

**ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
(СПБГУ)**

Институт философии

Кафедра культурологии, философии культуры и эстетики

Зав. Кафедрой Культурологии,
Философии культуры и эстетики
д.ф.н. Соколов Б.Г.

Председатель ГАК, директор
АНО «НИИ Стандартизации музейной
деятельности, д.ф.н. Шестаков В. А.

Выпускная квалификационная работа на тему:

Проблема персональности в современной итальянской культурологии

По направлению подготовки – 033000 Культурология

Профиль – Культура Италии

Выполнил студент

Димитриева Ксения Анатольевна

Научный руководитель:

к.ф.н., старший преподаватель

Волжин Сергей Викторович

Санкт-Петербург

2016

План

Введение	3
1. Время как основание человеческого бытия в работах Дж. Агамбена	
1.1. Время хронологическое и время мессианское	10
1.2. Мессианское время апостола Павла и В. Беньямина в интерпретации Дж. Агамбена	16
1.2. Искусство как мессианское событие. Ритм как сущность искусства и человеческого бытия.....	21
2. Философия языка. Язык и опыт	
2.1. Ключевые понятия философии языка в ранних работах.....	30
2.2. Проект деконструкции опыта В. Беньямина и Дж. Агамбена. Опыт и язык.....	34
2.2. Чистый опыт языка. Теология откровения.....	42
2.3. Голос. Stimmung: Тоска, Любовь.....	46
3. Субъект и традиция в философской мысли Дж. Агамбена	
3.1. Человек без содержания и мессия как альтернатива субъекту в ранней философии.....	51
3.2. Онтология единства в поздних работах. Forma-di-vita.....	58
3.3. Традиция и мессианское послание.....	65
Заключение	69
Список литературы	77
Приложения	81

Введение

Актуальность темы исследования. В центре внимания данной работы - культура и человек, рассматриваемые в их неразрывной связи. Культура – то пространство, в котором человеческое существо осуществляет отличное от природной жизни бытие. Помимо того, что культура – это пространство с его институтами, государствами, нормами и законами (все то, что мы можем рассматривать вынося человека за скобки), культура – это особая “внутренняя карта” человека, определенным образом связанная с внешним миром. Долгое время в европейской философии человек мыслился подчиненным большим системам: государству (философия Просвещения), единому историческому процессу (Гегель, Маркс). В философии культуры О. Шпенглера человек также не обладал исключительным самоценным бытием, но был “транслятором” культурного символа, который имел ценность независимо от человека. Философия XX века отмечена антропологическим поворотом. Сущность культуры определяется бытием человека, его отношением с искусством, языком, временем. Современная философия культуры (культурология), как максимум (в этом и есть отчасти и цель работы) должна следовать такому пониманию человека. Выразим мысль кратко: мы должны понимать человека как особое духовное существо, способное на истину в искусстве и языке.

Актуальность работы обусловлена всей современной ситуацией. Человек как никогда раньше окружен своим культурным продуктом: техникой, музеями, языком (всевозможные науки, новости), но вместе с тем, что-то сущностно важное, непередаваемое таким нормированным образом, исчезло из его культурного горизонта. Рефлексии об этом исчезнувшем посвящена данная работа. Можно сказать, что это исчезнувшее – сам человек в его целостности и самоценности. Современная философия с фонарем в руках вновь ищет человека: С.С. Хоружий в России, А. Бадью во Франции. Поиск

человека, особой сферы человеческих проявления уводят С.С. Хоружего в пространство духовных практик, в которых человек устремляется к Богу. А. Бадью говорит о Событии, той исключительной ситуации, в которой человек встречается с Истиной. Несомненно, это разное мышление, основывающееся на отличных предпосылках, но то общее, что объединяет С. Хоружего и А. Бадью – это рефлексия о человеке как о духовном существе.

Продолжая размышлять об исчезнувшем, мы утверждаем, что не человек исчез, а исчезло что-то другое, что делало человека человеком. Человеческому бытию стало недоступно что-то самое важное, и это самое важное, на первый взгляд, оказалось самым простым и бесхитростным. Речь идет о языке и искусстве. Как только поэзия и искусство потеряли свой онтологический статус, а происходило это постепенно (сколько тревоги и страха в поэзии XX века, свидетельствующей о скором конце поэзии), человек остался наедине со всем культурным продуктом прошлого и современности, который ему чужд и в котором он не может себя больше узнать. Те сферы, которые были ключевыми для традиционных культур, то есть сфера языка и искусства, становятся совершенно непроницаемыми для современного человека. Язык, на котором мы говорим – это не наш язык; искусство, с которым мы встречаемся в музеях, не открывает нам ничего, кроме своей поверхности.

В европейской культуре после эпохи антропологической секуляризации поэзия и искусство были последними бастионами духовного опыта. Для европейской философии эти тревожные интонации очень существенны, они являются ключевыми как для поэзии (Рильке, Бахман, Целан), так и для философии (Хайдеггер и весь гуманизм после Хайдеггера). Дж. Агамбен – один из немногих европейских философов традиции пост-хайдеггерианского гуманизма, который продолжает линию поэтической философии. Позволим сказать, что современная итальянская философия (в частности, философия культуры) не знает фигуры, равной по силе, убедительности и важности своих философских проектов. Возможно даже, что Агамбен – последний

бастион поэтической философии и онтологического понимания бытия человека в Италии (однако не будем спешить ставить точку). Обращение именно к этому мыслителю обусловлено тем, что именно в его философии наиболее остро представлены внутренние конфликты современной культуры, увиденные в неразрывной связи с бытием человека.

Выживание культуры для Агамбена возможно только на основании радикального изменения нашего отношения к языку и искусству. Язык и искусство включены в “онтологию присутствия”, которая понимается итальянским философом как трансформация внутреннего опыта времени. О времени Агамбен пишет особо много и тщательно. Опыт настоящего или мессианского времени - это некий гарант возможности искусства и языка; язык и искусство укоренены в *kairos*. Поэтическая философия и философия Агамбена находят свое основание, таким образом, в онтологии времени. Мессианское время у Агамбена (также как и у Бенямина) осмысливается как индивидуальное событие, так и событие культурное, политическое. Агамбен – философ, а не культуролог, но та особая связь между Ангелом Истории Клее и Меланхолией Дюрера, между индивидуальной и культурной историей позволяет нам, пусть даже несколько принужденно, рассматривать работы Агамбена как культурологические.

Работы Агамбена состоят из *pars deconstruens* и *pars construens*. В своей позитивной части Агамбен утверждает, что опыт человека современности как никогда беден, но именно в этой бедности, человек должен обнаружить свой *ethos*. Разработка особого понимания опыта, осуществляемого Агамбеном, имеет первостепенную важность в антропологической мысли современности. Основным концептуальным идеям онтологического проекта Агамбена и будет посвящена данная работа.

Степень научной разработанности темы. Труды Агамбена, представленные в этой работе, по большей части являются непереуведенными на русский язык и относятся к раннему периоду его творчества. Агамбен 70-х и 80-х гг. почти не знаком российскому читателю. В этот период он пишет

работы по философии языка и эстетике. Онтология особого мессианского времени появляется уже в первой работе, посвященной философии искусства («Человек без содержания»), однако свое наиболее выражение находит в работе 2002 года «Время, которое остается» (одна глава переведена на русский язык). Философия языка, философия искусства и философия времени – вот та проблематика, которая будет рассматриваться в данной работе. Данная проблематика ранней философии Агамбена практически не появляется в источниках на русском языке (хотя, несомненно, появляется в других работах философа, переведенных на русский язык, однако, не занимая в них центральное место).

Также была поставлена задача - провести мост от ранней философии Агамбена к завершающим его онтологический проект трудам серии *Nomo Sacer*, которые вышли в 2014 и 2015 году и также являются непереуведенными на русский язык.

Цели и задачи исследования. Целью данного исследования является изложение основной линии ранней философии Агамбена, а также заключительного периода его творчества, которые будут рассматриваться исключительно в оптике проблематики персональности. Поставлены следующие задачи:

- рассмотреть понимание проблемы времени как измерения внутреннего опыта человека и сущности культуры
- раскрыть понятия *kairos* и *chronos*
- проанализировать мессианское событие апостола Павла как совершенный опыт *kairos*
- раскрыть понимание искусства у Агамбена как онтологического события, связанного с трансформацией внутреннего опыта времени

- провести сравнительный анализ формальной эстетики (зритель) и онтологического события искусства (художник), обосновать важность онтологического понимания искусства в культуре
- рассмотреть проблематику философии языка в раннем периоде творчества Агамбена и раскрыть основные понятия (*Infanzia, Experimentum linguae*)
- обосновать по работам Агамбена и Бенямина необходимость нового отношения между языком и опытом
- раскрыть понятия Голоса в философии Агамбена и связь Голоса с *Stimmung* Человека
- выявить общие пересечения в философии субъекта в раннем периоде творчества Агамбена, сравнить *adynamis* апостола Павла и *poiesis* художественного акта
- рассмотреть поздние работы Агамбена, посвященные онтологии единства, раскрыть основные понятия (*Forma-di-vita, ethos, гений*)
- обосновать необходимость и значимость мессианского времени как первостепенного события культуры

Методология исследования. Структура данной работы, направленная на раскрытие основных понятий философии языка, искусства и субъекта, ставит задачу концептуального раскрытия мысли итальянского философа. Следует отметить, что философский словарь Агамбена достаточно объемен. данная работа претендует на раскрытие тех понятий и идей, которые представляются нам наиболее важными. Методы, которые будут использоваться в данной работе: философская реконструкция мысли Агамбена разных лет, герменевтический анализ, семиотический анализ, принципы компаративистики и философии языка.

Источниковедческая база исследования. Используемые работы – первоисточники на итальянском языке, и также источники на английском языке (из-за проблем, связанных с поисками первоисточников на итальянском). Следующими источниками будут те работы, на которые ссылается сам Агамбен и те тексты, над которыми он работает. Наиболее важные тексты: послания Павла, отрывки из Аристотеля, Платона, работы Бенямина, Хайдеггера, Варбурга и др. Все эти тексты используются в основном в русских переводах.

1. Время как основание человеческого бытия

1.1. Представления о времени. Время хронологическое и время мессианское

В центре внимания философии XX века – время как фундирующая структура человеческого бытия. Агамбен ставит вопрос о подлинности человеческого бытия. В ранней философии Агамбена проблеме времени посвящена значительная часть размышлений. Исследование человека начинается с раскрытия и прояснения времени как центрального измерения опыта. В центре внимания его философии – специфический опыт человека, в котором человек осуществляет свое собственное бытие. Человек способен к вхождению в подлинное пространство, которое связано с изменением внутренней структуры времени. Время – данность человека, оно не может быть отчуждено от него, и как раз потому, что время является данностью, оно остается чем-то недоступным для схватывания и понимания. Наше собственное бытие, как индивидуальное, так и культурное имеет свое основание во времени. Для Агамбена важным является деконструкция этого основания, так как все наше бытие имеет свой исток в традиции определенного понимания времени. Отталкиваясь от этой особой связи времени и человеческого бытия, становятся понятными радикальные заявления Агамбена, озвученные в книге «Деконструкция опыта: Детство и История», о неспособности современного человека быть хозяином своего времени и о европейской культуре как не владеющей реальным опытом историчности¹. Подлинное пространство человеческого связано с особой структурой времени. Kairos и chronos противопоставлены друг другу как основания для собственного и несобственного бытия, бытия в открытости

¹ Agamben G. *Infancy and History: The Destruction of Experience*. Translation of Liz Heron . London, 1993. С. 93

искусству, поэзии и несобственности суждения, как начало реальной истории и как ложное бегство в высчитываемом времени.

Современная мысль еще с начала прошлого века переосмысливает понятие времени, отталкиваясь от критики понимания времени как длящейся высчитываемой длительности. Агамбен следует «Тезисам о философии истории» Бенямина и анализу темпоральности, проведенному Хайдеггером. Ориентация на внутреннее время, на темпоральность сознания начинается с Бергсона и Гуссерля, однако Агамбен обращается к Хайдеггеру и Бенямину, поскольку у последних проблематика времени имеет по преимуществу «мессианский» характер. Бенямин и Хайдеггер не сводят проблему времени к дескриптивному анализу интенционального сознания, но время для них – ключевая категория в онтологическом бытии человека и культуры. Труд Хайдеггера «Бытие и время» – это, прежде всего, анализ темпоральности *Dasein*, то есть момента подлинного решения, в котором человек осуществляет свою конечность. Человек в таком опыте не является погруженным во время, которое он не знает и которым он не владеет, но сам является точкой отсчета любого времени, изначальной темпорализацией. Не «я» существует во времени, в котором определенным образом себя размещает, но «Я» – место разворачивания самого времени. Событие у Хайдеггера не связано с пространственно-временной детерминацией, но является открытием изначального пространства, в котором все пространственно-временное основывается.

Время, которое доминирует в нашей культуре уже две тысячи лет, согласно всем трем мыслителям, нуждается в радикальном пересмотре. Время современного человечества и человека как его единичной подчиненной части – это бегство от неизвестного А к не менее известному В. С таким пониманием времени невозможным становятся опыт подлинного бытия. Бытие в настоящем открывает человеку возможность искусства, поэзии и подлинной истории. Человек способен осуществлять, в отличие от всего остального сущего размыкание себя к своему настоящему.

Переосмысливая наш хронологический опыт проживания времени, возвращая в горизонт возможного опыта бытие в настоящем, человек, возвращает искусство и поэзию. В искусстве и поэзии он вновь завоевывает свой онтологический статус.

Небольшое эссе в сборнике «Детство и История» под заголовком «Критика момента и длительности» посвящено критическому рассмотрению европейского понимания времени. В Древней Греции и в Риме время мыслилось как круг, как постоянное возвращение к одному и тому же. Движение, таким образом, вписывается в вечность. Круговое движение гарантирует повторение и вечное возвращение, круг – образ абсолютной неподвижности. В диалоге «Тимей» время измеряется круговым вращением небесных сфер и определяется как подвижный образ вечности². Движение подчинено законам числа. Законы числа – есть время. Вторая важная характеристика греческого представления о времени, которая является наиболее значимым в критике Агамбена, – это понимание времени как точной бесконечной высчитываемой длительности. Аристотель определяет время как число движения по отношению к «предшествующему» и «последующему»³. Длительность обеспечивается разделением, вводимым дискретными моментами («to nun», сейчас), аналогичными геометрическим точкам (stigma). Момент «сейчас» – точка, чистое ограничение, которое соединяет прошлое и будущее.

В противоположность античному времени, время в христианстве – это прямая линия. Время имеет направление, которое совпадает с ее целью. В христианской *novitas* все случается только однажды в отличие от *falsi circuli* греческих философов. История человечества начинается с грехопадения и заканчивается полным спасением в Боге. Августин отделяет время от естественного движения звезд, делая его внутренним свойством

² См.: Платон. Диалог Тимей / Собрание сочинений. В 4 т. Том 3. // Под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. - М.: Мысль. 1990—1994. С. 518

³ См.: Аристотель. Физика. М. 1937. Книга IV, 11, 219 б. С. 97

человеческой души: “Пусть никто не говорит мне, что движение небесных тел – есть время. Я вижу время есть некая протяженность”⁴. Августин не упраздняет длящееся высчитываемое время, но переносит его из движения небесных тел, то есть из пространства физики, во внутреннее движение души. “Правильнее было бы говорить так: есть три времени – настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего – это память, настоящее настоящего – непосредственное созерцание, настоящее будущего – ожидание”⁵. Созерцательность Августина не имеет ничего общего с мессианским временем, о котором говорит Беньямин и Агамбен. Речь идет о том же человеческом хронологическом времени, взятым под особый прицел внутреннего всматривания, внутренней фиксации подвижности собственного сознания.

Особый режим времени или, вернее, безвременья и вечности, приписывается в позднем христианстве (после Христа и Павла) Богу и отделяется от человека. Агамбен указывает, что “западный опыт времени – это трещина между вечностью и продолжительным линейным временем”⁶. Вечность, режим божественного, с его неподвижным кругом, стремится отрицать человеческий опыт времени. Эта трещина намечается уже у Августина, когда он противопоставляет человеческое время вечности Бога. “Годы твои не приходят и не уходят, а наши, чтобы прийти им всем, приходят и уходят. Все годы Твои одновременны и недвижны: они стоят; приходящие не вытесняют идущих, ибо они не проходят; наши года исполняются тогда, когда их вовсе не будет”⁷. Еще раз подчеркнем, что интериоризированное время христианства остается длительной последовательностью, состоящей из точных моментов, аналогичных stigma в

⁴ Августин А. Исповедь / Пер. с лат. М.Е. Сергеев // М.: Канон +, 2012. С. 225

⁵ Там же. С. 222

⁶ Agamben G. *Infancy and History: The Destruction of Experience* P. 104

⁷ Августин А. Исповедь. С. 216

греческой мысли. Разделительная точка, через которую соотносятся прошлое и будущее – дискретная иллюзорная точка. Момент настоящего выполняет функцию связующего звена между прошлым и настоящим. Как таковой момент-сейчас не уловим, он всегда является чем-то другим. Момент-сейчас – это не время в его растяжении, это начало для чего-то другого, или конец чего-то другого. Подлинный опыт времени, доступный в раннем христианстве, который находит свое наиболее полное обоснование в текстах Павла, заменяется математическим временем классической физики античности.

