata, Quodlibet, 2012, pp. 45-89.
- Agamben G. *Che cos'è la filosofia?*, Macerata, Quodlibet, 2016.
- Agamben G. *Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana*, Vicenza, Neri Pozza, 2016.
- Agamben G. *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Borin ghieri, 2000.
- Agamben G. *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, Milano, Einaudi, 2022.
- Agamben G. Potentsiya mysli [La potenza del pensiero]. *Versus*, 2023, no. 2, pp. 6-23.
- Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics], Moscow; Leningrad, State Socio-Economic Publishing House, 1934.
- Aristotle. *O dushe* [On the Soul] (tr. P. S. Popov), Moscow, RIPOL klassik, 2020.
- Bergson H. *Il possibile e il reale*, Milano, AlboVersorio, 2014.
- Calvino I. Zamok skrestivshikhhsya sudeb [Il castello dei destini incrociati], *Sobr. soch. Romany, rasskazy: V 3 t.* [Collected Works. Novels, Stories: In 3 vols], vol. 2, Saint-Petersburg, Simpozium, 2001.
- Didi-Huberman G. *Popoli in lacrime, popoli in armi. L'occhio della storia*, vol. 6 (tr. R. Boccali), Milano; Udine, Mimesis, 2020.
- Heisenberg W. *Fisica e filosofia* (tr. G. Gnoli), Milano, Il Saggiatore, 2015.
- Heisenberg W. *Fisica e oltre. Incontri con i protagonisti 1920-1965* (tr. M. e D. Paggi), Milano, Mondadori, 2010.
- Sciascia L. *La scomparsa di Majorana*, Torino, Einaudi, 1975.
- Weil S. *Sur la science*, Paris, Gallimard, 1966.

«Музыка бытия»:
примечание к одной
метафоре из последнего
тома *Notto Sacer*
Джорджо Агамбена

Олег Горяинов

Олег Горяинов. ГБОУ СО «Академия для одаренных детей (Наяновой)», Россия, critiquefailagain@gmail.com.

На последних страницах центрального раздела книги «Пользование тел» (2014) Джорджо Агамбен прибегает к ряду музыкально-акустических метафор, которые обоснованно провоцируют вопросы, учитывая значимость этих страниц финального труда из цикла *Homo Sacer*. В статье предпринимается попытка прояснить место и значение этих метафор в связи с проектом модальной онтологии. Определение философии как «высшей музыки», все чаще встречающееся на страницах поздних текстов Агамбена, позволяет предположить, что речь идет не только о фигуральном значении музыкальных образов, но о попытке придать им концептуальный вес. Чтобы прояснить музыкальную основу философии, в статье предлагается анализ ряда положений из «Пользования тел» в контексте ранних размышлений Агамбена о языке и голосе (в первую очередь в работе «Язык и смерть»). Предпринятый анализ позволяет показать, что музыкальные метафоры обозначают направление позитивной программы Агамбена, в частности проекта модальной онтологии, который призван решить апории онтологического диспозитива, восходящего к Аристотелю. Хотя цель статьи является преимущественно технической и состоит в том, чтобы вписать в логику всего философского проекта Агамбена лишь по видимости случайные музыкальные метафоры — как представляется, этот анализ может быть полезен для уточнения оснований понимания и критики мысли итальянского философа.

Ключевые слова: *Джорджо Агамбен; Жак Деррида; онтология языка; голос; музыка бытия; модальная онтология.*

НА ПОСЛЕДНИХ страницах центрального раздела книги «Пользование тел» (2014) Джорджо Агамбен прибегает к ряду музыкально-акустических метафор, которые обоснованно провоцируют вопросы, учитывая значимость этих страниц финального труда из цикла *Homo Sacer*. Третий (и финальный) параграф этой части работы, «По направлению к модальной онтологии», представляет собой попытку наметить возможный выход из тех апорий онтологического диспозитива западной философии, который восходит к Аристотелю. Этим размышлениям предшествует археология понятий, осуществленная на предыдущих страницах, тогда как проект модальной онтологии заявлен как способ преодоления выявленных в ходе исследования проблем¹. Ключевым местом основополагающей апории западной традиции мысли Агамбен полагает двойной вопрос: 1) неспособность определить, что есть жизнь, 2) что усложняется тем, что попытки определить жизнь всегда сопровождаются ее разделением². Параграф «По направлению к модальной онтологии» начинается с гипотезы, согласно которой «возможно» именно «в переписке между Лейбницем и де Боссом» с наибольшей ясностью «проявилась неадекватность ари-

1. Ср.: «единственным способом разрешения апорий онтологии ипостасей [которая, согласно Агамбену, являет собой кульминацию ловушек онтологического диспозитива Аристотеля — О. Г.] мог бы быть переход к модальной онтологии» — *Agamben G. The Use of Bodies // Homo Sacer. Vol. IV, 2 / A. Kotsko (tr.). Stanford: Stanford University Press, 2015. P. 145* (далее, когда цитируется это издание, в скобках указывается: ПТ («Пользование тел») и соответствующий номер страницы).

2. Для того чтобы увидеть закольцованную структуру всего цикла, достаточно вспомнить первое предложение из первого тома *Homo Sacer*: «У греков не было одного слова для обозначения того, что мы обычно имеем в виду, когда говорим „жизнь“» — *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. 7*; далее, когда цитируется это здание, в скобках указывается: СВ и соответствующий номер страницы). Однако вопрос об определении жизни — в единичности ее телесного воплощения — выходит за рамки проекта *Homo Sacer* и определяет направление мысли многих других работ итальянского философа. Ср.: «Жизнь есть то, что не может быть определено, но как раз поэтому должно непрестанно члениться и разделяться. <...> Вероятно, тело антропоморфного животного (тело раба) представляет собой тот неразрешимый остаток, который идеализм завещал мышлению, и, вероятно, апории философии нашего времени совпадают с апориями этого тела» — *Он же. Открытое. Человек и животное / Пер. с ит. и нем. В. Скуратова. М.: Издательский центр РГГУ, 2012. С. 22, 21.*

стотелевского диспозитива для понимания сингулярности» (ПТ 146), то есть индивидуального тела. Обращаясь к проекту монадологии, Агамбен предлагает новое прочтение трудов Лейбница и указывает на решающее значение замены одной ключевой метафоры в мысли немецкого философа на другую. А именно знаменитый в истории философии образ из «Монадологии», где монада определяется как «живое зеркало универсума» (§56), в эпистолярном наследии Лейбница замещается другой фигурой — «эхом»: оптический образ замещается акустическим.

Подобно тому, как в «Монадологии» связь между монадами была выражена при помощи метафоры «живого зеркала» (каждая монада является живым зеркалом всего универсума), образом, который постепенно прокладывает Лейбницу путь к определению особой природы [субстанциальной] связи, оказывается акустико-музыкальный (*acustico-musicale*) образ эха (курсив мой. — О. Г.) (ПТ 149).

В этой формулировке обращает на себя внимание неочевидное дополнение: из того, что метафора «эха» является акустической, совсем не следует, что вместе с тем она является еще и музыкальной. Здесь важно не упустить значимость такого риторического хода: так как, согласно прочтению Агамбена, «акустическая природа эха — это единственное, что придает субстанции прочность» (ПТ 150), то подобное внимание к звуковой основе бытия не следует недооценивать. Тем интереснее и энigmatичнее оказывается ее «музыкальное» дополнение.

На последующих страницах Лейбницева метафора «эха» получает продолжение вплоть до того, что оказывается в основании позитивной программы, которую Агамбен именуется «модальной онтологией». Именно в развитии гипотезы о модальной онтологии акустическая основа бытия приобретает мелодический оттенок, который отсутствует в письмах Лейбница и который (произвольно) добавлен итальянским философом. Указывая на то, что в модальной онтологии «модус выражает „ритмическую“, а не „схематическую“ природу бытия», и вслушиваясь в семантическое эхо понятия «модуса» как звуковой модуляции, Агамбен останавливается на следующей музыкальной метафоре. Он заявляет, что базовые категории онтологического диспозитива, «существование и сущность, субстанция и модусы, прошлое и настоящее — лишь моменты или фигуры этого *ритма*, этой *музыки*

бытия (*musica dell'essere*) (курсив мой. — О. Г.)» (ПТ 173). На этот раз переход от звуковой природы субстанции к ее музыкальной основе звучит чуть менее неожиданно. Понятие «ритма», которое на предшествующих этой метафоре страницах играет ключевую роль, позволяет предположить, что речь идет именно о некоей музыкальной ритмике, которую Агамбен стремится выявить в основе проекта модальной онтологии. Однако все это вряд ли делает метафору «музыки бытия» полностью ясной: почему именно музыка оказывается в основе мысли, которая стремится разрешить апории онтологического диспозитива? — этот вопрос остается без ответа.

Чтобы понять решающее значение и вместе с тем еще большую загадочность риторики Агамбена, следует указать на статус этой работы и, в частности, этого раздела в мысли итальянского философа. «Пользование тел», вторая часть четвертого тома цикла *Homo Sacer*, завершает почти двадцатилетнее исследование, начатое в 1995 году работой «Суверенная власть и голая жизнь». Девять книг, которые сложились в корпус *Homo Sacer*, представляют собой масштабную реконструкцию западной традиции мысли, в которой вопросы онтологии неразрывно связаны с вопросами этики и политики. То, что началось в середине 1990-х годов как анализ «скрытой точки пересечения юридическо-институциональной и биополитической модели власти» (СВ 13), продолжилось как генеалогия теологических истоков управленческой машины и не случайно завершилось вопросами онтологического порядка. Точнее кульминацией *Homo Sacer* следует считать момент перехода от онтологии к этике — или, что еще точнее, место их предельного неразличения. То, что в первой части четвертого тома *Homo Sacer* «Высочайшая бедность» было обозначено как «форма-жизни», в финальной работе определяется как «модус», который, «чтобы [его] правильно осмыслить», «необходимо представить как *порог неразличения между онтологией и этикой* (курсив мой. — О. Г.) (ПТ 174)». Именно в этом контексте следует читать утверждение, что «модальная онтология — уже не онтология, а этика» (там же), наука о («достойной», то есть не подвергнутой разделению и исключению) жизни.

Все вышесказанное призвано указать на то, что музыкальные метафоры появляются в решающий момент философского проекта Агамбена, а потому попытка их прояснения представляется неотложной задачей, если ставится цель корректно понять движение его мысли. Однако, прежде чем сделать шаг в этом направлении и попытаться

объяснить, как возможен переход от (случайного) метафорического к (фундаментальному) понятийному значению формулы «музыка бытия» — что и является основной целью настоящей работы, — следует не упустить еще одно обстоятельство, крайне важное с методологической точки зрения.

Читателю работ Агамбена хорошо известно, что его «археология онтологии» начинается не с Платона, а с Аристотеля. Этот концептуальный жест в свете традиции современной континентальной философии по меньшей мере неочевиден. Указывая на труды Стагирита как на то место, в котором оформляется онтология разделения, Агамбен тем самым дистанцируется от магистральной линии послевоенной европейской философии, которая во многом определяет себя как «низвержение платонизма»³. Здесь важно то, что антиплатонизм во многом направляет мысль Мишеля Фуко и Жиля Делёза, двух фигур, крайне важных для понимания интеллектуальной эволюции итальянского философа⁴. Тогда как, с точки зрения итальянского философа, Платон — не предшественник Аристотеля, которого последний продолжает и вместе с тем «низвергает». Для Агамбена Платон — это место альтернативного начала западной философии, потенциал которой был во многом вытеснен влиянием мысли Аристотеля⁵. Именно в этом смысле можно говорить о жесте Агамбена как о жесте возвращения платонизма, хотя и совсем иного свойства, нежели тот, что предложен в работах Алена Бадью. Эти замечания об отношении к Платону и Аристотелю могли бы показаться необязатель-

3. Делёз Ж. *Логика смысла*/Пер. с фр. Я.И. Свирского. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 329.

4. Если обилие понятий, которые Агамбен заимствует у Фуко («археология», «биополитика», «диспозитив» и другие), свидетельствует о тесной связи двух опытов мысли, то связь с Делёзом может показаться не столь очевидной, тогда как именно Делёз оказывается ключевым (практически неупомянутым напрямую) элементом проекта модальной онтологии. Местом встречи Делёза и Агамбена, здесь, разумеется, оказывается Спиноза. Именно понятие «выражения» из работы Делёза «Спиноза и проблема выражения» (1968) Агамбен выделяет как понятийный инструмент, призванный нейтрализовать разделение онтологического диспозитива. Ср.: понятие «выражения действует как принцип трансформации и нейтрализации понятия причины, что, посредством устранения всякой иерархии между причиной и следствием, утверждает имманентность того, что выражено, и того, что выражает, [имманентность] пассивного — активному» (ПТ 166).

5. Ключевым для понимания различия между Платоном и Аристотелем является статья Агамбена «Вещь как таковая». См.: *Agamben G. The Thing Itself//Potentialities. Collected Essays in Philosophy*/D. Heller-Roazen (tr., ed.). Stanford: Stanford University Press, 1999. P. 27–38.

ными для настоящей работы, если бы не их связь с музыкальной метафорой. Хорошо известно одно из определений философии, которое Сократ дает в самом начале «Федона»: «это сновидение внушает мне продолжать мое дело — творить на поприще Муз, ибо высочайшее из искусств — это философия»⁶. Приведенное определение философии как величайшего искусства является источником формулы, которая повторяется на протяжении многих лет в работах итальянского философа. Речь идет о формуле, согласно которой философия — это «высшая музыка».

2

Через два года после публикации «Пользования тел» у Агамбена выходит сборник статей «Что такое философия?» (2016), который связывает воедино основные концептуальные ходы из его работ рубежа 1970–1980-х годов и цикла *Homo Sacer*. Открывающая эту книгу статья *Experimentum Vocis* (единственная в сборнике, которая написана во второй половине 1980-х и помещена перед недавними текстами) систематизирует размышления итальянского философа о голосе в связи с вопросом о языке. Почти все приведенные в этом тексте суждения повторяют положения из разных ранних текстов, которые сложились в задуманную, но так и не написанную книгу «Человеческий голос»⁷. Следующая статья из сборника «Что такое философия?» («О понятии требования») продолжает центральный сюжет из главы «По направлению к модальной онтологии» «Пользования тел», где концепт требования («требования бытия»), заимствованный у Лейбница в свя-

6. Платон. Федон. Пир. Федр. Парменид/Под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1999. С. 10.

7. В предисловии к работе «Детство и история» (1978), озаглавленном *Experimentum Linguae*, которое Агамбен написал в 1988–1989 гг. для готовящегося англоязычного издания книги, то есть примерно в то же время, к которому относится текст *Experimentum Vocis*, он прямо указал не только на незавершенность работы о голосе, но и на невозможность ее завершить. Ср.: «Лучшим способом представить эту книгу, которая будет прочитана в английском переводе спустя пятнадцать лет после первого итальянского издания, будет попытка набросать контуры ненаписанной работы, прологом которой она является. На самом деле, между „Детством и историей“ и „Языком и смертью“ было написано много страниц, свидетельствующих о проекте произведения, которое упорно остается ненаписанным. Эта работа называется „Человеческий голос“ или, в другом варианте, „Этика, опыт о голосе“ — *Agamben G. Infancy and History: On the Destruction of Experience/L. Heron (tr.). L.; N. Y.: Verso, 1993. P. 3.*

зи с метафорой «эха»⁸, оказывается той точкой, что отделяет переход от археологии западной онтологии к позитивной онтологической программе как модальной онтологии. Следующие три текста «Что такое философия?» еще прочнее связывают мотивы из ранних работ по философии языка и политико-философские сюжеты из цикла *Homo Sacer*. Однако стройность этой конструкции, где все вопросы восходят к вопросам онтологии, несколько нарушает финальный текст, который вынесен в приложение: статья «Высшая музыка. Музыка и политика». В этом тексте музыкально-акустические метафоры из «Пользования тел» становятся теперь уже всецело музыкальными, и внимание автора сосредотачивается на их значении в политической перспективе, которая не была проговорена в финале *Homo Sacer*.

Философия сегодня возможна только посредством реформы музыки. Если мы называем музыкой опыт Музы, то есть происхождение и воплощение слова, то в конкретном обществе в конкретное время музыка выражает и регулирует отношение людей с событием слова. В действительности это событие — то есть архисобытие (*l'arcievento*), которое только и делает людей говорящими существами, — не может быть проговорено в языке: оно может быть лишь вызвано и припомнено музыкаски или музыкально (*evocato e rammentato musicamente o musicalmente*). В Греции музы выражали эту изначальную артикуляцию события слова, которое, возникшая, определяет и разделяет себя на девять форм или модальностей, которые не позволяют говорящему выйти за их пределы. Эта невозможность доступа к изначальному месту слова и есть музыка. В ней выражается то, что не может быть сказано языком. Как сразу становится ясно, когда мы играем или слушаем музыку, пение, прежде всего, празднует и оплакивает саму невозможность сказать, болезненную или радостную, гимническую

8. Ср.: «эхо требует монады, но не зависит от них и в действительности воздействует на них как нечто изначальное, что гармонизирует и конституирует их в единство. <...> Что, если требование является более изначальным, чем разделение на сущность и существование, на потенциальность и действие? <...> Требование — это наиболее подходящее понятие для осмысления двусмысленности логики и онтологии, которую диспозитив Аристотеля оставил в наследство западной философии. Оно [требование] не совпадает ни с языком, ни с миром, ни с мыслью, ни с реальностью, но [является местом их артикуляции]» (ПТ 150, 169).

или элегическую (*dolorosa o gioiosa, innica o elegiaca*) — невозможность доступа к событию слова, которое делает людей людьми⁹.

