

An aerial photograph of a desert landscape. In the upper portion, there are several large, rectangular stone structures, likely ancient ruins, partially buried in the sand. Below these structures, a trail of footprints leads from the top left towards the center. The footprints are of various sizes and patterns, some appearing to be from modern shoes with tread patterns. The overall scene is arid and desolate, with a warm, brownish-orange color palette.

Джорджо Агамбен

ЧТО СОВРЕМЕННО?

ДУХ | ЛІТЕРА

BIBLIOTHECA CLEMENTINA

Джорджо Агамбен

ЧТО СОВРЕМЕННО?

*Под редакцией диакона
Августина Соколовского*



University of Fribourg in Switzerland
Institute for Ecumenical Studies



ΔΥΧ | ΛΙΤΕΡΑ

Три эссе Джорджо Агамбена, предлагаемые вниманию русскоязычного читателя, являются попыткой передачи важных интуиций его мышления в доступном непосредственному восприятию формате. Это, надеемся, станет первым шагом к «русификации» философа в дальнейших переводах и изданиях, в передаче современности наследия Джорджо Агамбена — просто философа, предлагающего нам новое богословие.

Издатели:

Константин Сигов и Леонид Финберг

Перевод и редакция:

диакон Августин Соколовски

Литературная редакция: Валерия Богуславская

Корректурa: Наталия Аникиенко

Компьютерная верстка: Валентин Залевский

Художественное оформление: Ирина Пастернак

Ответственный за выпуск: Алексей Сигов

Джорджо Агамбен. Что современно? /

Пер. с итал. — К.: Дух і Літера, 2012. — 78 с.

УДК
ISBN

© ДУХ І ЛІТЕРА

СОДЕРЖАНИЕ

Theologia ancilla philosophiæ.	
Вместо введения.....	5
Что такое диспозитив?.....	13
Что современно?.....	45
Церковь и время.....	63

Theologia ancilla philosophiæ¹

Вместо введения²

Апостол Филипп в фильме Пазолини, философ, говорящий о языке, как о диспозитиве, то есть приобретении, приобретающем приобретающего, сковывается в русском переводе и бывает отправлен на читательский суд Второго Иерусалима и Третьего Рима. «Но нерассудительно послать узника и не показать обвинений на него» (ср. Деян. 25, 27). А потому текстам Агамбена предпосылаются несколько слов о самом «новом философе». Ведь именно так воспринимает мыслителя эрудированная современность.

Джорджо Агамбен родился в 1942 году в Риме. Уже в самом начале своего академического пути Агамбен биографически воспроизвел линию жизни отцов-основателей латинской христианской мысли, Тертуллиана (+ ок. 220), Киприана (+258) и Августина (+430), прежде философии изучив право. Вслед за юриспруденцией в Римском Университете Ла Сапиенца, в 1965 году Агамбен получил и философское образование. Дипломная работа его была посвящена политическим произведениям французского философа Симоны Вайль (1909–1943).

«Со избранным избран будеши» (Пс. 17, 27), — славянский перевод Библии становится здесь особенно подходящим. Философское избрание Агамбена делается зримым уже в круге его общения во время учебы. В ближнем круге философа: Эльза Моранте (1912–1985), Альберто Моравиа (1907–1990), Джорджо Манганелли (1922–1990), Сандро Пенна (1906–1977), Ингеборг Бахманн (1926–1973) и режиссер Пьер Паоло Пазолини (1922–1975), в фильме которого, «Евангелие от Матфея» (1964), Агамбен исполнил роль Апостола, некогда сказавшего «Приди и виждь» (Ин. 1, 46).

В 1966 и 1968 году Джорджо Агамбен участвовал в семинарах Мартина Хайдеггера (1889–1976) во французском Ле-Торе, посвященным философии Гераклита и Гегеля. Содержанием семинара вдохновлено содержание первой книги Агамбена «Человек без содержания»³ (1970).

Вскоре Агамбен знакомится с философом Ханной Арендт (1906–1975) и обращает свой научный интерес на изучение тематики прав человека. В 1974 году Агамбен в Париже. Он преподает итальянский в Университете Верхней Бретани, изучает лингвистику и средневековую культуру. В кругу общения Агамбена: Пьер Клоссовски (1905–2001) и Итало Кальвино (1923–1985).

В 1974–1975 годах, благодаря поддержке Френсис Йейтс (1899–1981), Агамбен работает в библиотеке Института Варбурга в Лондоне. По

Theologia ancilla philosophiæ

возвращении в Италию, в 1978 готовит полное издание перевода произведений Вальтера Беньямина (1892–1940) на итальянский язык в рамках проекта знаменитого издателя Джулио Эйнауди (1912–1999). Археолог мысли, Агамбен обнаруживает доселе неизвестные манускрипты Беньямина.

С 1986 по 1992 год Агамбен является директором программы Международного Философского Колледжа в Париже, где тесно сотрудничает с Жан-Люком Нанси (*1940), Жаком Дерридой (1930–2004) и Франсуа Лиотаром (1924–1998). С 1988 по 1992 год Агамбен преподает эстетику в Университете Мачерата в Италии, с 1993 по 2003 — философию в Веронском Университете. С 2003 года вплоть до окончания регулярной преподавательской карьеры Агамбен — профессор эстетики на факультете Дизайна и Искусства Венецианского Университета (IUAV). В настоящее время Агамбен продолжает преподавание в Европейском Университете Междисциплинарных Исследований (EGS / EUFIS) в Саас-Фе (Швейцария) и Международном Философском Колледже в Париже.

С 1994 года, в качестве приглашенного профессора, Агамбен выступал с лекциями в Калифорнийском Университете в Беркли, в Университетах Лос-Анджелеса, Ирвина, Санта-Крус и Иллинойса (США). В 2006 по совокупности своих научных достижений Агамбен был удостоен Европейской премии Шарля Вейонна за эссеистику.

В центре философских размышлений Джорджо Агамбена находится антропологический политический проект Гомо Сацер (Homo Sacer): «человек священный» или «человек святой». Путем пере-прочтения «Политики» Аристотеля и учения Стагирита о дружбе, в философской дискуссии с Мишелем Фуко (1926–1984), Эриком Петерсоном (1890–1960) и Карлом Шмиттом (1888–1985), с начала 90-х годов Агамбен работает над прояснением концептов «Власти» и «Суверенитета». Посредством слепого господства администрирования, тотальной экономизации, преизбытка легализма, искусственной зрелищности медийного пространства и сопровождающих его явлений, подобных биометрическим паспортам, человек, согласно Агамбену, все более и более редуцируется до состояния голый жизни (*la vita nuda*), подчиняется всевозможным формам тоталитаризма, а, вернее, сам неосознанно подчиняет себя им.

В противостоянии современным структурам силы Агамбен работает над возвращением философии ее пророческого предназначения. Ведь многое из сказанного Агамбеном о конкретных социо-политических аспектах развития современности уже оказалось предсказанием.

Рассматривая пограничные состояния современного глобализованного мира, Агамбен ставит под сомнение способность функционирования принятых доселе понятий о «правах человека»,

Theologia ancilla philosophiæ

столь необходимых именно в наше время, когда парадигма человеческого существования все чаще и для все большего количества людей превращается в лагерь для беженцев, где никакие права более не соблюдаются. Сам Агамбен видит в своих исследованиях поиски пути, попытку призыва к осознанию неповторимости каждого человеческого существования, к тому, чтобы по-новому осмыслить и по-новому пережить этическую и политическую ответственность в личном общении.

Методологию своей философской работы Агамбен истолковывает как археологию рождения диспозитивов мышления, которые не растворялись бы в абстрактном мышлении, но проистекали из исторического опыта путей человечества.

Мысль Агамбена пронизана сознанием и осознанием истории. Диспозитивы заключают человека в социальные процессы и заранее обусловленные заданности традиции. Потому их правильное использование должно быть завоевано человеком в процессе личностного становления. И именно здесь, неожиданно, как и во всякой по-настоящему новой мысли, археология Агамбена перестает быть поиском древности, но становится местом, где архаика раскрывает свое значение первоначального, восходящего к «архэ» — началу, основе, матрице, причинности и обусловленности заданных смыслов. Так начинается теологическое приключение Джорджо Агамбена.

Ангелология — учение об ангелах — часть теологического знания, забытая самими богословами и остающаяся только частью регулярной молитвенной практики, оказывается для Агамбена прототипом всякого политического образования. «Ангелы — бюрократы Бога»... Богословие Апостола Павла в начальных стихах Послания к Римлянам оказывается для философа поводом вернуться к мессианской пульсации истории, посягнуть на переосмысление вопроса о звании и призвании. Одевание благодати, свет славы, о котором говорит Библия и который интерпретирует патристика, становится поводом задуматься о феноменах современной, нет, даже не современной, но любой цивилизации, — таких, как мода и эротика. Литургическое рассматривается Агамбеном в контексте офисной практики, с возвращением к этимологической логике службы — дела Божия.

Предлагаемые вниманию русскоязычного читателя произведения Джорджо Агамбена являются попыткой передачи важных интуиций его мышления в доступном непосредственному восприятию формате. Это, надеемся, станет первым шагом к «русификации» философа в дальнейших переводах и изданиях, в передаче современности наследия Джорджо Агамбена — просто философа, предлагающего нам новое богословие.

В заключение хотелось бы выразить благодарность Институту Межхристианских Исследова-

Theologia ancilla philosophiæ

ний Фрибургского Университета (Швейцария) и издательскому центру «Дух и Литера» (Киев, Украина), при поддержке которых осуществлено настоящее издание.

Августин Соколовски

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Лат.: «Богословие — служанка философии».

2 Автор введения благодарит профессора Барбару Халленслебен (Фрибургский Университет, Швейцария), любезно предоставившую материалы, использованные при подготовке данного текста.

3 Uomo senza contenuto.

ЧТО ТАКОЕ ДИСПОЗИТИВ?

