

ШАГИ К СПАСЕНИЮ

Выход каждой новой книги о сообществе – событие. Им является и появление русского перевода книги Джорджо Агамбена «Грядущее сообщество»¹, пусть и запоздавшей в России почти на 20 лет...

В содержательном плане книга условно разделяется на три самостоятельных, но одновременно пересекающихся «сюжета»: религиозно-философский дискурс о сообществе (онтологические основания и этика сообщества, идеи спасения и откровения, частные проблемы схоластики в связи с коммунитарностью, толкование библейских сюжетов и притч и др.), логико-лингвистическая теория (логические парадоксы, логика смысла и бессмыслицы, омонимия и псевдонимия, своеобразный «лингвистический реализм» и т. п.) и ряд социально-политических экскурсов (общество зрелища, медиакратия, бесклассовое общество и др. темы). Помимо этого, по большей части иллюстративного, материала, значительная часть книги включает в себе опыт построения самостоятельной теории сообщества, а также полемику с иными теоретиками коммунитарности и комментарии к значимым для теории сообщества идеям М.Хайдеггера, Л.Витгенштейна и др. Почти на треть книга состоит из дополнительных материалов – вполне самостоятельных примечаний автора к важнейшим концептам работы, послесловия 2001 г., трехчастного «эссе» «Искусство, без-деятельность, политика». Завершается книга солидным аналитическим послесловием переводчика Дм.Новикова.

Книга представляет собой опыт теории сообщества, построенной в виде полемики и развития уже сложившейся традиции философии коммунитарности; работа с этой темой достаточно сложна как в плане собственно философском, так и в публицистическом. Сообщество невозможно схватить в понятие, оно тождественно бытию, но бытию совместному, или, как говорит Ж.-Л.Нанси, – «совместному явлению», «бытию единичному множественному», которое одновременно оказывается и явлением смысла. Сообщество, как, в частности, об этом пишет и сам Дж.Агамбен, стоит воспринимать не как факт и не как понятие, но вне разделения на мыслимое и ощущаемое, субстанцию и акциденции, поскольку существование сообщества не может отличаться от его сущности. Сообщество не существует вне своего явления в сложных формах опыта – в дружбе и любви, в поэтическом выражении и в другой подобной им непроизводительной «деятельности». Сообщество в этом смысле – это «событие бытия», которое, будучи явлено, приостанавливает действие классического философского инструментария, поскольку требует либо со-участия в событии, причастности сообществу, либо призывает к воздержанию от суждений, к некоторому «молчанию», вслушиванию в невыразимое, в смысл. О последней возможности, впрочем, Ж.-Л.Нанси сказал, перефразируя максимум Л.Витгенштейна, что следует не молчать о том, о чем невозможно говорить, но *продолжать* говорить вопреки этой невозможности: само говорение, «выставление напоказ» и является непотре-

¹ Агамбен Дж. Грядущее сообщество / Пер. с ит. Дм.Новикова, Е.Г.Молочковской. М., 2008.

бимым продуктом непродуцирующей деятельности сообщества, о которой Дж. Агамбен в «Грядущем сообществе» говорит уже никак иначе, как о спасении, «собираении мира».

Казалось бы, опыт сообщества – как оно предстает в книгах теоретиков коммунитарности – родствен мистическому опыту, в котором слова всегда означают *что-то другое*, что-то либо меньшее, либо большее, чем языковые знаки, то, что лишь косвенно указывают на ощущаемое, переживаемое, представляемое и непредставимое. Но, открывая любую книгу о сообществе, стоит постоянно помнить о том, что теория сообщества – это не больше и не меньше, чем иной взгляд на онтологию: как выражает это Ж.-Л. Нанси, «нет бытия кроме совместного бытия». Сообщество же, «совместное явление», «бытие-с» (среди, внутри, с) суть лишь имена бытия – бытия единичного множественного (*être singulier pluriel*, термин Ж.-Л. Нанси). Заметим: не имена *для* бытия, не термины и не дескрипции, а те имена, которые сами по себе – бытие, т. е. реальные, неотличимые от вещей имена, в этом своем качестве перестающие быть знаками, инструментами повседневной коммуникации. Отсюда и необходимость при чтении такого рода работ применять для их понимания не рациональные схемы, а интуицию – чувственную, интеллектуальную и, в конечном итоге, мистическую.