По риторической структуре «Высшая музыка» больше похожа на манифест, нежели на философское эссе: Агамбен заявляет и утверждает положения, многие из которых по меньшей мере двусмысленны, неопределенны и требуют отдельного обоснования. Центральный тезис — опыт события языка возможен лишь посредством музыки — представляет собой весьма примечательное смещение по отношению к более ранним текстам, посвященным истокам языка и речи. То, что разрыв между языком и речью, словом и его артикуляцией являет собой предельный опыт, из которого проистекают присущие онтологическому диспозитиву разделения, — все это является лейтмотивом многих работ Агамбена, восходя к его первой научной публикации (статье 1968 года «Дерево языка»)¹⁰. На страницах «Пользования тел» эта проблематика резюмирована так: «согласно особой пресуппозиционной структуре языка в антропогенезе событие языка предполагает нечто ему предшествующее как то, что (еще) не языковое и (еще) не человеческое» (ПТ 129). Стремясь отыскать предельный опыт языка, Агамбен указывает на парадокс языковой предпосылки (пресуппозиции) и утверждает, что в основании всегда обнаруживается следующая структура: чтобы язык был возможен, нечто должно ему предшествовать, однако это предшествование предполагается самим языком как нечто по отношению к нему внешнее, однако структурно в него вписанное. Именно такая структура языка позволяет Агамбену выявить логику исключения (исключающего включения), которая в дальнейшем проецируется на логику суверенной власти и иных элементов онтологического диспозитива¹¹. Иными словами, то, что Агамбен пишет про невозможный опыт слова в ста-

9. Agamben G. *What is Philosophy?*/L. Chiesa (tr.). Stanford: Stanford University Press, 2018. P. 97.

10. О роли этого текста в связи с семинарами Мартина Хайдеггера 1966 и 1968 гг., участником которых был Агамбен, и в контексте полемики с проектом деконструкции Жака Деррида см.: *Attell K. Giorgio Agamben. Beyond the Threshold of Deconstruction*. N. Y.: Fordham University Press, 2015. P. 2.

11. В начале первого тома *homo Sacer* сразу указывается, что вопрос о суверенном исключении в своем основании имеет вопрос о структуре языка. Ср.: «Гегель первым до конца осознал эту структуру, лежащую в основе языка, благодаря которой язык находится внутри и вне себя самого, а непосредственно данное (не-языковое) оказывается не чем иным, как предпосыл-

тье о «Высшей музыке», восходит к центральному сюжету всей его мысли: к вопросу об онтологии, рожденной из определенной структуры языка, которая покоится на принципе разделения (речи и языка, слова и вещи, семантики и семиотики и т. д.). Здесь в момент введения опыта Муз и музыки в проблематику структуры языка обнаруживается ключевое смещение в мысли философа. Чтобы его зафиксировать, сопоставим два фрагмента — из текстов, открывающих и закрывающих сборник «Что такое философия?», из *Experimentum Vocis* и «Высшей музыки».

Переплетение бытия и языка, мира и речи, онтологии и логики, составляющее западную метафизику, артикулируется в структуре пресуппозиции. Здесь термин «пресуппозиция» обозначает «субъект» в его изначальном значении: *sub-iectum*, бытие, лежащее первым и в основании, которое составляет то, на чем — на [основании] пред-посылки чего — мы говорим. <...> Бытие — есть то, что предполагается в языке, то, на предположении чего мы говорим то, что говорим. Таким образом, пресуппозиция выражает исходное отношение между языком и бытием, между именами и вещами, и первая пресуппозиция состоит в том, что такое отношение существует. Позиционирование отношения между языком и миром — позиционирование пресуппозиции — является конститутивной операцией человеческого языка, как его понимает западная философия. <...> Смысл и денотация, язык и дискурс лежат фактически на двух разных уровнях, и никакой переход, кажется, не ведет от одного к другому. Муза — музыка — знаменует собой разделение между человеком и его языком, между голосом и логосом. Первичное открытие человека миру не логическое, а музыкальное (курсив мой. — О. Г.)¹².

Итак, с появлением музыкальных метафор, и особенно с переходом к развитию платоновского определения философии как «высшей музыки», мысль Агамбена начинает особым образом взаимодействовать со структурным разрывом, который дан в опыте языка. А именно трещина между бытием и словом, речью и языком, сущностью и существованием

кой языка. <...> Особая структура права основывается на этой структуре языка (курсив мой. — О. Г.)» (СВ 30–31).

12. Agamben G. What is Philosophy? P. 4, 9, 100.

и иными образцами разделения заполняется тем, что Агамбен стремится выразить фигурой «музыки бытия», корни которой восходят к его ранним работам о языке. Так, одно из первых появлений в текстах Агамбена платоновского образа философии как «высшей музыки» восходит к статье 1984 года «Идея языка», в которой обозначается движение мысли в этом направлении, однако в те годы оно не получает продолжения¹³. Таким образом, Агамбен указывает не только на онтологический разрыв, вписанный в пресуппозиционную структуру языка (негативная часть его проекта), но и на поиск некоторого посредника — то место, где этот разрыв не преодолевается, а снимается, нейтрализуется (что направляет позитивную программу). Археология понятия «пользование», с которого начинается работа «Пользование тел» и которое призвано снять разрыв между сущностью и существованием, не случайно продолжается археологией онтологических понятий, конечная цель которых — модальная онтология. Пользование — как форма жизни, которая преодолевает парадигму деятельности¹⁴, — возможно только в перспективе переопределения оснований онтологического диспозитива. По Агамбену нет смысла говорить об иной политике без первоначального вопроса об иной онтологии. Если «в модальной онтологии бытие пользуется собой, то есть конституирует, выражает и любит себя в привязанности, которую оно получает от своих собственных модификаций (курсив мой. — О. Г.)» (ПТ 165), тогда вопрос о модусе как о «музыке бытия» проявляет всю свою решающую значимость.

Гипотеза, обоснованию которой будут посвящены следующие страницы, такова. Прежде чем Агамбен обратился к метафорам музыкального порядка, проблематика онтологического и лингвистического раскола была связана

13. Ср.: «Подобно поэту, увидевшему, наконец, лицо своей Музы, философия теперь стоит лицом к лицу с языком (именно поэтому — потому что „Муза“ обозначает изначальный опыт языка — Платон может сказать, что философия — это „высшая музыка“)» — *Idem*. *Idea of Language // Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. P. 46.

14. Ср.: «Проблема сущностной связи между использованием и формой жизни в этой точке становится неотложной. Каким образом пользование — то есть отношение к миру как к тому, что не может быть присвоенным, — может быть переведенным в *ethos* и в форму жизни? Какая онтология и какая этика будут соответствовать жизни, которая в пользовании учреждает себя как неотделимую от своей формы?» — *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. С. 201.

с другим понятием, которое напрямую обращено к акустическим феноменам, но у которого нет необходимой связи с музыкой. Речь идет о голосе. Чтобы сделать интеллибельным переход от «голоса языка» к «музыке бытия», тем самым прояснив основания проекта модальной онтологии, следует предварительно реконструировать аргументацию, предложенную в ранних работах Агамбена.

3

Является ли голос — средством преодоления раскола языка и бытия? Можно ли уподобить голос метаязыку, который обеспечивает понимание других языков?¹⁵ Насколько корректно утверждать, что из вопроса о голосе проистекает проблематика, направляющая цикл *Homo Sacer*?¹⁶ Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо не только реконструировать аргументацию Агамбена по вопросу о связи между голосом и языком, но и расположить ее в рамках соответствующего ей контекста.

Хотя, как уже было отмечено выше, Агамбен так и не написал работу «Человеческий голос», внимательный анализ его текстов показывает: тема голоса является сквозным мотивом практически всех публикаций 1970–1980-х годов. Наиболее эксплицитно вопрос о голосе поставлен в исследовании «Язык и смерть. Место негативности» (1982), которое было написано по следам семинара 1979–1980 годов, посвященного исследованию отношения языка и смерти¹⁷. Уже упомянутую ранее статью *Experimentum Vocis* из сборника «Что такое философия?», написание которой обозначает

15. В уже упомянутой выше статье «Идея языка» Агамбен играет на этом парадоксе, сначала заявляя, что «если существует метаязык, то это не осмысленный дискурс, а чистый ничто не значащий голос», однако затем утверждает, что «метаязыка нет даже в форме ничего не означающего голоса» — *Agamben G. Idea of Language*. P. 42, 45. Именно в контексте этого парадокса и попыток его разрешения следует рассматривать движение мысли философа от голоса к музыке бытия.

16. Во введении к «Суверенной власти и голой жизни» Агамбен прямо указывает на то, что разрыв между *zoé* и *bios* соответствует расколу между голосом и речью (СВ 18). В русском переводе по непонятным причинам пара *voce/linguaggio* переведена как «звук и смысл», устранив тем самым ключевое для итальянского философа понятие.

17. Отметим, что 1980 год является моментом кристаллизации интереса итальянского философа к проблеме голоса, так как именно в этом году выходит еще один ключевой для настоящей работы текст, о котором речь пойдет в финальной части статьи.

ся автором как «вторая половина 80-х», можно рассматривать как резюме работы, проделанной на рубеже 1970–1980-х. Публикация *Experimentum Vocis* 35 лет спустя примечательна тем, насколько неизменной осталась аргументация философа по этим вопросам.

Аналогично тому, как на первых страницах первого тома *Homo Sacer* Агамбен связывает политическое разделение жизни с расколом между голосом и речью, тем самым напрямую указывая на связь нового исследовательского цикла с ранними работами, в текстах рубежа 1970–1980-х эскизно намечается круг тем, которые станут центральными в 1990-е и последующие годы. В предисловии к «Языку и смерти» Агамбен пишет, что «критика онтологической традиции западной философии не может быть завершена, если она не является в то же время критикой ее этической традиции»¹⁸. Когда на последних страницах второй части «Пользования тел» Агамбен пишет, что «модальная онтология уже больше не онтология, а этика» (ПТ 174), то это понятнейшее уточнение следует рассматривать в контексте процитированного суждения из «Языка и смерти». Онтология как этика — это конечный маршрут археологии понятий западной философии, промежуточными этапами которого оказываются вопросы политики, тогда как отправная точка — вопрос об онтологии языка, который раскрывается через связь языка с голосом.

В «Языке и смерти» исследование феномена негативности — преимущественно в работах Гегеля и Хайдеггера, но также и в средневековой поэзии, — позволяет Агамбену предложить гипотезу о Голосе (необходимость маркирования которого заглавной буквой станет понятна далее), который определяется как изначальная точка разделения: Голос есть место истока негативности. Оригинальность этого суждения тем более очевидна, если указать на скрытый в нем полемический выпад: определение Голоса через работу негативности нацелено против исследований о голосе Жака Деррида, которые Агамбен редко цитирует напрямую, но которые ему были хорошо известны¹⁹. Стоит напомнить, что в книге «Голос и феномен» (1967) французский философ

18. Agamben G. *Language and Death: The Place of Negativity* / K. E. Pinkus with M. Hardt (tr.). Minneapolis; Oxford: University of Minnesota Press, 1991. P. xiii (далее, когда цитируется это издание, в скобках указывается: ЯС и номер страницы).

19. Полемика Агамбена с Деррида неоднократно становилась предметом детальных исследований. Самая полная и детальная ее реконструкция — это

предпринял критику метафизических оснований феноменологии Гуссерля посредством прояснения того, какую роль в работах немецкого мыслителя играет голос. Отправная точка этого исследования Деррида может быть резюмирована двумя положениями: метафизика дает о себе знать всякий раз, 1) когда речь идет о возможности данности смысла («живого присутствия») в настоящем, 2) что обеспечивает опытом человеческого голоса как опытом, продуцирующим иллюзию данности смысла.

Голос симулирует сохранение присутствия. <...> Феноменологический голос и был этой духовной плотью, что продолжает говорить и быть для себя настоящей. <...> Идеальность объекта [поиск которой, согласно Деррида, направляет философское предприятие Гуссерля. — О. Г.] может иметь выражение только в таком элементе, чья феноменальность не имеет мирской формы. *Имя этого элемента — голос. Голос слышим.* Фонетические знаки слышатся субъектом, который предлагает их в абсолютной близости их настоящего. Единство звука и голоса <...> — это единственный случай, где ускользает различие между мирским и трансцендентальным; оно к тому же делает это различие возможным (курсив автора; подчеркивание мое. — О. Г.)²⁰.

Очевидно, что в свете приведенных суждений Деррида, где голос постулируется как место некой утвердительной силы — как присутствия смысла в живом настоящем всякого опыта сознания, — тезис Агамбена о Голосе, который берет начало в пространстве негативности, требует пояснений. Прежде чем перейти к аргументации итальянского философа, позволяющей ему поставить подход Деррида под вопрос, следует указать на формулировку, выделенную в приведенной выше цитате, которая может быть прочитана как (редкий) случай согласия между двумя философами. Для обоих голос есть то, что делает возможным само различие — мирского и трансцендентального у французского мыслителя, речи и языка у итальянца. Оба солидарны в том, что голос следует считать (изначальной) точкой метафизической иллюзии, которая обеспечивает работоспособность онтологического

по-прежнему работа Кевина Эттелла (2015), одна из глав которой напрямую посвящена сравнительному анализу работ о голосе двух философов.

20. Деррида Ж. «Голос и феномен» и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб.: Алетейя, 1999. С. 26, 27, 101, 106.

диспозитива. Однако устройство этого элемента диспозитива понимается Агамбеном совершенно иначе, нежели автором «Голоса и феномена».

Итальянский философ стремится показать ошибочность изначальной посылки французского мыслителя, которая опирается на определение метафизики как полноты присутствия. Для Деррида метафизический миф строится на презумпции возможности «чистой» позитивности, которой он дает имя — (само)присутствие сознания в настоящем, что влечет его конститутивную способность совпасть с самим собой²¹. Напротив, для Агамбена метафизика представляет собой место изначальной негативности, которое понимается как разделение и исключение (частным случаем которого является суверенное исключение, с анализа которого начинается цикл *Homo Sacer*). Если для француза голос — это опыт изначальной (интуитивной) данности (смысла, присутствия сознания для самого себя), то для итальянца голос — это всегда-уже смещенный голос, вытесненный в иное пространство, которое и получает именование «места негативности». Что это за пространство?

Голос <...> — это не просто *phone*, не просто звуковой поток, издаваемый фоническим аппаратом, так же как и Я, говорящий, не есть просто психосоматический индивид, от которого исходит звук. Голос как просто звук (голос животного), конечно, может быть свойством индивида, который его издает, но он никоим образом не может относиться к инстанции дискурса как таковой, не может открывать сферу высказывания. Голос, *phone* животного, действительно предполагается шифтерами, но лишь в качестве того, что обязательно должно быть удалено, чтобы мог состояться осмысленный дискурс. То, что происходит в языке [в зазоре. — О. Г.] между удалением [животного. — О. Г.] голоса и событием обозначения — это другой Голос <...>.

Но поскольку этот Голос (который мы теперь пишем с заглавной буквы, чтобы отличить его от голоса как простого звука) обладает статусом «уже не» (голос) и «еще не» (смысл), он с необходи-

21. Деррида задается вопросом, «не является ли идея познания и теории познания в себе метафизической», если она опирается на «вопрос о присутствии любого объективного содержания в сознании», где сознание «не означает ничего другого, кроме возможности самоприсутствия настоящего в живом настоящем» — Там же. С. 13, 18–19.

мостью представляет собой негативное измерение. <...> То, что артикулирует человеческий голос в языке, является чистой негативностью (ЯС 35).

Остановимся подробнее на приведенной аргументации. Агамбен в отличие от Деррида говорит не о голосе как о способности к извлечению звуков, которые обеспечивают (иллюзию) присутствия смысла в настоящем, а как об опыте, которому с самого начала присуще движение отрицания. Эттелл видит в их полемике полную противоположность заявленных позиций. «Голос Агамбена можно описать как диаметрально противоположность дерридианскому *phone*. Вместо присутствия — например, присутствия живого голоса — агамбеновский Голос — это именно негативность, та самая негативность, которая заложена в осмысленном человеческом языке»²². Представляется, что следует быть осторожным, описывая два подхода в качестве диаметрально противоположных. Скорее Агамбен не отрицает утверждение Деррида, а указывает на имманентно присущее ему смещение: человеческий голос — это всегда-уже то, что одновременно присутствует (как животное *phone*) и отсутствует (чтобы быть человеческим, такой голос должен быть лишен «чистоты» своего (животного) звучания). Иными словами, он есть и его нет одновременно. Но как это возможно?

Именно в этом месте становится понятно основное различие подходов Деррида и Агамбена. Хотя Деррида неоднократно подчеркивал, что «письмо» не есть действенная альтернатива «голосу», он признавал иерархическое доминирование последнего, что и определяет историю западной философии. Поэтому деконструкция фоноцентризма на определенном этапе неизбежно упирается в необходимость перевернуть иерархию элементов²³. Именно от этого переворачивания уклоняется Агамбен, и делает это он за счет того, что указывает — пара голос/письмо являет собой не оппозицию взаимоисключающих элементов (голос или письмо), а тайный союз (голос и письмо, где союз «и» па-

22. Attell K. Op. cit. P. 79.

23. Ср.: «Деконструировать оппозицию — значит сначала в определенный момент перевернуть иерархию. Пренебречь этой фазой переворачивания — значит упустить из виду конфликтную и субординирующую структуру оппозиции. Поэтому перейти слишком быстро, не отдав должное пониманию предшествующей оппозиции, к нейтрализации, которая практически оставила бы поле в прежнем состоянии, — значило бы остаться без всяких средств действительного вмешательства в него» — Деррида Ж. Позиции / Пер. с фр. В. В. Библина. М.: Академический проект, 2007. С. 50.

