Рецензии

Альберт А. Саркисьянц
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики», Москва, Россия

Десекуляризация или «опустошение» теологии?
Рецензия на книгу: Agamben G. (2005) The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans, Stanford: University Press.

doi: 10.22394/2074-0492-2017-2- 239-252

Книга итальянского философа и политического мыслителя Джорджо Агамбена «Оставшееся время. Комментарий к “Посланию к римлянам”» вышла в Италии в 2000 г., ее русский перевод, выполненный Сергеем Ермаковым, ожидает выхода в издательстве «НЛО» в этом году. Русскому читателю хорошо известна его трилогия «Homo sacer», книги «Грядущее сообщество», «Открытое», отдельно выходили сборники статей и эссе об искусстве и политике. В 2000 г. в «Журнальном зале» «Нового литературного обозрения», в год издания книги, вышел перевод одной из ее глав, вернее, «дней»: книга делится на дни, а не главы, их всего шесть (как дней творения), а там, где должно полагаться заключение, следует текст, озаглавленный «Порог или *tornada*».

Саркисьянц Альберт Альбертович — аспирант школы по философским наукам, Национальный Исследовательский Университет «Высшая Школа Экономики». Научные интересы: политическая философия, французская философия XX века, этика, политическая теология. E-mail: sarkisyantsalb@gmail.com

Albert A. Sarkisyants — graduate student of Doctoral School of Philosophy at The National Research University Higher School of Economics. Academic interests: political philosophy, French philosophy of XX century, ethics, political theology. E-mail: sarkisyantsalb@gmail.com

Задача, которую в эксплицитной форме ставит перед собой Агамбен, звучит так: «восстановить *Послания Павла* в ранге фундаментального мессианического текста Запада» [Agamben, 2005, p. 1]. Текст представляет собой философско-политическую экзегезу первого стиха «Послания к римлянам», являясь также развитием интуиций Беньямина о мессии и конце истории, содержащихся в «Теолого-политическом фрагменте» и тезисах «О понятии Истории». Тема спасения и мессианства возвращается в политическую мысль как раз тогда, когда критика «утопизма», «религиозных мотивов» в левой мысли набила оскомину: марксисты могут заниматься проблемами неравенства и несправедливости, но только так, чтобы не дискредитировать себя приверженностью «милленаризму» и верой в «тысячелетнее царство». На этом фоне утверждение о том, что именно «мессианическое» является тем, что оказалось непродуманным и что продумать непременно следует, покуда оно окончательно не ускользнуло от нас, кажется возвращением к тому элементу левого проекта, который необходимо отбросить ради его выживания. Конечно, нет недостатка и в тех, кто сетует на нехватку утопического и призывает во что бы то ни стало новую утопию «изобрести». Однако агамбеновский проект переработки и переосмысления «мессианического» избегает как языка условной «левой академии», так и посягательств на сочинение утопии.

Озвученная задача, скорее, умалчивает, чем открывает: мы едва ли сможем обнаружить в тексте постановку богословских или даже явных политических задач. Агамбен рассматривает не столько «цель спасения», сколько саму структуру «мессианической ситуации». Определенного рода изъятие содержаний упования и грядущего является не просто особенностью его трактовки спасения, но самой стратегией прочтения Посланий Павла. То, что мы назвали «изъятием», соответствует ключевым для Агамбена понятиям «дезактивации» и «нуллификации», обозначающим способ проживания времени в мессианическом состоянии и относящемся к трансформациями, которые претерпевают установленные законы и статусы.

Усилие Агамбена по возвращению «мессианического» в европейскую мысль по многим причинам вызывает в памяти слова Ханны Арендт о политике, утверждая, что «политика может полностью исчезнуть из мира» [Arendt, 2005, p. 96] и, следовательно, делом политического философа становится удержание очертаний политики. Арендт обращается к «грекам» и Американской революции, Агамбен обращается к христианству. В обоих случаях речь идет об опыте, который, по мнению Арендт и Агамбена, оказывается сейчас в забвении. Вопросы о том, каким должен быть мир, где политика бы имела место, и какой мир политика выстраивает, соответствуют

у Агамбена вопросам о том, чем становится мир, когда в него входит мессианическое и в каких отношениях мессианическое находится с миром. В обоих случаях наше внимание обращено на трансформацию, которая происходит с миром, когда в него входит политика или мессианическое. Добавляется ли к миру нечто, ему несвойственное, или же речь идет о том, что происходит с миром, известным нам? Этот момент близости вопроса о мессианическом с вопросом о политике, как его ставит Арендт, необходимо обозначить, чтобы в дальнейшем понимать пространство задач и решений, внутри которых размещает себя Агамбен со своей задачей «восстановления *Посланий Павла* в ранге фундаментального мессианического текста Запада».