1. Вопросы терминологии важны в философии. Как однажды высказался философ, которого я глубоко чту, терминология — поэтический момент мышления. Это не означает, что философы каждый раз обязаны давать определение своих технических терминов. К примеру, Платон никогда не определял самое важное из своих понятий об «идее». Но другие, подобно Спинозе и Лейбницу, наоборот, предпочитали определять свою терминологию геометрическим способом (лат.: *more geometrico*). Гипотеза, которую я намереваюсь предложить вам, заключается в том, что слово «диспозитив», давшее название моему выступлению, является решающим техническим термином в стратегии мышления философа Мишеля Фуко¹. Начиная с середины семидесятых годов он все чаще использовал его, в особенности же, обращая свое внимание на то, что сам называл «гувернаментальностью» или «управлением людьми» (фр.: *gouvernementalité*). Так и не сформулировав настоящего и точного определения этого понятия, в одном из интервью 1977 года он все же предложил нечто похожее на дефиницию:

«То, что я пытаюсь отследить под этим именем, это, прежде всего, абсолютно гетерогенный комплекс, объединяющий дискурсы, учреждения, архитектурные построения, регламентирующие постановления, законы, административные меры, научные достижения, философские, нравственные и благотворительные рассуждения, в общем, сказанное, как и несказанное — таковы элементы диспозитива. Сам диспозитив — это сеть, устанавливаемая между данными элементами [...] Под диспозитивом я понимаю своего рода, формацию (formation), главной функцией которой является ответ на чрезвычайную ситуацию. Потому, диспозитив обладает доминантной стратегической функцией... Я говорил, что диспозитив обладает преимущественно стратегической сутью, предполагающей, что речь идет об определенной манипуляции соотношений сил (de rapports de force), рационального и согласованного вмешательства в это соотношение, для придания им развития в определенном направлении, для их блокировки, стабилизации или использования. Итак, диспозитив всегда вписывается во властные манипуляции (jeu de pouvoir), но он же постоянно привязан к одному или многим пределам знания (bornes de savoir), рождающимся из них и, в той же степени, их обуславливающим. Это и есть диспозитив: стратегии соотношения сил (de rapports de force), поддерживающие типы знания и поддерживаемые ими»²².

Что такое диспозитив?

Вкратце резюмируем три пункта:

1) Это гетерогенный ансамбль, одинаковым образом виртуально включающий в себя все, лингвистическое и не-лингвистическое: дискурсы, институты, здания, законы, полицейские меры, философские утверждения и т. д. Сам по себе диспозитив является сетью, образующейся между этими элементами.

2) Диспозитив всегда обладает конкретной стратегической функцией и всегда вписывается во властные отношения.

3) Как таковой, он произведен пересечением отношений власти и отношений знания.

2. Я позволю себе начертать суммарную генеалогию этого термина в рамках произведений Фуко, а затем и в более широком историческом контексте.

В конце шестидесятых годов, в эпоху, близкую ко времени написания «Археологии знания»³, для определения объекта своих исследований Фуко не использовал термин «диспозитив», предпочитая ему другой, этимологически близкий, термин «позитивность» (“positivité”), тогда также не давая ему определения. Я часто спрашивал себя, где Фуко мог найти этот термин, до того момента, как, несколько месяцев тому назад, перечитал произведение Жана Ипполита⁴ «Введение в философию Гегеля»⁵. Вероятно, вы знаете о тесных

связях, соединявших Фуко с Ипполитом, которого он нередко называл «своим учителем» (“*maître*”). Действительно, Ипполит сначала был его преподавателем подготовительных классов⁶ в лицее Генриха IV⁷, а затем в Высшей Нормальной Школе в Париже⁸. Третья глава произведения Ипполита названа «Разум и история. Идеи позитивности и судьбы⁹». Здесь он сосредотачивает свой анализ на двух произведениях Гегеля, восходящих к так называемому бернскому и франкфуртскому периодам творчества философа (1795–96): первое — «Дух христианства и его судьба»¹⁰ и второе — «Позитивность христианской религии»¹¹.

Согласно Ипполиту, «судьба» и «позитивность» являются двумя ключевыми концептами гегелевского мышления. В частности, термин «позитивность» у Гегеля находит свой действительный топос в оппозиции между «естественной» и «позитивной» религией. Если естественная религия затрагивает непосредственное и общее отношение человеческого разума к божественному, то позитивная, или историческая, религия включает в себя комплекс верований, правил и обрядов, которые в определенном обществе и в определенный момент истории были предпосланы людям извне. «Позитивная религия», — пишет Гегель в отрывке, цитируемом Ипполитом, — «предполагает чувства, запечатленные в душах посредством той или иной степени принуждения, действия, являющиеся

Что такое диспозитив?

результатом повеления, следствием повиновения, выполняемые без непосредственной заинтересованности»¹². Ипполит показывает, как противопоставление природы и позитивности соответствует, в данном случае, диалектике свободы и принуждения, разума и истории. В отрывке, который не мог не привлечь к себе внимание Фуко и который содержит нечто большее, чем простое предсказание понятия о диспозитиве, он пишет: «Здесь видна совокупность вопросов, возникающих в контексте понятия о позитивности, и последовательные попытки Гегеля соединить диалектически — диалектикой, еще не вполне себя в качестве таковой осознающей, — соединить чистый разум (теоретический и, главным образом, практический) и позитивность, то есть исторический элемент. С одной стороны, позитивность воспринимается Гегелем как препятствие человеческой свободе и, как таковое, подвергается осуждению. Поиск позитивных элементов определенной религии и, можно добавить, общественного строя, означает открытие в них того, что навязывается человеку по принуждению и омрачает чистый разум; с другой стороны, становящейся преобладающей в итоге развития мысли Гегеля, позитивность должна быть согласована с разумом, призванным, таким образом, преодолеть свой абстрактный характер и обрести соответствие конкретному богатству жизни. Так проясняется понятным, почему по-

нятие позитивности помещается в центр гегелевской перспективы¹³ (с. 46). Если «позитивность» является именем, которым, согласно Ипполиту, молодой Гегель наделяет исторический элемент, со всем присущим ему бременем правил, ритуалов и установлений, наложенных на индивидуума внешним авторитетом, и который, можно сказать, интериоризируется в системы верований и чувств, то Фуко, заимствуя этот термин (который позднее станет «диспозитивом»), обращает свое внимание на принципиальный вопрос, который впоследствии станет наиболее характерной для него проблематикой. Это отношение между живыми существами — индивидами, и историческим началом, означающим совокупность установлений, процессов субъективации и правил, конкретизирующих соотношения сил. В отличие от Гегеля, конечной целью Фуко не является примирение двух элементов. Как не является ею и эмфатизация конфликта между ними. Фуко расследует конкретные способы, в которых позитивности (*les positivities*) действуют внутри отношений, во властных механизмах и манипуляциях.

3. Теперь должно стать более понятным, в каком именно смысле в начале своей лекции я выдвинул гипотезу, согласно которой термин «диспозитив» является основным техническим термином мышления Фуко. Это не некое частное понятие, кото-

Что такое диспозитив?

рое соотносилось бы с той или иной технологией власти, но общий термин, обладающий той же полнотой, каковой, согласно Ипполиту, обладала «позитивность» для молодого Гегеля. В философской стратегии Фуко «диспозитив» занимает место того, что сам философ критически определял в качестве «универсалий» (*les universaux*). Вам известно, что Фуко всегда отказывался заниматься общими категориями, рациональными сущностями, которые он называл «универсалиями», такими, в частности, как «государство», «суверенитет», «закон» и «власть». Но это не означает, что в мысли Фуко встречаются только оперативные концепты общего характера.

Ведь именно диспозитивы становятся тем, что в философской стратегии Фуко занимает место универсалий: не та или иная полицейская мера, технология власти или некое общее построение, но, скорее — как следует из интервью 1977 года — «сеть (*le réseau*), которая устанавливается между этими элементами».

Если мы попытаемся проанализировать термин «диспозитив» в том виде, в каком он представлен в общедоступных словарях французского языка, то увидим, что он приобретает три различных значения:

- строгий юридический смысл: «диспозитив — часть суждения, содержащая решение по противопоставлению мотивов». То есть часть определения (или закона), которая решает и предписывает¹⁴;

- технологическое значение: «способ расположения частей машины или механизма, и, в широком смысле, сам механизм»¹⁵;

- военное значение: «совокупность средств, расположенных в соответствии с планом»¹⁶.

Все три значения наличествуют в словоупотреблении Фуко. Словари, в особенности те, что не несут специальной историко-этимологической нагрузки, дают определения по принципу разделения и выделения различных значений одного и того же термина. Такая фрагментация в целом соответствует разворачиванию и исторической артикуляции единого первоначального значения, которое, однако, не следует терять из виду. Каково же, в случае термина «диспозитив», это значение? В своем общем употреблении термин, так же как и у Фуко, создает впечатление соотнесенности с совокупностью практик и механизмов — одновременно лингвистических и не лингвистических, юридических, технических и военных, — целью которых является реакция на чрезвычайную ситуацию и достижение, по возможности, непосредственного результата. Но какой стратегии практики и мышления, какому историческому контексту современный термин «диспозитив» обязан своему происхождению?

4. На протяжении последних трех лет я постоянно углублялся в проблематику, решение которой наметилось лишь недавно, и которую я опре-

Что такое диспозитив?