радоксальным образом работает как механизм отрицания). Ссылаясь на работы древних грамматиков, итальянский философ показывает, что *phone* — это всегда-уже *gramma*:

...с самого начала западная мысль о языке помещает *gramma*, а не голос в место первоисточка. В действительности, в качестве знака *gramma* предполагает и голос, и его устранение, но в качестве элемента она обладает структурой полностью негативной самоаффектации, будучи следом самой себя. Философия отвечает на вопрос «Что есть в голосе?» так: в голосе ничего нет, голос — это место негативности, это Голос — то есть чистая временность. <...> Деррида полагал, что открыл путь к преодолению метафизики, тогда как на самом деле он лишь прояснил ее фундаментальную проблему. Ведь метафизика — это не просто приоритет голоса над *gramma*. Если метафизика — это рефлексия, которая ставит голос в качестве первоисточка, то верно также и то, что этот голос с самого начала задуман как снятый, как Голос. Определить горизонт метафизики просто через превосходство *phone* и поверить в свою способность преодолеть этот горизонт посредством *gramma* — значит представить себе метафизику вне ее сосуществования с негативностью. Метафизика всегда уже является грамματοлогией, и это фундаментология в том смысле, что *gramma* (или Голос) функционируют как негативное онтологическое основание (подчеркивание и курсив мои. — О. Г.) (ЯС 39).

Значимость этой аргументации для философского проекта Агамбена следует подчеркнуть отдельно. Приведенные размышления, восходящие к семинару 1979–1980 годов, практически дословно будут повторно воспроизведены в первом тексте книги 2016 года «Что такое философия?», который Агамбеном позиционируется как введение к проблематике цикла *Homo Sacer*. То есть вопрос о Голосе открывает исследование политической жизни. И практически полное отсутствие изменений в аргументации, которую разделяют несколько десятилетий, не может не поражать. Для сравнения с пассажем из «Языка и смерти» приведем цитату из *Experimentum Vocis*.

Голос, о котором здесь идет речь, уже не голос животного, но, опять же, голос, который обязатель-

но требуется переместить, чтобы ур́а́цматa и дискурс вместе с ними смогли обрести свое не-место. Другими словами, [акт] произнесения помещает субъекта, того, кто говорит «я», «здесь» и «сейчас», в [пространство] артикуляции между голосом и языком, между «уже не» животное φωνή и «еще не» λόγος. Именно в этой негативной артикуляции располагаются буквы. Голос записывается, превращаясь в ἐγγράμματος в тот момент, когда субъект, тот, кто говорит «я», осознает себя на месте голоса. <...> *Модель западного знания в конечном итоге опирается на голос, который удален, на голос, который записывает сам себя* (курсив мой. — О. Г.)²⁴.

Итак, вопрос о голосе для Агамбена — не один из множества сюжетов, с которыми он работал на протяжении лет, а точка, в которой сходятся основные мотивы его исследований. Именно проблематика голоса оказывается местом предельного вопрошания: что такое метафизика и как она может (если вообще может) быть преодолена? Не случайно именно Гегель и Хайдеггер открывают этот маршрут — две ключевые фигуры для мысли итальянского философа, — и не случайно в «Языке и смерти» вопрос о голосе в конечном итоге приводит к ключевому философскому вопросу — к проблеме Абсолюта. Наконец, именно в обозначенном ракурсе понятно определение онтологии как науки смещенного голоса (ЯС 86).

Таким образом, отталкиваясь от полемики Агамбена с Деррида по вопросу о голосе, можно говорить о двух формах метафизической иллюзии, на разоблачение которой претендуют два близких и вместе с тем предельно далеких друг от друга философских проекта. Если для Деррида метафизика определяется через позитивную полноту смысла (бытия), то Агамбену важно указать на присущий всякой (иллюзии) «позитивности» негативный след, избыток, влекущий за собой исключение и раскол. И важно то, что Голос по Агамбену свидетельствует не о чистом отрицании и полном стирании его акустической основы. Напомним процитированную выше фразу из «Языка и смерти»: «метафизика — это *не просто* приоритет голоса над *gramma*». Агамбен не заявляет диаметрально противоположный Деррида тезис, что метафизика — это не приоритет голоса над *gramma*. Он пишет, что метафизика — это *в том числе* приоритет голоса над *gramma*, к которому добавляется нечто, но это добавление функцио-

24. Agamben G. What is Philosophy? P. 24.

нирует в модусе отрицания. А именно речь идет о смещении и вытеснении, которые конститутивно присущи западному онтологическому диспозитиву, восходящему к Аристотелю.

Если попытаться схематизировать различие между подходами к критике метафизики Деррида и Агамбена с точки зрения истории философии, то местом различия следует считать вопрос о роли наследия Платона и Аристотеля. Деконструкция Деррида в полной мере соответствует тенденции французской мысли тех лет, нацеленной на «низвержение платонизма», тогда как опыт Агамбена — это последовательное разбирательство с наследием Аристотеля. Если, по словам итальянского философа, автор «Голоса и феномена» «представляет себе метафизику вне ее сосуществования с негативностью», то это потому, что метафизический исток он находит у Платона. Напротив, для Агамбена роль первоисточника играет наследие Аристотеля²⁵. Но главное, на что позволяет обратить внимание этот, на первый взгляд локальный, сюжет из полемики двух мыслителей, так это на обозначение позитивной программы Агамбена. И теперь самое время, чтобы указать на одно едва заметное, но концептуально значимое различие между рефлексией о голосе в «Языке и смерти» и в статье *Experimentum Vocis*, опубликованной в 2016 году. Книга 1982 года заканчивается сближением опыта (о) Голоса(-е) с опытом Абсолюта²⁶ и указанием на весьма неопределенный горизонт дальнейшего маршрута: «что такое язык без Голоса <...> это то, что еще только предстоит осмыслить» (ЯС 95). Иными словами, в начале 1980-х направление дальнейшего исследования не было еще четко обозначено. Тогда как текст, изданный в книге 2016 года, конкретизирует вопрос, неизбежно вырастающий из обозначенной проблематики. Если опыт голоса всегда уже затронут негативностью, то есть изначальным разделением²⁷, без которого

25. Красноречивы в этом отношении первые строки параграфа «Онтологический диспозитив» из «Пользования тел». Ср.: «Археология первой философии должна начинаться с диспозитива разделения бытия, определяющего аристотелевскую онтологию. <...> Какими бы ни были термины, в которых это разделение артикулируется в ходе истории, решающим является то, что в традиции западной философии бытие, как и жизнь, всегда подвергаются исследованию, отталкиваясь от проходящего через них разделения» (ПТ 115).

26. Ср.: «философия — это диалог между человеком и его Голосом. <...> Абсолют есть само-предъявление Голоса. <...> Мысль — это приостановка голоса в языке» (ЯС, 95, 103).

27. Повторим еще раз: *phone* — это всегда такое *phone*, которое вымещается *gramma*, что делает «письмо» не альтернативой голосу, а механизмом, запускающим работу негативности, — именно здесь берет начало логика исклю-

онтологический диспозитив (как минимум в конфигурации Аристотеля) не может функционировать, тогда неизбежен следующий вопрос: «можно ли представить себе отношения между голосом и языком *иначе*, чем через букву (курсив мой. — О. Г.)?»²⁸ Вопрос об этом «иначе» присутствовал на страницах «Языка и смерти», но не был артикулирован со всей решимостью и неотложностью. В более общем виде его можно сформулировать так: если такое отношение — *отношение не через букву* — возможно, то на что оно может опереться? Изнутри этого вопрошания теперь можно вернуться к сюжету, с которого эта работа началась, — к вопросу о музыкальных метафорах в мысли Агамбена.

4

Если анализ Агамбена верен, то есть если (человеческий) голос как *phōne* — это всегда-уже Голос (то, что вытеснено, исключено посредством фиксации на письме), то что тогда представляет собой последовательная критика фоноцентризма? Если фоноцентризм метафизической традиции — это не полнота присутствия (как полагал Деррида), а опыт исключения и разделения, то какая альтернатива здесь возможна (если она вообще возможна)? Именно в локусе этих вопросов анализ Агамбена обнаруживает свою связь с музыкальным элементом, который вступает с Голосом в необходимые и парадоксальные отношения.

Задолго до того, как на страницах «Пользования тел» появились акустико-музыкальные метафоры «эха» и «музыки бытия» и до того, как опыт музыки был положен в основу новой политики в статье «Высшая музыка», итальянский философ уже наметил контуры связи между онтологией и музыкой. Первое значимое вторжение музыкального мотива — те страницы «Языка и смерти», где Агамбен разбирается с переходом от *Stimme* к *Stimmung*, от «голоса» к «настроению/настроенности» в «Бытии и времени» Хайдеггера. Если «*Stimmung* — это опыт того, что язык не является *Stimme* человека, и именно поэтому раскрытие мира, которое он приводит в действие, неотделимо от негативности», то есть если язык человека не есть его голос как позитивная данность;

чения, которую в первом томе *Homo Sacer* Агамбен описывает через понятия *zoé* и *bios*.

28. Agamben G. What is Philosophy? P. 25.

и если *Stimmung* «показывает, что между языком и голосом нет никакой связи, даже негативной», — тогда, утверждает Агамбен, вопрос о негативности не решается, а, напротив, гипертрофируется, так как *Stimmung* показывает, что Хайдеггера «негативность еще более радикальна, потому что она, как представляется, [даже] не опирается на удаленный голос» (ЯС 56, 57). Иными словами, Агамбен указывает на предел и ограниченность попытки разрешить апорию голоса в онтологии *Dasein*. Именно на этих страницах, что символично, в замечании, помещенном в скобки, итальянский философ делает первый шаг в сторону музыки.

Понятие *Stimmung*, которое обычно переводится как «настроение», должно быть здесь очищено от всякого психологического значения и возвращено к его этимологической связи со *Stimme*, и прежде всего к его изначальному акустико-музыкальному измерению; *Stimmung* появляется в немецком языке как перевод латинского *concentus* и греческого *armonia*. С этой точки зрения понятие Новалиса о *Stimmung* не как о [явлении] психологии, а как об [опыте] «акустики души» является проливающим свет [на этот предмет] (подчеркивание и курсив мои. — О. Г.) (ЯС 55–56).

Что крайне важно в приведенной цитате? Хотя Агамбен признает недостаточность попытки Хайдеггера разрешить апорию онтологии в опыте *Dasein*, он также признает, что именно Хайдеггером (интуитивно) намечено движение, которое следует продолжить и скорректировать. *Stimmung* не решает проблему Голоса, так как не устраняет его негативность, а лишь ее радикализирует; однако в этом движении, воспроизводящем логику, в целом свойственную мысли Агамбена, «там, где опасность, там и спасение», приоткрывается завеса того пути, который направит в дальнейшем мысль итальянского философа.

Второе концептуальное вторжение музыкальных метафор появляется также на страницах «Языка и смерти», где делается уже следующий — по отношению к мысли Хайдеггера — шаг. Обращаясь к «предельному опыту языка в рамках поэтической традиции» (ЯС 66), Агамбен пытается показать, что именно опыт провансальской поэзии открывает горизонт современной литературы. Разрыв между классикой и современностью здесь проходит по линии обращения с языком: если для классики язык есть уже данное простран-

ство, внутри которого следует научиться пользоваться предложенными лингвистическими ресурсами, то именно опыт трубадуров впервые в истории литературы свидетельствует о границе языка и ее осознании. Провансальская поэзия открывает то, что язык не дан и не есть, а он может случиться — как событие, — если вступить с ним в определенный тип (любовного) отношения. Именно в основе этого любовного опыта языка (и с языком) Агамбен обнаруживает музыкальный элемент.

Согласно этимологии провансальское *trobar* происходит от народно-латинского *tropare* и позднелатинского *attropare*, от латинского *tropus*, которое означает риторическую фигуру, или, что более вероятно, от *tropus* в его музыкальном значении, обозначающем песню, вставленную в литургию (подчеркивание и курсив мои. — О. Г.) (ЯС 67).

Сам по себе ход мысли, связывающий звучание поэтического слова с музыкой, мягко говоря, не оригинален. Однако он становится таковым в том контексте, к которому Агамбен приписывает музыкальную природу поэзии. Но чтобы решить еще одно понятие, без которого онтология языка итальянского философа и связь поэтического элемента с музыкальным так и останется загадочной. Речь идет о местоимении первого лица единственного числа или вообще — о шифтерах²⁹.

Чтобы кратко пояснить роль местоимений и шифтеров в мысли Агамбена, обратимся к третьей главе третьего тома *Ното Сасер*, где он показывает, что опыт субъективности неразрывно связан с опытом десубъективации и этот парадоксальный переход обеспечивается тем опытом языка, который рожден из парадокса первого лица единственного числа. А именно из загадочности вопроса «что значит сказать Я?». Именно этот вопрос позволяет лучше всего почувствовать то напряжение, которое проистекает из presuppositional структуры языка, о которой (со ссылкой на Гегеля) речь шла выше: а именно язык как предельный опыт

29. Как утверждает Эттелл, проблематика «местоимения первого лица, проанализированная прежде всего Бенвенистом в работах 1950-х и 1960-х гг.», оказывается именно тем ключом к двери, которая проводит Агамбена через парадоксы субъективности и феноменологического опыта» — *Attell K. Op. cit. P. 55.*

Внешнего. Или по-другому — язык как опыт того, что не может быть присвоено³⁰. Чтобы понять эту мысль, Агамбену и требуется анализ такого феномена языка, как шифтеры, проведенный Бенвенистом. В целом ряде работ итальянский философ подробно останавливался на этой проблематике, однако лаконичнее всего эта позиция резюмирована на страницах работы «Что остается после Освенцима?», поэтому нижеследующая цитата из этой работы призвана сэкономить время на введение этого сюжета в контекст данной работы.

Всякий язык располагает набором знаков (лингвисты называют их шифтерами, или индикативными символами, в числе прочих к ним относятся местоимения «я», «ты», «этот», наречия «здесь», «сейчас» и т. д.), призванных помочь индивиду присвоить себе язык и воспользоваться им. Общим для всех этих знаков является то, что в отличие от других слов они не имеют лексического сигнификата, который можно было бы определить в реальных терминах: эти знаки могут обретать значение только в содержащем их речевом акте. <...> Индивид может воспользоваться языком, только отождествив себя с событием говорения, а не с тем, о чем в нем говорится. Но что в таком случае означает «присвоить себе язык»? Как в таких условиях взять слово? Если хорошо подумать, переход от языка к дискурсу — это парадоксальный акт, подразумевающий одновременно и субъективацию, и десубъективацию. <...> Неудивительно, что поэты, сталкиваясь с этой заключенной в речевом акте глубинной чуждостью, чувствуют что-то вроде ответственности и стыда. Видимо поэтому Данте в «Новой жизни» предписывает поэтам под страхом «большого стыда» *писать стихи так, чтобы потом можно было разъяснить смысл сказанного в прозе*. И трудно забыть слова, которые произнес Рембо, вспоминая время, когда он был поэтом: «Я не мог продолжать,

30. Здесь следует напомнить, что категория «неприсваиваемого» является одной из центральных в «Пользовании тел», где язык — как неприсваиваемое — оказывается в одном ряду с телом и пейзажем (ПТ 80–94). На русском языке эта линия представлена в статье «Неприсваиваемое» из сборника «Творение и анархия». См.: Агамбен Дж. Творение и анархия. Произведение в эпоху капиталистической религии / Пер. с ит.; под ред. М. Лапиловой. М.: Гилея, 2021. С. 57–94.

я сошел бы с ума, к тому же... это было дурно» (курсив мой. — О. Г.)³¹.

Запомним и вернемся далее к озвученному Данте поэтическому императиву, что написанное в стихе должно быть доступно для воспроизведения в прозе. Пока же зафиксируем следующее: приведенные размышления из книги 1998 года берут начало в исследованиях конца 1970-х годов, кульминационной точкой которых оказываются страницы о провансальской поэзии в «Языке и смерти». Шифтеры, о которых говорит Агамбен в третьем томе *Homo Sacer*, — это локус языкового эксперимента, где одновременно рождается современная поэзия и обозначается ее онтологическое основание (а точнее — онтологическое основание человеческого бытия в языке). (Не)возможность, предельная проблематичность оперировать местоимениями — это симптом радикального исключения и разрыва. В том месте, где язык ничего не говорит и ничего не может сказать — то есть не вступает в коммуникацию и не работает как знак-указатель, — остается «чистая» речь, которая ни на кого и ни на что не направлена. Здесь функционирует лишь чистая артикуляция, «просто» речь. Но такая речь — это и есть Голос как место негативности: она уже не животное *phone*, но еще не осмысленная речь. Эта ситуация — предельная точка апории, которую Агамбен приписывает западной онтологической традиции, восходящей к диспозитиву Аристотеля. Если «бытие это конститутивно есть то, что „сказано“, и то, что „означает [нечто]“» (ПТ 12), тогда именно в точке, где сказанное ни к кому не обращено и ничто не означает, обнаруживается место, из которого онтологическое разделение и логика исключения берут начало. Однако приведенный пассаж из «Что остается после Освенцима?», хотя и воспроизводит характерные для Агамбена ходы мысли в отношении структуры языка, игнорирует один мотив, который остался лишь на страницах «Языка и смерти», пропав из других работ, где речь заходит о местоимениях и шифтерах. Речь идет о феномене «супершифтера».

Анализируя стихотворение Джакомо Леопарди «Бесконечное», Агамбен показывает, как поэтический опыт совпадает с философским опытом языка и именно это позволяет ему указать на еще один элемент (своего рода излишек

31. *Он же*. *Homo Sacer*. Что остается после Освенцима: архив и свидетель / Пер. с ит.; под. науч. ред. Д. Новикова. М.: Европа, 2012. С. 124, 125, 126.

по отношению к самому языку), который получает странное название «супершифтера». Таким «супершифтером» оказывается «метрико-музыкальный» элемент стиха, структура которого определяет каждую поэму в ее своеобразии.

Метрико-музыкальный элемент, прежде всего, являет поэму как место памяти и повторения. <...> Посредством музыкального элемента поэтический язык поминает свое собственное недоступное место происхождения и говорит о событии языка, которое не может быть сказано (иными словами, он достигает недостижимого). <...> Именно в той мере, в какой и для философии опыт места языка становится ее главной проблемой (проблемой бытия), [можно утверждать, что] Платон верно определил философию как «высшую музыку» (*os philosophias* <...> *ouses megisles mousikes*: Федон 61a), а музу философии — как «подлинную музу» (*tes alethines mouses tes meta logon te kai philosophias*; Государство 548b). Таким образом, «противостояние», которое всегда происходило между поэзией и философией, — есть нечто большее, чем простое соперничество. Обе практики стремятся ухватить то изначальное, недоступное место слова, которое для говорящего человека является высшим пределом. Но и поэзия, и философия, если они верны своему музыкальному вдохновению, в конце концов, показывают это место как недостижимое (подчеркивание и курсив мои. — О. Г.) (ЯС 78).