В сообществе, которое не существует иначе как в своих явлениях, о чем писал Ж.-Л. Нанси уже в «Неработающем сообществе» – в любви, дружбе, аффектах, поэзии, – произносимые *вместе* слова начинают говорить сами: не *о чем-то*, а *что-то*. (В «Corpus» Ж.-Л. Нанси прямо заявит, что пишется само тело.) Свидетельство о сообществе – это, так сказать, само сообщество; мысль сообщества реальна²; речь сообщества – речь, в которой не различаются слова и вещи. Речь сообщества и в сообществе выявляет свою природу: это частная речь, собирающая частичные высказывания, не нивелируя их ко всеобщему уровню языка, но и не сводя их к сугубо индивидуальным качествам, – эта речь является *примером*, речью любого как частного случая общего. Пожалуй, в этом отношении опыт сообщества действительно можно назвать частным, вневременным, мистическим опытом. И лишь в этом смысле опыт сообщества перестает восприниматься только как частное высказывание и становится значимым свидетельством, откровением, Апокалипсисом, образы которого – невыразимые и не выражающие ничего «вещественные слова», сама реальность, «правду» которой способен уловить *кто угодно, любой*. И парадоксальным образом здесь и появляется подлинно историческое – событийное – измерение. Именно поэтому любое сообщество можно, по примеру итальянского философа Дж. Агамбена, назвать «грядущим», т. е. *идуцим*, приходящим.

Поскольку событие – это всегда становление, реконфигурирование смысла и бессмыслицы, то любая книга о сообществе может лишь по-новому распределить, уточнить или модифицировать уже существующий круг тем, вопросов и концептов. *Настоящая* мысль о сообществе – это уже призыв к сообществу и часть его, поскольку она осознает свою недостаточность; она по определению анонимна, поскольку свидетельствует об опыте т.н. «единичной множественности», сама являясь примером таковой – всегда диалогом, разделением и призывом. Отсюда проистекает сложность кни-

² «Мыслимая вещь – это не идентичность, а *сама* вещь. Это не другая вещь, на которую она указывает как на свою трансценденцию, но это и не просто все та же самая вещь. Здесь вещь превзошла саму себя, взойдя к себе *самой*, к своему бытию, такому, какое оно есть» (Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 87–88; курсив автора).

ги Дж.Агамбена в публицистическом отношении. «Грядущее сообщество» стало и стадией в полемике, и ступенью в развитии фундаментальных тем, уже заявленных ко времени ее написания (1989–1990 гг.), в частности, в трудах Ж.-Л.Нанси «Неработающее сообщество» (*La communauté désœuvrée*, 1982) и М.Бланшо «Невообразимое сообщество» (*La communauté inavouable*, 1988)³. Отсюда – и специфический подбор и освещение тем, особый круг разбираемых в книге концептов, и эссеистичность, некоторая разрозненность и отсутствие (впрочем, лишь кажущееся) последовательного развития некоторого единого стержня мысли. Еще раз подчеркнем: писать о сообществе можно, только будучи причастным к нему, что налагает определенные условия на строй мышления и, следовательно, на стиль и композицию получающейся в результате книги. Сам автор реализовал этот императив в «Послесловии 2001 года», называемом *Tiqun de la noche*: «Бездеятельность не означает лень, а *katargæsis* – это акт, в котором *что* оказывается до конца замещено самим *как* и в котором жизнь, лишенная какой-либо формы, и форма, отлученная от жизни, сливаются в *форму жизни*. Экспонировать подобную бездеятельность или отсутствие произведения – в этом и состоит дело этой книги. Она абсолютно совпадает с этим послесловием»⁴ (курсив Дж.Агамбена). Смысл и сущность деятельности самого философа здесь действительно совпадает с формой, в которой она воплощена: книга о спасении предстает шагом в сторону спасения. Это и позволяет самому автору быть частью сообщества, говорящего его устами, а сборнику частных высказываний, откликов и полемических возгласов – быть примером результата производительной деятельности.