делил бы как некое приближение к теологической генеалогии экономики. В первые века истории Церкви, во II–VI веках христианской истории, греческий термин «экономика»¹⁷ (oikonomia) приобрел решающее значение в богословии. Известно, что по-гречески слово «экономика» означает администрирование домом, икосом (oikos), а, в более общем смысле, управление как таковое, то есть менеджмент¹⁸. По словам Аристотеля¹⁹, речь идет не об эпистемологической парадигме, но о практике, практической активности, непосредственно реагирующей на проблему и чрезвычайную ситуацию. Почему Отцы Церкви осознали необходимость ввести этот термин в богословие? И каким образом вообще возможно говорить о божественной экономике? В ту эпоху была затронута чрезвычайно сложная и, одновременно, жизненная проблема, которую я назвал бы Голгофой христианского богословия²⁰. Это вопрос о Троице. Начало дискуссии о троичности божественных ипостасей (figure divine) Отца, и Сына, и Святого Духа во втором веке христианской истории способствовало формированию внутри Церкви сильнейшей интеллектуальной оппозиции, с ужасом полагававшей, что таким образом в христианское вероучение вводится языческий политеизм.

Для убеждения этих упорных противников, впоследствии названных «монархианами», то есть, буквально, «поборниками единого правления»,

богословы, среди которых Тертуллиан²¹, Ипполит²², Ириней²³ ввели в свой лексикон термин «экономия» (oikonomia). При этом главный аргумент заключался в следующем: «По своему бытию и сущности Бог, безусловно, один; но в том, что касается Его экономики, то есть способа, которым Он администрирует Свой дом, Свою жизнь и мир, который создал, Он, напротив, троичен. Как добрый отец может доверить своему сыну выполнение определенных заданий и функций, не теряя при этом своей власти и своего единства, так и Бог вверяет Христу «экономия», администрацию и управление историей людей. Термин «экономия» специализируется, чтобы отныне обозначать воплощение Сына — экономику искупления и спасения. Поэтому в некоторых гностических сектах Христос в итоге именовался «человеком экономики» (ho anthropos tes oikonomias). Постепенно богословы воспринимают различие между дискурсом (логосом) богословия — теологии и дискурсом (логосом) экономики. Экономика становится диспозитивом, посредством которого тринитарный догмат, так же, как и идея промыслительного божественного правления миром вводятся в христианское вероучение. Как это часто бывает, разрыв, которого богословы старались избежать при помощи своего рассуждения, устранив его в плане божественного бытия, проявился в другом месте в виде цезуры, разделяющей

Что такое диспозитив?

в Боге бытие и действие, онтологию и практику. Действие — экономика, как и политика — не имеет никакого основания в бытии: это — шизофрения, которую богословское учение об экономике оставило в наследие западной культуре.

5. Надеюсь, что это обобщенное изложение поможет вам понять, насколько первостепенно важна та функция, которую понятие об «экономике» приобретает в христианском богословии. Начиная с Климента Александрийского²⁴, оно отождествляется с понятием о промысле и начинает обозначать спасительное правление миром и историей людей. Если так, то каков перевод этого фундаментального греческого термина в писаниях латинских отцов? Ответ: диспозиция (*dispositio*). Так латинский термин диспозиция (*dispositio*), от которого происходит наш термин «диспозитив», начинает вбирать в себя всю сложную семантическую сферу богословской экономики. «Диспозитивы», о которых говорит Фуко, определенно соединены с этим богословским наследием и могут быть возведены к тому первоначальному разлому, что разделяет и, одновременно, артикулирует в Боге бытие и практику, природу и сущность, оперирование, посредством которого Он администрирует и управляет миром творения. Термин «диспозитив» обозначает то, в чем и посредством чего реализуется чистая активность,

управление без какого бы то ни было основания в бытии. Именно поэтому диспозитивы должны всегда содержать в себе процесс дезобъективации, должны продуцировать свой субъект. В свете этой богословской генеалогии диспозитивы Фуко приобретают новое дополнительное значение в том контексте, в котором они пересекаются не только с «позитивностью» молодого Гегеля, но и с «остовом, каркасом» (Gestell) позднего Хайдеггера²⁵, этимология которого родственна этимологии «диспозиции» (*dis-positio, dis-ponere*, где немецкое *stellen* соответствует латинскому *ponere*). В «Технике и повороте» (*Die Technik und die Kehre*) Хайдеггер пишет, что слово *Ge-stell*²⁶, обычно обозначающее «аппарат» (*Gerät*), для самого философа терминологически подразумевает «совокупность рас-поряжения (*dis-porre*) (*Stellen*²⁷), которое располагает (*dis-ponere*)²⁸ человеком, то есть требует (*Bestellen*²⁹) от него вскрытия реальности как способа управления³⁰.

Близость этого термина к диспозиции (*dis-positio*) богословия и к диспозитивам Фуко очевидна. Общим для всех этих терминов является их соотносительность с «экономикой», то есть с совокупностью практик, знаний, мер, институций, целью которых является правление, управление, контроль, ориентация в направлении, считающемся полезным, соответствующие образы поведения, а также жесты и мысли людей.

Что такое диспозитив?

6. Одним из методологических принципов, которыми я стараюсь руководствоваться в своих исследованиях, является выделение в тексте или же определенном контексте, являющемся в данный момент предметом изучения, того, что Фейербах³¹ определял в качестве «философского элемента». Речь идет об определенной способности раскрытия (Entwicklungsfähigkeit) текста, месте, топосе (locus), моменте, в котором он становится восприимчивым к развитию. Интерпретируя и развивая в указанном направлении текст определенного автора, мы приближаемся к моменту, в который отдает себе отчет в невозможности продолжить следование без нарушения самых элементарных правил герменевтики. Это означает, что развитие текста достигает пункта нерешаемости (indecidibilità), в котором различие между автором и интерпретатором делается невозможным. В этот, наиболее счастливый для интерпретатора момент, наступает осознание того, что настало время оставить анализируемый текст и продолжить исследование своим путем. Именно поэтому я приглашаю вас оставить контекст филологии Фуко, в котором мы путешествовали до сего момента, и переместить диспозитив в новый контекст. Я предлагаю вам ни больше ни меньше, как обобщенно поделить все существующее на две группы, два класса: с одной стороны, пред нами предстанут живые существа (субстанции),

а с другой, диспозитивы, в которые они непрестанно помещены. Вновь воспринимая богословскую терминологию, онтологии творений противопоставляется экономика диспозитивов, стремящихся управлять ими и направлять к добру. Обобщая после всего уже сказанного обширный список диспозитивов Фуко, я назвал бы диспозитивом любую вещь, обладающую способностью захватывать, ориентировать, определять, пресекать, моделировать, контролировать и гарантировать поведение, жестикуляцию, мнения и дискурсы живых людей. Не только тюрьмы, психбольницы, паноптикумы, школы, исповедь, фабрики, дисциплина, юридические постановления, соприкосновение которых с властью в определенном смысле очевидно, но и письменные принадлежности, письмо, литература, философия, агрикультура, сигареты, навигация, компьютеры, сотовые телефоны, и, почему бы и нет, сам язык, возможно, самый древний из диспозитивов, в ловушку которого, тысячелетия и тысячелетия назад, некто из приматов, не отдавая себе отчета в последствиях, имел неосторожность оказаться пойманным.

Итак, перед нами две большие категории: живые существа (сущности) и диспозитивы. Между ними — в качестве третьего элемента — субъекты. Субъектом я называю происходящее из отношения, своего рода ближний бой между живущими и диспозитивами. Конечно же, субстанции

Что такое диспозитив?

и субъекты, как и в старой метафизике, накладываются друг на друга, но накладываются они не полностью. Например, тот же самый индивидуум, сущность, может быть местом многократных процессов субъективации: будь то пользователь сотовой связи и Интернета, человек, просто пишущий рассказы, любитель танго, антиглобалист и многое другое. Чудовищному росту диспозитивов в наше время соответствует такое же чудовищное развитие процессов субъективации. Это может создать впечатление, будто категория субъективности в наше время колеблется и утрачивает консистенцию. Однако точнее будет сказать, что речь идет не о прекращении или преодолении. Мы имеем дело с диссименацией доведения до крайности той личины притворства, что всегда сопровождала всякую личностную идентичность.

7. Вероятно, не было бы ошибкой определить окончательную фазу капиталистического развития, переживаемую нами, в качестве гигантской аккумуляции и пролиферации диспозитивов. Конечно же, диспозитивы имели место с самого момента появления человека разумного (*homo sapiens*). Но в наши дни в жизни индивидуумов не осталось ни одного момента, который не был бы моделирован, заражен, контаминирован или контролируем каким-либо диспозитивом. Как мы можем противостоять этой ситуации, какой стратегии мы должны

следовать в нашей повседневности, в которой мы пребываем в ближнем бою с диспозитивами? Речь вовсе не идет о том, чтобы просто разрушить их, или, как подсказывают некоторые наивные, использовать их справедливым образом.

Так, живя в Италии, в стране, в которой жесты и поведение индивидуумов подверглись тотальной трансформации посредством мобильных телефонов, в итальянском обиходе называемых «телефончиками» (*telefonino*), я выработал в себе глубокую неприязнь к этому диспозитиву, который сделал отношения между людьми еще более абстрактными. Многократно я ловил себя на мысли, как бы сломать или деактивировать мобильные телефоны, истребить их, или, по меньшей мере, наказать и заключить в тюрьму тех, кто их использует. Однако не думаю, что это было бы справедливым решением проблемы. Совершенно очевидно, что диспозитивы не являются несчастным случаем, в который люди попали по чистой случайности. Своим происхождением они обязаны самому процессу «гуманизации», сделавшему «гуманными» животных, которых мы классифицируем под рубрикой «человек разумный» (*homo sapiens*). Действительно, событие, которое произвело на свет человеческое, по отношению к животному миру, представляет собой разделение, некоторым образом, воспроизводящее разделение, которое экономика осуществила между бытием и действием в Боге.

Что такое диспозитив?