Не поэзия *или* философия, а поэзия *и* философия — следствие императива Данте, писать стихи так, чтобы смысл сказанного можно было разъяснить в прозе. Что обеспечивает эту (не)возможность? Феномен «супершифтеров», который есть метрико-музыкальный элемент стихотворения.

Приведенные цитаты в их единстве призваны показать, что круг замкнулся. Философия как «высшая музыка», которая появляется на последних страницах статьи «Музыка и политика» из сборника 2016 года «Что такое философия?» и проект модальной онтологии, обозначенный как «музыка бытия», — все эти музыкальные мотивы восходят к работам о голосе. А именно к негативной онтологии Голоса, цель преодолеть которую Агамбен поставил в начале своего исследовательского пути. По меньшей мере все вышесказанное, призвано показать: то, что в «Пользовании тел» может показаться случайными метафорами, на самом деле следу-

ет понимать как попытку обозначить новые онтологические понятия. Однако генеалогия понятий, проясняя их не случайность тем не менее не всегда позволяет довести их ясность до предела. Проблема в том, что мысль Агамбена о модальной онтологии как о музыке бытия — даже через ее привязку к ранним работам о языке и голосе — все еще крайне сложна и противоречива. В схематичном виде она может быть выражена посредством следующей формулы-парадокса: *музыкальный элемент — это то, что позволяет ухватить негативность в позитивной форме (в модусе как мелодической модуляции)*. Музыка — это опыт преодоления негативности Голоса. Это такой не-элемент языка (музыка не есть язык сама по себе, не есть она и его часть), который изнутри негативности Голоса — как того, что всегда уже смещено и удалено, — может проявить утвердительное начало. «Метрико-музыкальный» элемент стихотворения — это не только то, что ускользает от коммуникативной и денотативной функции языка: на это способен уже «просто» голос — в своей негативности голос способен приостанавливать, исключать, вытеснять. Музыка же сверх того обеспечивает движение, которое не связано с языковым рождением смысла, но которое не вымещается и буквой. Иными словами, в отличие от Голоса, который всегда есть голос, зачеркнутый буквой, вытесненный письмом, музыку невозможно стереть и вытеснить при помощи *gramma*³². Дело в том, что музыка не есть *phone*, которое можно было бы обособить (чем и занимается фонология), — потому что музыка есть «поток». Прочитируем еще одно место из *Experimentum Vocis*, которое призвано указать на предельную апорию фонологии, из которой берет начало онтология «поточков» в модальной онтологии.

32. В свете этих суждений представляется крайне интересным перечитать работу Филиппа Лаку-Лабарта *Musica Ficta*, где эксплицирован агон между музыкой и поэзией с одной стороны и музыкой и философией — с другой. Отметим, что Агамбен в этой книге Лаку-Лабарта появляется дважды, оба раза в связи с неологизмом «музыкачески», который итальянский философ использует в статье «Высшая музыка». В главе про Малларме Лаку-Лабарт ссылается на вариант перевода неологизма Вальтера Беньямина из его диссертации о романтизме, предложенный именно Агамбеном, — где музыкальное одновременно является музыкальным. Ср.: «не забудем, что музыка — это Музыка или „Музыкаческое“ <...> Этот варваризм почерпнут у Вальтера Беньямина, который в своей диссертации о немецком романтизме обкатывает по поводу геттевской теории искусства, не насилуя, впрочем, немецкий язык, неологизм „das Musische“. Идеей подобного перевода я обязан Джорджо Агамбену» — *Лаку-Лабарт Ф. Musica ficta (Фигуры Вагнера)* / Пер. с фр., послесл. и прим. В. Е. Лапицкого. СПб.: Аксиома; Азбука, 1999. С. 99.

В акте речи звуки не следуют друг за другом, но настолько тесно переплетаются и связываются, что объединения, при помощи которых мы считаем, что способны различать их как на морфологическом, так и на фонетическом уровнях, на самом деле представляют собой совершенно непрерывный поток³³.

Присутствующий здесь образ потока следует читать в контексте тех страниц «Пользования тел», где «модус» определяется как «ритмическая природа бытия», а само бытие — как «поток» (ПТ 173). Таким образом, проект модальной онтологии, который представляет собой позитивную программу цикла *Ното Сасер*, совершенно неслучайно получает объяснение посредством музыкальных метафор: речь идет не просто о потоках и не просто об акустических потоках, волновая природа которых делает проблематичным их членение. Переход от звукового потока к музыке бытия — это движение в направлении онтологии модусов, которая лишь частично (в форме «эха») напоминает о модусах Спинозы. Понятие музыки бытия — горизонт, в направлении которого разворачивается не археологический проект Агамбена, а та часть его творчества, которая предлагает позитивную программу. Философия как «высшая музыка» по Платону — это не то, с чего начинается западная традиция мысли, а то, в направлении чего она (должна быть) направлена. Музыка бытия — не метафора, призванная еще одной риторической фигурой раскрасить проект модальной онтологии, а центральное понятие в мысли Агамбена. Если задаться вопросом — может ли первая философия преодолеть свое конститутивное разделение, то есть присущую ей логику исключения? — то этот вопрос с необходимостью должен быть сопряжен с опытом музыки.

5

На этом настоящую работу можно было бы завершить. Как представляется, заявленная цель — поместить в контекст философского проекта Агамбена музыкальные метафоры из «Пользования тел» и указать на их значимость как ключевых понятий — достигнута. Дальнейшая работа должна

33. Agamben G. What is Philosophy? P. 21.

представлять собой уже не реконструкцию, а конструкцию модальной онтологии, которая в своем основании должна быть понята как опыт музыки³⁴. Подобная цель предполагает уже совсем иное исследование. Здесь в завершающей части работы будет предложено дополнение, которое одновременно призвано 1) завершить приведенную выше аргументацию еще одним примером и 2) указать на более конкретное место, которое следует рассматривать как исток модальной онтологии. Для этого обратимся к одной малоизвестной статье Агамбена.

Среди работ итальянского философа есть один текст, который крайне редко привлекает внимание исследователей³⁵. В 1980 году, то есть в то же время, когда итальянский философ проводит семинар, материалы которого легли в основу книги «Язык и смерть», он пишет предисловие к циклу о господине Тэсте Поля Валери. Статья «Я, глаз, голос» — это опыт реконструкции философской генеалогии одного из самых известных «концептуальных персонажей» модернистской литературы. Для Агамбена очевидна укорененность опытов Валери в картезианской традиции мысли, однако фигура господина Тэста представляет собой не столько повторение жеста Декарта, сколько его деконструкцию, цель которой — указать на предел философской рефлексии, присущий западной традиции мысли³⁶. Структура этого текста хотя и кажется органичной, но вместе с тем неочевидной: почему опыт господина Тэста — это опыт, который раскалывается на две перспективы? Перспективу субъекта как субъекта зрения («я вижу, следовательно, я смыслю, следовательно, я существую») и перспективу субъекта высказывания

34. Отчасти в этом направлении движется Наоми Уозем-Смит, когда она показывает и то, что «эхо Лейбница располагается в центре философского проекта Агамбена», и то, что «голос — это черта изначально музыкального (*music*) характера языка, который открывает раскол между музыкой и языком». См.: *Waltham-Smith N. A Music Worthy of the Name. Or, Agamben's Musicology // CR: The New Centennial Review*. 2018. Vol. 18. № 2. P. 186; *Idem. The Use of Ears: Agamben Overhearing Derrida Overhearing Heidegger // Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*. 2020. № 33. P. 113–149.

35. Хотя в книге Эттелла целая глава посвящена проблематике голоса, эта работа там не упоминается ни разу.

36. Ср.: «Картезианское происхождение господина Тэста не нуждается в доказательстве. Валери сам несколько раз называет своего героя как „мое *cogito*“. <...> Однако операция Валери — нечто большее, чем простое возобновление картезианского опыта *cogito*. Возобновление, которое он производит, — это на самом деле одновременно и деконструкция: то, что было принципом и основанием, становится театральной фикцией и невозможной границей» — *Агамбен Дж. Я, глаз, голос // Versus*. 2023. № 2.

(«я говорю — а точнее я подаю голос — следовательно, я существую»). Иными словами, этот раскол вписан в оппозицию *gramma*, смысл которой можно схватить, лишь увидев «букву», и *phone*, которое бесплотно в своей слышимости. «Я», о котором идет речь в этом тексте, помещено в разрыв между «глазом» и «голосом».

Внимательное чтение этого текста показывает, что речь не идет ни о бинарной оппозиции между глазом и голосом, ни о генетической последовательности от глаза к голосу. Скорее, вчитываясь в тексты Валери, Агамбен пытается указать на место предельного опыта, который всегда уже оказывается экспериментом. В этом смысле конвенциональная модель субъекта (по)знания, опирающаяся преимущественно на оптические метафоры (стоит вспомнить, что именно вопрос видимости положен в основу классификаций нововременных опытов знания — ясное/смутное и т. п.), восходящая к Декарту³⁷, в текстах его внимательного читателя трансформируется, в результате чего вопрос о зрении становится вопросом о голосе. Именно это определяет структуру статьи Агамбена, которая начинается с разделов «Я и глаз» и завершается параграфами «Я и голос». То, что здесь особенно важно, — опыт Валери позволяет Агамбену эксплицировать свой подход к данному вопросу.

После того как театрально распалась непосредственная связь между Я, глазом и основанием субъекта как единства видящего и видимого в опыте смотрения в зеркало, осталось еще одно начало, в котором западная метафизика искала единство субъекта: его непосредственное присутствие в опы-

37. Следует, однако, уточнить, что проблематика голоса и слуха, имплицитно присутствует у Декарта; она лишь оказалась вытеснена вниманием исследователей к опыту зрения как модели знания. Когда в третьем размышлении он пишет, что «истинно все то, что я воспринимаю весьма ясно и отчетливо» (См.: *Декарт Р. Сочинения*. СПб.: Наука, 2015. С. 151), то эта ясность может быть не только видимой, но и слышимой. Не бесполезно в этом контексте напомнить, что в одной из юношеских работ *Compendium Musicae* (1618), которую Декарт посвятил Исааку Бекману, есть следующие строки: «человеческий голос кажется нам более приятным, потому что он напрямую созвучен нашей душе. Аналогично этому голос близкого друга приятнее голоса врага из-за симпатии или антипатии чувств — подобно тому, как говорят, что овечья шкура, натянутая на барабан, не издаст никакого звука при ударе, если в это же время будут бить в барабан, в котором прячется волк (курсив мой. — О. Г.)» — Цит. по: *Negri A. The Political Descartes/A. Toscano, M. Mandarini (tr.)*. L.: Verso, 2007. P. 42–43.

те речи через индикаторы высказывания и прежде всего местоимение Я.

Валери был настолько увлечен местоимением Я, что можно сказать, что все его творчество (в первую очередь «Господин Тэст») не что иное, как размышление о Я и борьба с Я. С удивительной прозорливостью он предугадал открытия современной лингвистикой особой природы местоимения как указателя высказывания³⁸.

Результатом рефлексии Валери по данному вопросу становится аргументация, предвосхищающая работы Деррида и практику деконструкции.

Подобно тому, как он сумел уловить чисто театральный характер субъекта зрения в «Диоптрике» Декарта, так и тут он предостерегает от идеи о том, что Я может указывать на нечто единое и непосредственно присутствующее. Потому что у субъекта языка нет другого единства, кроме того, которым его из раза в раз наделяет инстанция речи. <...> Я у Валери — чистая несубстанциальная граница. <...> Ставка Валери в том, чтобы выйти за пределы Я, при этом его не отменяя, к чувственности и телу. Голос («на струне голоса») — в силу того, что он прилегает одновременно и к языку, и к телу — делает возможной эту состыковку сознания и чувства, Я и тела. Но существует ли в действительности такая возможность? <...> Если голос поэзии — ничей голос, нет никакой возможности найти точку, в которой Я или тело дают к ней непосредственный доступ. Однако есть место — место, образующее, может быть, самый интимный опыт Валери, — где Я, кажется, действительно преодолевает само себя, чтобы достичь за пределами языка «темной субстанции, каковой мы являемся, сами того не ведая»³⁹.

Приведенные цитаты из статьи Агамбена «Я, глаз, голос», значимые сами по себе в контексте исследований о Валери, следует перечитать в свете того, что было сказано на предыдущих страницах. Они позволяют увидеть не только то, что фигура господина Тэста и иные работы его создателя являются обязательным условием для предельной рефлексии

38. Агамбен Дж. Я, глаз, голос. С. 48–49.

39. Там же. С. 50.

сии о языке и онтологии⁴⁰, но и, как представляется, помогают корректнее понять мысль самого Агамбена. А именно лишь на страницах этой малоизвестной статьи можно найти указание на конечную цель поисков итальянского философа, которая совпадает с поисками французского поэта.

Размышления Валери о голосе устремлены в направлении не предельного опыта знания, а полноценного опыта жизни. Мысль Валери хотя и рождается из картезианства, вместе с тем заражена страстью витализма. В своей статье Агамбен приводит следующие слова Валери, в которых последний указывает на принципиальное различие между своими работами и опытами Малларме, который, как известно, является главным учителем создателя господина Тэста.

Но в самом деле кто говорит в поэзии? Малларме хотел, чтобы это был сам язык.

40. Примечательным примером исследовательской асинхронии в данном вопросе является опыт Деррида. Когда в 2002 г. за два года до смерти на одной из сессий семинара «Зверь и суверен» он обратился к анализу «Вечера с господином Тэстом», то полностью проигнорировал вопрос о голосе, который является ключевым для Валери. Однако в тексте 1971 г. «*Qual quelle*. Источники Валери», который вошел в книгу «Поля философии», Деррида — без ссылок на цикл о Тэсте — напрямую предвосхищает размышления о значимости голоса, которые подхватит в 1980 г. Агамбен. Ср.: «необходимо напомнить, что понятия стиля и тембра в исследованиях Валери обладают точным определением. Тембр голоса помечает своим незаменимым качеством событие языка. В этом он важнее, чем форма знаков или содержание смысла. В любом случае он никогда к ним не сводится. <...> Если существует поэтическое событие, оно звучит в тембре; если существует литературное событие, оно вписывается в стиль. <...> Стиль, восполняя тембр, стремится повторить событие чистого присутствия, уникальность источника, присутствующего при том, что он производит, если только предполагать, что единство тембра — коль скоро оно вообще определимо — когда-либо обладает чистотой события. <...> Но если существует тембр и стиль, можно ли из этого заключить, что источник представляется здесь? Нет. Вот почему Я теряется в них, или по крайней мере подставляется в самой операции господства. Тембр моего голоса, стиль моего письма — это то, что для (одного) Я никогда не будет присутствующим. Я не слышу и не распознаю тембр своего голоса. Если мой стиль и отмечается, то на поверхности, которая остается для меня невидимой, нечитаемой (курсив автора. — О. Г.)» — Деррида Ж. Поля философии / Пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. М.: Академический проект, 2012. С. 337. Столь объемная цитата представляется оправданной, так как она позволяет еще раз подтвердить высказанный выше тезис: для Деррида голос — это (иллюзорный) метафизический предел, который притязает на позитивность присутствия. Агамбен до определенного момента полностью следует за Деррида, но, достигая пределов деконструкции, делает еще один шаг, указывая на негативность, вписанную в голос, которая требует не исключения вопроса о голосе как ошибочного, а его иной постановки. Вопрос о музыке — и есть эта иная формулировка вопроса о голосе.

Для меня — возможно — бытие, живое и мыслящее (в этом отличие), — которое подталкивает сознание ухватить свою собственную чувственность — развивая ее свойства в их собственных импликациях — откликах, симметриях и т. д. — на струне голоса. Одним словом, *язык, возникающий из голоса, а не голос — из языка* (курсив мой. — О. Г.)⁴¹.

В чем разница между «языком, возникающим из голоса» и «голосом — из языка»? Это та формула, которая лаконично выражает движение мысли Агамбена, когда он указывает на опыт музыки как альтернативу негативности Голоса в (постаристотелевской) философии. Голос, рожденный из языка, — это голос, рожденный при разделении (из онтологического диспозитива Аристотеля). Это тот самый голос, который уже не животное *phone*, но еще не осмысленная речь. Этот голос есть место онтологического разлома, который продуцирует логику исключения. Напротив, язык, возникающий из голоса, должен быть опытом по ту сторону этого разделения и исключения. Это место нейтрализации онтологического диспозитива западной мысли. Иными словами, такой голос — это опыт «высшей музыки», о которой говорит Сократ в «Федоне». И эта музыка неразрывно связана с опытом жизни⁴².

Статья Агамбена заканчивается указанием на апорию. Хотя Валери — в отличие от многих философов — смог верно сформулировать предельный вопрос, в своих работах он столкнулся с тем, что единственной формой «языка, возникающего из голоса» может быть опыт плача. Слезы, а не голос — вот место предельной близости, зона неразличения между сознанием и телом, языком и речью. Плач — это опыт нейтрализации оппозиций. Однако опыт плача у Валери —

41. Агамбен Дж. Я, глаз, голос. С. 51.

42. В свете предложенного анализа представляется важным скорректировать критику Агамбена, которую предложили Лоренцо Кьеза и Франк Руда в важной, но не бесспорной статье, где они обозначают проект итальянского философа как «лингвистический витализм». — См.: 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. Если и корректно говорить о витализме в мысли Агамбена (что отчасти объясняется скрытым, но сильным влиянием Спинозы и Делёза, однако вопрос о витализме итальянского философа следует рассмотреть отдельно), то речь, скорее, идет о «музыкальном витализме», который противостоит негативности, сопряженной с опытом языка (где раскрывается не опыт жизни, а смерти). В этом смысле образ «музыкального витализма» можно использовать как альтернативное название проекта «модальной онтологии».