Современное понимание времени – секуляризация христианского времени, освобожденного от эсхатологии: понятия «предшествующее» и «последующее» заключают в себе исключительную ценность. Как только они обрели самоценность и самодостаточность, историчность человека стала пустой. Ангел истории Клее, который является ключевым в размышлениях Агамбена и Бенямина, является лучшим образом этой пустой историчности. Понятия «предшествующее» и «последующее», которые являлись для Античности дискретными моментами, вписанными в неподвижную вечность, и имевшие для христианства свое значение только в терминах единого конца и общего начала, обрели свою значимость внутри себя и для самих себя. Такое представление о времени сделалось единственно возможным в культурном и индивидуальном бытии человека. “Опыт мертвого времени, который присущ жизни в современных городах, кажется, верит той идее, что точный неуловимый момент - единственный человеческий удел”⁸.

Греческие философы ставят и разрешают вопрос о времени в пространстве физики. Время в физике понимается как объективная и природная данность. Вещи располагаются внутри времени. Любая вещь, заполняя какое-либо место, заполняет время. Опыт времени христианского человека берет свое начало из математического времени античного мышления. Время, которое мы наследуем из Античности, -

⁸ *Agamben G. Infancy and History: The Destruction of Experience. P. 96*

сконструированное время, которое представляет собой незаконченную бесконечную линию, состоящую из двух сегментов: прошедшего и будущего, разделенных иллюзорным моментом настоящего.

Время субъекта начинается вместе с языком, который оперирует числом. Время, которое появляется в языке – это время «всегда уже-сконструированное». Агамбен, опираясь на лингвистику Бенвениста, утверждает, что человеческий ум для представления времени всегда вынужден прибегать к пространственному образу. В основании пространственного образа лежит число и счет. Как мы высчитываем любое сущее вокруг нас, также мы оперируем числом и счетом в упорядочивании и отмеривании внутренних процессов жизни. Однако это «всегда уже-сконструированное» время является недостаточным: оно не показывает нам время в акте самого его конструирования. Мы вынужденно применяем в нашем сознании эту рассудочную конструкцию для того, чтобы подвести факты сознания под одно основание и расположить их в хронологии. Мгновение имеет свое происхождение также из пространственного образа времени. Тот хронологический опыт времени, который мы имеем (выражаемый и высчитываемый числом), делает нас бессильно наблюдающими за уходящим временем. “...Пространственные представления о времени – точка, линия отрезок – ответственны за фальсификацию, которая делает немислимым опыт проживания времени”.⁹

Момент-сейчас в онтологии мессианского события является для Агамбена единственным реальным временем. Западный человек не имеет подлинного опыта времени, поскольку мгновение настоящего перестало для него иметь первостепенную значимость. Сегодня вновь необходимо обратиться к такому опыту времени, которое образно можно представить не как устремленную в бесконечность линию, но как линию прерванную, сломанную. Источники, к которым обращается Агамбен в концептуальном обосновании прерванного времени, – это гностические, поэтические, религиозные тексты. Время в них

⁹ *Agamben G.* Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani», - Torino: Bollati Boringhieri, 2000. P. 65

не является последовательным и однородным пространством, но моментом внезапной остановки. Человек в неожиданном акте самосознания берет во владение свое собственное условие бытия. Самым важным источником для раскрытия внутреннего содержания *kairos* – это книга «Время, которое остается», посвященная чтению и трактовке Посланий апостола Павла. Отметим, что именно этот текст является основополагающим для всей философской системы Агамбена.

1.2. Мессианское время Павла и Бенъямина в интерпретации Агамбена

Место, в котором Агамбен размышляет о времени в ранних работах – чистая онтология. В более поздних работах он будет рассматривать проблематику времени, используя психоаналитический и лингвистический аппарат. Время хронологическое – это форма разорванности живого существа и, вместе с тем, форма разорванности самой культуры. Проблема мессианского времени тесно связана как с проблемой человека, так и с проблемой самой культуры: нигилизм в искусстве и религии приводит к нигилистическому пониманию культуры и истории. В мессианском времени Агамбен стремится разрешить основные проблемы современности.

Фигура Павла была значимой для всей европейской философии и культуры. Ни одна фигура западного мира не оказала столь большого влияния на историю. Философия XX века часто обращается к посланиям апостола. Текст Павла является первым источником для обоснования и решения многих проблем современности. В 1997 году выходит книга французского философа А. Бадью «Апостол Павел. Обоснование универсализма». Павел, несмотря на то огромное расстояние, которое нас от него отделяет, констатирует Бадью, современен как никогда. Современность Павла заключается в том, что в его посланиях утверждается универсальность истины, в то время как капиталистическая логика единства лишена истины.

Вопрос о событии истины и субъекте – ключевой для французского мыслителя. Павел с его мессианизмом интерпретируется Бадью как лучшая иллюстрация истины, которая уничтожает любой закон.

Агамбен также обращается к текстам Павла. Если в философии Бадью истина только связана с определенным внутренним изменением времени, то для Агамбена сама трансформация времени, опыт настоящего является первым событием. В центре Посланий Павла – сообщения о мессии. Агамбен обращается к текстам Посланий (точнее: к главным понятиям мессианского словаря Павла, проводя филолого-философский анализ), так как ситуация Павла – это иллюстрация мессианского времени по преимуществу. Современность посланий Павла в европейской культуре транслируется в «мессианских тезисах» Бенямина. Агамбен утверждает, что “тезисы Бенямина и Послания Павла – два важнейших мессианских текста нашей традиции”¹⁰. Теологическая концепция времени как *Jetztzeit* (время здесь и сейчас) у Бенямина противопоставляется механическому пустому и вычисляемому времени. Время истории – это не процесс, но идеальное место, где в один момент открывается пространство тотальности и завершенности.

Мессианское время часто толкуют как событие, которое состоится в будущем и будет совпадать с концом истории. Изначальное событие мессии Павла в таком толковании уничтожается, становясь вечностью в историческом развитии человечества. Эта вечность, вновь понимаемая как точка, которая сбудется на линии координат, вписана в наше пространственное представление о времени и ничего не говорит об опыте *kairos*, о другом времени, которые выходило бы за наше пространственное мышление.

Следует обратиться к кратким определениям мессианского времени, которые дает Агамбен. “Мессианское время – это время, в котором мы постигаем наше собственное представление о времени, время, которое есть

¹⁰ *Agamben G. Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani».* P. 134

мы сами. Это единственное реальное время, время которым мы владеем”¹¹. Такое понимание не вписывается в координаты пространственно-числового восприятия, напротив, оно его исключает. Kairos Павла не следует понимать как вечность, это тот же мир, но с незначительным его изменением. «Время-сейчас» для Павла – единственное реальное время. Павел – апостол, а не пророк: время, о котором он говорит – «ho nyn kairos». В отличие от пророка, чье послание совершится в будущем, послание апостола раскрывается в настоящем. Время, о котором сообщает Павел, - это время, которое начинает заканчиваться, то есть время, которое остается между хронологическим временем и концом времени. Мессианское время – это не добавочное время, но время внутри самого времени. Мессианское время Павла имеет структуру «уже-нет, но еще-нет». Необходимо рассмотреть эту структуру более внимательно.

Павел определяет время мессии как время между моментом воскрешения Христа и вторым пришествием Христа (parousia). Сжимающееся время, которое Павел определяет как ho nyn kairos, длится до parousia, то есть до полного присутствия мессии, которое совпадает с последним Судом и концом времени. Понятие parousia не значит второе пришествие Христа, второе мессианское событие, которое следует за первым. С древнегреческого языка parousia переводится как присутствие, или «быть рядом, в настоящем», «быть рядом с самим собой». Павел использует его для обозначения тесной связи двух времен. Время мессии не совпадает ни с концом времени, ни с будущим, ни с хронологическим профанным временем. Время мессии – это не очередная, пусть даже особенная точка на линии координат, но греческая stigma в ее растяжении. Время мессии не является, таким образом, внешним по отношению ко времени хронологическому. Оно есть часть профанного времени, которое терпит сжатие, изменяясь внутренне. Павел использует термин parousia для обозначения интимной структуры мессианского события, поскольку оно состоит из двух

¹¹ Agamben G. Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani». P. 67

неоднородных времен: *kairos* и *chronos*. *Kairos* и *chronos* не противопоставляются друг другу: *chronos* – это то, в чем *kairos*, а *kairos* – то, в чем мало *chronos*. Любой момент, словами Бенямина, может быть “маленькой калиткой, в которую может войти мессия”¹².

“Мессианское время – не другой день, похожий на все остальные, но внутреннее отрицание, через которое возможно постигнуть время, привести его к завершению. Между тем как наше представление времени, как то, в чем мы пребываем, отделено от нас самих, трансформируя нас в беспомощных зрителей, которые наблюдают за временем, которое бежит..., время мессии – это время, в котором мы понимаем наше представление о времени, которое есть мы сами, и поэтому оно единственное реальное время, которое мы имеем”¹³. Несколько раз Павел использует выражение «*ton kairos exagorazomenoi*», которое переводится как “освобождая время”. Этим Павел подчеркивает особые временные условия христианской общины.

Конец времени, то есть его завершение в мессианском событии, в схватывании образа времени, ломает однородную хронологическую линию. Агамбен в завершающей главе книги «Время, которое остается» рассматривает труднейшее понятие позднего Бенямина *Bild* (образ). *Bild* (объект, произведение искусства, воспоминание, документ) – то, в чем момент прошлого и момент настоящего соединяются в одной точке. Настоящее открывает значение прошлого и находит в нем свой смысл и свое завершение. Совпадение прошлого и настоящего – подлинно исторический момент. Историческому началу противостоит цитирование, в котором прошлое входит в настоящее фрагментированным, лишенным своего актуального значения. Прошлое, передаваемое в цитате, грозит навсегда быть утраченным; настоящее не узнает в цитате прошлое. Образ (*bild*) – это диалектика в остановке. Только диалектические образы для Бенямина и Агамбена являются подлинно историческими. Апостол Павел выражает

¹² Бенямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения / Пер. с нем. И. Болдырева, А. Белобратова и др. // М.: РГГУ, 2012. С. 250

¹³ *Giorgio A.* Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani». P. 68

тесную связь *chronos* и *kairos* понятием *typos*. Через *typos* устанавливается отношение между событием прошлого и настоящим временем. *Typos* Апостола Павла и *bild* Беньямина, как утверждает Агамбен, имеют тождественную структуру мессианского времени, в котором происходит полное разрешение конфликта между прошлым и настоящим.

Второе важное понятие в мессианской ситуации Павла – *anakephalaiosis* – повторение. В этом повторение все вещи проходят еще раз: “В устроение полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом”¹⁴. Мессианское время – сжатое повторение, сокращение в главных чертах всех вещей, как небесных, так и земных; то есть, всего того, что пришло вместе с творением до «сейчас» мессианского события. В этом событии воспоминании и присваивания своего прошлого человек совершает последний Суд над ним. Событие Страшного суда – это не ностальгия и незаинтересованное припоминание, но последний вердикт прошлому. “В этом сжатом повторении люди готовятся навсегда взять отпуск в вечности, которое не знает ни прошлого, ни повторения”¹⁵. В мессианском событии человек увидит в одном моменте головокружительное сокращение собственной сущности. Хронологическое время сожмется в этом сейчас-моменте узнавания своего прошлого. Память в мессианском событии будет единственным предвосхищением спасения. Прошлое, освобождаясь от далекой чуждости прожитого, впервые становится присвоенным прошлым.

Еще раз подчеркнем, что для Павла и Беньямина мессианское время – это не третий эон между двумя временами, но пауза, которая разделяет само разделение между временами, вводя в них «остаток». В остатке прошлое размещено в настоящем и настоящее растянато в прошлом. Мессианское время не является завершенным, как и незавершенным, оно не прошедшее и не будущее, но взаимное обращение прошлого и будущего.

¹⁴ Еф. (Ефес), I, 9-10.

¹⁵ *Giorgio A.* Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani». P. 77

1.3. Искусство как мессианское событие. Ритм как сущность искусства и человеческого бытия.

Структура мессианского времени обнаруживает себя в поэзии, а точнее в рифме. Числу в хронологическом времени во времени мессианском соответствует ритм и рифма. Ритм и рифма открываются там, где на месте человека – остаток; не прошлые идентичности, но то, что открывается после того, как человек отказывается от владения прошлыми идентичностями. Остаток Агамбен в книге «Время, которое остается» понимает как ни к чему не сводимое завершение своего бытия, подведение его к некоторому далее не разрушаемому основанию. Остаток неразрывно связан с опытом мессианского события. Особое место в философии Агамбена занимает проблема определения человека через этот остаток. *Agape/Caritas* – такой остаток, который препятствует любому разделению; остаток, в котором целое совпадает с собой. Мессианское время держит в открытости бытие человека, то есть открывает человеку его сущность. В мессианском событии не человек говорит от своего первого лица, и человек не действует в *praxis* профанного мира (с его целеполаганием деятельности). Бытие в открытости – радикальность мессианского события, о котором в своих работах сообщает Агамбен.

Как в работе «Человек без содержания», так и в более поздней работе «Время, которое остается», понятие остатка тесно связано с понятием ритма. Ритм – трансформация хронологического времени в остатке. Мессианское время уничтожает число, открывая человеку пространство ритмического. Структура мессианского времени находит свое проявление в поэзии. Рифмованная поэзия – темпоральный организм, имеющий свое начало и свой конец, то есть свою внутреннюю эсхатологию. Поэма имеет уникальную темпоральность, имеет свое собственное время. Создание стихотворения требует определенного опыта присутствия, остановки привычного движения

сознания. Даже повседневное чтение или слушание музыки направлено на то, чтобы вырвать человека из привычного «подсчета» жизни, и устремлено на открытие человеку того места, где он может осуществить свой *Dies Festus*, то есть то экстатическое состояние, в котором присутствие возможно во всей полноте. Профанное время расставляет перед человеком невидимые двери (здесь же: «мессия может ворваться в любой момент»), открыв которые, он может быть захвачен мессией. Часто человек только приоткрывает двери, находясь у порога. Диктат хронологического времени вновь уносит его в обычную повторяемость, оставляя человека неудовлетворенным. Современная культура, если продолжать выражаться метафорически, закрывает перед человеком все двери, превращая его жизнь в бесконечный проход по длинному коридору. Концепт счастья Бенямина, который является важным и для Агамбена, напротив, – это спасение в мессианском ритме.

Хронологическая последовательность времени в мессии изменяется в ритмические формы, находящиеся в движении. В мессии речь становится поэтической. Послания Павла дает такой пример ритмики. Агамбен выдвигает сильную гипотезу в работе «Человек без содержания»: рифма – мессианское наследие, которое Павел оставляет современной поэзии¹⁶. Судьба рифмы совпадает в поэзии с историей и судьбой мессианского послания. Такая гипотеза, даже если у нас нет возможности провести в этой работе кропотливый филолого-философский анализ, ведет к очень сильному утверждению: для Агамбена мессианское событие Павла имеет непревзойденный статус в европейской культуре. Мессианское событие Павла – совершенный онтологический опыт, который на закате религиозной традиции транслируется в теофаническом опыте поэзии. Исчезновение рифмы – главный симптом не-открытости человека мессианскому событию. Хронологическое время скрывает человеку его изначальное место,

¹⁶ *Giorgio A. Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani»*, Torino: Bollati Boringhieri, 2000. С. 83

«потерянный рай», и только в остановке этого нескончаемого бегства возможна истина в ее открытости. Истина понимается как сама эта открытость, как выход из числа и размыкание себя в экстатическом пространстве ритма.

Ранняя работа Агамбена «Человек без содержания», к которой мы обратимся далее, содержит в себе сильное влияние Хайдеггера, Бенямина и Варбурга. Возвращение к утраченному истоку, работа с «онтологическим аппаратом» культуры и особый статус поэтического языка – важные следствия философии Хайдеггера в мышлении Агамбена. У Бенямина, как уже отмечалось выше, Агамбен заимствует более сильную и радикальную сторону философского мышления – понятие мессианского события, которое играет центральную роль в его философских размышлениях. Мессианское политико-теологическое событие в философии Бенямина Агамбен помещает в пространство искусства. Мессианское событие в ранней философии Агамбена – это событие творческого акта. Ангела истории Клее, который является идеальной иллюстрацией для истории, устремленной в пустоту (Беньямин и Кафка), Агамбен сравнивает с Меланхолией Дюрера.