Это разделение отделяет живущего от него самого, прерывает непосредственную связь, которую он поддерживал со своим окружением, связь с тем, что Икскуль³², а после него Хайдеггер называют кругом «рецептор-дезингибитор». Разлом и прерывание этого отношения производят в живущем скуку — то есть способность разорвать непосредственное отношение с дезингибиторами — и производят Открытое, под которым понимается способность осознать бытие как бытие, то есть конструировать мир. Эта новая возможность, одновременно, дарует жизнь диспозитивам. Они же стремятся заполнить Открытое инструментами, объектами, гаджетами (*gadgets*), безделицами и технологиями всякого рода. Посредством диапозитивов человек старается заставить работать вхолостую (*girare a vuoto*) отделившиеся от него животные характеристики, чтобы наслаждаться Открытым и бытием в их непосредственности. Так, у истоков всякого диспозитива, на самом деле, стоит простое человеческое желание счастья, тогда как заключение и субъективация этого желания в отдельную сферу придает диспозитиву его специфическую мощь.

8. Сие означает, что стратегия, выбранная нами в ближнем бою с диспозитивами, не может оказаться простой. Ведь на кону освобождение того,

что было заключено и отделено их посредством, его возвращение к возможности всеобщего использования. В связи с этим я хотел бы поговорить о понятии, над которым работаю в последнее время.

Речь идет о термине, происходящем из сферы римского права и римской религии, которые — впрочем, не только в Риме — теснейшим образом соединены. Имя термину — «профанация». По римскому праву, священное и религиозное принадлежало богам. Относящееся к религиозной сфере исключалось из свободного обращения, было выведено из сферы человеческих интересов. Сакральное не могло служить предметом продажи и узуфрукта, быть отдаваемо в залог или обращаться в рабство. Особая недоступность сакральных вещей отдавала их в исключительное распоряжение небесных богов, и тогда они в собственном смысле назывались «святыми» или «священными» (*sacra*), или же богов преисподних, что придавало им наименование просто «религиозных». Кошунством (*sacrilegio*) считалось любое действие, нарушающее или преступающее этот порог. Если «посвящение» (*sacrare*) было термином, обозначающим выход из сферы человеческого права, то «профанация», наоборот, означала возвращение чего-либо для свободного использования людей.

Так, великий римский юрист Требаций³³ писал о том, что «профанным, в собственном смысле, называется то, что из священного и религиозного

Что такое диспозитив?

было возвращено к использованию и в собственность людей». В данной перспективе, религия может быть определена как нечто, изымающее вещи, места, животных и людей из общего пользования и переносящее их в отдельную сферу. Не только не существует религии без разделения, но каждое разделение содержит или даже сохраняет в себе подлинно религиозное ядро. Диспозитивом же, который приводит в действие и регулирует это разделение, является жертвоприношение. В последовательности тщательных ритуалов, различающихся согласно разнообразию культур, подвергнутых тщательной инвентаризации Юбером³⁴ и Моссом³⁵, жертвоприношение всякий раз санкционирует переход вещи из профанного в сакральное, из человеческой сферы в божественную. То же, что подверглось ритуальному отделению, может, посредством другого ритуала, быть возвращено в профанную сферу. Профанация — анти-диспозитив, возвращающий для общего использования то, что было изъято и разделено жертвоприношением.

9. Получается, что капитализм и современные модификации власти распространяют и доводят до крайности разделительные процессы, некогда бывшие определяющими для религии. Если принять во внимание только что обрисованную богословскую генеалогию диспозитивов, соеди-

няющую их с христианской парадигмой экономики божественного управления миром, станет очевидным, что, по отношению к традиционным, современные диспозитивы содержат в себе отличие, делающее их профанацию особенно проблематичной. Каждый диспозитив включает в себя процесс субъективации, без которого он перестает быть диспозитивом управления, но превращается в простую практику насилия. Фуко наглядно показал, как в дисциплинарном обществе, через действия, обращения, знания и занятия диспозитивы приводят к формированию послушных и, в то же время, свободных человеческих единиц, обретающих свою идентичность и «свободу» в самом процессе подчинения. Итак, диспозитив является механизмом, производящим субъективации, и только через это становящимся механизмом управления. Пример исповеди является особенно красноречивым: формирование западной субъективности, разделенной, но одновременно уверенной в себе и собой владеющей, неотделимо от многовекового действия покаянного диспозитива, в котором новое «Я» создается посредством одновременного отрицания и восприятия старого. Осуществляемое покаянным диспозитивом разделение субъекта производило на свет новый субъект, обретавший свою истинность в ложности прежнего отвергнутого грешного «Я». Похожие заключения касаются диспозитива тюрьмы, в меру

Что такое диспозитив?

непредвиденным следствием которого является произведение на свет преступного (*delinquent*) субъекта и преступной среды (*milieu*), становящихся субъектом новых и, на сей раз, в совершенстве просчитанных техник управления. Диспозитивы, окружающие нас на современной стадии капитализма, характеризует не столько произведение на свет субъекта, сколько процессы, которые мы вполне можем назвать процессами десубъективации. Конечно же, элемент десубъективации есть в каждом процессе субъективации. Покаянное «Я» строилось, как мы видим, только через само-отрицание. Однако сейчас процессы субъективации и процессы десубъективации, как представляется, утратили всякое взаимное различие и приводят к воссозданию субъекта только в скрытой и призрачной форме. Затрагивающее неподлинность субъекта более никак не связано с его подлинностью. Позволивший поймать себя диспозитиву «сотового телефона», каким бы ни было желание, его к этому подтолкнувшее, приобретает поэтому не новую субъективность, но только номер, посредством которого может быть, при случае, контролируем; телезритель, проводящий свои вечера перед телевизором, в обмен на свою десубъективацию не приобретает ничего, кроме разочаровывающей личности праздного переключателя каналов (*zarreur*)³⁶ — персонажа статистики рейтинга теепередач. А потому

бессмысленны благожелательные доклады о технологиях, утверждающие, что проблема диспозитивов сводится к их корректному использованию. Они демонстрируют неведение того, что каждому диспозитиву соответствует определенный процесс субъективации, или же — в данном случае — десубъективации. И совершенно нереально, чтобы субъект диспозитива использовал его «правильным образом». Те же, кто утверждает подобное, является всего лишь результатом посреднического диспозитива, в плену у которого оказались.

10. Современные общества предстают перед нами как инертные тела, пронизанные гигантскими процессами десубъективации, которым более не соответствует никакая реальная субъективация. Следствием этого является закат политики, всегда предполагавшей наличие реальных субъектов и подлинной идентичности — таких, как рабочее движение и буржуазия — и триумф экономики — этой активности управления в чистом виде, стремящейся лишь к собственной репродукции. Левые и правые, сменяющие друг друга в осуществлении властных функций (*gestione del potere*) и не имеющие поэтому ничего общего с политическим контекстом, из которого происходят эти термины, ныне обозначающие лишь два полюса одной и той же правительственной машины: тот, что без зазрения совести ставит на десубъективацию,

Что такое диспозитив?

и тот, который, напротив, стремится прикрыть ее лицемерной маской добропорядочного демократического гражданина.

Только так можно объяснить чрезвычайное беспокойство власти в эпоху, в которой ей предстоит лицом к лицу социальное тело, покорнее и боязливее которого еще не было в истории человечества. Парадоксом, но только кажущимся, является и тот факт, что безобидный гражданин постиндустриальных демократий — bloom, как его удачно обозначили на современном жаргоне, — который пунктуально исполняет все то, что ему предписывается, и отдает все свои повседневные действия, свое здоровье, свои развлечения и заботы, свое питание и свои желания, вплоть до мельчайших, под контроль и управление диспозитивов, но, возможно, именно поэтому воспринимается властью как потенциальный террорист. В эпоху, когда новые европейские нормативы налагают на всех граждан биометрические диспозитивы, развивающие и совершенствующие антропометрические технологии — от цифровых отпечатков пальцев до сигналетической фотографии, — изобретенные в 19-м веке для идентификации преступников-рецидивистов, наблюдение с помощью видеокамер превращает городские общественные места в одну огромную тюрьму. В глазах власти — и, возможно, она права — именно обыкновенный человек более

всего похож на террориста. По мере все большего проникновения диспозитивов и повсеместного распространения ими своей власти на все сферы жизни, правление (*governo*) все отчетливее сталкивается с неуловимым элементом, тем более ускользающим от его хватки, чем более он кажется послушно подчиненным ей.

Однако это вовсе не означает, что в самом себе элемент этот несет нечто революционное, способен остановить или вообще представляет какую-либо опасность для машины управления.

Вопреки провозглашенному концу истории, мы, на самом деле, становимся свидетелями непрерывно работающей вхолостую машины — этой своеобразной ужасающей пародии на теологическую экономику, перенявшей наследие промыслительного управления миром. Вместо спасения мира она ведет его к катастрофам, тем самым пародийно сохраняя верность первоначальному эсхатологическому призванию провидения. Вопрос о профанации диспозитивов, то есть о способе возвращения к всеобщему использованию связанного и выделенного при их посредстве, является поэтому неотложным. Те, кто возьмется за его решение, призваны быть способным вмешаться в процессы субъективации и в сами диспозитивы, для выявления в них того Не-управляемого, что представляется началом и одновременно точкой исхода всякой политики.

Что такое диспозитив?

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Мишель Поль Фуко (Michel Foucault) (1926–1984).
- 2 (*Dits et écrits*, vol.III, pp.299–300) Агамбен без перевода цитирует французский оригинал:.
- 3 *L'archéologie du savoir* (1969).
- 4 Жан Ипполит (Jean Hyppolite) (1907–1968): французский философ, переводчик и комментатор Гегеля. Впервые перевел на французский язык «Феноменологию духа», которую снабдил соответствующим комментарием, вышедшим в 1946 году под названием: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*.
- 5 *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (1968).
- 6 Агамбен употребляет происходящее из 19го века жаргонное слово *khâgne*, обозначающее этот гуманитарный подготовительный цикл высшего образования.
- 7 Lycée Henri-IV.
- 8 École normale supérieure de Paris (ENS)
- 9 *Raison et histoire. Les idées de positivité et de destin*.
- 10 *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*.
- 11 *Die Positivität der christlichen Religion*.
- 12 Здесь приведен мой перевод с оригинального французского текста Ипполита. У Агамбена на итальянском: «Una religione positiva implica dei sentimenti che vengono impressi nelle anime attraverso una costrizione e dei comportamenti che sono il risultato

di un rapporto di comando e di obbedienza e che vengono compiuti senza un diretto interesse».