это опыт невозможной смерти, которая становится не спасением, а, как утверждает Агамбен, напротив, приговором:

субъект языка не может — поднявшись по «струне» голоса — дотронуться до источников слез. Только умирая, Я могло бы пробиться вовне самого себя, но именно это Я сделать не может, потому что сознание — эта чистейшая театральная фикция — не может умереть, а может только до бесконечности повторяться. <...> В переживании смерти ему отказано. До самого последнего момента смерть для него — «искушение», «невообразимая вещь, проникающая в дух раз за разом под видом желания и ужаса». Но то, что находится по ту сторону этого желания и этого ужаса, не может выразить ни один голос. Ставка Валери остается без ответа⁴³.

Проект Агамбена модальной онтологии во всем комплексе музыкальных метафор, которые возникли на страницах «Пользования тел», может быть понят как попытка повысить ставку Валери и найти место разрешения ее предельной апории. По ту сторону критики голоса у Деррида на ином уровне по сравнению с опытами о голосе Валери — разворачивается движение мысли Агамбена, корректное понимание которой предполагает сосредоточение внимания на опыте философии как «высшей музыки». То есть речь идет о продолжении жеста Платона.

Библиография

- 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. Открытое. Человек и животное / Пер. с ит. и нем. Б. Скуратова. М.: Издательский центр РГГУ, 2012.
- Агамбен Дж. Творение и анархия. Произведение в эпоху капиталистической религии / Пер. с ит.; под ред. М. Лапиловой. М.: Гилея, 2021.
- Агамбен Дж. Я, глаз, голос // *Versus*. 2023. № 2. С. 39–56.
- Агамбен Дж. *Nomo Sacer*. Суверенная власть и голая жизнь / Пер. с ит. И. Левиной и др.; под науч. ред. Д. Новикова. М.: Европа, 2011.
- Агамбен Дж. *Nomo Sacer*. Что остается после Освенцима: архив и свидетель / Пер. с ит.; под. науч. ред. Д. Новикова. М.: Европа, 2012.
- Декарт Р. Сочинения. СПб.: Наука, 2015.
- Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я.И. Свирского. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998.

43. Агамбен Дж. Я, глаз, голос. С. 54.

- Деррида Ж. «Голос и феномен» и другие работы по теории знака Гуссерля/Пер. с фр. С. Г. Кашиной, Н. В. Суслова. СПб.: Алетейя, 1999.
- Деррида Ж. Позиции/Пер. с фр. В. В. Бибихина. М.: Академический проект, 2007.
- Деррида Ж. Поля философии/Пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. М.: Академический проект, 2012.
- Лаку-Лабарт Ф. *Musica ficta* (Фигуры Вагнера)/Пер. с фр., послесл. и прим. В. Е. Лапицкого. СПб.: Аксиома; Азбука, 1999.
- Платон. Федон. Пир. Федр. Парменид/Под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1999.
- Agamben G. *Idea of Language//Potentialities. Collected Essays in Philosophy*/D. Heller-Roazen (tr., ed.). Stanford: Stanford University Press, 1999. P. 39–47.
- Agamben G. *Infancy and History: The Destruction of Experience*/L. Heron (tr.). L.; N. Y.: Verso, 1993.
- Agamben G. *Language and Death: The Place of Negativity*/K. E. Pinkus with M. Hardt (tr.). Minneapolis; Oxford: University of Minnesota Press, 1991.
- Agamben G. *The Thing Itself//Potentialities. Collected Essays in Philosophy*/D. Heller-Roazen (tr., ed.). Stanford: Stanford University Press, 1999. P. 27–38.
- Agamben G. *The Use of Bodies (Homo Sacer, IV, 2)*/A. Kotsko (tr.). Stanford: Stanford University Press, 2015.
- Agamben G. *What is Philosophy?*/L. Chiesa (tr.). Stanford: Stanford University Press, 2018.
- Attell K. *Giorgio Agamben. Beyond the Threshold of Deconstruction*. N. Y.: Fordham University Press, 2015.
- 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.
- Negri A. *The Political Descartes*/A. Toscano, M. Mandarini (tr.). L.; N. Y.: Verso, 2007.
- Waltham-Smith N. *A Music Worthy of the Name. Or, Agamben's Museicology*//CR: *The New Centennial Review*. 2018. Vol. 18. № 2. P. 179–202.
- Waltham-Smith N. *The Use of Ears: Agamben Overhearing Derrida Overhearing Heidegger*//Parrhesia: *A Journal of Critical Philosophy*. 2020. № 33. P. 113–149.

“The Music of Being”: a note on a metaphor from Giorgio Agamben’s last volume of *Homo Sacer*

Oleg Goryainov. Samara state academy for gifted children (Nayanova), Russia, critiquefailagain@gmail.com.

The article attempts to clarify the place and meaning of musical-acoustic metaphors that appear in the last volume of *Homo Sacer*, *The Use of Bodies*, in connection with the project of modal ontology. The definition of philosophy as the “supreme music,” increasingly common in the pages of his later texts, suggests that this is not just a figurative meaning of musical images but an attempt to give them conceptual weight. To clarify the musical basis of philosophy, the article offers an analysis of a number of statements from *The Use of Bodies* in the context of Agamben’s early reflections on language and voice (most notably in *Language and Death*). The analysis allows us to show that musical metaphors mark the direction of Agamben’s positive program, particularly the project of modal ontology, which seeks to resolve the aporia of the ontological apparatus that

traces back to Aristotle. Although the aim of the article is mainly technical—to fit only apparently incidental musical metaphors into the logic of Agamben's entire philosophical project—it seems that this analysis may be useful in clarifying the basis for understanding and critiquing the thought of the Italian philosopher.

Keywords: *Giorgio Agamben; Jacques Derrida; ontology of language; voice; music of being; modal ontology.*

DOI: 10.58186/2782-3660-2023-3-2-165-200

References

- Agamben G. *Homo Sacer. Chto ostaetsya posle Osventsima: arkhiv i svidetel'* [Homo Sacer. Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone] (ed. D. Novikov), Moscow, Europe, 2012.
- 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 Language. Potentialities. Collected Essays in Philosophy* (tr., ed. D. Heller-Roazen), Stanford, Stanford University Press, 1999, pp. 39–47.
- Agamben G. *Infancy and History: The Destruction of Experience* (tr. L. Heron), London; New York, Verso, 1993.
- Agamben G. *Language and Death: The Place of Negativity* (tr. K.E. Pinkus with M. Hardt), Minneapolis; Oxford, University of Minnesota Press, 1991.
- Agamben G. *Otkrytoe. Chelovek i zhivotnoe* [L'aperto. L'uomo e l'animale] (tr. B. Skuratov), Moscow, RGGU, 2012.
- Agamben G. *The Thing Itself. Potentialities. Collected Essays in Philosophy* (tr., ed. D. Heller-Roazen), Stanford, Stanford University Press, 1999, pp. 27–38.
- Agamben G. *The Use of Bodies* (Homo Sacer, IV, 2) (tr. A. Kotsko), Stanford, Stanford University Press, 2015.
- Agamben G. *Tvorenje i anarkhiya. Proizvedenie v epokhu kapitalisticheskoi religii* [Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista] (ed. M. Lapilova), Moscow, Gileya, 2021.
- Agamben G. *Vysochaishaya bednost'. Monasheskie pravila i forma zhizni* [Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita] (tr. S. Ermakov), Moscow, Gaidar Institute Press, Saint-Petersburg, Fakultet svobodnykh iskusstv i nauk SPBGU, 2020.
- Agamben G. *What is Philosophy?* (tr. L. Chiesa), Stanford, Stanford University Press, 2018.
- Agamben G. *Ya, glaz, golos* [L'io, l'occhio, la voce]. *Versus*, 2023, no. 2, pp. 39–56.
- Attell K. *Giorgio Agamben. Beyond the Threshold of Deconstruction*, New York, Fordham University Press, 2015.
- 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.
- Deleuze G. *Logika smysla* [Logique du sens] (tr. Ya.I. Svirskii), Moscow, Raritet, Ekaterinburg, Delovaya kniga, 1998.
- Derrida J. *"Golos i fenomen" i drugie raboty po teorii znaka Gusserlya* [La Voix et le Phénomène et d'autres travaux sur la théorie des signes de Husserl] (tr. S.G. Kashina, N.V. Suslov), Saint Petersburg, Aleteiya, 1999.
- Derrida J. *Polya filosofii* [Marges de la philosophie] (tr. D. Yu. Kralachkin), Moscow, Akademicheskii proekt, 2012.
- Derrida J. *Pozitsii* [Positions] (tr. V.V. Bibikhin), Moscow, Akademicheskii proekt, 2007.
- Descartes R. *Sochineniya* [Works], Saint-Petersburg, Nauka, 2015.

- Lacoue-Labarthe Ph. *Musica ficta (figury Wagnera)* [Musica ficta: figures de Wagner], Saint Petersburg, Aksioma; Azbuka, 1999.
- Negri A. *The Political Descartes* (tr. A. Toscano, M. Mandarini), London; New York, Verso, 2007.
- Plato. *Fedon, Pir, Fedr, Parmenid* [Phaedo, Symposium, Phaedrus, Parmenides] (ed. A. F. Losev, V. F. Asmus, A. A. Takho-Godi), Moscow, Mysl', 1999.
- Waltham-Smith N. A Music Worthy of the Name. Or, Agamben's Museicology. *CR: The New Centennial Review*, 2018, vol. 18, no. 2, pp. 179–202.
- Waltham-Smith N. The Use of Ears: Agamben Overhearing Derrida Overhearing Heidegger. *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, 2020, no. 33, pp. 113–149.

Книга пассажей:
заметки и материалы

Конволют F:
Железная конструкция

Вальтер Беньямин

Перевод с французского *Сергея Фокина* и с немецкого *Веры Котелевской* под редакцией *Ильи Калинина* и *Анны Лаврик* по изданию:
Benjamin W. Das Passagen-Werk // Gesammelte Schriften / R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (Hg.). Fr.a.M.: Suhrkamp, 1991. Bd. V/1-2. 1350 S.

Вальтер Беньямин (1892–1940). Немецкий философ
и культурный критик.

[Железная конструкция]

Каждая эпоха грезит следующей.

*Michelet: Avenir! Avenir!*¹

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ дедукция железной конструкции; она отличается от греческой (балочное перекрытие) и средневековой (сводчатый потолок) каменной постройки. «Иное искусство, в котором иной статический принцип задает основной тон, звучащий еще более великолепно, чем оба прежних, вырвется из лоно времени и обретет жизнь. <...> Новая, доселе небывалая потолочная система, которая, разумеется, вскоре породит и новое царство художественных форм, даст <...> о себе знать, как только в качестве конструктивного принципа будет признан материал ранее не применявшийся или даже до сих пор неизвестный <...>. А материалом этим является <...> железо, использование которого в подобной функции уже началось в нашем веке. По мере все более глубокого изучения и испытания статических свойств железа становится очевидно, что ему суждено стать основным материалом потолочной конструкции при возведении зданий грядущих времен и однажды вознести ее — благодаря статике — так высоко над эллинской и средневековой, как арочный свод вознес когда-то Средневековье над монолитной системой каменных перекрытий древнего мира <...>. Если, следовательно, из арочной конструкции заимствуется статический принцип силы и преобразуется в совершенно новую и неизвестную систему, то, с другой стороны, в развитии художественных форм новой системы следует опираться на эллинский формальный принцип». *Zum hundertjährigen Geburtstag Karl Böttichers*. («Принцип эллинского и германского способов строительства с точки зрения перенесения в современную архитектуру»².)

[F 1, 1]

1. *Michelet J. Avenir! Avenir! // Europe. № 73. 15 Janvier 1929. P. 6.*

2. *Zum hundertjährigen Geburtstag Karl Böttichers. [Bötticher K.] Das Prinzip der hellenischen und germanischen Bauweise hinsichtlich der Übertragung in die Bauweise unserer Tage. Als Manuskript gedruckt. B.: Ernst & Sohn, 1906. S. 42, 44–46.*

Преждевременное появление стекла, железа. В пассажах и самый хрупкий, и самый прочный материал был сломен, так сказать, обесчещен. В середине прошлого века люди еще толком не умели строить из стекла и железа. Поэтому дневной свет, проникающий сверху сквозь стекла между железными балками, такой грязный и тусклый.

[F 1, 2]

«В середине тридцатых годов стала появляться железная мебель — кровати, стулья, геридоны, жардиньерки, — и, что весьма характерно для того времени, за ней тут же признали особое преимущество: такой мебелью можно правдоподобно имитировать любую породу дерева. После 1840 года появляется французская мягкая мебель, и с ней воцаряется обивочный стиль». Max von Boehn: *Die Mode im XIX. Jahrhundert*³.

[F 1, 3]

Оба достижения техники: стекло и чугун — шагают в ногу. «Не считая бесчисленного множества источников света, оборудованных торговцами, по вечерам эти галереи освещены тридцатью четырьмя чугунными газовыми фонарями, которые держатся на чугунных завитках, расположенных на пилястрах». Вероятно, речь идет о пассаже Оперы. Jacques-Antoine Dulaure: *Histoire physique, civile et morale de Paris, depuis 1821 jusqu'à nos jours*⁴.

[F 1, 4]

«Почтовый дилижанс подъезжает к набережной Сены. Молния сверкает над Аустерлицким виадуком. Карандаш замирает!» Karl Gutzkow: *Briefe aus Paris*⁵. Аустерлицкий виадук был одной из первых железных конструкций в Париже. Озаряемый вспышкой молнии, он становится эмблемой зарождающегося технического века. Рядом — дилижанс с упряжкой вороных, копыта которых высекают романтические

3. Boehn M. von. Die Mode: Menschen und Moden im neunzehnten Jahrhundert nach Bildern und Kupfern: 4 Bde. Bd. 2. Munich: F. Bruckmann, 1907-1919. 1907. S. 131.

4. Dulaure J.-A. Histoire physique, civile et morale de Paris, depuis les premiers temps historiques jusqu'à nos jours. Ornée de gravures, représentant divers plans de Paris, ses monuments et ses édifices principaux. T. 2. Histoire physique, civile et morale de Paris, depuis 1821 jusqu'à nos jours. P.: Guillaume et Compagnie, 1829. P. 29.

5. Gutzkow K. Briefe aus Paris: 2 Bde. Bd. 2. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1842. S. 234.

искры. И карандаш немецкого автора, который их зарисовывает: прямо-таки великолепная виньетка в стиле Гранвиля.

[F 1, 5]

«Действительно, нам неведомы прекрасные театры, прекрасные вокзалы, прекрасные всемирные выставки, прекрасные казино — а значит, прекрасные промышленные или никчемные сооружения». Maurice Talmeyr: *La cité du sang*⁶.

[F 1, 6]

Магия чугуна: «Аббль смог тогда себе внушить, что кольцо этой планеты было не чем иным, как круговым балконом, на который по вечерам выходили подышать сатурнианцы». Jean Grandville: *Un autre monde*⁷ → Гашиш →

[F 1, 7]

При упоминании фабрик etc., построенных в стиле жилых зданий, следует обратить внимание на следующую параллель из истории архитектуры: «Я уже говорил, что в сентиментальную эпоху возводились храмы Дружбы и Нежности; когда в моду вошел вкус к античности, тотчас же в садах, парках, на холмах появилось не только множество храмов или зданий, похожих на храмы, посвященные Грациям или Аполлону с Музами, но были возведены и хозяйственные постройки, амбары и хлева в храмовом стиле» Jakob Falke: *Geschichte des modernen Geschmacks*⁸. Таким образом, существуют архитектурные маски, и в этих-то масках, как призрак на костюмированный бал, является по воскресеньям архитектура Берлина начала 1800-х.

[F 1a, 1]

«Каждый ремесленник подражал материалу и манере другого и считал, что творит чудеса вкуса, изготавливая фарфоровые чашки, будто сработанные бочаром, бокалы, как из фарфора, золотые украшения, подобные кожаным ремням, железные столы, словно из тростника, и так далее.

6. Talmeyr M. *La cité du sang: tableaux du siècle passé*. P.: Perrin, 1901. P. 277.

7. Grandville J.J. *Un Autre Monde: Transformations, Visions, Incarnations, Ascensions, Locomotions, Explorations, Pérégrinations, Excursions, Stations, Cosmogonies, Fantasmagories, Réveries, Folatrereries, Facéties, Lubies, Metamorphoses, Zoomorphoses, Lithomorphoses, Métempsycoses* [texte par Taxile Delord]. P.: H. Fournier, 1844. P. 139.

8. Falke J. *Geschichte des modernen Geschmacks*. Leipzig: T.D. Weigel, 1866. P. 373-374.

И в этой области кондитер, совершенно забыв о своей области и пробном камне своего вкуса, вознесся до уровня скульптора и архитектора». Ibid. P. 380. Эта растерянность отчасти была вызвана изобилием технических приемов и новых материалов, которые были дарованы им в одиночестве. Стремление освоить их более основательно приводило к ошибкам и промахам. Однако, с другой стороны, эти попытки являются самым подлинным свидетельством того, насколько глубоко техническое производство в самом начале своего существования было увлечено своими фантазиями. (Не только архитектура, но и техника тоже на определенных этапах является свидетелем коллективной мечты.)

[F 1a, 2]

«Железные конструкции — правда, в жанре второстепенном — помогли раскрыться новому искусству. В этом отношении по праву заслуживает внимания архитекторов Восточный вокзал, спроектированный Дюкне. Благодаря новым комбинациям, которым поддавалось железо, в это время заметно возросло его использование. Здесь прежде всего необходимо упомянуть два сооружения, каждое из которых замечательно по-своему: библиотеку Святой Женевиевы и крытый рынок Ле-Аль. Последний <...> стал настоящей моделью для множества зданий в Париже и в других городах, он, подобно нашим соборам в готическом стиле, стал распространяться по всей Франции. <...> Значительные улучшения коснулись и деталей. Монументальное водопроводное и отопительное оборудование становится изысканным и элегантным; решетки, канделябры, мозаичный пол — свидетельствуют о поиске прекрасного, который зачастую венчался успехом. Развитие промышленности позволило покрывать чугун медью — техника, которой не стоит злоупотреблять; стремление к роскоши привело к удачной замене чугуна бронзой, в силу чего канделябры в некоторых публичных местах превратились в настоящие произведения искусства». → Газ → Примечание к этому месту: «В 1848 году в Париж ввезли 5763 тонны железа; в 1854-м — 11771; в 1862-м — 41666; в 1867-м — 61572». Émile Levasseur: *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France de 1789 à 1870*⁹.