Если посмотреть на «Грядущее сообщество» не только как на вольный комментарий к текстам Библии и средневековых религиозных философов-реалистов, а также Декарта, Спинозы, Лейбница, Ницше, Хайдеггера, Витгенштейна и т. д, а как на дополнение и развитие актуальной – и в момент публикации книги в 1991 г., и сейчас – идеи сообщества, то возникает иная плодотворная перспектива для более подробного взгляда на книгу Дж.Агамбена. Тогда в содержании книги и специфике подачи тем можно узреть определенную логику и связность.

Лейтмотивом книги Дж.Агамбена является идея спасения в иудео-христианском его понимании: Апокалипсис, Страшный суд, Слава Господня (*doxa*), топология рая и ада, рассуждения о нимбе, с примерами и комментариями из средневековых богословских сочинений – весь этот круг тем стоит рассматривать здесь как полемику с идеей «деконструкции христианства» и попыткой вывести сообщество за пределы понимания его как «собора верующих», предпринимаемой Ж.-Л.Нанси в его работах о коммунитарности и о сущности христианства. Рассмотрим, в чем заключается суть полемики.

Французский теоретик дезавуирует христианство на том основании, что идея акта творения мира Богом «мешает» идее постоянного возникновения и реконфигурации единичностей, создающих мир, т. е., собственно, существующих, экзистирующих⁵. Поскольку же экзистенция здесь относится к чело-

³ Пусть данная отсылка будет библиографической справкой и очерчиванием необходимого для понимания «Грядущего сообщества» непосредственного философского контекста, о котором итальянский философ по каким-то причинам умалчивает в своей работе.

⁴ Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 101–102.

⁵ См. подробнее: Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / Пер. с фр. В.В.Фурс, под ред. Т.В.Щитцовой. Минск, 2004. С. 36–44 (глава «Сотворение мира и любопытство»). В данной книге, вышедшей после «Грядущего сообщества», тема «деконструкции христианства» разбирается более подробно в том числе и в связи с книгой Дж.Агамбена; среди

веку в том же смысле, что и ко всему прочему творению, то идея воплощения Бога в человеческом облике и вытекающий отсюда тео-антропоцентризм христианства (и в некоторых моментах достаточно жесткие отношения Бога и человека в авраамических религиях в целом) оказывается неуместным и ведет к суженному представлением о сообществе. Сообщество в принципе не может быть основано на внеположном ему принципе. «Различие между человеком и всем прочим сущим (которое мы не намерены отрицать, но природа которого, тем не менее, не дана), само неотделимое от других различий в сущем (поскольку человек есть “также” животное, “также” живое, “также” физико-химическое и т. п.), не отделяет истинное существование от некоторого рода под-существования. Напротив, это различие образует конкретное условие единичности. Мы не были бы “людьми”, если бы не было “собак” и “камней”», – пишет Ж.-Л.Нанси⁶, вычеркивая тем самым фигуру Христа или мессии как «прототипа» Другого для человека⁷ – посредника между сущим и существующим.

Ж.-Л.Нанси определяет единичность как тело (*le corps*), а «тело – это пластическая материя опространствования без формы и Идеи»⁸. Бог-Слово, воплотившийся в теле, соединяет в себе невозможным образом знак и смысл, форму и идею; смерть Бога-Слова, которая лишает его тела, тем самым вновь разделяет их для верующих, которые могут спастись только через принятие тела Христова, через евхаристию, привносящую плоть и кровь Бога-Слова в них и, следовательно, наполняя смыслом их тела и действия их тел в качестве знаков. Для Ж.-Л.Нанси это установление внешнего регулирующего принципа обескровливает сообщество, поскольку «сообщество располагает телом в качестве смысла, а тело – сообществом в качестве смысла»⁹, т. е. определяется из самого себя, имея как *partes extra partes* множество истоков смысла.