Варбург, именовавший себя “историком образа”, но не историком искусства, в XX веке буквально переворачивает мельницу искусствознания. Варбург понимал визуальные образы как мнемोगраммы страсти. Формулы выражения страсти – это указания на определенные аффекты, которые они несли в себе. Агамбен продолжает критику формальной эстетики, ставшую для XX века традиционной в философии после Ницше, «эстетики зрителя» или «незаинтересованного взгляда». Арто Антонен в произведении «Театр и его двойник» предупреждал, что если мы потеряем нашу европейскую культуру, то именно из-за нашей идеи искусства. «Подлинная культура противопоставляет нашей пассивной и незаинтересованной (*désintéressée*) концепции искусства свою концепцию, магическую и безудержно

эгоистическую, то есть заинтересованную (*intéressée*)»¹⁷. Агамбен повторяет радикальное утверждение Арто: спасение человека и культуры зависит от статуса искусства. В центре внимания – художник, то есть тот, кто в акте художественного творения рискует собственной жизнью в обмен на обещанное счастье. Эти три линии – Хайдеггер, Беньямин, Ницше/Варбург – являются ключевыми в мышлении искусства у Агамбена. Однако речь не идет о безоговорочном согласии со всеми идеями (см.: критика метафизики воли). Далее предлагается рассмотреть самую содержательную, на наш взгляд, часть, в которой искусство понимается в пространстве чистой онтологии мессианского события.

В своей самой первой книге «Человек без содержания» Агамбен, следуя Хайдеггеру, возвращается к основаниям античной онтологии. Вопросание о сущности искусства он начинает с обращения к одной фразе Гельдерлина, написанной им в период его безумия. «... Все есть ритм: судьба человека – это небесный ритм, и всякое произведение искусства – только ритм»¹⁸. Изначальную сущность искусства Гельдерлин определял как ритм, но и само бытие есть ритм, который открыт тому, кто его воспевает. Для Агамбена понятия ритма (или рифмы) становится ключевым в онтологии искусства. Он возвращает нас к истокам этого слова.

Во второй книге Физики Аристотель использует понятие *αριθμηστων*, что значит лишенный ритма. Это понятие использовал некий софист Антифон, определяя природу как нечто, лишенное ритма (или структуры на языке современности).¹⁹ Другими словами природа – первичный элемент, подверженный любой форме и любому изменению. Для одних природой как некий первичный элемент, лишенный всякого ритма, будет Огонь, для других – Земля, Воздух или Вода. Природе как изначальному

¹⁷ Арто А. Театр и его двойник. Манифесты. Драматургия. Лекции. Философия театра / Пер. с фр и вступ. Статья В. Максимова // Спб.: Симпозиум, 2000. С. 52

¹⁸ Цит. по: Цвейг С. Гельдерлин // Собр. соч.: В 7 т. М., 1963. Т. 6. С. 178

¹⁹ Аристотель. Физика. Сочинения. В 4 т. Том 3. М.: Мысль, 1975—1983. Т. 3. С. 83

нерасчлененному, неартикулируемому субстрату противостоит *ρυθμός* как что-то оформляющее и приводящее в порядок. Определяя сущность природы как лишенной ритма, древнегреческие философы искали первичные элементы, которые приводили бытие к оформлению и порядку. Поиск уводил их в сторону чего-то другого, что существовало бы иным образом; решение этой проблемы уводило в бесконечность. Для пифагорейцев первичным элементом, подняться выше которого невозможно, - это число. Число – это изначальный элемент, некая точка начала всего бытия в порядке и мере.

Аристотель резко выступал против такого понимания природы. Если число может быть последним элементом, *quantum minimum*, то оно не может быть тем, что позволяет вещи быть тем, что она есть. Число не может пониматься как первопринцип единства и оформленного бытия. Для определения этого “другого”, отличного от простой суммы частей и также элемента, существующего наравне с другими, Аристотель покидает «земное» пространство, делимое в бесконечности и входит в пространство более сущностное. Он определяет начало бытия как *οὐσία*, как причину бытия, которая является истоком и содержит каждую вещь в любом моменте времени. Эта причина бытия является не материальным элементом, но формой (*μορφή και εἶδος*). Во второй книге Физики Аристотель, отказываясь от теории Антифона и других мыслителей, понимавших природу как первичную материю, лишенную ритма, определяет природу как сам ритм. В нашем случае понятия ритма и структуры синонимичны понятию формы.

Таким образом, уже в Античности существовало разное понимание ритма (или структуры). С одной стороны, ритм – то, что позволяет вещи быть такой, какая она есть; с другой – это число, элемент, *quantum minimum*. Таким образом, ритм и число – две противоположные реальности. Агамбен указывает, что современное понимание структуры в гуманитарном знании имеют свой античный аналог в пифагореизме. Гуманитарные науки кладут в основание структуры первичный элемент, без которого объект потеряет свою

реальность. Как и у пифагорейцев в основании помещается число, которое не имеет ничего общего с формой Аристотеля. Поиск структуры в лингвистике или в искусстве затемняет изначальный смысл понятия структуры или ритма в древнегреческом языке.

Ритм или структура Гельдерлина или Аристотеля не имеет ничего общего с числом. Ритм определяется Агамбеном как начало, которое открывает и содержит произведение искусства в его изначальном пространстве. Ритм не может быть вычислен, потому что он противоположен самому числу, самому счету. «Ритм не есть начало рациональное, и в то же время оно не есть что-то иррациональное в современном понимании слова»²⁰. Поскольку ритм позволяет произведению искусства быть тем, что оно есть, ритм – это также Мера и Логос. Мера и Логос дают каждой вещи собственное бытие в ее настоящем. Поскольку ритм черпает из этого сущностного источника и поскольку является Мерой, ритм открывает человеческому опыту пространство, в котором бытие не будет пониматься как вычисляемое и выражаемое число.

Слово «ритм» в древнегреческом языке происходит из глагола ρεω – протекать, скользить, течь. То, что течет, течет во времени. Согласно общему представлению, о котором мы говорили в первой части главы, время – чистый поток, безостановочная смена состояний в течение бесконечной длительности. Ритм – то, что вводит в этот бесконечный поток разрыв и остановку. Например, в музыкальном произведении, несмотря на то, что оно протекает во времени, мы схватываем ритм, который вытягивает нас из бесконечной смены различных состояний и открывает присутствие вневременного в самом времени. В другом случае, мы находимся напротив произведения искусства или напротив пейзажа и ощущаем во времени остановку, как если бы были выброшены неожиданно в подлинное время. Эта трещина и остановка – есть ритм, открывающий нам особое место,

²⁰ *Agamben G. L'uomo senza contenuto, Milano: Rizzoli, 1970. P.149*

собственный способ присутствия произведения искусства. «Мы как бы удержаны напротив чего-то, и это наше удержание – “бытие-вне», или *ekstasi* – выход в подлинное пространство».²¹

Тайник, который дает и одновременно прячет свой дар в древнегреческом языке - ἔλοχη. Глагол ἐλοχῶ имеет двойной смысл: с одной стороны, «удерживаю, задерживаю, прерываю»; с другой, «протягиваю, передаю, представляю, предлагаю». Агамбен предлагает сближать понятия ἔλοχη и ритма и говорить, что ритм – это есть ἔλοχη, дар и тайник. Глагол ἐλοχῶ имеет в древнегреческом также третье значение: «присутствовать, властвовать, удерживать, держать». Ритм дает людям экстатическую задержку в подлинном пространстве, отличном от падения в бегстве высчитываемого времени. Сущность человека удерживается ритмом. «“Бытие-вне” - изначальная точка, в которой человек может осуществить опыт свободы и отчуждения, исторического сознания, потери во времени, опыт истины и ошибки»²².

Произведение искусства, о котором говорит Гельдерлин, для Агамбена – это не структура, понимаемая как число или гештальт. Фраза Гельдерлина направлена на понимание произведения искусства как ἐλοχῶ и ритма. Произведение искусства располагается в том же пространстве, в котором располагается структура самого бытия-в-мире человека, его отношение с истиной и историей. Искусство открывает человеку пространство его принадлежности к миру, единственно в котором он может открыть свое подлинное местопребывание на земле и вновь обнаружить собственную истину в нескончаемом потоке линейного времени. Человек имеет на земле поэтический статус, потому что *poiesis* основывает для него подлинное пространство мира. В поэтическом ἐλοχῶ человек осуществляет опыт своего бытия-в-мире как своего сущностного условия, и мир открывается ему для действия и существования. Способность человека к *poiesis* в настоящем,

²¹ Ibid. С. 151

²² Ibid. С. 152

делает его способным к практике как свободному действию. Praxis не может предшествовать poiesis, не может его заменить. Для Агамбена важной линией в философии будет критика практического понимания бытия человека и концепта воли. Как свободное существо человек может себя осуществлять только в ἐλοϋω ритма.

Следует еще подчеркнуть, что проект искусства Агамбена следует Хайдеггеру и представляет «онтологию присутствия», но не «метафизику воли». Понятие poiesis, центральное в онтологии присутствия, разбирается в отдельной главе книги «Человек без содержания». Воля – активность практического характера, в то время как в размыкании и открытии себя мессианскому событию человек причастен тому тайнику и получает такой дар, который не зависит от его собственного волеизъявления. Бытие в открытости представляет сложные диалектические отношения между мной и тем неизвестным, что открывает и прячет одновременно. Вся человеческая деятельность понимается в европейской культуре как практика, как волевое, приведенное в действие решение. «Мы так свыклись с этим общим соображением, что вся человеческая деятельность есть практика, что не считаемся с тем, что в остальные эпохи она могла пониматься отличным образом»²³. Греки четко различали poiesis (от глагола poiein, приносить в бытие) и praxis (от pratein – делать, действовать). В центре практики стояла идея воли, в то время как опыт poiesis – производство в настоящем. Производство в настоящем – это появление чего-то из небытия в бытие, из сокрытости в свет произведения. Poiesis открывает пространство, в котором человек обнаруживал собственную уверенность и удостоверялся в своей свободе. Производство в настоящем – опыт, радикально трансформирующий человеческое бытие. Тот, кто подчинен настоящему, его ритму, схватыванию формы лишается любой идентичности, и только в отказе от любой идентичности, становясь «человеком без содержания», он открывает подлинный опыт poiesis.

²³ Ibid. P. 103

Мессианское событие и Ритм (или Эдем - мессианская ситуация полного спасения-счастья) – ключевые понятия онтологии Агамбена, которая находит свое обоснование в текстах Павла. Онтология особого присутствия в *kairos* у итальянского философа занимает важное место в размышлениях о языке как сущностной структуры субъекта, даже если в более поздних работах вопрос о времени помещается в психоаналитический дискурс²⁴ Философия языка Агамбена также имеет сильное влияние текстов Павла. Язык понимается через то мессианское значение, которое потенциально в нем содержится.

²⁴ См.: *Агамбен Дж.* Ното sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М.: Изд-во «Европа», 2012. С. 136. – См.: фрагмент Достоевский и эпилепсия

2. Философия языка. Язык и опыт

2.2. Ключевые понятия философии языка в ранних произведениях

Агамбена

Работы раннего периода творчества Агамбена посвящены, прежде всего, философии языка. Итальянский философ вступает на эту территорию не случайным образом: имевший длительное общение с поэтической элитой своего времени (среди них Бахман, Целан), он начинает свое философское восхождение как переводчик поэтических и религиозных текстов, пишет диссертации о современной поэзии. Поэзия XX века, с одной стороны, отмечена небывалым всплеском творческой энергии. С другой стороны, все тревожнее становятся послания, запечатленные в строках: хрупкое слово, в котором поэт-мистик впервые присваивает себе действительность, которая только в событии настоящего обретает свою плоть, становится неподвижной буквой, занесенной в архивные регистры. У Рильке в одном из ранних сборников есть следующее стихотворение, которое уместно было бы тут процитировать. «Боюсь я тех слов, что звучат кругом / Так просто сказать людским устам: вот это – собака, а то – есть дом,/ здесь – только конец, а начало там.... // ...Не приближайтесь! – готов заклинать. / Так трудно вещам поющим внимать! / Коснетесь их – немые они, мертвы / Все Вещи мне погубите вы»²⁵. Страх и особый трепет Рильке – это боязнь профанизованного слова, то есть такого слова, которое уже не принадлежит человеку, которое не рождается вместе с ним (см. небольшая поэтическая заметка Беньямина «*Дерево и речь*» раскрывающая во всей полноте важность этого самораскрытия слова в моменте настоящего), но которое человек должен выучить, присвоить в процессе детской игры, то есть в автоматическом выучивании знака. «Людским устам» просто сказать,

²⁵ Р. М. Рильке. Избранная лирика / Перевод с нем. и фр. М. Пиккель. // Архангельск: Северо-Западное книжное издательство, 1998. С. 13

что это есть то-то, а это - другое. Для Агамбена такое говорение, говорение профанное – это язык в логике препозиций, язык, который всегда на что-то указывает.

Вместе с профанизацией статуса языка и слова профанируется человеческое бытие. Определение языка как «дома бытия» Хайдеггером, которому, несомненно, следует Агамбен, указывает на ту открытость, которая бесконечно превосходит какую-либо актуальность, фактичность. Язык для Агамбена - это неотчуждаемая метафизическая реальность, за которую нужно интеллектуально бороться. Агамбен предлагает свести многочисленные формы человеческой экзистенции к самой радикальной – к потенциальности в языке (и шире: в искусстве). Буржуазный язык в мысли Бенямина и Агамбена – это язык фактичности, голой наличности. Как Сезанн не писал с голой природы, которая является символом этой предельной наличности объекта, так и Хайдеггер, Бенямин и Агамбен стремятся уйти от языка фактичности. Поэзия для всех трех мыслителей – единственный путь к постижению истины в эпоху метафизической деструкции и нигилизма. Уже в самых первых статьях Агамбен раскрывает главное «мессианское послание», которое будет имплицитно выводиться из всех последующих рассуждений: поэзия – единственное место, где еще возможен теофанический опыт Абсолюта²⁶.

Отчуждение языка от говорящего – главная интенция Агамбена к философскому постижению проблемы языка. Современная лингвистическая наука понимает язык как независимую от человека реальность, которая может быть изучена вне зависимости от него. В инструментарий своего философского аппарата Агамбен включает не только континентальную философскую традицию, но и аналитическую (Витгенштейн, Хомский). Он не изолируется от научных дискурсов, но стремится проложить границы их претензий, буквально «оккупировавших» человека, редуцировавших

²⁶ La notte oscura di Juan de la Cruz, in Juan de la Cruz, Poesie, trad. G. Agamben, Torino: Einaudi, 1974. P. XI

понимание человека к системе фактов его «естественной» природы. В ранних статьях, посвященных философии языка, последовательно проводится критический диалог с лингвистической школой Соссюра. Как Хомский, так и Якобсон видят в языке логическую машину, которая трансформирует согласно математическим правилам один информационный аспект в другой. Агамбен критикует лингвистику, которая как любая обоснованная наука, сводит язык к позитивному факту. Соссюр был первым, кто сформировал общее направление для всей последующей лингвистики, в центре построения которой - знак, вписанный в единую систему. В 1990 году Агамбен публикует статью под заголовком «Философия и лингвистика», в которой аргументирует, что и философия, и лингвистика занимаются языком, только различным способом. Лингвистика занимается *factum linguae*, *factum linguarum* и *factum grammaticae*. Философия обращена к *factum loquendi*. С одной стороны, эта статья - попытка некоторого примирения различных дискурсов о языке; с другой, явное выдвижение философии, которая единственно в состоянии постичь сущность языка, что не подвластно науке с ее фрагментированным рассмотрением языковой реальности.

Factum loquendi предполагает обращение к сущности языка, к тому простому факту, что язык вообще существует, как и те, кто на нем говорят. Первая сущностная черта языка, если мы рассматриваем его в поле *factum loquendi*, – способность к созданию знака, к означиванию. *Factum loquendi* отсылает к фундаментальной языковой коммуникабельности. Предпосылка о том, что первичная способность языка – это способность к означиванию - имеет для Агамбена большие следствия в его философской антропологии и философии субъекта. Язык Агамбен понимает как потенцию к коммуникации за пределами какого—либо конкретного содержания. Если человек определяется через язык, то есть как “говорящее животное”, то, следовательно, сам человек – чистая потенциальность, существующая за любыми предписанными ему качествами. Потенциальность к языку в философской мысли Агамбена ведет за собой понимание человека через

чистую потенциальность. Здесь возможно провести мост от философии языка раннего периода к философии субъекта, наиболее полно изложенной им в книге из серии *Homo Sacer* «Архив и свидетель. Что остается после Освенцима». Субъективность дана только в языке, но если язык бесконечно потенциален и не сводим к уже-сказанному, то и сама субъективность бесконечно десубъективируема и потенциальна, или, словами М. Бланшо, «человеческое существо неразрушаемое, которое может быть бесконечно разрушаемо»²⁷. Разрушение, или экспроприация языка в своей чистой форме – это свидетельство, поэзия и авторский жест.