[F1a, 3]

9. Levasseur E. Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France de 1789 à 1870. Т. II. P.: A. Rousseau, 1904. P. 531-532.

«Анри Лабруст, художник трезвого и строгого таланта, впервые успешно использовал металл в декоративных целях при сооружении библиотеки Святой Женевьевы». Ibid. P. 197.

[F 1a, 4]

Строительство первого павильона по проекту, утвержденному Наполеоном в 1811 году, началось в 1851 году. Результат вызвал массовое недовольство. Это каменное сооружение называли фортом Ла-Аль. «Опыт был неудачным, его не стали повторять... стали искать вид сооружения, более подходящего для цели, которую перед собой ставили. Не приходится сомневаться, что остекленная часть Западного вокзала и Хрустальный дворец, где проводилась лондонская выставка 1851 года, предопределили идею использовать почти исключительно литые и стекло. Сегодня можно убедиться, что это было верное решение — использовать эти легкие материалы, которые лучше, чем какие-либо другие, отвечали условиям, которые были необходимы для подобного рода сооружений. С 1851 года не прекращались работы над рынком Ле-Аль, но они так еще и не завершены». Maxime Du Camp: *Paris, ses organes, ses fonctions et sa vie dans la seconde moitié du XIXe siècle*¹⁰.

[F 1a, 5]

Проект железнодорожной станции, которая должна была заменить вокзал Сен-Лазар. На углу площади Мадлен и улицы Тронше. «Согласно отчету, рельсы, положенные на „изящные чугунные арки на высоте 20 футов над землей и простирающиеся на 615 метров“, должны были пересекать улицы Сен-Лазар, Сен-Николя, Матюрен и Кастеллан, на каждой из них должна была быть своя станция». → Фланер. Железнодорожные станции на улицах → <...> Стоит только посмотреть [на план], и сразу становится понятно, как смутно просматривалось будущее железных дорог. Хотя фасад этого вокзала, который, к счастью, так и не был построен, преподносился как „монументальный“, его размеры были необычайно малы; в нем не хватило бы места даже для одного из магазинов, которые находятся сейчас на перекрестках некоторых улиц. Это был дом в итальянском стиле — высотой в три этажа, с восемью окнами на каждом; главный вход обозначен лестницей из двадцати четырех ступеней, ведущей

10. Du Camp M. Paris, ses organes, ses fonctions et sa vie dans la seconde moitié du XIXe siècle. T. 2. P.: Hachette, 1875. P. 121–122.

к арке, достаточно широкой, чтобы через нее разом могли пройти человек пять-шесть». Maxime Du Camp: *Paris...*¹¹.

[F 2, 1]

Западный вокзал имеет (сегодня?) «двойное назначение: действующего завода и министерства». Ibid. P. 241. «Когда, повернувшись спиной к трем туннелям, проходящим под бульваром Батиньоль, видишь все здание вокзала, замечаешь, что оно напоминает огромную мандолину, струны которой образованы рельсами; что до сигнальных столбов, поставленных на каждом пересечении путей, то они будто колки для натяжения струн». Ibid. P. 250.

[F 2, 2]

«Харон <...> ввалившийся в нищету из-за установки моста на проволочных тросах над Стиксом». Jean Grandville: *Un autre monde*¹².

[F 2, 3]

Действие первого акта оперетты Оффенбаха «Жизнь в Париже» разворачивается на железнодорожном вокзале. «Индустриальное движение, похоже, было настолько в крови этого поколения, что Флаша, например, построил свой дом на земельном участке, где справа и слева непрерывно свистели поезда». Sigfried Giedion: *Bauen in Frankreich*¹³. Эжен Флаша (1802–1873) — проектировщик железных дорог, конструктор.

[F 2, 4]

Об Орлеанской галерее в Пале-Рояль (1829–1831): «Даже Фонтен¹⁴, один из тех, кто стоял у истоков ампира, в старости перешел на новый материал. Так, в 1835–1836 годах он заменил в Галерее батальной живописи в Версале деревянные перекрытия пола на железную арматуру. — Архитектура этих галерей, как и галерей Пале-Рояль, получила дальнейшее развитие в Италии. Для нас они — отправная точка

11. Du Camp M. Paris, ses organes, ses fonctions et sa vie dans la seconde moitié du XIXe siècle. T. 1. P.: Hachette, 1875. P. 238–239.

12. Grandville J.J. Op. cit. P. 138.

13. Giedion S. Bauen in Frankreich. Leipzig u. B.: Klinkhardt & Biermann, 1928. S. 13.

14. Пьер Франсуа Леонар Фонтен (1762–1853) — парижский архитектор и декоратор интерьера, график. Член Академии изящных искусств. Одним из первых стал применять чугунные конструкции в архитектуре.

в решении новых строительных задач: возведении железнодорожных вокзалов и т. д.». Ibid. P. 21.

[F 2, 5]

«Сложная конструкция здания парижской Кукурузной биржи, из железа и меди, <...> создана в 1811 году архитектором Беланже и инженером Брюне. Насколько нам известно, это первый случай, когда архитектор и инженер не представлены в одном лице. <...> Гитторф¹⁵, строитель Северного вокзала, впервые ознакомился с образцами железных конструкций под руководством Беланже. — Однако речь идет скорее об использовании железа, чем о железной конструкции в собственном смысле слова. В то время методы строительства из дерева просто переносились на строительство из железа». Ibid. P. 20.

[F 2, 6]

О рыночном павильоне Вёньи в 1824 году на площади Мадлен; «Изыщество легких литых колонн напоминает помпейские фрески. „Конструкция из железа и чугуна здания нового рынка на площади Мадлен являет собой одно из самых грациозных творений этого рода, трудно вообразить себе что-то более изысканное, что-то более стильное...“ Charles Louis Gustave Eck: *Traité*¹⁶». Цит. по: Ibid. P. 21.

[F 2, 7]

«Самый важный шаг навстречу индустриализации: изготовление определенных форм (профилей) из кованого железа или стали машинным способом. Взаимопроникновение отраслей: в 1832-м начинали строительство не с конструктивных элементов, но с железнодорожных рельсов. <...> Так зародилось производство сортового железа, использовавшегося в качестве основы каркасных конструкций. [Прим. к этому месту: Новые методы производства постепенно проникали в промышленность. В Париже в 1845 году начали использовать Т-образные железные балки в потолочных перекрытиях — из-за забастовки каменщиков и высокой цены

15. Жак-Иньяс Итторф (Якоб Игнац Гитторф) (1792–1867) — французский архитектор немецкого происхождения, представитель классицизма; несмотря на приверженность классике, использовал новые материалы и конструкции.

16. Eck Ch.-L.-G. *Traité de construction en poteries et fer, à l'usage des bâtimens civils, industriels et militaires*. P.: J.-C. Blosse (Carilian-Goëury), 1836–1841.

на древесину, вызванной ростом строительной деятельности и увеличением ширины пролетов.]. Ibid. P. 26.

[F 2, 8]

Первые металлические сооружения — рыночные павильоны, вокзалы, выставки — служили временным целям. Железо, таким образом, сразу же вступило в связь с функциональными моментами экономической жизни. Но то, что тогда было функциональным и преходящим, сегодня, с изменением темпа, начинает казаться формальным и стабильным.

[F 2, 9]

«Торговые ряды состоят из двух групп павильонов, соединенных между собой „крытыми улицами“. Это несколько робкая железная конструкция, которая избегает широких пролетов Оро¹⁷ и Флаша и явно подражает оранжереям». Ibid. P. 28.

[F 2a, 1]

О Северном вокзале: «Здесь полностью удалось избежать проблемы избыточности пространства, характерной для залов ожидания, вестибюлей, ресторанов в 1880-х годах, которая впоследствии привела к тому, что железнодорожный вокзал превратился в огромный барочный дворец». Ibid. P. 31.

[F 2a, 2]

«Там, где XIX век чувствует себя неприметным, он становится дерзким». Ibid. P. 33. Эта формула в широком смысле, в котором она здесь и приводится, действительно оказывается верна; анонимное иллюстративное искусство семейных журналов и детских книг является тому доказательством.

[F 2a, 3]

Вокзалы (*Bahnhöfe*) назывались раньше «железнодорожными станциями» (*Eisenbahnhöfe*).

[F 2a, 4]

Считается, что искусство обновляется через формы. Но не являются ли формы подлинной тайной природы, оставляющей за собой право именно ими вознаграждать правильное, объективное, логичное решение чисто объективной зада-

17. Эктор Оро (1801-1872) — парижский архитектор, проектировавший особняки, триумфальные арки, павильоны; последние отличались грандиозностью, в них использовалось листовое стекло и чугун.

чи? Когда было изобретено колесо, чтобы обеспечить плавное перемещение по земле, — разве не мог кто-то по праву сказать: а оно еще, ко всему, и круглое, в *форме колеса*? Разве все великие завоевания в области форм в конце концов не совершаются точно так же, как технические открытия? Какие формы, характерные для нашего века, скрыты в машинах, мы только начинаем догадываться. «До какой степени старая форма средства производства господствует вначале над его новой формой, показывает <...>, быть может, убедительнее, чем все остальное, — первый локомотив, сделанный до изобретения теперешних локомотивов: у него было в сущности две ноги, которые он попеременно поднимал, как лошадь. Только с дальнейшим развитием механики и с накоплением практического опыта форма машины начинает всецело определяться принципами механики и потому совершенно освобождается от старинной формы того орудия, которое превращается в машину». (В этом смысле, например, опоры и нагрузки в архитектуре являются «телесными формами».) Из примечаний в «Капитале» Маркса. Karl Marx: *Das Kapital...* P. 347¹⁸.

[F 2a, 5]

В Школе изящных искусств (Париж)¹⁹ архитектуру связывают с пластическими искусствами. «Это стало для нее настоящим бедствием. В эпоху барокко такое единство было абсолютным и безусловным. Но в течение XIX века оно стало сомнительным и ложным». Sigfried Giedion: *Bauen in Frankreich*²⁰. Это мнение не только предлагает весьма важный взгляд на барокко, но и показывает, что исторически архитектура раньше всех переросла понятие искусства, или, скорее, быстро перестала мириться с отношением к себе как к «искусству», — отношением, которое XIX век без особых на то оснований и в неведомых доселе масштабах навязал продуктам духовного производства.

[F 3, 1]

18. Marx K. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie. Der Produktionsprozess des Kapitals*: 3 Bde. Bd. 1. Hamburg: Otto Meißners Verlag, 1922. S. 347. Цит. по: Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1. Процесс производства капитала. М.: Государственное издательство политической литературы, 1949. С. 394.

19. Школа изящных искусств (École des Beaux-Arts), основанная при Людовике XIV в 1671 г., — авторитетнейшая (а до 1868 г. — единственная) институция во Франции, где обучали изобразительным искусствам. Вплоть до 1968 г., когда она была реформирована и переименована в Национальную высшую школу изящных искусств, здесь обучали также и архитектуре.

20. Giedion S. Op. cit. P. 16.

Пыльная фата-моргана зимнего сада, унылая перспектива вокзала с маленьким алтарем счастья на пересечении путей—все это истлевет под сомнительными конструкциями, стеклом, что появилось слишком рано, железом, явившимся до срока. Ведь в первой трети прошлого века никто не имел представления, как строить из стекла и железа. Но с этим давно справились ангары и элеваторы. Теперь с человеческим материалом внутри происходит то же, что со строительным материалом пассажиров. Сутенеры—железные натуры этой улицы, а их хрупкие стеклянные недотроги—это проститутки.

[F 3, 2]

«Новый тип „строительства“ зарождается около 1830 года в момент формирования индустрии, в момент превращения ремесленного процесса производства в промышленный». Ibid. P. 2.

[F 3, 3]

Насколько могущественной может быть естественная символическая власть технических новшеств, весьма впечатляюще демонстрируют «железнодорожные рельсы», с их совершенно уникальным и неповторимым миром грез. Но все проясняется, когда узнаешь о той ожесточенной полемике, которая велась против рельсов в тридцатые годы. Так, А. Гордон в «Трактате по элементарной локомотии» утверждал, что «паровые машины», как их тогда называли, должны передвигаться по дорожкам из гранита. Считалось, что невозможно произвести достаточно железа даже для того небольшого количества железных дорог, которые проектировались в то время.

[F 3, 4]

Следует заметить, что великолепные виды на город, которые открывались с новых железных конструкций, — отличный пример с летающим паромом в Марселе приводит в своей работе *Bauen in Frankreich* (рис. 1) — долгое время были доступны исключительно рабочим и инженерам. → Марксизм → Ибо кто, кроме инженеров и пролетариев, мог пройти в то время по ступеням, которые только и позволяли сполна познать новое и решающее — пространственное ощущение этих сооружений?

[F 3, 5]



РИСУНОК 1. Летающий паром в Марселе

В 1791 году во Франции для обозначения офицеров, подкованных в фортификационном и осадном искусстве, вводят термин *ingénieur*. «В одно и то же время и в одной и той же стране „строительство“ и „архитектура“ начали явно противопоставляться, и вскоре такое противопоставление сделалось основанием для личных нападок. Прошлое ничего подобного не знало. <...> Но в весьма многочисленных теоретических обсуждениях, которые сопровождали возвращение французского искусства после революционных бурь в привычное русло, <...> „конструкторы“ противостояли „декораторам“, и тут встал вопрос, не занимают ли в социальном смысле „инженеры“, будучи союзниками первых, отдельный лагерь вместе с ними». Alfred Gotthold Meyer: *Eisenbauten*²¹.

[F 3, 6]

«Техника каменного зодчества — стереотомия, деревянной — тектоника. Что общего у железной конструкции с одной или другой?» Ibid. P. 5. «В камне мы чувствуем естественный дух массы. Железо для нас — это лишь искусственно сжатая прочность и жесткость». Ibid. P. 9. «Железо в сорок раз прочнее камня и в десять раз прочнее дерева, однако его чистый вес лишь в четыре раза больше веса камня и в восемь — веса дерева. Поэтому несущая способность железного

21. Meyer A. G. *Eisenbauten*. Esslingen: Paul Neff, 1907. S. 3.

тела в сорок раз превосходит несущую способность каменного тела того же размера, будучи при этом всего в четыре раза тяжелее». Ibid. P. 11.

[F 3, 7]

«За первые сто лет своего существования этот материал претерпел существенные трансформации — чугуны, сварочное железо, литая сталь, — так что сегодня в распоряжении инженера-строителя совершенно иной строительный материал, чем пятьдесят лет назад. <...> С исторической точки зрения это „ферменты“ тревожного непостоянства. Ни один строительный материал не предлагает ничего даже отдаленно похожего. Мы находимся в начале развития, набирающего бешеную скорость. <...> Условия материала <...> рассеиваются в „безграничных возможностях“». Ibidem. Железо как революционный строительный материал!

[F 3а, 1]

О том, как это представлялось вульгарному сознанию, свидетельствует грубое, но типичное высказывание журналиста того времени, по словам которого, потомкам когда-то придется признать: «В XIX веке древнегреческая архитектура вновь расцвела в своей античной чистоте». *Europa*²².

[F 3а, 2]

Вокзалы как «художественные музеи»: «Если бы Вирц имел в своем распоряжении <...> публичные памятники современной цивилизации — железнодорожные вокзалы, законодательные палаты, университетские аудитории, рынки, мэрии — кто знает, какие новые живые, драматичные и живописные миры он мог бы положить на свои холсты?». Antonie Joseph Wiertz: *Oeuvres littéraires*²³.

[F 3а, 3]

Технический абсолютизм, лежащий в основе строительства из железа и являющийся фундаментальным принципом просто в силу свойств самого материала, становится очевиден для каждого, кто осознает, в какое противоречие оно вступало с традиционными представлениями о ценности и пригодности строительных материалов. «Железо было

22. *Europa*. Vol. II. Stuttgart u. Leipzig, 1837. S. 207.

23. *Wiertz A.J. Oeuvres littéraires (Édition réservée à la France)*. P.: Librairie internationale, 1870. P. 525-526.

встречено с определенным недоверием именно потому, что оно не было предложено непосредственно природой, а было получено искусственно как художественный материал. Это лишь конкретное проявление общего настроения эпохи Возрождения, которое Леон Баттиста Альберти («Десять книг о зодчестве», т. XLIV)²⁴ однажды выразил следующими словами: “*Nam est quidem cujusquis corporis pars indissolubili or, quae a natura concreta et counita est, quam quae hominum manu et arte conjuncta atque, compacta est*”²⁵. Alfred Gotthold Meyer: *Eisenbauten*²⁶.

[F 3а, 4]

Стоит задуматься над вопросом — и, вероятно, размышления приведут к отрицательному ответу — не был ли и раньше в зодчестве (как и в других искусствах) выбор форм и стиля обусловлен техническими потребностями и не поэтому ли сегодня они кажутся отличительным знаком всех произведений этой эпохи? Эта тенденция отчетливо прослеживается на примере железа, которое, вероятно, стало первым из таких материалов. Ведь «основные формы, в которых железо выступает в качестве строительного материала, <...> уже сами по себе отчасти новы как отдельные элементы. И их своеобразие в значительной степени является результатом и выражением природных свойств строительного материала, потому что последние сами технически и научно разработаны и эксплуатируются именно для *этих* форм. Целенаправленный рабочий процесс, превращающий сырье в пригодный для непосредственного использования строительный материал, для железа начинается гораздо раньше, чем для строительных материалов прошлого. Между материей и материалом царит иное отношение, нежели между камнем и квадером, глиной и кирпичом, деревом и балками: строительный материал и строительная форма в железе как бы гомогенны». Ibid. P. 23.