13 (Р. 46) Мной переведено с французского. Итальянский текст у Агамбена: Si vede qui il nodo problematico implicito nel concetto di positività, e i tentativi successivi di Hegel per unire dialetticamente — una dialettica che non ha ancora preso coscienza di se stessa — la *pura ragione* (teorica e soprattutto pratica) e la positività, cioè *l'elemento storico*. In un certo senso, la positività è considerata da Hegel come un ostacolo alla libertà umana, e come tale viene condannata. Investigare gli elementi positivi di una religione, e si potrebbe già aggiungere di uno stato sociale, significa scoprire ciò che in essi è imposto attraverso una costrizione agli uomini, ciò che rende opaca la purezza della ragione; ma, in un altro senso, che nel corso dello sviluppo del pensiero hegeliano finisce col prevalere, la positività deve essere conciliata con la ragione, che perde allora il suo carattere astratto e si adegua alla ricchezza concreta della vita. Si comprende dunque come il concetto di positività sia al centro delle prospettive hegeliane.

14 В русском языке: «резолютивная часть постановления» (ср. <http://slovari.yandex.ru/dispositif/fru/#lingvo/>).

15 В русском языке: прибор, устройство, приспособление.

16 В русском языке: диспозиция, расположение, боевой порядок.

17 В славянском православном богословском словоупотреблении: «домостроительство — термин, бук-

Что такое диспозитив?

важно передающий содержание греческого оригинала, но, к сожалению, утративший всякое контекстуальное этимологическое значение в современности.

Православный богословский русский язык употребляет термин «икономия» в двух значениях: 1. В церковном праве термин соотносится с практикой смягчения канонических постановлений Древней Церкви для общей пользы Церкви современной, в противоположность принципу строгого их исполнения — акривии; 2. В классическом богословском смысле термином «икономия» обозначается учение о деле Иисуса Христа (см. далее по тексту Агамбена), в противоположность учению о Боге в Самом Себе — теологии или богословию.

Термин «икономия» в современном языке обладает сугубо церковной контекстуализацией. «Археолог теологии» Агамбен использует термин «экономия» вне сугубо богословского контекста, более того, играет на перемещении контекстов, секулярного, профанного и сакрального, что дает нам право воспроизвести термин «экономика» в его буквальной транскрипции с языка оригинала, без применения лингвистических техник «теологизации» понятия, как это происходит в случае с «домостроительством» и «икономией». Важно подчеркнуть, что в итальянском и других романских языках термин «экономия» также означает и «экономику» в секулярном значении (хозяйственно-рыночном) этого слова.

18 Ср. славянский термин «домостроительство» (примечание выше).

19 (Pol. 1255 b 21).

20 В итальянском оригинале Агамбен использует непередаваемую игру слов: «questione cruciale» (от итальянского «сгосе» — крест): «крестный («перекрестный») вопрос. Таким образом, создается особенная аллюзия на Крест, в классическом патристическом богословии относящийся к сфере «домостроительства», то есть экономии-экономики (см. ниже по тексту).

21 Тертуллиан (Quintus Septimius Florens Tertullianus) (* после 150 — + после 220) — североафриканский церковный писатель, фактический основатель латинской святоотеческой традиции и создатель богословской матрицы древней западной христианской ортодоксии. Более чем полуторатысячелетняя традиция приписывала Тертуллиану переход в секту монтанистов в последний период жизни. Именно это не позволило Традиции отнести Тертуллиана к Отцам Церкви. Факт перехода латинского богослова в монтанизм подвергается сомнению в ряде новейших исследований по данной тематике.

22 Ипполит Римский (*180 — + 235) — священномученик, Отец Церкви, с конца 2-го столетия писавший и действовавший в Риме. Оставил после себя комментарии на Писание, а также канонические и догматические тексты чрезвычайной важности, по причине непосредственной близости к первоначальной апостольской традиции. Ипполит долгое время считался римским епископом, однако позднейшие исследования указывают на то, что Ипполит был, скорее всего, первым схизматическим римским епископом, т. е. антипапой (с 217 г.). Продолжатель малоазийского богословия

Что такое диспозитив?

Иринея Лионского, писавший по-гречески, Ипполит находится на пересечении греческой и рождавшейся в то время латинской богословской традиции.

23 Иринея Лионский (* ок. 135 — + 202) — священномученик, Отец Церкви, епископ Лиона. Продолжатель апостольской школы Иоанна Богослова и Поликарпа Смирнского, важнейший свидетель апостольского предания своего времени. В дошедших до нас произведениях «Обличение лжеименного знания» (более известное как «Против ересей») и «Доказательство апостольской проповеди», Иринея акцентуирует внимание на формальном характере непрерывности апостольского преемства в Церкви, полемизирует с гносисом, и очерчивает ряд фундаментальных богословских истин, которые были восприняты и положены в основу последующей классической церковной ортодоксией.

24 Климент Александрийский (Titus Flavius Clemens) (140/150–215) — богослов, философ, один из основателей александрийской богословской школы. В основу мышления Климента легло представление о полной совместимости христианства с античным философским идеалом. В полемике с гносисом Климент разработал представление о христианстве как подлинном гносисе-знании и благочестивом и интеллектуально образованном христианине — как о подлинном гностике. Пресвитер александрийской Церкви, «первый христианский ученый» (http://www.kathpedia.com/index.php?title=Clemens_von_Alexandrien), Климент так и не получил в истории наименование «святой».

25 Мартин Хайдеггер (Martin Heidegger) (1889–1976) — немецкий философ, один из величайших мыслителей 20-го века, провозгласивший распад метафизики и, тем самым, акцентуировавший внимание философии и цивилизации на техногенных аспектах бытия человечества, тесно связанных с конечностью и ограниченностью каждого индивидуума, его изначальной направленностью к смерти. Особый язык философии Хайдеггера, тесно связанный с особым способом форматирования немецкоязычного философского дискурса философом, делает его произведения чрезвычайно сложными для перевода.

26 Gestell (нем.) дословно: «подставка, каркас, остов, корпус, аппарат».

27 Stellen (нем.): «ставить, помещать, устанавливать».

28 Disporre (лат.): «располагать», «помещать», «готовить», «предписывать», «решать».

29 Bestellen (нем.): «заказывать», «заставлять», «назначать».

30 В этом сложном для понимания тексте очевидна аллюзия на слова Хайдеггера, игра слов, достигаемая благодаря различным значениям немецкого слова «stellen», одновременно означающего «ставить» (что-либо куда-либо), «заставать врасплох», «принудить к открытому признанию», «призвать оправдаться в содеянном». В свою очередь, «bestellen» означает не только «заказать что-либо в магазине или ресторане», но и «предпринять целенаправленное

Что такое диспозитив?

действие», например, «возделывать поле», или даже «привести в порядок свои дела на случай смерти». Очевидно, что Агамбен желает указать на то, что слово «Ge-stell» у Хайдеггера является не только критикой технизированного мира, но и обозначением взаимодействия действия и познания, называемого Агамбеном и Фуко «диспозитивом».

31 Фейербах (исходя из правил немецкой фонетики, правильным произношением имени было бы: Фойербах) (Ludwig Andreas Feuerbach) (1804–1872): философ, один из крупнейших представителей немецкой философской мысли 19-го века. Критик немецкого идеализма, в значительной степени способствовавший распаду последнего. Ключевым моментом критики религии Фейербахом является идея о том, что Бог, по сути своей, есть проекция лучших качеств человеческого самосознания. Ключевая интуиция библейского богословия о творении человека по образу и подобию Божию становится у Фейербаха утверждением о создании человеком Бога по своему образу и подобию.

32 Яков Иоганн Икскуль (Jakob Johann Baron von Uexküll) (1864–1944) — биолог, философ, один из крупнейших зоологов 20-го века, основоположник современной экологии и биосемиотики. Икскуль ввел в научный обиход понятие об окружающей среде, а также предложил понимание биологической жизни как совокупности коммуникативных и семиотических процессов.

33 Требаций (Gaius Trebatius Testa) (84 до РХ — 4 по РХ) — один из важнейших римских юристов конца

республики и начала принципата. Из его произведений нам известны: *De religionibus* («О религиозных вопросах») и *De civili iure* («О гражданском праве»).

34 Анри Юбер (Henri Hubert) (1872–1927) — французский археолог, теоретик компаративного религиоведения. Наибольшую известность Юберу принесли его исследования кельтской цивилизации, культуры и религиозности, а также сотрудничество с Марселем Моссом в рамках журнала «Социологический ежегодник» (*L'Année Sociologique*), основанного в 1898 году французским философом и социологом Эмилем Дюркгеймом (David Émile Durkheim) (1858–1917).

35 Марсель Мосс (Marcel Mauss) (1872–1950) — французский антрополог и социолог, исследователь магии, ритуалов, понятия дара в различных культурах. Племянник Эмиля Дюркгейма. Оказал большое влияние на дальнейшее развитие науки, в частности, на основоположника структурализма в этнологии Клода Леви-Стросса (1908–2009).

36 От фр. *zapper*: (праздно) щелкать пультом, переключая каналы (употребляется также для обозначения поведения избирателей, отдающих свои голоса не по политическим соображениям, но из желания «сменить картинку» политического поля).

ЧТО СОВРЕМЕННО?

1. Вопрос, которым я хотел бы задаться на пороге нашего семинара¹, это вопрос о том, современниками кого и чего мы являемся, вопрос о том, что вообще значит быть современником? В ходе семинара мы обратимся к текстам, авторов которых отделяют от нас многие века, и к текстам, которые хронологически не так далеки или вовсе близки к нам. Самое главное, что всякий раз нам предстоит стать современниками написанного. «Время» семинара — современность. Это время обязывает нас быть современниками текстов и авторов, к которым мы обратимся. Как уровень, так и итоги семинара будут измеряться его — нашей — способностью быть на высоте этого требования.