Иными словами, сообщество – т. е. совместно являющиеся тела – по мысли Ж.-Л.Нанси, организует собственный «язык», в котором отношения «знак–смысл» являются отношениями между самими телами – разделяют их, но не означивают. В настоящем сообществе тела «пишутся» (Ж.-Л.Нанси), но не семиотизируются; в данном своем виде они и образуют сообщество, которое является «неописуемым» (М.Бланшо). Так, отказ от религиозного дискурса о сообществе становится для французских философов *возможностью* сообщества, слова языка которого – аффект, преступление, смерть, дружба, любовь – выражают без-личность настоящего сообщества и его полную имманентность как отсутствие любого внеположного основания у его разделенных и совместных «частей», кроме самого их разделения и совместности.

Со своей стороны, итальянский философ пытается легитимировать религиозный дискурс как возможность речи о сообществе и речи сообщества на том основании, что человек, действительно, являясь лишь частным случаем существования, одной из «множественных единичностей», тем не менее может служить его *образцом* или *примером*. Дж.Агамбен рассматривает пример как «понятие, которое... неподвластно антиномии общего и единичного»¹⁰: человек как тело становится некоторой «этостью» (*haecceitas*, термин Иоанна

прочего это отражено в использовании хайдеггеровской аналитики бытия. Критический анализ сообщества как религиозной общины (*communio*) проводится Ж.-Л.Нанси уже в «Неработающем сообществе».

⁶ Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. С. 40.

⁷ Там же. С. 148.

⁸ Нанси Ж.-Л. *Corpus*. М., 1999. С. 92.

⁹ Там же. С. 100.

¹⁰ Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 16.

Дунса Скота), некоей неуловимой и самой по себе множественной конфигурацией сингулярных качеств и свойств, предстающих как образ, чистое выражение, которое итальянский философ отождествляет с «жизнью в языке».

Чем же примечателен человек как «пример»? Во-первых, человек занимает нейтральное положение по отношению к общему и единичному: «Общее и индивидуальное, родовое и единичное – это всего лишь два убегающих вниз склона, из которых слагается сам гребень любого»¹¹. Во-вторых, он оказывается, так сказать, **in medias res среди иных единичностей. Иными словами, человек** – как «существо языковое» – оказывается тем, кто способен выражать смысл, который сам по себе, как чистая нейтральность, невыразим, но и неизбежно теряется во множестве значений, «идиоматизмов и идиотизмов»¹². Эту сугубо человеческую деятельность по явлению смысла как не частного и не общего, а «некоего» или «любого» (*quiodlibet*) Дж.Агамбен фактически превращает в предназначение человека, в путь и средство спасения мира и самого человека как его части. Замечательно, что это – «бездеятельная деятельность», в которой само событие важнее и своей формы, и содержания, а пример как таковой – лучше собственной конкретики: «...Это акт, в котором *что* оказывается до конца замещено самим *как* и в котором жизнь, лишенная какой-либо формы, и форма, отлученная от жизни, сливаются в *форму жизни*»¹³.

Этим объясняются многочисленные примеры, приводимые итальянским философом из области литературного творчества, поэзии; в хайдеггеровском стиле Дж.Агамбен показывает на материале текстов Гёльдерлина, Роберта Вальзера, Ф.Кафки – т. н. «малой литературы» – как коммунитарность проявляется в поэтической форме и, одновременно, какую форму диктует она творчеству. Письмо Вальзера (популярность этого швейцарца – вдохновителя Ф.Кафки, В.Беньямина, Э.Канетти – в России постепенно растет, в том числе благодаря Дж.Агамбену) и Кафки – это своеобразное бегство от литературы, желание самоустраниться, быть непрофессионалом, а по возможности уклоняться от деятельности вообще и от производства что-либо означающих знаков в частности, как то делал мелвилловский писец Бартлби¹⁴, которому посвящена в «Грядущем сообществе» написанная совместно с Ж.Делёзом отдельная глава.

Подобная без-деятельность, выражающаяся здесь в отказе от идиостиля, равно как от растворения в «большом стиле», – пример работы сообщества, в котором действуют множественные слабые силы, силы возможного – не необходимости и случайности, а высшей формы возможности («возможности не не-быть»¹⁵). В творческом измерении, в философии, как утверждает Дж.Агамбен, ссылаясь на Аристотеля, это выражается в бессилии художника или философа, который не испытывает на себе воздействия сил необходимости и случайности, перед выражающейся посредством него истиной, – истиной самой поэзии или мысли. Для писателя переход от производящей деятельности к бездеятельной деятельности знаменуется, помимо опустоше-

¹¹ Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 25.