Философия, таким образом, должна повернуться к чистой сущности языка. Чистый опыт языка Агамбен раскрывает в концептах «*experimentum linguae*» и в «*in-fanzia*». Концепция «детства» и «*experimentum linguae*» разрабатывается итальянским философом начиная с 70-х гг. Если помыслить этот опыт языка в координатах соссюрской лингвистики, то он располагается там, где происходит разрыв между *langue* (языком как системой) и *parole* (единичным высказыванием). Между первым и вторым нет никакой связи, нет перехода, и это отсутствие связи и есть имение места языка. Слово свидетеля невозможно поместить в архив высказываний, также как слово поэта, имеющее место в этом само-разворачивании потенциальности языка. Агамбен проводит основополагающее различие между опытом чистого события языка и опытом языка, присвоенного в препозициях. Второй случай – *parole* Соссюра – это всегда говорение о чем-то, это всегда язык, который перешел из своей потенции в актуально-объективную структуру знака, и как таковой он просто присвоен субъектом. Классическое определение человека как существа имеющего язык, рассматривало такие понятия как «живое существо» и язык. В философии языка (и онтологии) Агамбена главный акцент ставится на «как» владения языком, то есть на способе обладания языком. В центре внимания его философии, посвященной языку – *experimentum linguae*, то есть такой опыт

²⁷ Цит. по: Агамбен Дж. *Homo sacer*. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. С.143

языка, который, не будучи присвоенным, не отсылает ни к чему, кроме самого себя, к тому простому факту, что язык как таковой имел место.

2.2. Деконструкция опыта. Опыт и язык

На основании этих двух главных понятий Агамбен предлагает философию языка, которая выносит на критический суд научные предпосылки лингвистики Соссюра, его понимание знака через двойственное единство означающего/означаемого. Критика лингвистики XX века совпадает у Агамбена с продолжением работы над тем грандиозным проектом «грядущей философии» Вальтера Беньямина, которая предлагала качественно пересмотреть понятие опыта, используемое сегодня современной наукой и также связь метафизики с языком, которая с самого своего начала, согласно двум философам, была обращена к нигилизму.

Цель грядущей философии, по Беньямину, заключается в деконструкции того понятия опыта, которое наследует европейская культура с нового времени. Кант строит грандиозную и стройную систему философии, но в основании ее кладется старое понимание опыта, которое было общим местом мировоззрения эпохи просвещения. «...Речь идет о голом примитивном и естественном опыте, который казался Канту... единственно данным и единственно возможным»²⁸. Как считает мыслитель, внутренняя ценность этого опыта приближается к нулю, он имеет свое значение только благодаря своей достоверности²⁹. Задача новой философии – построение системы наподобие кантовской, отличающейся такой же систематичностью и упорядоченностью, но в основании которой лежало бы иное понимание опыта. Трансцендентальному сознанию соответствуют многочисленные виды опыта, которые с точки зрения современной науки имеют значение галлюцинации и фантазии и не имеют никакой связи с возможной истиной.

²⁸ Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения.. С. 32

²⁹ Там же. С. 33

Задача современной философии – создание понятия познания, которое делало бы возможным не только научный опыт. То, что было понято современной наукой как не имеющая никакой ценности фантазия, для Бенямина – религиозный опыт. С Декарта и Канта начался самый значительный для европейской культуры процесс не только социальной, но прежде всего антропологической секуляризации. Бог Декарта – это необходимый гарант в истинности мышления; как особая реальность духовного опыта человека понятие божественного не рассматривается, как и важнейшие для религиозного сознания понятия любви и добра. У Канта феномен духовной жизни понимается как вводящие в заблуждение ощущения и мнимые сверхчувственные созерцания. Религия Канта находит свое основание в этике, которая полностью ее редуцирует к моральному сознанию. Новая философия Бенямина и Агамбена открыта религиозному опыту, она критически рассматривает рациональность нового времени. Агамбен делает предметом внимания те сферы опыта – желание, фантазм, любовь – которые, с одной стороны, являются теперь собственностью психологических наук; с другой, виртуализируются и становятся наиболее удачными целями для манипуляций рынка. Как для Агамбена, так и для Бенямина, человек утратил опыт самого себя, и причина этого не только в обществе спектакля, но, прежде всего, во всей европейской метафизике.

Агамбен рассматривает опыт традиционный и современный: опыт Античности и Средних веков и тот опыт, который сложился после новоевропейской науки. Для традиционного опыта необходимо не знание, а сила авторитета, сила слов и самого рассказа. Однако существование максимы и притчи сегодня невозможно: любое суждение проходит жесткую процедуру верификации в максимально отдаленной от человека области математического. С поэзией, которую Агамбен понимает близко к мистико-религиозному откровению слова-мира, происходит то же самое. «Современная поэзия располагает ритуалом, отличным от любой позитивной мифологии, литургией, но которой не отвечает какая-либо определенная

теология»³⁰. Поэзия не находит другого священного писания, кроме нее самой. Следовательно, под сомнение ставится вообще возможность первичного слова; Поэт не может иметь доверие к своему наивному языку.

Наиболее основной критический разбор европейского опыта Агамбен проводит в своей книге «Деконструкция опыта: детство и история». Размышления, изложенные в этой книге, пронизаны изначальным интересом Агамбена к инициатическим практикам. До нового времени опыт и наука имели свое собственное место. Более того, опыт и наука имели различных субъектов. Опыт принадлежал каждому индивидуально, в то время как активный ум (*nous*) был разделен от опыта, был недвижим и божественен. *Nous* и *Psyche* не были тождественны для античных мыслителей: *nous* – это не способность души. Центральная проблема для Античности – это не отношение между субъектом и объектом, но отношение между единым и многим. Отдельный индивид был субъектом, в котором активный, единый и разделенный ум мог актуализовать знание. Само знание – это не научное знание, но знание всего: всех причин и начал. Человек получал доступ к такому знанию (*pathei mathos*) только после страдания, до которого была исключена любая возможность предугадывания. Только через *pathei* человек мог достигнуть знание.

Декарт переворачивает традиционную иерархию познания, где восхождение к «вечным божественным истинам» начиналось с истин эмпирических, низших. Декарт, как точно выразился С. Хоружий, получает от Бога только водительские права³¹, то есть утверждает через него легитимность своего познавательного акта мысли, направленного на предметную реальность. Декарт, таким образом, вообще исключает из своего опыта познание Бога. Знание и авторитет принадлежит теперь единому субъекту, который оказался не чем иным, как абстрактной точкой Архимеда, картезианским *cogito*, сознанием. В этом заключается главная революция

³⁰ La notte oscura di Juan de la Cruz, in Juan de la Cruz, Poesie, trad. G. Agamben. P. XI

³¹ Хоружий С. С. Критические очерки европейской антропологии. // royallib.com/read/horugiy_sergey/kriticheskie_ocherki_evropeyskoy_antropologii.html#0. 07.04.2016

новоевропейской философии. Было уничтожено разделение между божественным и человеческим знанием, и локусом опыта стал общий для всех метод. Для философии языка Агамбена это имеет другие важные следствия. В античных мистериях связь опыта и знания состоит в событии без речи, которое заканчивается в смерти и возрождении в полном молчании. Однако новый субъект науки уже имеет исходную точку начала для любой мысли. “Не *pathema*, а *mathema* в традиционном понимании этого слова выходит на первый план: что-то, что уже присутствует в любом акте знания, становится исходной точкой”³² Язык теперь – это язык максимально отстраненного от человека объективного говорения, в котором он выражает себя также отстранено и безлично, как Декарт всматривается в машинерию собственного тела. Трансцендентальное сознание Декарта и Канта вводит язык в логику препозиций, которую Агамбен в своей философии языка стремится преодолеть путем выдвижения другого альтернативного понимания опыта.

Новоевропейская философская мысль соединяет двух разных субъектов античного мира в едином субъекте, которому противоположен мир объектов (знаменитая субъект-объектная оппозиция европейского мышления). Декартовское «Я» для Агамбена – “почти мистическое сведение всего психического содержания к чистому акту мысли”³³. Картезианский субъект – субъект глагола, чистая лингвистически-функциональная сущность, которая не содержит ничего, кроме самого чистого акта мысли. Декарт определяет «Я» как субстанцию «вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи»³⁴. *Res cogitans* резко противостоит *res extensa*, между ними практически нет связи. Я Декарта, который будет главной фигурой европейской философии и науки – чисто мыслительно-

³² *Agamben G. Infancy and History: The Destruction of Experience. P. 20*

³³ *Ibid. P. 22*

³⁴ *Декарт Р. Рассуждение о методе с приложениями Диоптрика, Метеоры, Геометрия / Пер, статьи и комментарии Г. Слюсарева и А. Юшкевича // М: Издательство Академии наук СССР, 1953. С.33*

познавательная активность, познающий субъект. Воображение и чувство (страсти) принадлежат телесной стихии, они исключаются из чистого акта мысли. Декарт не признает за воображением какую-либо ценность в процессе познания, более того воображение познанию препятствует, поэтому оно из него исключается.

Агамбен соглашается с пониманием субъективности через функцию языка. Однако Декарт характеризует субъекта как субстанцию, которой присваиваются все качества, которая имела душу в традиционной психологии. Душа Декарта сохраняет прежнее значение, с той большой разницей, что душа с ее страстями в аскетике и в целом в религиозной антропологии – это онтологический феномен, а в новоевропейском мышлении – чисто психологический и эмпирический, подвластный полному контролю со стороны мыслящего Я и связанный с ним лишь самым косвенным образом. Декарт выделяет шесть первичных страстей: восхищение, любовь, ненависть, желание, радость, печаль. Перцептивные ощущения имели непосредственные механизмы перехода от тела к душе, в то время как для страстей таких аналогов не существовало. Декарту пришлось на ум разрабатывать совершенно фантастические физиологические механизмы, связывающие душу и тело (придаточная железа, например). Декартовское основание «Я» с его определенными качествами оказывает сильное влияние на современную философию, обеспечивая ее “...базисом, на котором мысль, от Беркли до Локка, построит концепт физического сознания вместо души христианской психологии и *nous* греческой метафизики как новый метафизический субъект”³⁵.

От Аристотеля к Декарту, таким образом, происходит становление субъекта, понимаемого как самодостаточная и самодавлеющая мысль. «Я мыслю» – неразрушимое и ни к чему не редуцируемое основание субъекта. Субъект Канта наиболее полно раскрывает такое понимание опыта в метафизической традиции. Анализ Канта отвечает «рациональной

³⁵ Agamben G. *Infancy and History: The Destruction of Experience*. P. 22

психологии», которая строится после картезианского анализа, в которой субъект понимается как познающая субстанция. «Итак, *я мыслю* есть единственная ткань (Text) рациональной психологии, из которой она должна развить всю свою мудрость»³⁶. Кант проводит разделение между трансцендентальным субъектом, чистым актом «Я думаю» и психологическим сознанием эмпирического Я. Чистый акт «Я думаю» трансцендентального сознания не может быть познаваем, это а priori эмпирического сознания. Трансцендентальный субъект не может быть детерминирован иначе, как через препозицию «Я думаю». С момента, когда трансцендентальный субъект не знает своего объекта, но может только думать, он не может знать себя как субстанциональную реальность. Критика Канта освобождает субъекта от всего субстанционального содержания и сводит его к трансцендентальной форме представления, которая сама представима быть не может.

У Канта, также как у Декарта субъект – это, прежде всего, познающий субъект, но выстраиваемый на новых более основательных методологических основаниях. Кант еще прочнее закрепил оппозицию тела и души Декарта в познавательной перспективе, проводя свою критику познавательных возможностей субъекта. Хоружий утверждает, что у Канта, в отличие от Декарта, субъект вообще как таковой исчезает, он служит лишь средством построения системы категорий³⁷. Главная функция субъекта у Канта удачно выражается следующим определением: «Это внутреннее восприятие действительно есть не более чем апперцепция я мыслю, делающая возможными даже все трансцендентальные понятия, которые можно выразить так: я мыслю субстанцию, причину и т. п.»³⁸

Традиционный опыт после новоевропейской революции становится недостижим для современного человека. Теперь появляются два субъекта,

³⁶ Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем Н. Лосского сверен и отредактирован М. И. Иткиным // М.: Мысль, 1994. С. 241

³⁷ Хоружий С. С Критические очерки европейской антропологии. // royallib.com/read/horugiy_serгей/kriticheskie_ocherki_evropeyskoy_antropologii.html#0. 07.04.2016

³⁸ Кант И. Критика чистого разума. С. 241

один из которых субъект знания, который может знать, но никогда не может владеть своим объектом, другой – субъект опыта – который может только владеть, но никогда – знать³⁹. Задача грядущей философии – привести двух субъектов к необходимому тождеству. Разделение двух субъектов (опыта и знания) - это разделение всей европейской культуры на два полюса: экстатический и рационально-сознательный. Это разделение Аби Варбург обозначил как шизофрению Европейской культуры⁴⁰. Экстатическому полюсу соответствует поэзия, рационально-сознательному – философия. Один полюс, связанный с экстатическим опытом и вдохновением, радуется своему объекту, но не знает что оно такое. Другой полюс, рационально-сознательный, знает свой объект, но не может им наслаждаться, потому что не знает, как его представить. В трещине, пролегающей между двумя этими полюсами, кроется большая трагедия европейской культуры. Подлинная поэзия всегда движется к познанию своего объекта, также как и подлинная философия неотделима от радости. Движение одного полюса по направлению к другому говорит об изначальной целостности логоса и места (языка и страсти или состояния души), которое позволяет этому логосу быть. Основная трагедия культуры (согласно всему этому ряду мыслителей) заключается в безудержном расширении рационально-сознательного полюса с его критическим отношением ко всему сущему и, прежде всего, к самому человеку. Критическое отношение появляется в тот момент, когда разделение между экстатическим и рациональным становится огромным (когда оно становится огромным появляется философия жизни и новая эстетика, то есть первостепенным становится тот опыт, который обращается к чувственно-экстатическому миру человека). «Мир с тех пор буквально “обезумевает” от самого себя. Наше мышление, прежде всего мышление критическое, научное, присваивает без понимания, и понимает без получения от этого процесса

³⁹ См.: *Agamben G. Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture. 1992. P. XVI*

⁴⁰ См.: *Warburg A. La Naissance de Vénus et Le Printemps de Sandro Botticelli, trad. par Laure Cahen-Maurel, Paris, Éditions Allia, 2007*

радости, оно заставляет нас владеть тем, от чего мы не можем получать удовольствие»⁴¹.

Отдельно требуется провести работу по сравнительному анализу понимания духовного опыта у С. Хоружего и Агамбена. Здесь отметим только тот факт, что у Агамбена в отличие от С. Хоружего, главное внимание уделяется освобождению языка как особой духовной реальности человека, оправдание статуса языка в человеческом мире путем деконструкции опыта, на котором тот или иной язык, то или иное говорение основывается. Если в центре философского внимания Хоружего стоит антропологический горизонт со всеми его ресурсами (включая язык), то для Агамбена язык – та метафизическая реальность, которая нуждается в самостоятельном рассмотрении. Для онтологии Агамбена более существенна связь живущего и говорящего, языка и опыта, и в этом смысле Агамбен принадлежит поэтической линии философствования, которая включает в свое поле важнейшие структуры духовного опыта, направленные на мышление человека как целостного существа и языка как неотчуждаемой от него реальности. Преодоление математически ориентированного познания может быть осуществлено только путем установления связи познания и языка. Как для Бенямина, так и для Агамбена размышление о языке первично по отношению к проблемам сознания, так как именно и только в языке – место человека. Размышляя над природой языка, мы должны расширить понятия познания и опыта, и включить в познание или в новую философию те области нашего опыта, которые традиционно мысль делала невозможными. Необходимо поставить под сомнение саму связь между языком и метафизикой, которая поддерживает всю западноевропейскую философскую антропологию. «Западная метафизика в самом истоке была обращена к нигилизму. Для того, чтобы этот нигилизм преодолеть нам необходимо вновь осмыслить язык»⁴².

⁴¹ *Agamben G. Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture. P. XVII*

⁴² *Agamben G. Infancy and History: The Destruction of Experience. P. 104*

2.3. Чистый опыт языка

Эссе 1984 года «Вещь сама по себе» посвящается чтению седьмого письма Платона. Платон указывает, что знание приобретается в отношении между именем (onomata), дискурсом (logos) и образом. Агамбен переводя эти понятия в термины современной лингвистики, утверждает, что имя – это означающее, logos – означаемое или виртуальная отсылка, образ – денотат или актуальная отсылка⁴³. Центральная проблема седьмого письма Платона – это темная вещь «сама по себе». Согласно Платону, «вещь сама по себе» познаваема, но она не может быть выражена. Это означает, что «вещь сама по себе» неадекватна языку. Платон особенно подчеркивает, что наиболее неадекватен этой «вещи в себе» письменный язык⁴⁴. Стандартные интерпретации «платоновской вещи» сводят ее к сомнению в объекте своего знания. Агамбен приходит к мысли, что « ”вещь сама по себе” – это не то, что познаваемо и действительно есть, но главным образом, – то, благодаря чему каждое сущее познаваемо и действительно есть»⁴⁵. «Вещь сама по себе» – это не темный неопределенный объект за пределами языка. «Вещь сама по себе» – это не вещь, а открытость, которая возможна в языке, она имеет лингвистическую реальность, это язык в его чистой потенции.