[F 3а, 5]

1840–1844: «Строительство фортификационных сооружений, вдохновленное Тьером <...> Тьер, считавший, что

24. *Alberti L. B. De re aedificatoria*. P.: G. Tory, 1512. Fol. XLIV.

25. «Ибо в каждой вещи есть часть, которая произведена и собрана природой и которая более неразрывна, чем та, которая произведена и собрана искусной рукой человека».

26. *Meyer A. G. Op. cit.* S. 14.

от железных дорог не будет толку, распорядился строить в Париже ворота, когда городу нужны были вокзалы». Lucien Dubech, Pierre d'Espezel: *Histoire de Paris*²⁷.

[F 3а, 6]

«Начиная уже с XV века это почти бесцветное стекло господствует и в жилых домах — в качестве оконного стекла. Развитие интерьера подчиняется императиву: „Больше света!“ В XVII веке это приводит к появлению оконных проемов, которые в Голландии, даже в городских домах, занимают в среднем около половины поверхности стены <...>/ Возникающее в итоге обилие света <...> вскоре начинает досаждать его жителям. Гардина казалась спасением, которое быстро обернулось катастрофой из-за чрезмерного усердия драпировщиков <...>/ Работа с пространством с помощью стекла и железа зашла в тупик <...> но неожиданно совершенно неприметный источник придал ей новую силу /И этим источником снова стал „дом“, предназначение которого было в том, чтобы служить „приютом для нуждающихся“, но это не был ни дом для живых существ, ни дом для божества, ни дом для пламени очага или бездушных предметов, это был дом для растений. / Истоком всей архитектуры из железа и стекла в его современном понимании стала оранжерея». Alfred Gotthold Meyer: *Eisenbauten*²⁸. → Свет в пассажах → Зеркало → Пассаж — символ того мира, который рисует Пруст. Поразительно, как в своем происхождении он, подобно этому миру, тесно связан с миром растений.

[F 4, 1]

О Хрустальном дворце 1851 года²⁹: «Из всех великих вещей в этом творении самой грандиозной является его сводчатый центральный зал — в силу того, <...> что и здесь поначалу говорил не мыслящий пространственными формами архитектор, а садовник. <...> Это верно в самом буквальном смысле, ибо главной причиной такой высоты центрального зала было то, что на его месте в Гайд-парке росли велико-

27. Dubech L., D'Espezel P. *Histoire de Paris*. P.: Payot, 1926. P. 386.

28. Meyer A. G. *Op. cit.* S. 55.

29. Хрустальный дворец (*Crystal Palace*) — павильон, построенный в Гайд-парке по проекту Джозефа Пакстона к Всемирной выставке 1851 г. по новой технологии — с применением листового железа, чугунных опор и железных перекрытий (см. также: [F 5, 3]). Конструкция легко разбиралась и собиралась вновь, после выставки она была перенесена в лондонский район Сайднем. Сооружение сгорело в 1936 году.

лепные вязы, которые ни лондонцы, ни сам Пакстон рубить не хотели (рис. 2). Заключив их в свой огромный стеклянный дом, как ранее он заключал южные растения Чатсворта, Пакстон почти бессознательно придал своему зданию гораздо большую архитектурную ценность». Ibid. P. 62.

[F 4, 2]

Вьель³⁰ как архитектор, выступающий против инженеров и конструкторов, публикует свою крайне резкую иностранную полемику, направленную против статических расчетов под названием «О бесполезности математики в обеспечении прочности зданий» (*De l'impuissance des mathématiques pour assurer la solidité des bâtiments*)³¹.

[F 4, 3]

К слову о пассажах, особенно тех, что построены из железа: «Самый существенный элемент в них <...> — потолок. Даже слово “Halle”³² происходит от него. Это крытое, но не замкнутое пространство; боковые стены как бы „спрятаны“» (Alfred Gotthold Meyer: *Eisenbauten*³³). Именно последнее имеет особое отношение к пассажи, стены которого лишь во вторую очередь выполняют функцию стен холла, а в первую — служат стенами или фасадами торговых помещений, расположенных в них.

[F 4, 4]

Пассаж как железная конструкция обрамляет широкое внутреннее пространство. Это основа «старомодности» его облика. Его структура обладает гибридным характером, чем он напоминает барочную церковь: «„сводчатый“ зал (*Halle*), который даже приделы вбирает в себя как продолжение собственного пространства, более широкого, чем в прежних

30. Шарль-Франсуа Вьель (1745–1819) — парижский архитектор и теоретик архитектуры, специализировавшийся на проектировании и усовершенствовании больничных зданий.

31. *Viel Ch.-F. De l'impuissance des mathématiques pour assurer la solidité des bâtiments, et Recherches sur la construction des ponts*. P.: Tilliard, 1805.

32. Немецкое *Halle* и английское *Hall* происходят от германского существительного, означающего «я покрыл место», которое, в свою очередь, восходит к индоевропейскому корню, означающему «скрывать, скрывать». «Зал» (*hall*) родственен «аду» (*hell*): в прежние времена зал — в отличие от комнаты — представлял собой просторное полуоткрытое сооружение (с крышей, поддерживаемой колоннами или столбами), предназначенное для укрытия от дождя или солнца.

33. *Meyer A. G. Op. cit.* P. 69.

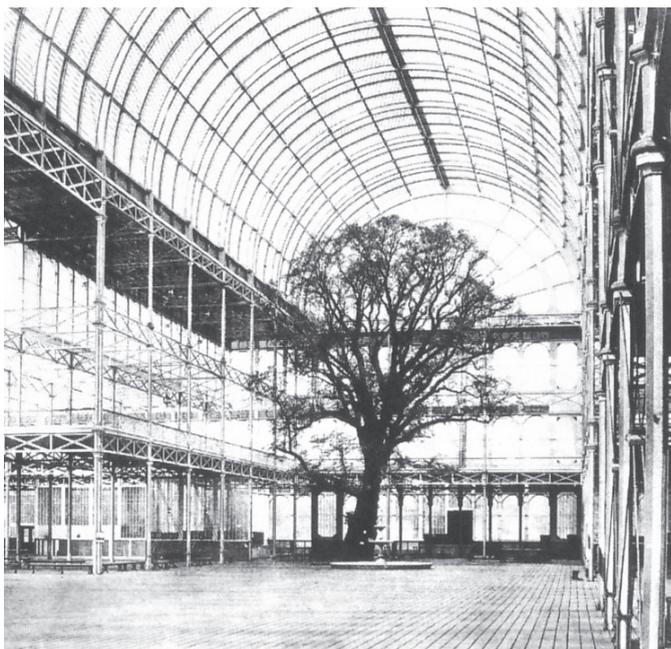


РИСУНОК 2. Вяз в интерьерах Хрустального дворца (Всемирная выставка, 1851, Лондон)

сооружениях. Но даже в этом барочном „зале“ преобладает тяга „вверх“, возносящийся к вершине экстаз, ликующий в потолочных росписях. До тех пор, пока церковные помещения стремятся быть чем-то большим, чем залы для собраний, до тех пор, пока они призваны быть прибежищем мысли о вечном, отдельного незонированного помещения будет им хватать только в том случае, если высота перевесит ширину». Ibid. P. 74. И, наоборот, можно теперь добавить: сохраняется нечто сакральное, некий отголосок соборного нефа в облике этого торгового ряда, сооруженного в виде аркады. С функциональной точки зрения она ближе к «пространству в ширину»³⁴, но с точки зрения архитектуры — к старинному «залу» (*Halle*).

[F 4, 5]

34. Поперечное пространство, которое исследователь древнерусской архитектуры Н.И. Брунов (1898–1971) называет в своих немецких работах *Breitraum* — «пространством в ширину» — и связывает с архитектурной формой некоторых гораздо более ранних месопотамских церквей. — *Прим. ред.*

Машинная галерея 1889 года была снесена в 1910 году «из художественного садизма»³⁵.

[F 4, 6]

Историческое развитие архитектурной горизонтали: «От дворца итальянского высокого Возрождения французский королевский замок заимствует „галерею“, которая — как в „Галерее Аполлона“ в Лувре и в „Зеркальной галерее“ Версаля — становится символом самой величественности. <...>/Ее новое триумфальное шествие в XIX веке начинается, наоборот, под знаком чисто утилитарного сооружения — со складами и рыночными павильонами, мастерскими и фабричными цехами; на уровень искусства ее выводит функция вокзалов — и прежде всего выставок. И всюду настолько велика потребность в просторном нераздробленном пространстве, что каменный свод и деревянный потолок едва ли могут ее удовлетворить. <...> В готике стены вырастают в потолок — в железных павильонах типа <...> парижской Машинной галереи потолок непрерывно соскальзывает на стену». Ibid. P. 74–75.

[F 4a, 1]

Никогда еще критерий «минимального» не был так важен, в том числе как обозначение минимального количества, «немногого». Эти меры давно применялись к техническим и архитектурным конструкциям, прежде чем к ним решила приспособиться литература. По сути, это самое раннее проявление принципа монтажа. О строительстве Эйфелевой башни: «Итак, пластическая сила образа умолкает здесь перед огромным напряжением духовной энергии, которая передает неорганическую материальную энергию мельчайшим, активнейшим формам и соединяет их друг с другом самым эффективным образом. <...> Каждая из 12 000 металлических деталей, каждая из 2 500 000 заклепок — все выверено до миллиметра. <...> На этой монтажной площадке не раздалось ни одного удара резца, высвобождающего форму из камня; даже там мысль властвовала над мускульной силой, передоверив ее безопасным строительным лесам и кранам». Ibid. P. 93. → Предшественники →

[F 4a, 2]

35. На самом деле известный как Дворец машин, он был построен для Всемирной выставки 1889 г. инженерами Контамэном, Пьерроном и Шартроном. Цитата дана Беньямином на немецком языке без ссылки.

«Осман не смог разработать то, что можно было бы назвать политикой вокзалов <...> Вопреки словам императора, который собственно и окрестил вокзалы новыми воротами Парижа, непрерывное развитие железных дорог застало всех врасплох, превзошло все ожидания <...> Привычки определенного эмпиризма не так-то легко преодолеть». Lucien Dubech, Pierre d'Espezel: *Histoire de Paris*³⁶.

[F 4а, 3]

Эйфелева башня. «Встреченная поначалу единодушным протестом, она осталась столь же безобразной, но послужила для изучения беспроводной телеграфии <...> Некоторые утверждали, что эта Экспозиция ознаменовала триумф железных конструкций. Более справедливо было бы сказать, что она ознаменовала их полный крах». Ibid. P. 416–462.

[F 4а, 4]

«К 1878 году уверовали, что железные конструкции принесут спасение: „вертикальные устремления“, как говорит г-н Саломон Рейнах, преобладание пустот над заполненностью и легкость видимого каркаса внушали надежду на рождение нового стиля, в котором возродится дух готики, обретя второе дыхание благодаря новым материалам. Когда в 1889 году инженеры воздвигли Галерею машин и Эйфелеву башню, вера в искусство железа обернулась отчаянием». Ibid. P. 464.

[F 4а, 5]

О Беранже: «Единственный упрек, который он [Беранже] сделал правлению Луи-Филиппа, заключается в том, что тот позволил республике произрастать в жаркой теплице». Franz Diederich: *Victor Hugo*³⁷.

[F 4а, 6]

«Путь от первых локомотивов а-ля ампир к современной чисто функциональной форме знаменует собой прогресс». Joseph Aug: *Lux: Maschinenästhetik*³⁸.

[F 4а, 7]

«Люди, чья художественная совесть была особенно восприимчивой, бросали с алтаря искусства проклятие за про-

36. Dubech L., D'Espezel P. Op. cit. P. 419.

37. Diederich F. Victor Hugo//Die neue Zeit. Stuttgart, 1901. Bd. 20. № 1. S. 648.

38. Aug J. Lux: Maschinenästhetik//Die neue Zeit. Stuttgart, 1909. Bd. 27. № 2. S. 439.

клятием в адрес инженеров-строителей. Достаточно вспомнить Рёскина». Meyer: *Eisenbauten*³⁹.

[F 5, 1]

Относительно художественной идеи стиля ампир. О Домье: «Вид напряженных мускулов вызывал в нем огромный энтузиазм. Его карандаш неустанно прославляет напряжение и работу мышц. <...> Но публика, о которой он мечтал, была совсем другого калибра, чем это презренное <...> общество торгашей. Он тосковал по социальной среде, которая, подобно греческой античности, давала бы людям незыблемую основу, на которой они возвышались бы, как на пьедестале, в своей могучей красоте. <...> Если смотреть на буржуа под таким углом <...> неизбежно возникает гротескное искажение. Карикатуры Домье, таким образом, были почти невольным плодом высокого порыва, который тщетно искал отклика в буржуазной публике. <...> Покушение на короля в 1835 году, в котором обвинили прессу, урезонило <...> ее дерзость. Политическая карикатура стала невозможной. <...> Поэтому созданные в это время шаржи на адвокатов полны самой кипучей страстности. Суд оставался единственным местом, где еще бушевали драки, вызывавшие бурю чувств, а адвокаты — единственными, кого мускульно выраженная риторика и профессиональная драматическая поза одарили тщательно проработанной физиогномикой. Fritz Th. Schulte: *Honoré Daumier*⁴⁰.

[F 5, 2]

Неудача Ле-Аль (*Les Halles*), павильона Бальтара 1853 года, заключалась в том же злополучном сочетании каменной кладки и железа, что и в первоначальном проекте дворца для Лондонской выставки 1851 года, разработанном французом Оро. Парижане называли здание Бальтара, впоследствии снесенное, форт де Ла-Аль (*le fort de la Halle*).

[F 5, 3]

О Хрустальном дворце с вязами в центре: «Благодаря тентам, вентиляторам и бьющим вверх фонтанам под этими стеклянными сводами можно было наслаждаться восхитительной свежестью. Как заметил один из посетителей, „можно было подумать, что тебя омывают волны какой-то сказоч-

39. Meyer A. G. Op. cit. P. 3.

40. Schulte F. Th. Honoré Daumier // Die neue Zeit. Stuttgart, 1913–1914. Bd. 32. № 1. S. 833–835.

ной реки, что ты в хрустальном дворце какой-нибудь феи или наяды“» Adolphe Demy: *Essai historique (sur les expositions universelles de Paris)*⁴¹.

[F 5, 4]

«В 1851 году, после закрытия Лондонской выставки, в Англии стали задаваться вопросом, что же будет с Хрустальным дворцом. Один из пунктов договора по концессии земельного участка предусматривал <...> снос <...> здания: общественное мнение единодушно требовало отмены этого пункта <...>. Газеты пестрели всевозможными инициативами, многие из них поражали своей эксцентричностью. Один врач предлагал превратить дворец в госпиталь; другой — в общественные бани <...>. Кто-то говорил о гигантской библиотеке. Один англичанин, движимый беспредельной страстью к цветам, предлагал превратить все здание в огромную крытую клумбу». Хрустальный дворец был выкуплен Френсисом Фуллером и перенесен в Сиденхем. A. S. de Doncourt: *Les expositions universelles*⁴². Ср: [F 6a, 1]. Биржа могла представлять собой все что угодно, дворец мог использоваться для чего угодно.

[F 5a, 1]

«Мебельщик, работающий с полым железом... успешно соперничает с коноподеревщиком. Предметы мебели из железных труб, обожженные в печи, декорированные цветами или деталями под дерево, весьма элегантны и пышны, наподобие филенок дверей на картинах Буше». Edouard Foucaud: *Paris inventeur. Physiologie de l'industrie française*⁴³.

[F 5a, 2]

Площадь перед Северным вокзалом в 1860 году называлась площадью Рубе (*Roubaix*)⁴⁴.

[F 5a, 3]

На гравюрах того времени: кони, толкущиеся на вокзальных площадях; прибывшие дилижансы в облаках пыли (рис. 3).

[F 5a, 4]

41. Demy A. *Essai historique sur les expositions universelles de Paris*. P.: A. Picard et fils, 1907. P. 40.

42. Doncourt A. S. de. *Les expositions universelles: volume orné de 80 gravures*. P., Lille: J. Lefort, 1889. P. 77.

43. Foucaud E. *Paris inventeur Physiologie de l'industrie Française*. P.: Prévot, 1844. P. 92–93.

44. *Roubaix* — рубеж.



РИСУНОК 3. Вокзал Сен-Лазар и мост Европы на гравюре Пьер-Огюста Лами (Париж, 1868)

Надпись на гравюре, изображающей катафалк на Северном вокзале: «Последние почести, возданные в Париже Мейерберу⁴⁵ [железнодорожной компанией] *Chemins de fer du Nord*».

[F 5a, 5]

Фабричные помещения с галереями и железными винтовыми лестницами внутри. На первых проспектах и иллюстрациях производственные и торговые залы, зачастую расположенные под одной крышей, изображены в разрезе, как кукольные домики. Именно так оформлена брошюра обувной фирмы *Pinet* 1865 года. Нередко встречаются студии, как у фотографов, с раздвижными шторами перед световым люком. Кабинет эстампов.

[F 5a, 6]

Эйфелева башня: «Примечательно, что при всей своей гигантской величине это знаменитейшее здание эпохи <...> тем не менее выглядит как безделушка <...> это объясняется тем, что посредственное художественное чувство эпохи

45. Джакомо Мейербер (5 сентября 1791, Тасдорф, Германия — 2 мая 1864, Париж, Франция) — немецкий и французский композитор еврейского происхождения.

было способно мыслить только в жанровом духе и в технике филигрании». Egon Friedell: *Kulturgeschichte der Neuzeit*⁴⁶.

[F 5a, 7]

Мишель Шевалье⁴⁷ переложил в поэму грезы о новом храме:

Я покажу тебе свой храм, говорит Господь.