Первое, предварительное, указание направления нашего исследования — в одном из ответов Ницше. В записях своих лекций в Коллеж де Франс Ролан Барт² резюмирует его таким образом: «Современное — несвоевременно». В 1874 году Фридрих Ницше, молодой филолог, до того работавший над греческими текстами и два года тому назад приобретший неожиданную известность благодаря «Рождению Трагедии», публикует «Не-

своевременные размышления»³, в которых хочет свести счеты со своим временем, высказаться о настоящем. «Несвоевременно и это размышление», — читаем мы в начале второго Размышления, — «ведь то, чем наше время справедливо гордится, то есть его исторический опыт, я объявляю здесь злом, дефектом, недостатком, поскольку думаю даже, что все мы страдаем изнурительной исторической лихорадкой и должны были бы, по крайней мере, признать, что страдаем»⁴. Получается, что Ницше полагает в основу своего требования «актуальности» и «современности» по отношению к настоящему отсутствие связи и несоответствие. Подлинно принадлежит своему времени, подлинно современен тот, кто не совпадает с ним полностью, кто не идет в ногу с его требованиями, и кто, потому, не актуален; но именно поэтому, именно благодаря разрыву и анахронизму он более других способен воспринимать и улавливать свое время.

Это несовпадение и несвоевременность⁵ вовсе не означают, что современник — тот, кто живет в другом времени, ностальгик, более чувствующий себя дома в Афинах Перикла или в Париже Робеспьера и Де Сада, нежели во времени, в котором ему дано жить. Проницательный человек⁶ может не принимать свое время, но всегда и везде осознает свою необратимую к нему принадлежность, осознает неспособность совершить побег из своего времени.

Что современно?

Получается, что современность — это уникальные отношения со своим временем, соединяющие с ним и, вместе с тем, от него дистанцирующие; точнее, это отношения со временем, которые соединяют с ним через несоответствие и анахронизм. Те, кто слишком полно совпадает с эпохой, кто во всем с ней сплетается, — не современники именно потому, что все это делает их неспособными видеть ее, не могущими сосредоточить на ней свой взгляд.

2. В 1923 году Осип Мандельштам пишет стихотворение, озаглавленное «Век» (заметим, что в русском языке слово «век» означает также эпоху). Оно содержит размышление не только о веке, но и об отношениях поэта со своим временем, то есть о современности. Не «век», но, согласно словам, открывающим первую строку, «век мой»:

Век мой, зверь мой, кто сумеет
Заглянуть в твои зрачки
И своею кровью склеит
Двух столетий позвонки?⁷

Сам, поэт, которому пришлось заплатить за свою современность жизнью, должен всматриваться в зрачки своего века-зверя, склеивать⁸ своей кровью разломанные позвонки времени. Два века, два времени, это не только, как подразумевается самим текстом, век девятнадцатый и век двадцатый, но также и прежде всего время жизни

отдельного человека (вспомним, что по латыни «век» (saeculum) первоначально обозначает время жизни) и коллективное историческое время, которое мы, в данном случае, называем двадцатым веком, позвонки которого, как узнаем мы в последней строке приведенного стихотворного текста, сломаны. Поэт, в меру своей современности, сам становится переломом, тем, что препятствует времени сложиться, и, одновременно, кровью, призванной затянуть эту рану. Параллелизм между временем и позвонками творения и времени, с одной стороны, и позвонками века, с другой, составляет одну из сущностных тем поэзии:

Тварь, покуда жизнь хватает,
Донести хребет должна,
И невидимым играет
Позвоночником волна.
Словно нежный хрящ ребенка,
Век младенческий земли⁹.

Другая значимая тема, подобно предыдущей, являет один из образов современности — разломанные позвонки времени и их соединение — дело отдельной личности, а ныне — поэта:

Чтобы вырвать век из плена,
Чтобы новый мир начать,
Узловатых дней колена
Нужно флейтою связать¹⁰.

Что современно?

То, что речь идет о задании невыполнимом и, во всяком случае, парадоксальном, доказывается в следующих строках, заканчивающих стихотворение. Не только у эпохи-зверя разломаны позвонки, но и *век*¹¹, век, только что родившийся, в движении, невозможном для того, у кого позвоночник сломан, хочет обернуться назад, взглядеться в собственные следы, и именно так являет свой безумный лик:

И еще набухнут почки.
Брызнет зелени побег,
Но разбит твой позвоночник,
Мой прекрасный жалкий век.
И с бессмысленной улыбкой
Вспять глядишь, жесток и слаб,
Словно зверь, когда-то гибкой,
На следы своих же лап¹².

3. Поэт-современник должен пристально всматриваться в свое время. Но что видит тот, кто видит свое время, безумную улыбку своего века? И здесь я хотел бы предложить вам другое определение современности: современник — тот, кто пристально всматривается в свое время, чтобы увидеть в нем не свет, но тьму. Все времена для тех, кто проникает в их современность, исполнены тьмы. Современник — это именно тот, кто умеет видеть эту тьму, кто способен писать, обмакивая перо в мрак настоящего. Но что же значит «видеть тьму», «постигать мрак»?

Первый ответ подсказывает нам нейрофизиология зрения. Что происходит, когда мы оказываемся в среде, лишенной света, когда закрываем глаза? Что за мрак видим мы вдруг? Нейрофизиологи говорят нам, что отсутствие света высвобождает ряд периферических клеток сетчатки, подходяще именуемых *off-cells*, которые активизируются и обеспечивают особую форму зрения, которую мы называем темнотой. И все же темнота не является привативным понятием, простым отсутствием света, своего рода не-видением, но результатом активности этих клеток (*off-cells*), продуктом нашей сетчатки. Если вернуться к нашему тезису о тьме современности, сие означает, что восприятие этой темноты не является формой инерции и пассивности, но предполагает наличие особенной активности и способности, которые, в нашем случае, соответствуют нейтрализации света, исходящего от эпохи, для раскрытия ее темноты, ее особенного мрака, который все же не отделим от ее света.

Называться современным может только тот, кто не дает свету века ослепить себя, тот, кому удастся заметить в нем удел тени, его внутреннюю темноту. Но тем самым мы еще не ответили на наш вопрос. Почему способность воспринимать тьму, производимую эпохой, призвана интересовать нас? Не является ли мрак опытом анонимным и, по определению, непроницаемым, тем, что не

Что современно?

принадлежит нам непосредственно, а потому никак к нам не относится? Нет, ведь современник — тот, кто воспринимает мрак своего времени как нечто, непосредственно к нему относящееся, нечто, не перестающее вопрошать его, нечто, более всякого света обращенное прямо и исключительно к нему. Современник — это тот, кто непосредственным взором воспринимает сияние тьмы, исходящее из своего времени.

4. На небосводе, видимом нами ночью, звезды сияют, окруженные непроницаемым мраком. Из-за того, что во вселенной бесчисленное множество галактик и светящихся тел, тьма, которую мы видим в небе, представляет собой нечто, нуждающееся в особом объяснении ученых. На этом объяснении тьмы, предлагаемом современной астрофизикой, я хотел бы остановиться. В расширяющейся вселенной наиболее удаленные галактики движутся от нас со столь огромной скоростью, что их свет не успевает нас достичь. То, что мы воспринимаем как тьму на небе — свет, с невероятной скоростью движущийся к нам, но, несмотря ни на что, не могущий нас достичь, потому что галактики, от которых он исходит, удаляются со скоростью, превосходящей скорость света.

Воспринимать во тьме настоящего свет, что пытается нас достичь, но не может этого сделать, значит быть современным. Потому современники

столь редки. И потому быть современником — это, прежде всего, удел мужественных. Ибо означает быть способным не только вглядываться во тьму эпохи, но и способность воспринимать в этой тьме свет, к нам направленный, но удаляющийся от нас в бесконечность. То есть, иначе, прийти вовремя на условленную встречу, на которую можно прийти лишь не вовремя.

Именно поэтому у настоящего, воспринимаемого современностью, сломаны позвонки. Действительно, наше время, время настоящее, не только наиболее отдаленное — оно ни в коем случае не способно нас достичь. Хребет его переломан, мы же находимся в самой точке разлома. И потому, несмотря ни на что, мы ему современны. Необходимо понять, что условленная встреча, о которой говорится в связи с современностью, имеет место не только в хронологическом времени. Ведь в нем имеется нечто, подгоняющее его изнутри и его трансформирующее. Эти спешка и несвоевременность, анахронизм, позволяющий нам уловить в нашем времени некое «слишком рано», которое, в то же время, «слишком поздно», «уже», которое «еще не». И, вместе с тем, это видение во тьме настоящего света, который, не будучи способным нас достичь, находится в постоянном движении нам навстречу.

5. Хорошим примером особого опыта времени, который мы называем современностью,

Что современно?

является мода. Моду определяет способность вводить во время неповторимую прерывность, разделяющую его по принципу актуальности и неактуальности, соответствия тому что в моде и что не в моде («в моде», в отличие от простого «из моды», относящегося только к вещам). Сколь тонким ни был бы зазор между ними, он очевиден, в том смысле, что те, кто должен определять его, определяют его безошибочно и именно таким образом подтверждают свое соответствие моде; но как только мы попытаемся объективировать и зафиксировать во времени этот опыт в хронологическом времени, он оказывается неуловимым. Ведь «здесь и сейчас» всякой моды, миг, в который она рождается на свет, не поддается никакой идентификации хронометром. Быть может, это «ныне» является моментом, в который стилист задумывает новый штрих, нюанс, что определит новый фасон одежды? А может, моментом, в который он поручает задуманное художнику, а затем ателье, которое и создаст прототип? Или, скорее, момент показа, в котором одежда бывает носима теми, кто единственные всегда соответствуют моде и только ей, моделями, которые, именно поэтому, по-настоящему, никогда ей не соответствуют? Потому что, в итоге, факт «попадания» в моду покроя и образа зависит только от того, признают ли люди из плоти и крови (а не модели — эти жертвенные животные безликого

бога), признают их в качестве таковых и сделают этот стиль частью своего гардероба.