¹² Там же. С. 26.

¹³ Там же. С. 101 (курсив автора).

¹⁴ Ср. сходную мысль в эссе о Вальзере: «Как мелвилловский Бартлби, Вальзер-ноль (никто, всякий) отнюдь не беспомощен: он – сама возможность. Ничего не желая, он отказывается ото всего: единственное, чего он хочет, это быть здесь, в ничейной зоне, в снегах неразличности, и возвещать о том, что вот-вот произойдет» (Паулс А. Меньше нуля / Пер. с исп. Б.Дубина. <http://textonly.ru/case/?issue=15&article=5780>).

¹⁵ Этот термин Дж.Агамбен подробно раскрывает в главе «Бартлби» (Грядущее сообщество. С. 37–40).

ния самого себя (уместно вспомнить здесь размышления Ж.Делёза об «опустошенных», лишенных значения высказываниях и лишенных значимости героях пьес С.Беккета¹⁶) и отказа от идентичности, еще и тем, что его слова как бы расслаиваются: с одной стороны, как выразительная форма, они оказываются лишь «псевдонимами» бытия, теми самыми «любимыми словами», которые используются в качестве примера, но не мешающими вещам, идущим к спасению; с другой, словам возвращается их истина – они становятся реальными, вещественными, т. е. перестают отличаться от выражаемых ими идей, выражая теперь уже последнее *так* мира после Судного дня, чистый смысл. А это итальянский философ и называет спасением.

Идея спасения для Дж.Агамбена тесно связана с понятием *tiqqun*. С одной стороны, это слово на иврите (в варианте *tiggun olam*) относится к одному из ключевых понятий лурианской Каббалы – «собираанию», «искуплению», «восстановлению» мира, возвращению Творцу его отчужденных частей. Это понятие претерпело знаменательные смысловые сдвиги и полисеманлично до сих пор: оно относится и к религиозному и молитвенному опыту, и к установлению социальных норм, наконец, через этику спасения посредством благих поступков оно стало синонимом социального действия, близкого по своей идейной нагруженности к ситуационизму. С другой стороны, *Tiqqun* – это название журнала, в создании которого Дж.Агамбен и его труды сыграли важную роль (в частности, значимым текстом для понимания рассуждений итальянского философа о сообществе и некоторых его концептов является коллективное эссе «Теория Блума» в первом номере журнала¹⁷). *Tiqqun* для Дж.Агамбена предстает примером коммунитарной деятельности в мировом масштабе, собиранием раздробленного мира из частей, спасением, в котором человек играет особую, двойную, роль: он и часть, для которой есть свое место, и тот, кто все части собирает в некое множественное целое.

Человек как тело и образ, как следует из рассуждений Дж.Агамбена, является «хорошим примером» еще и потому, что способен к осмыслению себя самого как примера; человеческое счастье, как пишет философ, заключается в том, что человек «способен быть порождаемым собственной манерой»¹⁸, т. е. является существом *этическим*. Здесь кроется позитивная перспектива книги Дж.Агамбена – развитие ранее поставленной Ж.-Л.Нанси в отношении коммунитарности задачи по переходу к *praxis'у* и *ethos'у*; **также** заметно движение, параллельное размышлениям М.Бланшо о типах сообщества в «Неописуемом сообществе». (Среди других созвучных рассуждениям итальянского философа решений задачи построения «новой этики» можно также назвать воззрения А.Бадью¹⁹.)

Следуя этике множественности, Дж.Агамбен приходит к закономерному выводу о том, что спасение как таковое человеку в принципе не требуется. Собственно, идея грядущего сообщества заключается в том, что человек должен осознать свое истинное положение в мире и своеобразный способ существования как «бытие, которое есть не тем или иным образом, но бытие,

¹⁶ См.: Делёз Ж. Опустошенный; Беккет С. В ожидании Годо / Сост. С.Исаев. Пер. с фр. С.Исаева, А.Наумова. М., 1998. С. 251–282.