Колонны храма

Были балками

Полые колонны литого железа

Это был оргán нового времени

Остов из железа, чугуна и стали

Бронзы и меди

Архитектор водрузил его

На колонны

Будто струнный инструмент на духовой

.....
Днем каждое мгновение издавал собор

звуки новой гармонии

Пик собора громоотводом

Уходил в облака

Выискивая силу электричества

Бури переполняли его жизнью и напряжением

На вершине минаретов

Телеграф размахивал руками

И со всех краев приносил

Народу вести благие.

D'Allemagne: *Les Saint-Simoniens. 1827-1837*⁴⁸.

[F 6, 1]

Китайская головоломка, вошедшая в моду в эпоху ампира, отражает пробуждающееся в этом веке чувство конструкции. Задачи, которые появляются на макетных листах того времени в виде заштрихованных частей пейзажа, архитектурного вида или фигур, — провозвестники кубистического принципа в пластических искусствах. (Проверить:

46. Friedell E. *Kulturgeschichte der Neuzeit*: 3 Bde. Bd. 3. München: C. H. Beck, 1927-1931. S. 363.

47. Мишель Шевалье (13 января 1806 года, Лимож — 28 ноября 1879 года, Лодев) — французский государственный деятель и экономист.

48. *d'Allemagne H. R. Les Saint-Simoniens* [Texte imprimé]: 1827-1837. P.: libr. Gründ, 1930. P. 308.

заменяет ли на аллегорическом изображении в Кабинете эстампов головоломка калейдоскоп или наоборот.)

[F 6, 2]

Глава «Париж с птичьего полета» — «Собор Парижской Богоматери», т. I, кн. 3. — завершает обзор архитектурной истории города ироничной характеристикой современности, которая увенчивается описанием архитектурной второсортности Биржи. Важность этой главы подчеркивается примечанием, добавленным в окончательном издании (1832), где автор говорит: «Автор <...> одну из этих глав посвящает осуждению текущего упадка в архитектурной сфере и почти неизбежной, как он полагает, смерти этого искусства всех искусств — это мнение, которое он долго вынашивал, к несчастью, уже глубоко укоренилось в нем» Victor Hugo: *Œuvres complètes*⁴⁹.

[F 6, 3]

Прежде чем было решено строить Дворец индустрии (рис. 4), планировалось возвести навес по образцу Хрустального дворца, который бы укрыл часть Елисейских полей — вместе с растущими там деревьями.

[F 6, 4]

Виктор Гюго в «Соборе Парижской Богоматери» о Бирже: «Заметим кстати, что если облик здания должен соответствовать его назначению <...>, то нельзя не восхищаться памятником, который может служить и королевским дворцом и палатой общин, городской ратушей и учебным заведением, манежем и академией, складом и зданием суда, музеем и казармами, усыпальницей, храмом и театром. В настоящее время — это Биржа <...> Тем, чем для Греции был храм, для Франции является Биржа. Кроме того, каждое здание должно быть приноровлено к известному климату. Очевидно, здание Биржи, словно по заказу, создано специально для нашего хмурого и дождливого неба. Его крыша почти плоская, как на Востоке, поэтому зимой, во время снегопада, ее подметают. Конечно, крыши для того и возводятся, чтобы их подметать. А своему назначению вполне соответствует:

49. Hugo V. *Œuvres complètes: Roman*. Т. 3. *Les misérables*. P. 5. Цитата приводится по изданию: Гюго В. Собор Парижской Богоматери // Собр. соч.: В 15 т. / Пер. с фр. Н. А. Когана под ред. В. Н. Николаева и др. М.: Гослитиздат, 1953. Т. 2. С. 583. Перевод изменен.

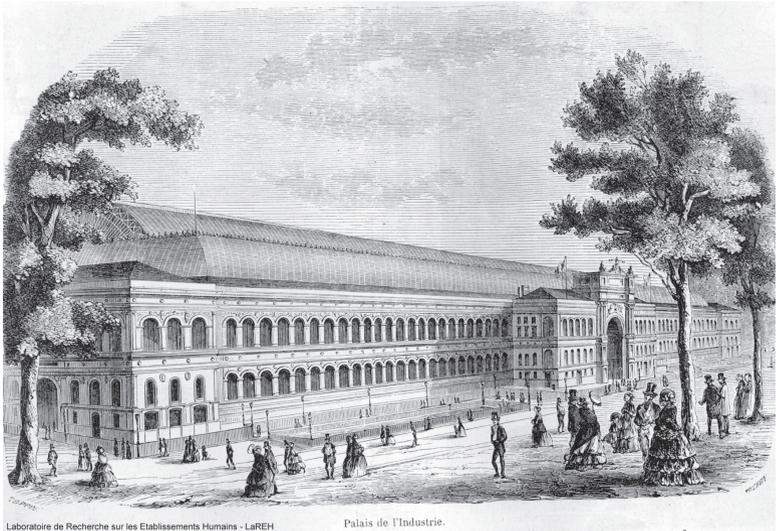


РИСУНОК 4. Дворец индустрии
на Елисейских Полях (Париж, 1855)

оно с таким же успехом служит во Франции биржей, с каким в Греции могло бы быть храмом. Правда, зодчему немало труда стоило скрыть циферблат часов, который нарушил бы чистоту прекрасных линий фасада, но зато осталась опоясывающая здание колоннада, под сенью которой в торжественные дни церковных праздников может величественно продефилировать депутация от биржевых маклеров и менял.

Все это, несомненно, великолепные памятники. К ним можно еще добавить множество красивых, веселых и разнообразных улиц вроде улицы Риволи, и я не теряю надежды, что когда-нибудь вид Парижа с воздушного шара явит то богатство линий, то изобилие деталей, то многообразие, то не поддающееся определению грандиозное в простом и неожиданное в прекрасном, что отличает шахматную доску». Ibid. P. 206–207⁵⁰.

[F 6a, 1]

Дворец индустрии. «Поражаешься эlegantности и легкости металлической несущей конструкции. Инженер <...> г-н Барро продемонстрировал как изобретательность, так и вкус. Что касается стеклянного купола, то его конструкции не хватает изящества, она напоминает <...> огромный

50. Там же. С. 138–139.

стеклянный колпак для защиты растений. Индустрия, помещенная в теплицу. <...> По обе стороны входа поставили два огромных локомотива с тендерами». Такое расположение было выбрано, вероятно, по случаю финальной раздачи призов 15 ноября 1855 года⁵¹. Louis Enault: *Le palais de l'industrie* (в: Paris et les Parisiens au XIX siècle Paris)⁵².

[F 6a, 2]

Из Шарля-Франсуа Вьеля: «О бесполезности математики в обеспечении прочности зданий» (1805): Вьель отличает проектирование от строительства; он критикует молодых архитекторов прежде всего за слабое знание первого. Винит он в этом «новое направление, которое приняло государственное обучение этому искусству в разгар наших политических бурь» (Р. 9). «Что касается геометров, которые занимаются архитектурой, то полученные ими результаты, если посмотреть на них с точки зрения изобретательности и конструкции, доказывают бесполезность математики в вопросах проектирования зданий и создания прочных и устойчивых конструкций» (Р. 10). «Математики <...> полагают, что им удалось примирить смелость со стабильностью. Но эти два слова могут встретиться вместе лишь в царстве алгебры» (Р. 25). Charles-François Viel: *De l'impuissance des mathématiques pour assurer la solidité des bâtiments...*⁵³. (Выяснить, является ли эта фраза ироничной, или алгебра противопоставлена в ней математике.) Автор критикует мосты к Лувру и острову Сите (оба — 1803 года), опираясь на законы Леона Баттисты Альберти.

[F 6a, 3]

Согласно Вьелю, первые мосты на конструктивной основе были возведены около 1730 года.

[F 7, 1]

В 1855 году, чтобы успеть к открытию Всемирной выставки, быстрыми темпами строят отель Дю Лувр. «Впер-

51. В этот день завершилась «Всемирная выставка трудов промышленности, сельского хозяйства и изящных искусств», проходившая в Париже на Елисейских Полях с 15 мая по 15 ноября 1855 года.

52. Enault L. *Le palais de l'industrie*//Paris et les Parisiens au XIX siècle: Mœurs, arts et monuments/Texte par A. Dumas et. al; illustrations par E. Lami et al. P.: Morizot, 1856. P. 313, 315.

53. Viel Ch.-F. *De l'impuissance des mathématiques pour assurer la solidité des bâtiments, et Recherches sur la construction des ponts*. P.: Tiliard, 1805.

вые подрядчики использовали электрическое освещение для увеличения продолжительности рабочего дня; случились неожиданные запаздывания; прекратилась знаменитая забастовка плотников, которая в Париже положила конец конструкциям с деревянным каркасом. Вот почему отель Дю Лувр обладает редкой отличительной особенностью: он сочетает в своей конструкции деревянный каркас старых домов с железными перекрытиями современных зданий». Georges d'Avenel: *Les grands magasins* (в: *Le mécanisme de la vie moderne*)⁵⁴.

[F 7, 2]

«Вначале железнодорожные вагоны выглядели как дилижансы, автобусы как омнибусы, электрические светильники как газовые фонари, а последние как керосиновые лампы». Léon Pierre-Quint: *Signification du cinéma* (*L'art cinématographique*)⁵⁵.

[F 7, 3]

Об ампирином стиле Шинкеля: «Здание, особым образом выделяющее место, и фундамент, содержащий фактическое местоположение изобретения, подобны автомобилю. Они доставляют архитектурные идеалы туда, где их еще можно „внедрить в жизнь“ именно таким, а не иным образом». Carl Linfert: *Vom Ursprung großer Baugedanken*⁵⁶.

[F 7, 4]

О Всемирной выставке 1889 года: «Об этом торжестве можно сказать, что прежде всего оно было прославлением железа <...> Взявшись представить читателям *Correspondant* несколько общих идей об Индустрии и Выставке на Марсовом поле, мы решили, что главной темой станут „Металлические конструкции и Железные дороги“». Albert de Lapparent: *Le siècle du fer*⁵⁷.

[F 7, 5]

54. d'Avenel G. Le mécanisme de la vie moderne. I. Les grands magasins//*Revue des deux mondes*. 15 Juillet 1894. P. 340.

55. Pierre-Quint L. Signification du cinéma//*L'art cinématographique*. Т. 2. P.: F. Alcan, 1927. P. 7.

56. Linfert C. Vom Ursprung großer Baugedanken//*Frankfurter Zeitung*. 9 Januar 1936.

57. Lapparent A. de. Le siècle du fer. P.: F. Savy, 1890. P. VII-VIII.

О Хрустальном дворце: «Архитектор Пакстон и подрядчики, господа Фокс и Хендерсон, решили полностью отказаться от использования крупных деталей. Самыми тяжелыми оказались полые чугунные балки длиной 8 метров и весом каждая не более тонны <...>. Основное преимущество их использования заключалось в экономии <...>. Кроме того, само строительство необычайно ускорялось, поскольку использовались детали и конструкции, которые могли быть поставлены заводами в сжатые сроки». Ibid. Р. 59.

[F 7, 6]

Лаппаран делит железные конструкции на два класса: с каменной облицовкой и собственно железные конструкции. К первым он относит следующие. «В 1868 году Лабруст предоставил в пользование публике читальный зал Национальной библиотеки <...> Трудно вообразить себе что-то более умиротворяющее и гармоничное, нежели этот зал в 1156 квадратных метров с его девятью ажурными куполами, опирающимися через металлические крестовины на 16 легких чугунных колонн, двенадцать из которых примыкают к стенам, а четыре, изолированные со всех сторон, стоят на полу на пьедесталах из того же металла». Ibid. Р. 56–57.

[F 7a, 1]

Инженер Алексис Барро, который вместе с Вьелем построил Дворец индустрии в 1855 году, был братом Эмиля Барро.

[F 7a, 2]

1779 год — возведен первый чугунный мост (в Колбрукдейле); 1788 год — его строитель награжден золотой медалью Английского общества искусств. «Поскольку именно в 1790 году архитектор Луи использовал металлические перекрытия во Французском театре, позволительно говорить, что Столетие металлических конструкций почти совпадает со Столетием Французской революции». Ibid. Р. 11–12.

[F 7 a, 3]

В 1822 году в Париже забастовка плотников.

[F 7a, 4]

Литография «Калейдоскоп, или Могила китайской головоломки». Изображен лежащий китаец, перед ним — головоломка. Женщина поставила ногу на его плечо. В одной руке

у нее калейдоскоп, в другой — лист бумаги или лента с узорами из калейдоскопа. Кабинет эстампов (датировано 1818 годом).

[F 7a, 5]

«Голова идет кругом, сердце замирает, когда впервые прогуливаешься по этим волшебным строениям, где кажется, что отполированные, сверкающие железо и медь живут сами по себе, сами по себе мыслят и желают, в то время как человек предстает слабым и блеклым — покорным служителем этих металлических гигантов». Jules Michelet: *Le peuple*⁵⁸. Автор не опасается, что машинное производство возьмет верх. По его мнению, индивидуализм потребителя свидетельствует об обратном: «Теперь каждый человек хочет быть самим собой; впоследствии он будет обращать все меньше внимания на продукты, изготовленные *классами*, которые не отвечают его индивидуальности». Ibid. P. 78.

[F 7a, 6]

«Вьоле-ле-Дюк (1814–1879) показывает, что архитекторы Средневековья были также удивительными инженерами и изобретателями». Amédée Ozenfant: *La peinture murale*⁵⁹.

[F 8, 1]

Демонстрация протеста против Эйфелевой башни: «Мы, писатели, художники, скульпторы, архитекторы, будем <...> протестовать <...> во имя французского искусства и французской истории, оказавшихся под угрозой, против возведения в самом сердце нашей столицы бесполезной и чудовищной Эйфелевой башни! <...> подавляющей своей варварской массой Нотр-Дам, Сент-Шапель, Башню Сен-Жак, унижающей все наши монументы, заставляющей поблекнуть архитектурные сооружения!» Цит. по: Louis Cheronnet: *Les trois grand-mères de l'exposition*⁶⁰.

[F 8, 2]

Сквозь крышу Павильона Гармонии Мусара на бульваре Монмартр якобы проросли несколько деревьев.

[F 8, 3]

58. Michelet J. *Le peuple*. P.: Calmann Lévy, 1846. P. 82.

59. Ozenfant A. *La Peinture murale*//Encyclopedie francaise. Vol. 16. Arts et litteratures dans la societe contemporaine. Partie 1. P. 70. Colonne 3.

60. Cheronnet L. *Les trois grand-mères de l'exposition*//Vendredi. 30 avril. 1937.

«Как раз в 1783 году при строительстве Театр-Франсе архитектор Луи впервые использовал железо в масштабных конструкциях. Наверное, никогда более не проводилось столь дерзновенных работ. Когда в 1900-м из-за пожара театр пришлось реконструировать, то на одну лишь несущую конструкцию потребовалось в сто раз больше железа. Использование металлических конструкций привело к сооружению целого ряда зданий, среди которых на первом месте стоит Большой читальный зал Национальной библиотеки Лабруста <...> Но металл требует дорогостоящего ухода <...> Выставка 1899 года стала триумфом голого железа; на выставке 1900 года почти все железные каркасы были покрыты штукатуркой». Auguste Perret: *Les Besoins collectifs et l'architecture*⁶¹.

[F 8, 4]

Триумф «обнаженных конструкций» в эпоху жанра: «Возможно <...> именно увлечение машинной техникой и вера в непревзойденную прочность ее материалов <...> лучше всего объясняет, что атрибут „железный“ появляется <...> везде, где <...> необходимо продемонстрировать силу и необходимость: железными называют законы природы, так же как позднее — „Марш рабочих батальонов“; железным называют <...> объединенную Германскую империю <...> даже самого канцлера». Dolf Sternberger: *Panorama*⁶².

[F 8, 5]

Железный балкон. «В своей наиболее строгой форме дом имеет совершенно ровный фасад. Его членение возможно лишь посредством дверей и окон. Французское окно — это всегда, даже в самом бедном доме, *porte-fenêtre*, панорамное окно до пола. <...> Ему необходима решетка: в самом бедном доме она из простых железных прутьев, в самом богатом — это произведение кузнечного искусства. <...> На определенном этапе решетка становится украшением. <...> Она также участвует в членении фасада <...> подчеркивая нижнюю линию окна. И обе эти функции решетка выполняет, не выступая над плоскостью фасада. Для большой строительной массы современного дома, который очень раздался вширь, только этого членения архитекторам оказалось недостаточ-

61. Perret A. *Les Besoins collectifs et l'architecture*//Encyclopédie française. Vol. 16. Partie 68. P. 6–7.

62. Sternberger D. *Panorama oder Ansichten vom 19. Jahrhundert*. Hamburg: Goverts Verlag, 1938. S. 31.

но. Их архитектурная чувствительность требовала, чтобы была выражена <...> все более явная горизонтальная тенденция сооружения. <...> И они нашли выразительное средство в традиционной железной решетке. По всей ширине фасада они вели в один или два яруса балконы, которые были снабжены решеткой, отчетливо выделявшейся благодаря черному цвету и производившей энергичный эффект. Вплоть до более позднего архитектурного периода <...> эти балконы делали очень неглубокими; и если благодаря им преодолевается строгость фасада, то так называемый рельеф фасада остается все-таки довольно ровным. Поэтому балконы способствовали сглаживанию «эффекта стены» не в большей степени, чем скульптурный орнамент, который всегда остается плоским. Когда же дома располагаются плотно друг к другу, эти балконные решетки сливаются в ряд и создают впечатление, будто улица обнесена стеной, которое, кстати, усиливается еще и тем, что на верхних этажах — даже если их используют для коммерческих целей, нет <...> вывесок, но всегда используются одни и те же позолоченные надписи шрифтом антиква, которые, будучи гармонично размещенными на железных решетках, воспринимаются исключительно декоративно». Fritz Stahl: *Paris*⁶³.

[F 8a]

DOI: 10.58186/2782-3660-2023-3-2-201-232

63. *Stahl F. Paris. Eine Stadt als Kunstwerk. B.: Rudolph Mosse Buchverlag, 1929. S. 18–19.*