В каноническом анализе, проведенном Аристотелем, в основании всякого предложения лежит субъект и предикат. Субъект – препозиция в любом дискурсе; вещь, о которой мы говорим через предикат. Слово «дерево» выдвигает универсальное значение на место единичных невыразимых деревьев. Структура лингвистической препозиции имеет свой онтологический коррелят в отношении между *prote ousia* (первой

⁴³ *Agamben G. Potentialities: Collected Essays in Philosophy. First published in English translation and edited by Daniel Heller-Roazen. London: 1999. С 31*

⁴⁴ *Платон. Письма Том 4. Собрание сочинений. В 4 т. / Под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи., С. 583*

⁴⁵ *Agamben G. Potentialities: Collected Essays in Philosophy. First published in English translation and edited by Daniel Heller-Roazen. London: 1999. С 33*

субстанцией чистого Бытия) и категориальным знанием сущего. Аристотель говорит о десяти категориях, через которые бытие может быть познано. Каждая из этих категорий определяет бытие в его определенном качестве. *Prote ousia* – универсальная категория, важнее любой другой категории, через которую бытие может быть познаваемо. Обычно *prote ousia* понимают как «темную сущность» или «невыразимый объект».

Структура лингвистической препозиции рождает скептицизм, очевидный в седьмом письме Платона. В дискурсе объект всегда пойман внутри препозиционной и объективной логики, которая разделяет вещь на два элемента: субъект и предикат. Сам язык – это не вещь среди прочих вещей, но медиум, через который мы говорим о самих вещах. Это значит, что сам язык (эта таинственная «вещь сама по себе») не может быть выражен каким-либо образом. Как только мы говорим о языке, он становится объектом, о котором мы говорим, то есть препозицией предиката. Слабость *logos* заключается в том факте, что язык не способен привести «вещь саму по себе» к выражению: он должен изменить познаваемость сущего, которая дается внутри препозиций.

Задача современной философии – переосмыслить опыт языка за пределами каких-либо препозиций. Только таким образом, согласно Агамбену, мы сможем освободить человечество от метафизического и теологического наследия, которое фундирует человеческое пребывание в невыразимой трансценденции. В эссе 1984 года «Идея языка» Агамбен обращается к теологии откровения, которая особым образом связана с существованием языка. Продолжение этого размышления находит свое отражение в уже упомянутом труде «Время, которое остается». Спасение не интересуется содержанием мысли, в центре – само условие возможности всякого знания. Теология спасения – это путь мысли через препозиционную структуру языка. Значение откровения заключается не в том, что люди открывают какое-либо сущее через язык, но они открывают сам язык. Евангельское «Вначале было слово» – это регистрация нового опыта слова, пришедшее в мир с

Христианством. Событие открытие слова есть открытие бога, так как само слово – абсолютное начало всего. Истинный смысл откровения заключается в том, что вся человеческая речь и все знание имеют свои корни и свое основание в этой открытости, которая бесконечно превосходит все остальное. Эта открытость не ведет за собой слово как знак, но оно открывает сам язык, возможность говорения.

Мессианское слово, слово как таковое – это слово тотальной и всеобъемлющей актуальности. В одном этом слове, как писал Беньямин – вся универсальная история. Мессианское слово понимается Беньямином как изначальный язык Рая, который человек утратил, потому что положил язык внутри значения. Утрата языка ничего не значащего и ничего не обозначающего – изначальный грех, из-за которого люди оказались изгнанными из Рая. Чистый язык Адама заключается в том, что речь не сообщает ничего, кроме нее самой.⁴⁶ Статус этого чистого языка, вытесненный пустой буржуазной концепцией языка, по мысли Агамбена и Беньямина, нуждается в завоевании прежнего места. Каждый язык стремится к своему чистому бытию, к тому слову, которое ничего не выражает. Каждый язык стремится к своему чистому бытию, стремится выразить что-то за определенным значением, но то, что он хочет сказать, в итоге остается недосказанным.

Агамбен как к более основательному опыту языка, то есть совпадения имени и чистого языка (или акта передачи и самой передачи), вновь отсылает нас к посланиям Павла. Далее приводится филолого-философский анализ базовых понятий мессианского словаря Павла из работы «Время, которое остается». Понятие «евангелия» обозначает ни сколько само содержание послание, сколько акт передачи. Внимать euaggelion – значит углубиться в чистый опыт языка как такового. Темпоральная структура евангелия (euaggelion) отличается от структуры пророчества, также как апостол отличается от пророка. Евангелие – речь, которая объявляет о том, что

⁴⁶ Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. С. 21

ожидаемое благо уже в настоящем. Понятие евангелия невозможно рассматривать отдельно от понятия веры и настоящего. *Pistis, parousia, euaggelion* – неотделимые друг от друга понятия. Павел определяет отношение между верой и благой вестью в следующих терминах: “Ибо я не стыжусь благовествования Христова, потому что оно есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, Иудею, потом и Еллину”⁴⁷. Благой вестью – поскольку является *dynamis* (потенциальностью) – нуждается для своей силы в вере. Павел часто приближает веру и древнегреческое понятие *energeia*. *Pistis*, таким образом, понимается Агамбеном как принцип актуальности и действия. Принцип веры для Павла не является чем-то внешним по отношению к самой вести, напротив, это то, что содержится в ней самой. То, что сообщается в благой вести – эта сама вера, которая реализует свою силу через благой вестью. Вера – это *energeia* благой вести.

Таким образом, *euaggelion* – это не речь, которая сообщает что-то о чем-то, независимо от места ее объявления и субъекта, который воспринимает такую речь. «потому что наше благовествование у вас было не в слове только, но и в силе и во Святом Духе (*plerophonia*) , и со многим удостоверением, как вы *сами* знаете, каковы были мы для вас между вами»⁴⁸. *Plerophonia* не обозначает внутреннего состояния души или изобилие “божественной силы”. *Pleros* означает “полный, заверченный”. *Phoreo* (*phero*) переводится как “переносить истово” или, в пассивной форме, “быть насильно перенесенным”. Вместе целое понятие следует понимать следующим образом: довести до совершения, или “быть перенесенным в полноту”. Благой вестью – не речь в себе пустая, которая может, тем не менее, быть верифицируема. Эта речь рождается в вере, в *energeia* для того, кто ее произносит и живет только в ней.

⁴⁷ Рим. 1:16

⁴⁸ 1. Фес. 1:5

2.4. Человеческий голос. *Stimmung*: Тоска. Любовь.

После публикации “*Детство и история*” в 1978 году, Агамбен работает над проектом “Человеческий Голос”. Главный вопрос, который поднимается в этом проекте: есть ли особый человеческий голос, и если есть, является ли этот голос языком? Человеческий голос – модель, через которую Западная философия мыслила отношение между природой и культурой, живущим существом и говорящим. Разделение между *phone* и *logos* для античных грамматиков – это разделение между “беспорядочным голосом” животного и “артикулированной” речью человека. Буква – была началом этой артикуляции. Следовательно, буква существовала в трещине между живущим существом и языком, но только как чистая негативность, которая разделяла одно от другого.

Человеческий голос, лишенный своей функции означивания (или *logos*) качественно отличается от животного голоса и чистой фонемы. Человеческий Голос Агамбен понимает как чистую потенцию к языку: «Когда мы слышим человеческий голос, мы слышим чистую интенцию что-то обозначить или чистое значение, в котором что-то дано, что бы быть понято до определенного события означивания»⁴⁹. В отличие от дискурса, в котором всегда высказывается что-то о частных вещах, Голос отмечает то, что язык вообще существует, что существует человеческая способность к языку, которая выше любой другой вещи, которая уже является сказанной в языке. Эта способность обозначать отличает человеческий голос от неартикулированного и непосредственного голоса животного (*phone*). Чтобы обозначить эту разницу, Агамбен отсылает к человеческому голосу как к Голосу (с большой буквы).

Язык не является голосом человека. Голос вписывается в язык, но никогда не может полностью с ним совпасть. Удерживание слов в ожидании и неопределенности языка – это наше желание найти наш голос в языке. Тоска

⁴⁹ Agamben G. Language and Death: The Place of Negativity, 1991. С. 43

по горнему миру, невыносимость единственности и “понятливости” реальности – стремление к бытию в чистой потенциальности языка. Мысль об одиноком голосе открывает человеку его изначальное пространство. В работе «Сущность языка» Хайдеггер говорит о таком опыте, в котором мы не имеем имен, но в котором речь разламывается на наших губах. Это разламывание речи – это обратный шаг в сторону мысли. В Голосе – чистая интенция звать, язык в нем не призывает ни к чему конкретному. Голос для Хайдеггера – отрицательное место, которое не занимается языком, который что-то обозначает. С одной стороны, Голос ведет к молчанию, с другой – к поэтическому слову. В «Бытии и Времени» Хайдеггера Голос появляется как «зов совести», немое основание, на основании которого *Dasein* мыслит смерть. Напротив, у Агамбена потенциальность для языка может быть понята за пределами отрицания и невыразимого основания: «Только если человеческий Голос – это не простая смерть, но то, что еще никогда не существовало, то возможно для человека осуществить опыт языка, который не был бы отмечен отрицанием или смертью»⁵⁰.

Пауль Целан определял поэзию как первый забытый голос человека⁵¹. Поэтическое слово имеет прямую связь с местом человека, более того, оно возможно только в этом месте. В этом месте своего голоса слово не отчуждается от человека: говорящий и живущий в этот момент абсолютно совпадают. Голос как возможность молчать или возможность сказать – слово, имеющее особый внутренний авторитет. Индивид, пребывающий в постоянном присваивании языка, в постоянных процессах речевой субъективации и десубъективации, позван как своим голосом, так и состоянием души к своей открытости, к своему *Da*. Опыт открывающегося *Da* сущностно противоположен нигилистическому бессилию, которое Агамбен определяет как оставленность божественным словом или Голосом. Голос (или божественное слово) – спасение от игры бесконечных смысловых

⁵⁰ Agamben G. Language and Death: The Place of Negativity (1991). P. 95

⁵¹ Целан П. Стихотворения. Проза. Письма / под общей ред. М. Белорусца. — М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. С.7

препозиций, абсолютная точка начала. «В отличие от языка, максимально отдаленного от нас, в котором мы потерялись и сделались одинокими, открытие языка как такового ведет к наиболее подлинному удивлению в существовании мира»⁵².

В Бытии и Времени то, что призывает – молчаливый голос сознания, который зовет *Dasein* к своему истоку. *Dasein* в тоске, на грани опыта своей оставленности, находит другой Голос, даже если этот голос зовет только в молчание». *Dasein* осуществляет этот опыт безосновательности через состояние – *Stimmung*. В опыте безосновательности *Dasein* всегда обнаруживает свой *Stimmung* - полное отсутствие значения». Иметь опыт тоски для *Dasein* - иметь опыт своей необоснованности. *Stimmung* не имеет ничего общего с *Stimme* человека. В этом отрицании располагается место языка как чистой интенции к обозначиванию, как чистое желание сказать, но в котором нет еще ничего определенного в знаке. Поэтическое слово открывает другой горизонт, по ту сторону чистого отрицания. Это “трансцендентальное чувство” позволяет человеку найти свое слово. Таким определяющим настроенность чувством в поэзии для Хайдеггера была Тоска. Агамбен, обращаясь к итальянской культуре, говорит о Любви.

В своей работе “*Potentialitas*”, Агамбен критикует понимание любви Мартином Хайдеггером. Хайдеггер был прекрасно осведомлен о фундаментальной важности любви, пишет Агамбен, в том смысле, что она является условием знания и доступом к истине⁵³. Агамбен предлагает свое понимание любви, которое будет развиваться также в более поздних сочинениях, таких как «Время, которое остается». В отрывке «Страсть к активности» любовь как страсть кажется единственным атрибутом бытия, оно должно найти свое место и собственное выражение в бытии-в-мире, которое характеризует *Dasein*. Через Любовь *Dasein* осуществляет свое Да в мире, любовь фундаментальна для *Dasein*. Любовь как *agape/caritas* занимает

⁵² Agamben G. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. С 40

⁵³ Ibid. 199

центральное место в поздних работах Агамбена, особенно в труде «Время, которое остается». Любовь апостола Павла поднимается до теологического и политического значения, не только немыслима без встречи с истиной и Богом, но также без Нового сообщества.

Особо пристально итальянский философ рассматривает понятие Любви и ее место в поэтическом творчестве в работе «Станцы: слово и фантазм в Европейской культуре». В этой работе он использует психоаналитический понятийный аппарат, отдаляясь от чисто онтологического понимания. Как уже отмечалось в прошлой главе о языке (понимание которого Агамбен артикулирует не только в чисто философском языке, но используя научные дискурсы), обращение к разным традициям оправдано стремлением опрокинуть аргументы противников методом их же дискурса или подтвердить свои мысли в других координатах мышления. Много столетий Любовь считалась важнейшим фантазмагорическим процессом, важнейшее место в духовной жизни предназначалось Любви. Для поэтов эпохи раннего ренессанса Любовь была страстью, которая отсылала к чистому месту поэтического слова. Любовь – такое трансцендентальное чувство, благодаря которому осуществлялся опыт самого языка, без бегства языка к простому означиванию. Теория, которая подчиняется поэзии *stilnovistica* – это доктрина фантазмов, которая развивается начиная с трудов Платона («Филеб») и Аристотеля («О душе»). Агамбена интересует связь между теорией лингвистического знака и вдохновением любви. Фантазм порождает желание, желание переводится в слова и слова определяют пространство, в котором возможно присваивания того, что не может быть присвоено в полном удовлетворении каким либо иным образом⁵⁴. Поэзия, таким образом, – это запись диктата вдохновляющей любви.

Воображение, таким образом, которое Декарт исключал из опыта познающего субъекта, у Агамбена занимает исключительное место. Когда любовь находит свое место в воображении, желание не может владеть своим

⁵⁴ *Agamben G. Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture. P.22-25*

объектом как телесной вещью. Границы между субъективным и объективным, телесным и бестелесным уничтожены. В любви нет оппозиции между желающим субъектом и внешним желаемым объектом, но в фантазме разворачиваются своеобразные субъект-объектные отношения. Когда воображение было исключено из опыта новоевропейского субъекта как что-то нереальное, и его место занял *ego cogito*, статус желания изменился радикально: оно стало ненасытным. “Желающее Я теперь способно находить напротив себя только тело, которое можно потреблять и разрушать без того, чтобы быть когда-либо удовлетворенным, ведь фантазм стал бесконечно иллюзорным и скрытым”⁵⁵. Удаление воображение из сферы опыта разделило то, что Эрос соединял в нем: желание и необходимость.

⁵⁵ *Agamben G. Infancy and History: The Destruction of Experience. P. 26*

3. Субъект и традиция в философской мысли Агамбена

3.1. Человек без содержания и мессия как альтернатива субъекту

Проблематика персонального в ранней философии Агамбена

Работа *“Человек без содержания”* не отсылает к известному произведению Музиля, вышедшему в свет в 1931 году. Субъективность Агамбен понимает через присвоение языка, через начало акта речи. Речь – содержание, наполняющая субъекта; язык, таким образом, – форма, благодаря которой возможен субъект. Антропологическая модель Агамбена выстраивается на основании противопоставления субъективности, сконструированной в языке и того, что способно сопротивляться этой *“сформированной”* субъективности, того, что не может с ней до конца совпасть. С одной стороны, человеческое существо, присваивая язык, впервые становится человеком; с другой, присваивая язык, то есть, получая возможность говорить, человек теряет свой Голос в языке. Происходит это потому, что форму, которую он заимствует, является внешней по отношению к нему, и он никогда не может с ней совпасть до конца. В работе *“Человек без содержания”* главная фигура – художник; бытие художника – это не бытие субъекта.

Субъект в европейской традиции – *“универсальное подлежащее для всех видов, осуществляемых в нем активностей”*.⁵⁶ Человек – субъект права (деконструкцию которого, на материалах Нюрнбергского процесса Агамбена успешно осуществляет в работе *«Homo Sacer. Что остается после Освенцима. Архив и Свидетель»*), субъект производства, потребления и что, самое удивительное, субъект суждения вкуса. Тиражирование и участие субъекта осуществляется в таких сферах опыта, где традиционно человек участвовал как целое. В работе *«Человек без содержания»* Агамбен

⁵⁶ Хоружий С. С. Критические очерки европейской антропологии. // royallib.com/read/horugiy_serгей/kriticheskie_ocherki_evropeyskoy_antropologii.html#0. 07.04.2016

обращается к известному сатирическому произведению Дидро. Вкус племянника Дидро – единственная уверенность в себе и в своем самосознании, но эта уверенность ничто. «Вкус этот, действующий как своего рода моральная гангрена, уничтожая любое другое содержание и духовное устремление, достигает в конце абсолютной пустоты»⁵⁷. Личность племянника Рамо, продолжает Агамбен, абсолютно безлична. С одной стороны, мы имеем фигуру того, кто совершенно уверен в факте собственного существования, которое возможно благодаря способности судить, и в целом, говорить. По другую сторону – тот, кто как раз такой уверенности не имеет, «человек без содержания», и только отсутствие содержания позволяет ему обрести личное, «собственное» бытие.