¹⁷ <http://www.archive.org/download/Tiqqun1/Tiqqun1-ExercicesdeMta physiqueCritique1999.pdf> (франц.).

¹⁸ Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 34.

¹⁹ См.: Бадью А. Этика. Очерки о сознании Зла / Пер. с фр. В.Е.Лапицкого. СПб., 2006. Ж.-Л.Нанси тоже упоминает Алена Бадью, а также Ж.Делёза и самого Дж.Агамбена как мыслителей единичной множественности, вызвавших у него интерес к этой теме (см.: Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. С. 56, сноска № 1).

которое есть сам способ своего собственного бытия; и поэтому, оставаясь единичным, но лишенным чистой неопределенности, оно множественно и соответствует всему бытию, любому»²⁰. Это следует воспринимать как заявление о том, что спасение уже всегда происходит и необходимо определить его «место», место спасения – оно и будет местом «Блага» или «Бога»; в качестве иллюстрации этого тезиса философ приводит учение Амальрика из Бены. Добавим лишь, что тезис Дж.Агамбена – спасение без спасения, т. е. без активной производительной деятельности – действительно адекватен максиме «этики истин» А.Бадью: принадлежать к процессу истины значит одновременно и быть самим собой, и быть способным воспринять и подчиниться истине, изменяющей этого «самого»; истина же четвероюко проявляется в любви, политике, искусстве, науке, – иными словами, в явлении сообщества.

В качестве другого примера философ пересказывает притчу о царстве мессии, где все вещи займут свое подобающее место и мир перестанет меняться, твориться; наконец примером, имеющим обратную силу, предстает пересказ притчи из Аггады о Шекине. Здесь под спасением подразумевается пребывание в состоянии, где Шекина – божественное присутствие – не разделяется на слово и обозначаемую им вещь, и акт не отделяется от потенции. Грехопадением же оказывается «предпочтение» ветхозаветным Адамом познания всему остальному бытию, которые изначально едины в древе Сефирот, т. е. различных проявлениях Бога. Здесь снова уместно вспомнить о *tiqqun*.

Отсюда следует вполне последовательное заявление Дж.Агамбена о том, что самыми счастливыми из людей являются те, кто не знает Бога, обитатели Первого круга дантовского ада – Лимба, и если развить логику философа, то вся прочая «тварь», предуготовленная к спасению, в свою очередь, должна спастись оптимальным – человеческим – способом, т. е. не спасаясь вовсе. «Человеческим» такое спасение-без-спасения называет Дж.Агамбен на том основании, что после Судного дня должно наступить Тысячелетнее царство истины, т. е. собственно *человеческая жизнь*, ведь лимб означает также «промежуток», место касания тел – не больше и не меньше, чем просто совместное, суверенное, бытие. «Машина христианской ойкономии», как пишет философ, здесь действительно дает сбой, но только в плане телеологическом и эсхатологическом; если же посмотреть на грядущее сообщество как на уже всегда существующее, но не знающее само себя, то никакого сбоя нет. Спасение *уже* настало, необходимо лишь прийти к нему, превратив мысль в способ существования и приведя языковые знаки-псевдонимы к их Самому Само – к вещи, к смысловой полноте. В этом и заключается идея «грядущего», т. е. не будущего, а именно *идушего* сообщества, которое уже сейчас способно привести человечество в то состояние, когда времени не существует и творение мира прекращено. Парадоксальным образом получается, что религиозное спасение отменяет в своем итоге религию (по крайней мере, в иудео-христианском варианте), и соответствующий дискурс оказывается вполне нейтральным, зато тщательно проработанным способом высказывания о сообществе. Еще раз напомним, что мысль Дж.Агамбена движется в почти непроявленном в книге поле уже существующей теории сообщества: в памяти в первую очередь возникают фигуры Ж.Батая и М.Бланшо, Ж.-Л.Нанси и Ж.Деррида, равно как развиваются темы других работ самого Дж.Агамбена. Отметим еще одну, менее известную исследователям сообщества, родственную линию мысли: онтолого-этическая позиция, сходная с той, которая ле-

²⁰ Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 32.