Итак, время моды, по сути своей всегда предвзывает себя самое, но, поэтому постоянно запаздывает, имея форму неуловимого предела между «еще не» и «уже не». Возможно, что, как подсказывает нам богословие, все связано с тем, что, по меньшей мере, в нашей культуре мода скрывает в себе печать теологического наполнения одежды, происходящего от того факта, что первые одежды были сшиты Адамом и Евой после первородного греха, в форме набедренной повязки, сплетенной из фиговых листьев (уточним, что одежды, которые надеваем мы, происходят не от этой растительной повязки, но от кожаных риз (лат. *tunicae pelliceae*) — одежд, сделанных из кожи животных, в которые Бог облачил наших прародителей — как осязаемый символ греха и смерти, в момент изгнания их из Рая. Как бы там ни было и какова бы ни была тому причина, «здесь и сейчас», «время» (*kairos*) моды неуловимо; возможное выражение «я нахожусь в определенном моменте моды» противоречит само себе, ибо в самый момент произнесения говорящий свидетельствует, что он уже вне моды.

Поэтому быть в моде, так же, как и современность, включает в себя некое ажио, несоответствие, в котором ее актуальность содержит внутри себя маленькую частицу своего вне, тончайший нюанс старомодности (*démodé*). Об одной элеган-

Что современно?

тной даме в Париже 19-го века говорили именно в этом смысле: «Она современница всех»¹³.

Но временность моды обладает иным характером, уподобляющим ее современности. В самом жесте, в котором ее настоящее разделяет время на «более не» и «еще не», она устанавливает с этими «другими временами» — безусловно, с прошлым, но, возможно, и с будущим — особенные отношения. мода может «цитировать» и, таким образом, вновь актуализировать любой момент прошлого (двадцатых годов, годов семидесятых и даже моду имперского времени или моду неоклассицизма). Она может соединить то, что неумолимо разделено, призвать, вновь воззвать и оживить то, что было поистине объявлено мертвым.

6. Эти особенные отношения с прошлым обла- дают еще одним аспектом. Ведь современность вступает в настоящее, обозначая его архаику, и только тот, кто замечает в новейшем и самом недавнем признаки и знамения архаического, может быть его современником. «Архаический» означает: близкий к «архэ» (arché), то есть к началу. Но начало располагается не только в хронологическом прошлом. Оно современно историческому становлению и не прекращает оперировать в нем, подобно тому, как эмбрион продолжает действовать в тканях взрослого организма, а ребенок — в психической жизни каждого взрослого. Отрыв

и, одновременно, сближение, которые определяют современность, имеют свое основание в этой близости к началу, которая нигде не пульсирует с большей силой, чем в настоящем. Кто впервые увидел, прибывая на рассвете со стороны моря, небоскребы Нью-Йорка, тотчас почувствовал этот архаический лик (*facies*) настоящего, соединенность с руинами, которую вневременные образы 11-го сентября сделали для всех очевидными.

Историки литературы и искусства знают о том, что между архаическим и модерным имеется тайный договор, не столько потому, что наиболее архаические формы кажутся способными вызывать особое очарование в настоящем, сколько потому, что ключи современного сокрыты в незапамятном и доисторическом. Так, в своем завершении, античный мир обращается, чтобы вновь найти себя, к исконному; авангард же, затерявшийся во времени, пребывает в погоне за первоначальным и архаичным. Именно в этом смысле можно сказать, что способ доступа к настоящему по необходимости приобретает форму археологии. Которая, впрочем, не обращается вспять к отдаленному прошлому, но возвращается к той части настоящего, которую мы абсолютно не способны прожить. Непрожитое же непрестанно затягивается своими истоками, но никогда не может их достичь. Ибо настоящее — не что иное, как непрожитая часть всякого прожитого; препятствует же доступу к на-

Что современно?

стоящему — совокупность того, что, по какой бы то ни было причине (его болезненный характер или его невыносимая близость), мы не смогли в нем прожить. Внимание к этому непрожитому образует собой жизнь современника. А быть современным, в этом смысле, означает возвращение к настоящему, в котором мы никогда не были.

7. Пытавшиеся помыслить современность смогли сделать это, только раздробив ее на несколько времен, ввести во время сущностную разнородность. Кто способен сказать «мое время», разделяет время, вписывает в него зазор и непоследовательность; и, тем не менее, именно посредством этого зазора, этой интерполяции настоящего в инертную гомогенность линейного времени, современное приводит в действие особые соотношения между временами. Если, как мы увидели, именно современное сломало позвонки своего времени (или хотя бы смогло заметить в нем тектонический разлом и место перелома), оно превращает этот разрыв в место свидания и встречи времен и поколений. Здесь нет лучшего примера, чем жест Апостола Павла, который, осознавая на себе и возвещая братии современность, которая по преимуществу является мессианским временем, провозглашает бытность современниками Мессии и обозначает ее не иначе, как словами «се ныне время» (*ho nyn kairos*). Это время не

только хронологически неопределенно (парусия, возвращение Христа, знаменующее его окончание, безусловно, близко, но невычислимо), но и обладает уникальной способностью приводить в соотношение с собой каждый миг прошлого, делать из каждого момента и эпизода библейского повествования пророчество или прообраз (образ (*typos, figura*) — термин, предпочитаемый Павлом) настоящего (так Адам, чрез которого человечество приобщилось смерти и греху, становится «образом» (*typos, figura*) Мессии, грядущего принести людям жизнь и искупление).

Значит, современником является не только тот, кто, замечая мрак настоящего, улавливает в нем непреодолимый свет, но и тот, кто, разделяя и прерывая время, в состоянии его трансформировать и ввести в соотношение с другими временами, несказанным образом прочитывать в них историю, «цитировать» ее согласно необходимости, ни в коей мере не происходящей от его произвольного суждения, но от требования, на которое он не может не ответить. Как если бы невидимый свет, являющийся мраком настоящего, распространял свою тень на прошлое, которое, затронутое этим потоком тени, приобретало бы способность ответить на мрак настоящего. Что-то в этом роде имел ввиду Мишель Фуко, когда писал, что его исторические исследования о прошлом являются лишь тенью, распространяемой

Что современно?

его теоретическим вопрошанием современности. И Вальтер Беньямин¹⁴, писавший, что исторические знаки, содержащиеся в образах прошлого, откроются для прочтения только в определенный момент своей истории. От нашей способности прислушаться к этому требованию и этой тени, быть современниками не только нашего века, современниками «ныне», но и его образов в текстах и документах прошлого, будет зависеть успех или провал нашего семинара.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Текст воспроизводит вступительную лекцию курса теоретической философии на факультете искусств и дизайна Венецианского Университета (IUAV) в 2006–2007 году.

2 Ролан Барт (1915–1980) — французский философ и писатель. Исследователь в области семиотики и семиологии. Для исследования феноменов современной цивилизации (фильмов, моды, рекламы, музыки и любви) применял методы деконструкции, структурализма и психоанализа. Радикализация методов структурализма в научных исследованиях Барта снискала ему славу одного из основателей постструктурализма. Влияние на Барта оказала западноевропейская философская традиция, в частности, философия Фридриха Ницше.

3 *Unzeitgemäße Betrachtungen.*

4 Там же: II, Предисловие: Unzeitgemäß ist auch diese Betrachtung, weil ich etwas, worauf die Zeit mit Recht stolz ist, ihre historische Bildung, hier einmal als Schaden, Gebreite und Mangel der Zeit zu verstehen versuche, weil ich sogar glaube, dass wir Alle an einem verzehrenden historischen Fieber leiden und mindestens erkennen sollten, dass wir daran leiden.

5 Агамбен употребляет слово *discronia* — букв. «дис-хронность».

6 Агамбен употребляет: *un uomo intelligente*.

7 Приведено по тексту на сайте Классика.Ру: <http://www.klassika.ru/stihi/mandelshtam/mandel209.htm>.

Итальянский перевод, приводимый Агамбеном:

*Mio secolo, mia belva, chi potrà
guardarti dentro gli occhi
e saldare col suo sangue
le vertebre di due secoli?*

8 Как и в итальянском переводе стихотворения Мандельштама, Агамбен употребляет слово «*saldare*» — паять, сваривать, приваривать.

9 Там же.

Итальянский текст у Агамбена:

*Finché vive la creatura
deve portare le proprie vertebre,
i flutti scherzano
con l'invisibile colonna vertebrale.
Come tenera, infantile cartilagine
è il secolo neonato della terra.*

Что современно?

10 Там же.

Итальянский текст у Агамбена:

*Per liberare il secolo in catene
per dare inizio al nuovo mondo
bisogna col flauto riunire
i ginocchi nodosi die giorni.*

11 Агамбен употребляет русское «век» в латинской транскрипции.

12 Там же.

Итальянский текст у Агамбена:

*Ma è spezzata la tua schiena
mio stupendo, povero secolo.
Con un sorriso insensato
Come una belva un tempo flessuosa
ti volti indietro, debole e crudele,
a contemplare le tue orme.*

13 Фр.: *Elle est contemporaine de tout le monde.*

14 Вальтер Беньямин (Walter Bendix Schoenflies Benjamin) (1892–1940) — немецкий философ еврейского происхождения (см. примечание к тексту о мессианском времени).