Зрителю, который абсолютно чужд произведению искусства, потому что, с одной стороны, закрыт опыту присутствия, а с другой, всегда имеет бытие с безразличным искусству содержанием, противостоит субъективность художника – абсолютная, единственная сущность, к которой безразлично любое содержание. «Человек без содержания» – это сам художник, который не имеет никакой идентичности, который должен бесконечно погружаться в ничто. Художник становится *tabula rasa* перед материей и формой, понимая, что никакое содержание не может идентифицироваться с его сознанием. Субъективность художника, над которой Агамбен размышляет в ранней философии, имеет структуру свидетельства, являющейся центральной в одной из самых известных его работ «*Номо Сасер. Что остается после Освенцима. Архив и свидетель*». Художественная субъективность без содержания – чистое усилие отрицания. Художник в акте творчества утверждает себя самого как абсолютную точку начала, которая отражается в чистом осознании самого себя и осуществление опыта свободы. В работе «Человек, без содержания» Агамбен понимает искусство как самое радикальное событие, на которое способен человек. Человек в акте художественного творчества отдает свою жизнь или, как минимум, свое

⁵⁷ *Agamben G. L'uomo senza contenuto. P. 38*

здоровье в обмен на обещанное счастье. Художник, словами Мамардашвили, достигает состояния абсолютного ноля, никакое прошлое содержание не определяет его. Обещанное счастье – это осуществленное возрождение: новая точка начала достигнута и, сейчас делается шаг в сторону нового смысла, по ту сторону заранее заданного содержания.

Напротив, зритель занимает безопасную и дистанцированную позицию. Свою прочность он находит в том, что искусству наиболее чуждо. Зритель всегда напротив произведения искусства находится в заранее детерминированном содержании. Он не знает, что такое чистая творческая субъективность, ему остается только риторический знак, форма, над которой он может сколько угодно рефлексировать, выстраивая всевозможные теории. Агамбен продолжает: «Если зритель допускает радикальное изъятие опыта Другого, то есть такого опыта, который сближал бы его с самим художником, он входит в круг совершенной деградации...»⁵⁸. Не всякое произведение искусства ценно само по себе (в современном искусстве вообще определение ценности того или иного объекта весьма проблематичный вопрос) но только такое, которое имеет свое основание в радикальной трансформации опыта человека (у Агамбена, как мы рассматривали ранее, речь идет об опыте времени). В Античности силу воздействия искусства передавали понятиями страха и божественного ужаса. Эти мощные состояния далеки от наших доброжелательных суждений. Произведение имело сильное воздействие, потому что оно жило в мыслях и воображении, и было не картиной и не скульптурой, которую судили, а тем внутреннем движением и порывом страсти, которое внешний материал сообщал⁵⁹. Произведение, как его понимали древние греки, являло собой что-то совершенно иное по отношению к внешней реальности. Греки выражали эту связь с иным понятием аллегории. Произведение связано с чем-то, и это что-то не является простой материей. Зритель – тот, кто не участвует, и это его всегда

⁵⁸ Ibid. P. 72

⁵⁹ Ibid. PP. 9-15

детерминированное каким-либо содержанием бытие – абсолютно безличное бытие, лишенное своего подлинного основания в настоящем. Средние века, и даже Ренессанс не знали такого отрыва зрителя от художника, как это произойдет в Новое время.

Другим совершенным человеком без содержания, рождающимся в акте полного отречения от всего земного, для Агамбена является апостол Павел.

Павел получает новые мессианские условия, которые ведут за собой изменение всех прошлых юридических условий. «Мессианское призвание» (kletos) – центральное событие как в индивидуальной истории Павла, так и в европейской культуре. Изменение юридических условий не означает отношения безразличия ко всему земному, все земные условия изменяются согласно зову. То, что делал раньше закон, разделяя еврея от не-еврея, свободного от раба, в зове нивелируется. Зов зовет к ничто, к месту, которого нет. «Nos me» Павла («как если бы не») имеет только негативное содержание и является единственно возможным способом отношения к земному. Мессианский зов – не право, он не выстраивает идентичность. В не-присваивании не основывается новая идентичность, но старое существует и используется в мессианском зове новым образом.

В ситуации «Nos me» достигается фундаментальный опыт присутствия. В мессианском событии бытие человека впервые становится собственным. Собственность этого бытия понимается не через что-то, что колеблется выше павшей повседневности, но возможна только благодаря постижению своей падшей повседневности. Мессианский субъект не только не владеет собственностью, но он также не владеет собой как целым. Приход мессии означает, что все вещи и сам субъект вместе с вещами – взяты как «если бы нет». Нет никакого субъекта, который смотрит и может решить, что-либо сделать как “если бы. Мессианский зов уничтожает, прежде всего, сам субъект: “И уже не я живу, но живет во мне Христос”⁶⁰. Тот, кто пребывает верующим тому, что теряет, не может верить какой-либо идентичности и

⁶⁰ Гал. 2:20

земному призванию: “Хулят нас, мы молим; мы как сор для мира, как прах, всеми попираемый доныне”⁶¹.

Глагол *katargeo* – центральное понятие мессианского словаря Павла (двадцать шесть раз оно повторяется в его посланиях). Глагол *katargeo* состоит из *argos* (от прилагательного *argos*), что обозначает «быть не-в-действии», «без-деятельный». Этот глагол исключительно Нового Завета и принадлежит Павлу. “Ибо, когда мы жили по плоти, тогда страсти греховные, обнаруживаемые законом, действовали в членах наших, чтобы приносить плод смерти / Но ныне, умерши для закона, которым были связаны, мы освободились от него, чтобы нам служить (Богу) и обновлению духа, а не по ветхой букве”⁶². *Katargeo* – центральное понятие онтологии фундаментальной пассивности Павла. Павел, прекрасно образованный и владеющий древнегреческим языком, играет словами *dynamis/energeia*. Сила проходит в акте и достигает свой *telos* не в форме силы или *ergon*, но в форме *astheneia*, то есть слабости. Для Павла мессианская сила не исчерпывается в своем *ergon*, но остается в действии и силе только в форме слабости. Мессианский *Dynamis* – это слабость, но именно через эту слабость он может достичь своих результатов. В Посланиях Коринфянам Павел говорит: «Но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное / И незнатное мира и униженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее»⁶³.

В своей онтологии исключительного события, основанного на текстах Павла, Агамбен определяет человека через остаток. Человек – это тот остаток, который не обращен в будущее, но возможен только в опыте настоящего. Остаток не сводим к чему-либо, он препятствует разделению, позволяя целому совпасть с самим собой. В остатке мессианского события искусства – ритм. Остаток – то существенное, что останется после того как действие культурной языковой идентичности будет приостановлено. Остаток

⁶¹ 1. Кор. 4:13

⁶² Рим. 7:5-6

⁶³ 1. Кор. 1: 27-28

всегда отсылает к опыту настоящего, остаток выступает только в структуре времени *kaïros*. Остаток в книге «Время, которое остается» понимается как вера, надежда, любовь, они являются нередуцируемыми основаниями человеческого бытия.

Опыт искусства и радикального события Павла имеют одинаковую структуру мессианского времени, сжимающего человеческую сущность до предельной точки, где он выносит окончательный и последний вердикт своему чуждому прошлому. *Adynamis* Павла и *poiesis* художественного творчества объединяет такое понимание мессианского события, где оно мыслится не-совпадающим с обычной человеческой активностью, то есть практикой. *Adynamis* Павла и *poiesis* исключают обычное волевое усилие человека, они требуют подключения иных ресурсов, превышающих обычные стратегии повседневного бытия. Опыт в исихазме, как об этом пишет С. С. Хоружий, также не зависит от воли: он может прерваться независимо от желания человека. Духовный опыт, даже если сейчас мы говорим о нем в самых общих понятиях, подключает особые источники в человеке, которые лишь в самых неуловимых знаках дают о себе знать в повседневности. То, что делает мессианскую ситуацию Павла или акт художественного творения онтологическим - это особая конфигурация бытия, противоположная онтическому, или, если выразимся словами Павла, определению субъекта через «если бы».

Примечательна здесь полемика Агамбена с Т. Адорно и противопоставление Адорно Беньямину. Адорно говорит о человеке и о человеческой культуре с позиции «как если», в то время как Беньямин предлагает посмотреть на человека с позиции «как если бы нет». Адорно предлагает вернуться к тому, «как если» бы человек действительно оставался прежним, как если бы то, что случилось в XX веке, происходило не с ним, а с какой-то другой планетой и другими существами. Агамбен вслед за Беньямином утверждает, что в таком видение и разрешение проблемы мы вновь возвращаемся к тому определению человека, которому он

соответствовать не может, то есть вновь приписываем ему прошлые сущности. Ситуация «как если бы нет» - это ситуация человеческого бытия, которое уже не может иметь какое-либо давшее трещину и уже невозможное содержание. Содержание выносится за скобки, и субъект выстраивается не в отношении присваивания, а в отношении отказа от присваивания. В этом отказе от присваивания человеку впервые открывается возможность перейти от несобственного бытия в присваивании к собственному бытию. Истощенное пост-историческое человечество, по мысли Агамбена, должно найти свой этос в бедности своего бытия. Бедность или ничтожность его бытия должна раскрыться ему в полной мере, он должен дойти до предельной точки, которая единственно гарантирует спасение.

Онтология «фундаментальной пассивности» Агамбена пронизывает всю внутреннюю систему философа. Однако не надо вкладывать в это понятие негативного смысла, противопоставляя позитивное делание бездеятельности, бездействию. Онтология настоящего, исторического бытия, совершающегося в остановке всякой деятельности, всякой активности понимает человека как бесконечно открытое сущее. Активность, актуальность, напротив, закрывает возможность онтологического опыта. Актуальное, ставшее наличным бытие занимает в иерархии Агамбена подчиненное значение, по отношению к потенциальному и не-потенциальному бытию. Ситуация Павла – отказ от владения как вещами, так и собой, то есть отказ от любого способа бытия, от перехода в актуальность – онтология не-потенциального по преимуществу.

Трагедия современности, по мысли философа, заключается в том, что все бытие стало актуальным. Однако актуальное, уже-ставшее бытие принадлежит той онтологической открытости, которая продиктована временем. Актуальное бытие самоутвердилось в своей наличности, стало непроницаемым для самого себя. Современный мир утратил способность пребывать в своей открытости, в не-потенциальном, в не-присваивании себя и мира. Бытие современного человека и культуры всегда содержательно, это

бытие-в-содержании. С таким пониманием реальности, человек не сможет осуществить опыт подлинной свободы и исторического бытия на земле.

3.2. Онтология единства в поздних работах Агамбена («Высочайшая Бедность», «Использование тел»). «Forma-di-vita»

Вся мысль Агамбена с самых первых, рассмотренных нами работ, до финального проекта «Homo Sacer» пронизана одной интенцией первостепенной важности – преодоление «метафизики разделения» европейской культуры. Кризис человека и культуры, как считает Агамбен, имеет свои истоки в онтологическом аппарате Античности. Наиболее известная для российского читателя оппозиция этой метафизики разделения – *zoe/bios*, подробно рассматриваемые им в некоторых частях серии *Homo Sacer*. Эта оппозиция разделяет человека на рациональное и животное; рациональное исключает животное, затем из животной жизни оно производит чистую голую жизнь, помещая ее в пространство лагерей. *Logos* и мир, сущность и существование, потенция и акт, *zoe* и *bios*, *physis* и *nomos*, субъект и объект – все эти оппозиции, формирующие западную культуру, у Агамбена подвергаются пересмотру и более действенной артикуляции. Агамбен разрабатывает альтернативную онтологию, определяющую все сферы человеческого бытия. Цель его проекта – открыть дорогу новой онтологии, в которой предлагается остановить фундаментальное разделение человеческой природы (самой жизни) в западной культуре.

Агамбен всегда обращается к истокам, а именно к греческой философии. Главная точка отсчета для него – Аристотель. Именно с Аристотеля начинается так называемая «метафизика разделения», которая сегодня пришла к кризису. Эпистемология Декарта наследует метафизику Аристотеля. Антропологическая модель Античности, даже основываясь на дуалистической оппозиции, тем не менее, выстраивала полноценного

человека. Познающий субъект Декарта, новоевропейский человек, напротив, - существо рассеченное. Декарт понимает тело человека как машину, построенную и состоящую из костей, вен, крови. С Декарта еще более усугубляется разделение на тело и мысль, которое началось еще в Античности. Парадоксальность этого разделения заключается в том, что «Я рассматривающее» занимается ничем иным как телом, оторванным от самого себя. Такое разделение человека на тело и душу, мыслящее и протяженное разделяет человека, не дает ему возможность быть целым.

Агамбен предлагает преодолеть фундаментальное разделение, которое конституирует онтологический диспозитив, то есть перестать мыслить оппозициями, разделяя человеческое существо на животное и разумное, логос и мир, на сущность и существование, потенцию и акт. Центральный вопрос онтологии – чисто гуманистический, это вопрос о том, как человеку жить на земле. Такой вопрос затрагивает все сферы человеческой реальности: политическую, этическую, эстетическую. Современное индивидуальное и культурное бытие человека со всей очевидностью демонстрируют крах онтологического диспозитива, определяющего человека. Только производя предварительную расчистку всего наследуемого античного аппарата, мы можем прийти к новой онтологии, в которой человеческое существо не будет пониматься через постоянную нехватку (как в психоанализе), но будет осуществлять себя в целостности своего бытия.

Субъективность, произведенная готовым онтологическим аппаратом, – такая форма жизни, которую человеческий организм получает извне. Главный эффект, который язык производит в человеческом существе – это разделение между телом и разумом (т. е. дискурсивным Я). Вся человеческая природа и жизнь произведена этим онтологическим аппаратом. Этот онтологический аппарат языка создает сущности человеческого мира: тела, животных, объектов, государство. Этот онтологический аппарат, раз включенный, работает неперсонально и автоматически. Как только какая-либо сущность проходит через этот онтологический аппарат она становится

объектом, то есть такой сущностью, которая индивидуализирована в пространстве и во времени. Само человеческое тело с его особенными свойствами становится таким же неперсональным сущим, проходящим через этот онтологический аппарат. С этой точки зрения, язык понимается Агамбеном как уникальная трансцендентальная характеристика *Homo sapiens*, которая является особым не-человеческим принципом, детерминирующим человеческий опыт. Задание философского мышления – возвращение единства, которое европейский язык утратил. Ранняя философия языка, рассмотренная в предыдущей главе, посвящена этому фундаментальному расколу, несоответствию Голосу живущего слова, присвоенному извне.

Особое внимание в поздних работах также уделяется (как и в ранних – онтологических и близких к лингвистике) вопросу времени. Проблематика времени у Агамбена тесно сплетена с проблемой языковой субъективности. Человеческое существо, получая опыт самого себя и мира в языке, раскалывается на две части: Я-говорящего/мыслящего и Я живущего. Время человека появляется вместе с языком. Язык, таким образом, понимается как форма разорванности изначально целого. В языке мы располагаем себя в будущем и прошлом, но никогда с собой совпасть не можем. В нашем повседневном опыте восприятия мы лишены возможности проживания настоящего, остановки и выхода в подлинное историческое пространство. Онтологический диспозитив производит артикуляцию между языком и миром и производит время, раскалывая целостность бытия, лишая нас возможности бытия в настоящем.

Агамбен в работе «Использование тел» обращается к онтологии стоиков и Плотина. Понимание бытия в этой работе артикулируется концептом «использования себя». Концепт «использования», развиваемый им подробно на примере религиозных движений XII века (в особенности францисканцев) противоположен дуальности Аристотеля. «Себя» артикулирует здесь не принадлежность акта субъекту, но является меткой особой формы-жизни

(*forma-di-vita*), другой парадигмы человеческой активности и другого отношения с самим телом. В теории ипостаси неоплатонизма разделение между сущностью и существованием примеряется в теории эманации: существование первично сущности. В онтологии Плотина, в отличие от онтологии Аристотеля акцентируется внимание на единой природе самой жизни. Плотин расширяет стоическую теорию *zook logikon*, в которой *logos* понимался как преодоленный внутренний *physis* человека, и полагает *logos* не отдельным от всей остальной природной жизни. Этому глубокому единству жизни отвечает новый онтологический статус живущего как «целого и неразделимого», которого Плотин называл *eidos zoes*, «формой жизни».

Жизнь без разделения, то есть жизнь без привычного онтологического диспозитива и языка – это жизнь, в которой нет субъекта, и которая не нуждается в работе и государстве. Центральное понятие в поздней философии Агамбена, характеризующее такую жизнь – «*forma-di-vita*». «"Forma-di-vita"- это жизнь, которая не может быть отделена от своей собственной формы, это – жизнь, где невозможно изолировать и держать голую жизнь как что-то отличное от меня. Форма и тело больше не разделены, и в этом смысле, в "*forma-di-vita*" активное и пассивное полностью совпадают...». ⁶⁴ (Нет больше дискурсивного Я, подчиняющее свое тело). В «*forma-di-vita*» разделение между жизнью и разумом больше не действительно; форма «используется» телом. «Forma-di-vita» уничтожает, таким образом, разделение между *bios* и *zoe*, биологической жизнью и рациональной жизнью, телом и умом, множеством и государством. Такая форма-жизни определяется Агамбеном как жизнь, в которой желание имманентно самому себе (тело – это, прежде всего, желание). Желание в

⁶⁴ Agamben G. *L'uso dei corpi. Homo sacer IV*, 2, Vicenza: Neri Pozza, 2014. P 350

форме-жизни не противоречит языку, но просто «использует» ту или иную форму.