жит в основании теории коммунитарности, была во многом предвосхищена известным русским сообществом «чинарей». Входящие в него поэты и философы – Д.Хармс, А.Введенский, Н.Олейников, Л.Липавский и Я.Друскин в 1920–1930-е гг. размышляли над проблемами «реального искусства», «остановки времени», избавления от желаний как пути к спасению и т. п. Позже, в 1960-х Я.Друскин развил ряд этих идей в теорию «онтологической гносеологии», в соответствии с которой искомым человеком способ существования может и должен быть тождествен мысли о нем, а имя вещи – тождественно самой вещи; что еще более важно – русский философ рассматривал эту теорию как путь к спасению.

В связи с подобной теорией спасения понятным становится и ход рассуждений Дж.Агамбена об *agio* – «досуге», «праздности», «пустом месте», но также и о необходимости «разрушить стену, разделяющую Эдем и Геенну»²¹ путем замещения другого собой, поскольку единичности взаимозамещаемы и логически эквивалентны²². Такие концепты, как «праздность», «слава», «*hetoimasia*» (в иконописи – сюжет, изображающий пустой трон, приготовленный для Бога) выражают идею места, которое должно занимать постапокалиптическое коммунитарное «тело», причем место это – пустое место бездеятельности.

В этом мысль итальянского философа оказывается созвучна значимому для Ж.Батая понятию суверенности. Более того, идея итальянского философа определенно движется в одном русле с мыслью Ж.-Л.Нанси о «неработающем сообществе», его непроизводительности, отсутствии у него трансцендентного основания и цели и явлении его в непроприетарных формах – в любви, дружбе, в искусстве и поэзии и т. п. Здесь появляется важное политическое следствие: современная политика все больше и больше выявляет свою разрушительную силу в отношении непроизводительных и непотребляемых «конструктов», как единичность и сообщество, которые она постоянно пытается заместить такими производительными и ценностно нагруженными формами, как идентичность, класс, общество и т. п. И поэтому именно сейчас, как пишет Дж.Агамбен, человек способен заместить такую разрушительную политику политикой сообщества. «Новым в грядущей политике является то, что она будет уже не борьбой за захват государства или за контроль над ним, а борьбой между государством и не-государством (человечеством), необратимым выпадением единичного как любого из государственной организации», – пишет Дж. Агамбен, приводя в пример события на площади Тяньаньмэнь. Двадцать лет, истекшие с тех пор, как китайские студенты заявили о своих общечеловеческих правах, превратили Китай в одно из сильнейших – и опаснейших – государств в мировом масштабе, подтвердив в качестве негативного примера верность тезиса Дж.Агамбена и высветив грань между политикой актуальной и политикой суверенности, долженствующей прийти.

²¹ Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 29.

²² Эту делёзианскую по сути идею высказывает, например, философ Марк Хансен в статье «*Becoming as Creative Involution?: Contextualizing Deleuze and Guattari's Biophilosophy*»: «Возникающие “индивидуации” или “этости” (*haecceities*) могут буквально принимать любую форму: все они суть логически эквивалентные и процессуально несвязанные группировки молекулярных сингулярностей, которые выражают жизненный порыв в определенных конкретных ситуациях» (см.: Восток: Альманах. 2005. № 100. http://www.situation.ru/app/j_art_1027.html). С другой стороны, идея замещения другого собой соответствует христианской заповеди «возлюби ближнего своего как самого себя». Исторический пример, приводимый Дж.Агамбеном в качестве иллюстрации – концепция «бадальи» арабиста Массиньона – имеет, впрочем, несколько иной смысл: «искупление чужого греха своими страданиями».