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ¹

Вступление одного из древнейших текстов христианской традиции, Послания священномученика Климента Римского к Коринфянам, начинается словами: «Церковь Божия, пребывающая в Риме, Церкви Божией, пребывающей в Коринфе». Греческое слово *paroikousa*, которое я перевел как «пребывающая», означает временное пребывание изгнанного, колона и пришельца, в противопоставлении полноправному жительству гражданина, по-гречески *katoikein*. Это вступление и это обращение повторяется в каждый конкретный момент истории, повторяется здесь и сейчас, к Церкви Божией, пребывающей, странствующей в Париже. Потому что тема моего сегодняшнего обращения — мессия, греческое *paroikein*, пребывание чужеземца, термин, обозначающий место христианина в мире, его опыт мессианского времени. Очевидно, что это устойчивое словосочетание, так, в частности, Соборное Послание Апостола Петра (1 Пет. 1, 17) также говорит о времени Церкви, употребляя греческое *ho chronos tēs paroikias* — «время странствования», «пребывание», обозначающее пребывание пришельца.

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

В действительности же «время мессии» обозначает не хронологическую длительность, но качественную трансформацию переживаемого времени. Нечто, подобное опозданию хронологическому, как, к примеру, когда говорится, что

Церковь и время

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

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

на последний день, мгновение, в которое время заканчивается, но на время, которое сжимается и начинает заканчиваться, на временной интервал, остающийся между временем и его концом.

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

Как нам понять это время? Как представляется, ничто не препятствует его геометрическому восприятию, то есть, согласно только что данному мной определению, восприятию его как отрезка, выделенного из определенной линии, то есть как время, остающееся между воскресением и окончанием мира. Но все меняется, как только мы пробуем помыслить опыт времени, который это время подразумевает. Ведь очевидно, что жить «временем, которое остается», на опыте познавать «время конца» не может не означать радикального

Церковь и время

видоизменения обычного представления и опыта времени. При этом речь более не идет ни об однородной и неопределенной линии хронологического времени, воображимой, но чуждой всякого опыта, ни об определенном, но невыразимом, моменте его окончания. Не является оно и определенным отрезком хронологического времени, который продолжался бы от воскресения до конца времени. Нет, мы имеем дело со временем, растущим и ускоряющимся внутри хронологического времени, обрабатываемым и видоизменяющим его изнутри. Это время, которое требуется времени для того, чтобы закончиться, и, одновременно, время, которое нужно нам для того, чтобы дать времени закончиться, для того, чтобы достичь предела нашего обыденного представления о времени и освободиться от него. Время, о котором мы думаем, что в нем существуем, отчуждает нас от нас самих, превращая нас в беспомощных созерцателей того, чем мы являемся. Время же Мессии — это оперативное время (*kairos*), в котором мы впервые овладеваем временем, время, которое — мы сами. И время Мессии — не какое-то иное время, расположенное где-то в будущем и невероятном. Напротив, это единственное реальное время, единственное время, которое может нам принадлежать. Опыт этого времени подразумевает целостное преобразование нас самих и нашего способа быть.

Возможно, лучшим определением мессианской жизни являются удивительные слова Апостола Павла: «Я вам сказываю, братия: время уже коротко [*ho kairos synestalmenos esti* — глагол *systemellein* обозначает «сворачивание паруса», действие животного, сжимающегося перед прыжком], так что имеющие жен должны быть, как не [*hōs mē*] имеющие; и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего» (1 Кор. 7, 29–31). До этого Павел говорит о мессианском призвании (*klēsis*): «Каждый оставайся в том звании, в котором призван. Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся» (1 Кор. 7, 20–21). «Как не» (*hōs mē*) означает, что окончательный смысл мессианского призвания заключается в том, чтобы быть отозванием всякого призвания. Подобно мессианскому времени, трансформирующему изнутри время хронологическое, избегая того, чтобы попросту упразднить его, мессианское призвание словами «как не» (*hōs mē*), отзывает всякое призвание, лишает содержания и изменяет изнутри всякий опыт и всякое искусственное состояние для того, чтобы открыть их для нового применения («лучшим воспользуйся»).

Важность этого оттенка понимания в способности дать нам правильное восприятие того со-

Церковь и время

отношения между вещами последними и вещами, им предшествующими, что, собственно, и создает определение мессианского существования. Может ли христианин жить исключительно в сознании последнего времени? Дитрих Бонхеффер³ говорит о ложности возможности одностороннего выбора между радикализмом и компромиссом, альтернативы, которая в обоих случаях оказывается неприкрытым разделением между последними вещами и вещами, им предшествующими, то есть теми, что определяют наше повседневное человеческое и социальное существование. Подобно тому, как мессианское время является не иным временем, но внутренним преобразованием хронологического времени, так и способность жить последними вещами означает способность жить иначе в том, что им предшествует. В этом смысле эсхатология является не чем иным, как преобразованием опыта вещей, предшествующих вещам последним. И поскольку последние вещи совершаются в вещах, им предшествующих, последние, в противостоянии всякому радикализму, не могут быть пренебрегаемы безнаказанно; и, тем не менее, по той же причине и вопреки всякому искушению выбрать путь компромисса, вещи, предшествующие вещам последним, ни в коем случае не могут быть использованы против них. Поэтому Павел выражает мессианское соотношение между последними вещами и вещами, не относящимися к ним, гла-

голом *katargein*, означающим не разрушение, но «обездействие». Последняя реальность деактивирует, прерывает и преобразует реальность, ей предшествующую, но при этом только в ней она обретает свидетельство и получает проверку на подлинность.

Только что сказанное позволяет нам понять восприятие состояния Царства Апостолом. Вопреки общепринятому представлению об эсхатологии, следует помнить о том, что для Павла время Мессии не может быть будущим временем. Выражение, которым он обозначает это время — «время ныне», по-гречески: *ho nyn kairos*.: «*Се ныне (idou nyn)* время благоприятно, се ныне день спасения», — говорится в Послании к Коринфянам (2 Кор. 6, 2) ⁴. Пребывание (*paroikia*) и пришествие (*parousia*), пребывание странника и присутствие Мессии обладают одинаковой структурой, по-гречески выражаемой предлогом *pará*: присутствие, растягивающее время; «уже», одновременно становящееся «еще не»; откладывание, не являющееся перенесением на более поздний срок, но знамением дистанции и не-привязанности, внутренне присущим настоящему и позволяющим нам овладеть временем.

Получается, что у Церкви нет выбора между принятием опыта этого мессианского времени и отказом от него. Ведь Церковь существует только в мессианском времени, существует его по-

Церковь и время

средством. Заметим, что словами «во время оно» начинается большинство евангельских чтений.

Церковь и опыт мессианского времени в наши дни. Именно с этим вопросом я хотел бы обратиться здесь и сейчас к Церкви Христовой, пребывающей в Париже. Упоминание о вещах последних кажется настолько исчезнувшим из церковного лексикона, что некто не без иронии заметил, что «эсхатологический магазин Церкви закрыт»⁵. С еще более горькой иронией один из французских богословов писал, что «Христос возвещал Царство, а появилась Церковь»⁶. Задумаемся над этим вызывающим беспокойство утверждением. Ведь если после всего сказанного здесь о структуре мессианского времени делается очевидным, что у нас нет ни права, ни оснований во имя радикальной верности преданию упрекать Церковь за ее компромисс с миром, то невозможно согласиться и с Достоевским, этим крупнейшим русским богословом 19-го века, видевшим в Римской Церкви образ Великого Инквизитора.

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

Мессии означает, таким образом, способность читать знамения Его присутствия в истории, узнавать в ее движении печать экономии⁷ спасения.

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

Человеческое общение может создаваться и сохраняться только при сосуществовании этих двух сил в их диалектическом напряжении. И именно это напряжение кажется в наши дни исчерпанным. В то время, как восприятие экономии спасения

Церковь и время

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

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

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

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

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

ПРИМЕЧАНИЯ

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

2 Вальтер Беньямин (1892–1940) (*Walter Bendix Schoenflies Benjamin*) — философ, литературный критик, исследователь в области искусства и переводчик Бальзака, Бодлера и Пруста. Имя Беньямина обычно связывается с франкфуртской школой. В своем фило-

Церковь и время

софском творчестве Беньямин испытал на себе влияние марксизма, однако, отказывался отождествлять себя с этим философским и мировоззренческим направлением. В произведениях Беньямина также отражается наследие библейской мысли. Вальтер Беньямин является одним из ключевых фигур философии Джиорджио Агамбена.

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

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

5 Философ имеет в виду знаменитую цитату немецкого протестантского богослова Эрнста Трельча (Ernst Troeltsch) (1865–1923): «Эсхатологический кабинет в наши дни обычно закрыт» (нем.: *Das eschatologische Bureau ist heutzutage zumeist geschlossen*). Ср. E. Troeltsch,

Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912, München-Leipzig 1925, 36. В своем богословском рассуждении Трельч говорит о том, что представление о посмертном наказании и воздаянии перестало соответствовать нравственным идеалам современного человека. Таким образом, по его мнению, была разрушена общепринятая основа христианских эсхатологических построений.

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

7 Философ употребляет слово «*эсопотіа*», соответствующее русскому «экономика» («экономика спасения»). Русско-славянское словоупотребление делает различие между традиционным термином «экономия», «икономия», «домостроительство», по сути контек-

Церковь и время

ста, означающим божественное распоряжение миром, или же принцип распоряжения канонами в сторону их смягчения, и его секулярным эквивалентом — экономикой. Агамбен в обоих случаях, светском и секулярном, употребляет одно и то же слово (*economia*) (Ср. Агамбен, Диспозитив и примечания к нему).

**По вопросам заказа и приобретения
просим обращаться:**

Издательство «ДУХ І ЛІТЕРА»
04070, Киев, ул. Волошская, 8/5
Национальный Университет
«Киево-Могилянская Академия»
корпус 5, ком. 210
тел./факс: (38-044) 425 60 20
E-mail: duh-i-litera@ukr.net – отдел сбыта
litera@ukma.kiev.ua – издательство
<http://www.duh-i-litera.com>

Оказываем услуги «Книга-почтой»