В центре каждой индивидуальной «*forma-di-vita*» - понятие *uso*. Использование чего-либо отлично от владения. Использование чего-либо участвует в самом потоке жизни: тело использует тропинку в лесу, но оно не нуждается в том, чтобы владеть этой тропинкой, всем лесом. Когда тело способно использовать форму, тогда жизнь, случайно проживаемая, становится жизнью, которая выбирается (становится собственностью моего бытия, осуществленного теперь не в бытии к смерти, не в мессианском событии, но целостно – во всем процессе жизни). Это и есть способность «использовать», то есть то условие, в котором каждый найдет самого себя. Тело, которое способно к использованию становится свободным. В этом анализе речь идет только о жизни, и нет больше пространства для субъекта. Каждый субъект - творец тела (понятие тела тождественно понятию жизни), которое находится в условии рабства по отношению к субъекту. В этом случае субъект – это именно та форма, которая не совпадает с жизнью. Субъект – в юридической терминологии персона – нуждается в частной собственности, полицейской силе, в ограде. Субъект потребляет, в то время как тело лишь использует. Субъект располагается вне мира, в то время как тело – внутри мира. Когда разделение между формой и жизнью будет преодолено, произойдет отмена оппозиции субъект/объект, и больше не будет места для субъекта. Личность, которая конституируется внутри отношения использования не имеет ничего субъективного.

В жизни, полностью слившейся со своей формой, главное значение имеет сам опыт проживания жизни, которая только в использовании действительно проживается. Понятие «*forma-di-vita*» делает недействительным разделение между этикой и эстетикой: “Этический опыт – это не то, что субъект удерживает позади или возле своей жизни, скорее это жизнь, где субъект конституирует и изменяет самого себя в имманентное отношение с

собственной жизнью, в которой он живет”⁶⁵. В то время как жизнь субъекта исключает возможность найти собственный путь проживания, «*forma-di-vita*» - такая жизнь, где любой человек может достигнуть свое счастье, потому что, такая возможность существует только тогда, когда тело (то есть весь человек в его целостности) участвует в жизни. Такое понятие счастья качественно отлично от всего того, что философия ранее предлагала. Счастливая жизнь – эта жизнь, которая не владеет своей формой как отдельной частью своего качества. Понятая таким образом, «*forma-di-vita*» не так просто достижима, как кажется; это не естественное условие человеческой жизни, напротив, для человеческой жизни такая жизнь наиболее труднодостижима.

Возможность «*forma-di-vita*» ведет к тому, что метафизическое разделение между субъектом и объектом – формой и жизнью – будет недейственным. За пределами заимствованного и чуждого ему языка, внешней формы, человек, согласно Агамбену, сталкивается с Голосом и собственным *ethos*. Путь, который имеет характер «*forma-di-vita*» - это путь искусства, поэзии (рассмотренные в предыдущей главе) и политики (рассматриваемой Агамбеном на основании религиозных движений XII века в работе «Высочайшая бедность»). «*Forma-di-vita*» характеризуется полным отсутствием действия. В опыте искусства тело делает что-то (сама жизнь, а не субъект), что не имеет какой-либо специфической цели. Объект искусства – это недейственный объект. Таким образом, необходим переход от формы, в которую человек случайным образом вошел, в форму своего тела. Форма-жизни для Агамбена индивидуальна, как и любой художественный объект.

В другой своей работе «Профанации» Агамбен обращается к понятию гения, которое близко к понятию собственного этоса и индивидуальной формы-жизни. Этимологически, гений – не только персонификация сексуальной энергии, рождения и взросления, но также персональное предсказание каждого человеческого существа как целого и уникального создания. Имя, гений использовались, чтобы обозначать опекуна и то начало,

⁶⁵ Ibid. P.143

которое постоянно соприсутствует внутри каждого человеческого существа с момента его рождения. Гений Агамбена не имеет ничего общего с психологическими науками. В «Профанациях» Агамбен пишет: «Субъективность производится там, где живое, встречая язык и превращаясь в игру в нем без остатка, предъявляет в некотором жесте собственную к нему несводимость»⁶⁶. Невозможность и нежелание совпадать с чем-то извне, с формой, которая не выработана мной индивидуальна, а заимствована извне – это есть главное требование внутреннего гения. Агамбен понимает гения как дрящееся растяжение между телесной реальностью и рациональным интеллектом человеческого существа. Субъект – силовое поле натяжения, чьи противоположные поля – это гений и Эго. Это поле пересекается двумя связанными, но отдельными силами: одна движется от индивидуального к не-персональному, вторая от не-персонального к индивидуальному. Гений никогда не имеет форму Эго, дискурсивного и себя знающего Я. Гений – это не-персональная сила уникального человеческого существа, которая дает силу авторскому поэтическому жесту и слову. Агамбен гуманистичен, и даже анархичен в своем понимании человека и политики. Он подчеркивает необходимость вслушивания каждого человека в собственного гения, ибо только в общении с ним человеческое существо может достичь своей целостности. Жизнь между Эго и гением – это и есть поэтическая жизнь. Гений одинок, изменчив, темен, он не всегда нам открывается. Гений в нас не меняется, меняется наше общение с ним. Гений не разделен от нас, он потенциально всегда в нас и может приоткрыться нам в любой момент. Общение с гением, таким образом, важно для «forma-di-vita».

⁶⁶ Агамбен Дж. Профанации / Пер. с итал. К. Токмачёва под ред. Б. Скуратова. М.: Гилея, 2014. С. 77

§ 3.3. Традиция и мессианское послание

В наше время о роли традиции говорят особенно часто. Традиция, (или трансляция) – это передача, причем передача чего угодно: приемов, навыков, знаний, наследства. Все эти традиции, как пишет С. Хоружий, являются обычными аристотелевскими трансляциями, которые передают эссенциальные содержания. Есть особая традиция – традиция духовная. Когда отношения между ними складываются антагонистично, продолжает С. Хоружий, история чревата катаклизмами и разрывами. Этой ситуации катаклизма современности Агамбен, вслед за Бенямином, отвечают своим философским проектом, в центре которого мессианское событие, имеющее для западного мира первостепенное духовное значение. Мессианское событие – это передача не эссенциальная, это не передача норм и законов. Мессианское событие передает тот человеческий опыт, который не принадлежит сущностному и наличному, ту «многодонную жизнь вне всякой нормы»⁶⁷.

Центральным посланием Агамбена в работе “*Детство и История*” – необходимость передачи самого языка. Опыт настоящего как отношение между прошлым и будущим является ключевым как для философии искусства, так и для философии языка. Иметь опыт настоящего в языке – вступить в детство языка как в трансцендентальное место начало истории (собственной истории). История, как ее понимают Бенямин и Агамбен, не может быть бесконечным прогрессом говорящего человечества, финальная судьба которого, соответствующая нашему времени - собрание архива. История – это не прогресс говорящего человечества, но *epoche*, лакуна в языке.

Этой лакуне и останове, то есть моменту настоящего принадлежит опыт искусства: «Произведение искусства – это такое место, в котором старое и

⁶⁷ Хоружий С. С Критические очерки европейской антропологии. // royallib.com/read/horugiy_serгей/kriticheskie_ocherki_evropeyskoy_antropologii.html#0. 07.04.2016

новое должны разрешить конфликт в настоящем пространстве истины»⁶⁸. Выживание культуры зависит от того, как разрешится конфликт между прошлым и будущим, новым и старым. Если «Новый Ангел» Клее, к которому обращается Беньямин - это ангел истории, то знаменитая гравюра Дюрера представляет нам ангела искусства. В то время как ангел истории обращает свой взор к прошлому и не может остановиться в своем бесконечном беге в будущее, ангел Дюрера изображен смотрящим неподвижно напротив себя. Подобно тому, как ангелу истории все прошлое видится как руины, так и объекты, разбросанные вокруг второго ангела, лишены смысла для него. Меланхолия дюреровского ангела – это осознание факта отчуждения от собственного мира и тоска по той реальности, которую он потерял. До тех пор, пока человек не найдет другого пути разрешать конфликт между новым и старым индивидуально и коллективно выживание самой культуры ставится под вопрос. Спрашивая о сущности и задачи искусства - это вопрошать о задании искусства в день Страшного Суда, то есть в тот момент, когда ангел истории остановится и, в промежутке между прошлым и будущим, человек вновь станет ответственным за свое бытие.

Мессианское событие спасения может пониматься через тождество акта передачи и самим объектом передачи. В этом тождестве нет места для какой-либо иной ценности, религиозной, эстетической, этической, независимо от самого акта передачи. Возможность разделение между актом и вещью становится возможным при полной секуляризации и началом накопительного отношения в культуре, где все транслируемое – только эссенциально. В традиционных культурах не существует накопленного наследия различных идей, предписаний, которые были бы отделены от своего главной задачи – быть передаваемым непосредственно. Потеря традиции, которая единственно выстраивала особые интимные отношения со временем, привела к тому, что прошлое перестало быть узнаваемым в настоящем (bild Беньямина). Неспособность узнать прошлое приводит к

⁶⁸ Agamben G. L'uomo senza contenuto, Milano: Rizzoli, 1970. P.154

тому, что оно давит на человека с невиданной силой. Ситуация современного человека лучше всего иллюстрируется гравюрой “Меланхолия” Дюрера. Человек, окруженный собственным культурным наследием, агрессивно увеличивающим свою ценность, не может обнаружить в нем критерий своего действия и своего здоровья, то есть собственного места, в котором он вопрошает об истоках и собственной судьбе. Культура сегодня – это музей без живого смысла. Только настоящее дает культуре ценность непосредственно осознаваемую, позволяет человеку двигаться в будущее, без того, чтобы быть задавленным грузом прошлого.

Кафка, наряду с другими философами, был один из тех, кто взял в наши дни на себя задание разрешения конфликта между прошлым и настоящим. Он разрушил ангела истории, в действительности ангел уже прибыл в рай, и он был там с самого начала. Бегство в будущее есть не что иное, как обман, иллюзия, которую он создавал в попытке исказить собственное сознание и изменить то, что является вечным условием в конце, который еще предстоит достичь. Человек всегда находится в день своего Страшного Суда, день Суда – нормальное человеческое существование и только страх противостоять ему толкает человека на мысль, что Страшный Суд еще только впереди. Кафка, таким образом, заменяет идею истории, то есть бесконечную линию пустого времени парадоксальной картиной состояния подлинной истории, в которой фундаментальное событие человеческой эволюции вечно находится в становлении и длительность линейного времени разрушается.

Агамбен – единственный современный философ, который разрешает главную философскую проблему современности – включение события освобождения и спасения в поле философии, которая была сформулирована Бенямином. Вся мысль Агамбена - философия искусства, языка и субъекта – находит свое основание в этом мессианском событии спасения. Если человек сможет овладеть условием собственного исторического существования, и сможет обойти бесконечное линейное время истории, он сможет выйти из

этой парадоксальной ситуации и приблизиться в тот же момент в абсолютной готовности дать жизнь и новую космогонию, с тем, чтобы вновь обратить саму историю в миф.

Заключение

Подводя итог исследования философии Агамбена, можно выделить следующие ключевые положения:

1. Подлинное пространство человеческого связано с особой структурой времени. Kairos и chronos противопоставлены друг другу как основания для собственного и несобственного бытия, бытия в открытости искусству, поэзии и несобственности суждения, как начало реальной истории и как ложное бегство в высчитываемом времени. Время является узловым моментом в размышлении о человеке и о культуре. Проблематика времени у Агамбена тесно сплетена с проблемой языковой субъективности. Человеческое существо, получая опыт самого себя и мира в языке, раскалывается на две части: Я-говорящего/мыслящего и Я живущего. Время человека появляется вместе с языком. Язык, таким образом, понимается как форма разорванности изначально целого (такое понимание языка сохранится Агамбеном до конца его философского проекта *Homo Sacer*).
2. Современная мысль еще с начала прошлого века переосмысливает понятие времени, и начинает это с критики понимания времени как делящейся высчитываемой длительности. Агамбен следует «Тезисам о философии истории» Бенямина и анализу темпоральности, проведенному Хайдеггером. Важная характеристика греческого представления о времени, которое является наиболее значимым в критике Агамбена, - это понимание времени как точной бесконечной высчитываемой длительности. В христианской *novitas* все случается только однажды в отличие от *falsi circuli* греческих философов. Агамбен отмечает, что «западный опыт времени – это трещина между

вечностью и продолжительным линейным временем», интериоризированное время христианства остается длительной последовательностью, состоящей из точных моментов, аналогичных *stigma* в греческой мысли. Агамбен отмечает, что необходимо обратиться к такому опыту времени, которое образно можно представить не как устремленную в бесконечность линию, но линию прерванную, сломанную. Источники, к которым обращается Агамбен в концептуальном обосновании прерванного времени, – это гностические, поэтические, религиозные тексты. Проблема мессианского времени тесно связана как с проблемой человека, так и с проблемой самой культуры: нигилизм в искусстве и религии приводит к нигилистическому пониманию культуры и истории. В мессианском времени Агамбен стремится разрешить основные проблемы современности.

3. Агамбен утверждает, что «тезисы Бенъямина и Послания Павла – два важнейших мессианских текста нашей культуры». Теологическая концепция времени как *Jetztzeit* (время здесь и сейчас) у Бенъямина противопоставляется механическому пустому и вычисляемому времени. Мессианское время – это не добавочное время, но время внутри самого времени. Время, о котором говорит Павел, – это время, которое начинает заканчиваться, то есть время, которое остается между хронологическим временем и концом времени. Время мессии (*parousia*) – это не очередная, пусть даже особенная точка на линии координат, но греческая *stigma* в ее растяжении. Агамбен в завершающей главе книги “*Время, которое остается*” рассматривает труднейшее понятие позднего Бенъямина *Bild* (образ), которое понимает как совпадение прошлого и настоящего в одной точке. Понятие *Typos* Апостола Павла и понятие *bild* Бенъямина имеют схожую структуру мессианского события, в котором происходит полное разрешение конфликта между прошлым и настоящим. Агамбен

отмечает и другое важное понятие в мессианской ситуации Павла – *anakephalaiosis* – повторение. Мессианское время – сжатое повторение, сокращение в главных чертах, всех вещей, как небесных, так и земных; то есть, всего того, что пришло вместе с творением до «сейчас» мессианского события.

4. Структура мессианского времени манифестирует себя в поэзии, а точнее в рифме. Число в хронологическом времени во времени мессианском соответствует ритм и рифма. Ритм и рифма открываются там, где на месте человека – остаток; не прошлые идентичности, но то, что открывается после того, как человек отказывается от владения прошлыми идентичностями. Рифмованная поэзия – темпоральный организм, имеющий свое начало и свой конец, то есть свою внутреннюю эсхатологию. Поэма имеет уникальную темпоральность, имеет свое собственное время. Исчезновение рифмы – главный симптом не-открытости человека мессианскому событию. Хронологическое время скрывает человеку его изначальное место, «потерянный рай», и только в остановке этого нескончаемого бегства возможна истина в ее открытости. Истина понимается как сама эта открытость, как выход из числа и размыкание себя в экстатическо-горизонтальном пространстве. Агамбен разделяет радикальное утверждение Арто: спасение человека и культуры зависит от статуса искусства. В центре внимания – художник, то есть тот, кто в акте художественного творения рискует собственной жизнью в обмен на обещанное счастье. Эти три линии – Хайдеггер, Беньямин, Ницше/Варбург – являются ключевыми в мышлении искусства у Агамбена.
5. В Античности существовало разное понимание ритма (или структуры). С одной стороны, ритм – то, что позволяет вещи быть такой, какая она есть; с другой – это число, элемент, *quantum minimum*. Агамбен указывает, что если сегодня обратиться к использованию термина

«структура» в гуманитарном знании, то можно обнаружить ту же ошибку, которую Аристотель приписывал пифагорейцам. Гуманитарные науки кладут в основание структуру первичный элемент, без которого объект потеряет свою реальность. Ритм – то, что вводит в этот бесконечный поток разрыв и остановку. Эта трещина и эта остановка дают и открывают особое место, собственный способ присутствия произведения искусства. Агамбен предлагает сближать понятия *ἐποχή* и ритма и говорить, что ритм – это есть *ἐποχή*, дар и тайник. Согласно Агамбену, в поэтическом *ἐποχῶ* человек осуществляет опыт своего бытия-в-мире как своего сущностного условия, и мир открывается ему для действия и существования. Способность человека к *poiesis* в настоящем, делает его способным к практике как свободному действию. *Praxis* не может предшествовать *poiesis*, не может его заменить. Любая традиционная культура имела опыт прерывания хронологического времени. Цель ритуалов заключается в том, чтобы прервать однородность повседневного времени, позволяя человеку вновь стать современным своим богам, вновь достичь первоначального измерения творения, а человек в ритуале и в подлинном акте творчества вновь обнаруживает между будущим и прошедшим свое изначальное пространство настоящего.