«Религиозно-политическая утопия», где место Бога пустует, оставляя пространство для славы и абсолютной непринудительной власти, объявляется Дж.Агамбеном напрямую связанной с т.н. *experimentum linguae*. Именно в языке проявляется то *любое* вещи, которое делает ее примером, образцом и – частью сообщества. Как пишет философ: «...*Любое* не означает (как это заметил Бадью) “нечто высвобожденное из-под власти языка, нечто неименуемое, неразличимое”; скорее оно означает нечто, которое, принадлежа простой омонимии, существуя лишь как чистое быть-сказанным, в силу самого этого обстоятельства как раз и оказывается неименуемым; оно – бытие-в-языке некоего не-лингвистического. То, что здесь остается без имени, – это как раз названное бытие, само имя (*nomen unnominabile*); освобожденным от власти языка здесь оказывается только бытие-в-языке. Ибо, если исходить из тавтологии Платона, в которую еще только предстоит вникнуть, *идея некоей вещи – это и есть сама вещь; имя, поскольку оно именует вещь, это не что иное как вещь, поскольку она названа именем*»²³. С другой стороны, «имение-места вещей не имеет своего места в мире. Утопия, т. е. сама лишенная места, но предоставляющая место всем вещам божественность – это и есть сама местность вещей»²⁴.

Отметим, что в отношении языка Дж.Агамбен делает упор не столько на языке-диалекте, своеобразном наборе речевых практик и инструменте настройки отношений между составляющими сообщество единичностями, как это делает Ж.-Л.Нанси, сколько на языке-структуре, лишенном значений вещей, который способен выразить единичность как таковую, выразить смысл. Действительно, язык у Дж.Агамбена оказывается средством спасения, фактически божеством, отчуждающим изначально присущую ему полноту смысла в расколотый на вещи, знаки и значения мир (здесь опять же очевидна отсылка к каббалистической трактовке понятия *tiggun* и связанной с ним идеей творения мира – *tzimtzum*).

Таким образом, утопия языка у Дж.Агамбена оказывается местом смысла, в котором парадоксы теории множеств не снимаются, но перестают быть значимыми. Следовательно, освободить вещи от логики производства и потребления через остановку человеческого языка как утилитарного средства коммуникации и тем самым «освободить» человека от гнета узурпированной власти, навязывающейся человеку под видом его собственной идентичности, – вот главная задача современности, примером и способом реализации которой становится сообщество²⁵.

Заметим, что при достаточно вольной и не всегда внятной трактовке социально-политических и историко-философских фактов (например, события на площади Тяньаньмэнь и рассуждения о беньяминовском понятии ауры в связи с логикой медиа и экономией образов), итальянскому философу удается, на наш взгляд, генетически связать проект софийного и политического действия с предлагаемой им этической концепцией.

Ироническое отношение итальянского философа к своей задаче построения онтологии не умаляет его заслуги в деле преодоления «состояния пост-модерна», которое Ж.Бодрийяр назвал «состоянием после оргии» – собственно, после разгула карнавала. И социальная, и политическая ситуация уже в самом зацикливающемся названии – после-после-модерна – указывают на

²³ Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 70 (курсив автора).

²⁴ Там же. С. 95.

²⁵ Этому посвящены, в частности, главы «Колготки DIM» (с. 47–51) и «Бесклассовость» (с. 59–61).

необходимость переосмыслить наследие новейшей философии, поскольку ею все-таки были предложены стратегии преодоления системного кризиса общества; одной из перспективных стратегий и оказывается на поверку идея сообщества. Самое ценное и важное для современной ситуации в том, что вклад Дж.Агамбена в разработку идей коммунитарности способствовал органическому переплетению онтологии и этики; кроме того, его проект подразумевает определенные политические шаги и открывает перспективу для обновления философской мысли. Как не разделяется в сообществе феноменальное и ноуменальное, мысль и действие, потенция и актуализация, этика и онтология, так и задача Дж.Агамбена – «экспонировать *форму жизни*» как бездеятельность или отсутствие произведения – действительно полностью совпадает с самой книгой. При всей своей «частичности» «Грядущее сообщество» является необходимым для дальнейшего движения к сообществу шагом на общем мыслительном пути Ж.Багата, Ж.Делёза, Ж.-Л.Нанси, Ж.Деррида, М.Бланшо, А.Бадью и всех, кто, не зная того, является частью сообщества.

Со своей стороны мы должны поблагодарить переводчика книги Дм. Новикова и его коллегу Е.Молочковскую за солидную, проделанную с любовью и старанием, работу. Отдельно необходимо упомянуть о важной роли Дм.Новикова в популяризации работ Дж.Агамбена в России, которая отражена в ряде журнальных публикаций и эссе (в том числе вошедшей в рецензируемую книгу статье «Имя для бытия»).