6. Работы раннего периода творчества Агамбена посвящены, прежде всего, философии языка. Агамбен предлагает свести многочисленные формы человеческой экзистенции к самой радикальной – к потенциальности в языке (и шире: в искусстве). Хайдеггер, Беньямин и Агамбен стремятся уйти от языка фактичности, поэзия для всех трех мыслителей – единственный путь к постижению истины в эпоху метафизической деструкции и нигилизма. Агамбен критикует лингвистику, которая как любая обоснованная наука, сводит язык к позитивному факту. Язык Агамбен понимает как потенцию к коммуникации за пределами какого—либо конкретного содержания.

Чистый опыт языка Агамбен раскрывает в концептах «*experimentum linguae*» и в «*in-fanzia*». Концепция «детства» и «*experimentum linguae*» разрабатывается итальянским философом начиная с 70-х гг. . В центре внимания его философии, посвященной языку – *experimentum linguae*, то есть такой опыт языка, который, не будучи присвоенным, не отсылает ни к чему, кроме самого себя, к тому простому факту, что язык как таковой имел место.

7. Агамбен рассматривает опыт традиционный и современный: опыт Античности и Средних веков и тот опыт, который сложился после новоевропейской науки. Агамбен полагает, что главная революция новоевропейской науки заключается в том, что она отослала знание и авторитет единому субъекту, который оказался не чем иным, как абстрактной точкой Архимеда, картезианским *cogito*, сознанием. По Агамбену, после Канта появляются два субъекта, один из которых субъект знания, который может знать, но никогда не может владеть своим объектом, другой – субъект опыта – который может только владеть, но никогда – знать. Поэтому задачу грядущей философии Агамбен видит в том, чтобы привести двух субъектов к необходимому тождеству: разделение двух субъектов (опыта и знания) - это разделение всей европейской культуры на два полюса: экстатический и рационально-сознательный. Агамбен считает, что западная метафизика в самом истоке была обращена к нигилизму. Для того, чтобы этот нигилизм преодолеть нам необходимо вновь осмыслить язык. Эту проблему Агамбен разрешает посредством обращения к чистый адамическому языку, сущность которого заключается в том, что речь не сообщает ничего, кроме нее самой. Статус этого чистого языка, вытесненный пустой буржуазной концепцией языка, по мысли Агамбена и Беньямина, нуждается в завоевании прежнего места. В отличие от дискурса, в котором всегда высказывается что-то о частных вещах, Голос отмечает то, что язык вообще существует, что существует

человеческая способность к языку, которая выше любой другой вещи, которая уже является сказанной в языке. Определяющим настроенностью чувством в поэзии для Хайдеггера была Тоска. Агамбен, обращаясь к итальянской культуре, говорит о Любви. пристально итальянский философ рассматривает понятие сущность Любви и ее место в поэтическом творчестве в работе “*Станцы: слово и фантазм в Европейской культуре*”. В этой работе он использует психоаналитический понятийный аппарат, отдаляясь от чисто онтологического понимания. В любви нет оппозиции между желающим субъектом и внешним желаемым объектом, но в фантазме разворачиваются своеобразные субъект-объектные отношения. Удаление воображение из сферы опыта разделило то, что Эрос соединял в нем: желание и необходимость.

8. Поздний Агамбен в работе “*Использование тел*” обращается к онтологии стоиков и Плотина. Понимание бытия в этой работе артикулируется концептом “*использования себя*”. В работе “*Использование тел*” Агамбен строит проект этой жизни без разделения. Жизнь без разделения, то есть жизнь без привычного онтологического диспозитива и языка – это жизнь, в которой нет субъекта, разума, государства. Эта такая жизнь, которая не нуждается в работе, радуется миру, ведь она его только использует (*uso*), а не потребляет (*consumo*). Понятием *Forma-di-vita* Агамбен стремится уничтожить разделение между *bios* и *zoe*, голой жизнью и рациональной жизнью, телом и умом, множеством и государством. Такая форма-жизни определяется Агамбеном как жизнь в которой желание имманентно самому себе.

Современность нуждается сегодня в осмыслении проблемы человека. В европейской мысли, как верно отмечает С. Хоружий, «долгое время господствовали установки и направления, в которых образ человека дробился, заслонялся различными общими и отвлеченными понятиями,

отодвигался на задний план и часто вообще терялся из вида». Весь духовный мир человека определялся уровнями внешней реальности – экономической, социальной, исторической. Человека разделяли на первоэлементы, субстанции, сущности. Современность как никогда достигла высшей степени “искушенности” в философских и религиозных концептах, но человек как целостный самоценный уровень реальности до сих пор ускользает от философского мышления. С. Хоружий в традиции исихазма разрабатывает особый органон возможного внутреннего опыта человека, который определяется им как сущее трояко себя размыкающее (виртуально, онтически, онтологически). С. Хоружий констатирует во многих своих статьях, что практики, которые реализовывает современный человек, носят виртуальный, недоовоплощенный характер, который в традиции исихастского опыта занимали низшие ступени.

Западная традиция гуманитарной мысли также отталкивается от того диагноза, который со всей ясностью был дан выше. Поле размышления Агамбена – человеческий опыт, который понимается им в чисто онтологической топике. Агамбен выступает резко против редуцированного к виртуальным практикам господствующего опыта человека. Однако очевидно, что инструментарий и подход будет определяться западноевропейской традицией мысли, и, следовательно, опыт человека будет пониматься в устоявшемся “органоне” европейской традиции. Исследователи философской мысли Агамбена отмечают, что «Ни один философский проект современности не был представлен в такой совершенной структуре и порядке как проект Агамбена». Вся мысль Агамбена, развиваемая, начиная с первых его работа, заканчивая самым важным проектом “*Homo Sacer*” – пронизана одной интенцией первостепенной важности – преодоление “метафизики разделения” европейской культуры. Кризис человека и культуры, как считает Агамбен, имеет свои истоки в том онтологическом аппарате, которым оперирует Античность. Наиболее известная для российского читателя оппозиция этой метафизики разделения – это *zoe/bios*, подробно

рассматриваемые им в некоторых частях серии *Homo Sacer*. Эта оппозиция разделяет человека на рациональное и животное; рациональное исключает животное, затем из животной жизни оно производит чистую голую жизнь, помещая ее в пространство лагерей. *Logos и мир, сущность и существование, потенция и акт, zoe и bios, physis и nomos, субъект и объект* – все эти оппозиции, формирующие западную культуру, у Агамбена подвергаются пересмотру и более действенной артикуляции. Вся эта онтологическая машина нуждается в своей остановке. Сегодня, по мысли Агамбена, мы больше нуждаемся в без-деятельности, потому что всякое наше действие уже вписано в поле этой онтологической активности. Из этого краткого наброска уже становится понятным, что проект Агамбена – колоссален по своей значимости и своему масштабу. Достаточно упомянуть выпущенный в ... труд, посвященный философскому словарю. Агамбен разрабатывает альтернативную онтологию, определяющую все сферы человеческого бытия.

Эта работа, к сожалению, имеет слабую сторону – она не охватывает весь горизонт мысли Агамбена в строгую вертикаль понятий опыта. С одной стороны, это связано с тем, что фундаментальный проект *Homo Sacer*, финальные книги которого (кстати, еще не переведенные) предлагает сжатую сводку основных моментов внутреннего проекта, остался недостаточно проработанным. С другой стороны, как нам кажется, влияние литературы и поэзии оказало на Агамбена существенное влияние: его философия – это прежде всего философия языка и искусства, и форма изложения зачастую имеет особое литературное влияние, сказывающееся, например, в предпочтении эссе как жанра или сжатие объяснение того или иного понятия опыта до одной главы. Тем не менее, онтология языка, онтология времени, онтология искусства и политики выступают в работах итальянского философа как симфонический оркестр, в котором один инструмент невозможен без другого.

Список литературы

Основные источники:

- 1) *Августин А.* Исповедь / Пер. с лат. М.Е. Сергееенко // М.: Канон
- 2) *Агамбен Дж.* Профанации / Пер. с итал. К. Токмачёва под ред. Б. Скуратова. М.: Гилея, 2014
- 3) *Агамбен Дж.* Нагота / Пер. с итал. и примеч. М. Лепиловой. М.: Grundrisse, 2014
- 4) *Адорно Теодор В.* Проблемы философии морали : Пер. с нем; [пер. с нем. М. Л. Хорькова]. — М. : Республика, 2000
- 5) *Адорно Теодор В.* Негативная диалектика : Пер. с нем. — М.: Академический проект, 2011.
- 6) *Аристотель.* Физика. Сочинения. В 4 т. Том 3. М.: Мысль, 1975—1983
- 7) *Арто А.* Театр и его двойник. Манифесты. Драматургия. Лекции. Философия театра / Пер. с фр и вступ. Статья В. Максимова // Спб.: Симпозиум, 2000
- 8) *Асташкин М.* Трактат «Страсти по Даниилу». Был издан при поддержке творческого объединения «Мансарда художников», 2005
- 9) *Бенвенист, Э.* Общая лингвистика. М., 1974. Изд.3. УРСС. 2009
- 10) *Беньямин В.* Маски времени: эссе о культуре и литературе = Masken der Zeit: Essays zur Kultur und Literatur / Пер. с нем. и фр.; сост., предисл. и примеч. А. Белобратова. — СПб: Симпозиум, 2004
- 11) *Беньямин В.* Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. — М.: РГГУ, 2012
- 12) *Бланишо, М.* Пространство литературы / Пер. с фр. В. П. Большакова и др. — М.: Логос, 2002.
- 13) *Бланишо М.* От Кафки к Кафке. Пер с фр. / Перевод и послесловие Д. Кротовой. М.: Логос, 1998

- 14) *Варбург, А.* Великое переселение образов. Исследование по истории и психологии возрождения античности. СПб: Азбука-Классика, 2008
- 15) *Гайденко, П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М., 2006.
- 16) *Гельдлин, Ф.* Гиперион. Стихи. Письма. Сюжетта Гонтар. «Письма Диотимы» (Письма к Фридриху Гёльдерлину). Издание подготовила Н. Т. Беляева. Москва: Наука, 1988
- 17) *Декарт Р.* Рассуждение о методе с приложениями Диоптрика, Метеоры, Геометрия / Пер, статьи и комментарии Г. Слюсарева и А. Юшкевича // М: Издательство Академии наук СССР, 1953
- 18) *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем Н. Лосского сверен и отредактирован М. И. Иткиным // М.: Мысль, 1994
- 19) *Кафка Ф.* Замок: Роман / Пер. с нем. М. Рудницкого. — СПб.: Издательская Группа «Азбука-классика», 2009
- 20) *Кафка Ф.* Дневники. Письма к Фелиции. М.:, Эксмо, 2009
- 21) *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии из духа музыки или Эллинство и пессимизм: Сборник. - Мн., 2001.
- 22) Новый завет. Послания Апостола Павла
- 23) *Платон.* Диалог Тимей / Собрание сочинений. В 4 т. Том 3. // Под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. - М.: Мысль. 1990—1994
- 24) *Платон.* Письма Том 4. Собрание сочинений. В 4 т. / Под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. - М.: Мысль. 1990—1994
- 25) *Рильке Р. М.* Избранная лирика / Перевод с нем. и фр. М. Пиккель. // Архангельск: Северо-Западное книжное издательство, 1998
- 26) *Тракль Г.* Песнь Отрешенного. Мартин Хайдеггер. Язык поэмы. Пер. с нем. Н. Болдырева. – СПб.: Летний Сад, 2014

- 27) *Хайдеггер, М.* Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина —СПб.: Наука, 2002
- 28) *Хайдеггер, М.* Исток художественного творения. — М.: Академический проект, 2008
- 29) *Хайдеггер, М.* Гельдерлин и сущность поэзии / Перевод и примечания А. В. Чусова // Логос. — 1991
- 30) *Хоружий С. С.* Очерки синергической антропологии. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005
- 31) *Цвейг С.* Гёльдерлин // Собр. соч.: В 7 т. М., 1963. Т. 6.
- 32) *Целан П.* Стихотворения. Проза. Письма / под общей ред. М. Белорусца. — М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013
- 33) Сост. *Яворская Н. В.* Поль Сезанн: Переписка. Воспоминания современников. — М., 1972.
- 34) *Agamben G.* L'uomo senza contenuto, Macerata: Quodlibet, 1994
- 35) *La notte oscura di Juan de la Cruz*, in *Juan de la Cruz, Poesie*, trad. G. Agamben, Torino: Einaudi, 1974, pp. V-XII
- 36) *Agamben G.* Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale, Torino: Einaudi, 2006
- 37) *Agamben G.* Infancy and History: The Destruction of Experience. Trans. by Lis Heron. New York, 1993
- 38) *Agamben, Giorgio.* Language and Death: The Place of Negativity. Translated by Karen Pinkus, and Michael Hardt. University of Minnesota Press, 2006
- 39) *Agamben, Giorgio.* Potentialities: Collected Essays in Philosophy. Translated and Edited by Daniel Heller-Roazen. Stanford University Press, 2000
- 40) *Агамбен Дж.* Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М.: Изд-во «Европа», 2012.
- 41) *Agamben G.* Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani», Torino: Bollati Boringhieri, 2000

- 42) *Agamben G.* Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer IV, 1, Vicenza: Neri Pozza, 2011
- 43) *Agamben G.* L'uso dei corpi. Homo sacer IV, 2, Vicenza: Neri Pozza, 2014
- 44) *Warburg A.* La Naissance de Vénus et Le Printemps de Sandro Botticelli, trad. par Laure Cahen-Maurel, Paris, Éditions Allia, 2007
- 45) The Agamben Dictionary. Edited by A. Murray and J. White. Edinburgh University Press Ltd, 1988
- 46) Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/badyu. 11.04.2016
- 47) *Хоружий С. С.* Критические очерки европейской антропологии. // royallib.com/read/horugiy_serгей/kriticheskie_ocherki_evropeyskoj_antropologii.html#0. (07.04.2016)
- 48) *Хоружий С. С.* Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека // Богословская конференция Русской православной церкви «Учение церкви о человеке» Москва, г/к «Даниловский» 5-8 ноября 2001 г. // <http://www.pravoslavie.ru/sobytia/chelovekkonf/horuzhy.htm> (08.03.2016)

Приложение

Из книги “Человек без содержания”:

«Искусство имеет два лица: одно обращается к художнику как живая реальность, в которой он ждет обещание счастья; другое, обращенное к зрителю – вовсе не лицо, а безжизненная мозаика, которая не захватывает зрителя в божественном трепете, а отсылает его к полю возможных эстетических суждений».

«Фигура человека вкуса была не знакома Средним векам и Возрождению. До XVI век вообще не существовало разграничительной линии между плохим и хорошим вкусом. Средние века не знали искусства как такового. “Камера чудес средних веков” находило свое основание в непосредственном и живом единстве с миром божественного творения. Искусство для средневековой ментальности не является одним из царств человеческого универсума среди прочих остальных. Средневековый человек не осознавал, что он стоит напротив произведения искусства, но произведения искусства являлись более конкретными измерениями границ собственного мира. Удивление не образовывало самостоятельную эмоцию, но было неразличимым присутствием благодати, которая, окружая его всюду, присутствовала и в произведении, то есть в активности человека в божественном мире творения. Монах, в то время как звучит орган, может быть схвачен и остановлен его мелодией в продолжительном экстазе. Ни на секунду в голове не проскользнула идея, что в музыкальной красоте и в искусстве, он мог бы восхищаться чем-то еще, кроме божественного».

«То, что мы получаем теперь от произведения искусства, это не спонтанное наслаждение, а наше суждение, подчиняя содержание нашим собственным рассуждениям. Тем самым, суждение об искусстве как инструмент человека вкуса не только не позволяют проникнуть в него, но представляют

реальность произведения как простое ничто. Искусство для западной культуры стало планетой, которой вращается только своей темной стороной. Каждый раз, когда эстетическое суждение старается обнять искусство, оно обнимает в своих руках всего лишь тень прекрасного. Для мышления искусства стало привычным делом производить бесконечный суд, не задумываясь о самой сущности этого суда».

«Пространство музея – это непрерывное и абсолютное отрицание нас самих... Критик заканчивает сходством с Великим Инквизитором, который для того, чтобы сделать возможным христианский мир, должен отрицать Христа, когда тот появится перед его глазами. Этот раздражающий, но незаменимый инструмент нашего эстетического суждения сегодня находится в кризисе. Современное искусство сталкивает нас все чаще с произведениями, перед которыми сложно выносить прежние эстетические суждения, и для которых классическая дихотомия *arte* и *non-arte* становится невозможной... искусство заключает в себе свое собственное отрицание и, успокаивая дистанцию с критикой, само становится *logos* самого себя и своей собственной тени, то есть критической рефлексией. Если мы не начнем мыслить искусство иначе, оно грозит вымиранием».

«В западноевропейской традиции изначальный смысл *poiesis* потускнел. Древнегреческая *energeia* не имела ничего общего с действием, но обозначала сущностный характер присутствия в настоящем. Энергия у римлян становится *actus* и *actualitas*, которые перемещаются в поле деятельности. Маркс вообще сделал *praxis* сущностной характеристикой человека. С этого времени вся человеческая деятельность интерпретировалась как практика и мыслилась как производство материальных объектов, отвечающих биологическому циклу жизни. Эта практика определяет сегодня весь статус человека на земле, как живущего (*animal*) и работающего (*larorans*). Художественное производство также входит в пространство практики, даже если практики особенного рода».