На протяжении большей части книги Агамбен последовательно «опустошает» «Послание к римлянам»: единственным его содержанием оказывается приостановка и дезактивация закона и всех крепящихся на нем статусов и имен, а вовсе не воплощение Бога. Агамбен выстраивает фигуру действия без собственного содержания, обращенную лишь на себя. Но У Агамбена опустошается не только действие, в одном ряду здесь находятся также и язык, политика, время, человек: грядет не новый человек, язык или время, но грядет время, когда человек, язык и время будут обращены к самим себе. Дает ли апостол Павел поводы для такой трактовки? Я отнюдь не претендую на то, чтобы судить о верности интерпретации Агамбена, это, безусловно, вне моей компетенции. Однако интуиция о бессодержательности, пусть и радикально иначе понятой, управляет чтением «Послания» Карла Барта в его фундаментальном теологическом труде «Послание к римлянам». Для Барта подлинное христианство возможно только как постоянное перечеркивание религии, выход за пределы религиозных форм, напряженная устремленность вовне. Быть христианином — не просто одна из возможностей человека, для Барта это кризис всех человеческих возможностей, невозможность человека. И «мессия Павла не созидает новых различий, а разрушает все различия» [Барт, 2016, с. 72]. «Наша солидарность друг с другом не может быть основана на чем-то позитивном» [Там же, с. 73], сообщество христиан для Барта — это не сообщество тех, кто чем-то обладает, но тех, кто остро чувствует невозможность обладать тем, что поистине необходимо.

По мысли Барта, история спасения — это кризис истории, а не начало новой истории. Старый человек не перестает существовать, он всегда здесь и будет до скончания времен. В мессианическом времени возможность быть тем, что ты не есть, не отменяет полностью того, что ты есть сейчас, то есть ветхого человека: «наши скорби поворачиваются вспять, не прекращая при этом

быть скорбями и восприниматься нами как таковые» [Там же, с. 129]. Концепт «использования» Агамбена, о котором пойдет речь в дальнейшем, также имеет основания в интерпретации «Послания к римлянам» Карла Барта: «Экзистенциально предоставлять Богу означает, что человек распоряжается членами смертного тела, что он распоряжается ими позитивно, что невидимая сила послушания изменяет тотальность наших видимых жизненных возможностей через то, что она их упраздняет» [Там же, с. 188]. Не существует какой-то особенной части человека, человек остается подзаконным и смертным. Не образуется Я, которое существовало бы по ту сторону греха. Согласно Барту, мессия производит раскол и обнажает кризис, который уже имел место, но не был явлен как таковой. Последнее также стратегически важно для Агамбена: мессия приходит в мир, который уже нуждается в спасении и пребывает в кризисе. Именно «работа» кризиса и рождает необходимость в мессианическом.

Что значит это в терминах политической философии, развиваемой Агамбеном? Как пишет исследователь Агамбена Сергей Прозоров, «эксперимент дезактивации языка и сообщества уже осуществляется в современном нигилизме; вопрос скорее состоит в том, способна ли непроизводительность, раскрытая в них, сделать их доступными для свободного и профанного использования, которое раскрыло бы потенциальность человеческого существования или же поместило бы его в новую сакральную сферу и прославило в бессодержательности и бессмысленности» [Prozorov, 2014, p. 89]. Иначе мир уже опустошен, закон уже выродился до нормы, неотличимой от жизни, но мы продолжаем жить, как будто бы ничего не случилось, отделенные от языка и человечности. Речь, конечно, идет не о том, будто бы у языка и человека есть некая сущность: согласно Агамбену, напротив, сущности нет, но есть возможность «предпочесть бы не», как мелвилловский писец Бартлби. Возможность отказаться от бытия-чем-то во имя бытия-любым. Понятие «использования» Агамбен также находит у Павла: «Рабом ты был призван? Пусть тебя не заботит; но, если и можешь сделаться свободным, лучше воспользуйся» (1Кор. 7:21)[1]. Концепт использования, впервые отчетливо развернутый на страницах «Оставшегося времени ...», играет ключевую роль в эссе «Похвала профанации». Следуя трактовке Вальтера Беньямина капитализма как религии, Агамбен утверждает, что современный мир не деса-

1 Агамбен приводит самостоятельные переводы текстов Нового Завета. Переводчик Сергей Ермаков, соответственно, переводит итальянский текст перевода Агамбена.

крализован, но, напротив, сакрализован всецело так, что никакая вещь не может быть из него изъята и профанирована. Вещи стали недоступны бесцельной игре, использованию вне ритуального контекста, т. е. недоступны некоторым образом вообще, словно бы они находились на музейной полке. Использовать же можно, лишь профанировав.

Мессианические опустошение и дезактивация необходимы и возможны тогда, когда нигилизм уже проделал большую часть своей работы, когда законы и вещи оказались недоступными для использования. Агамбен начинает «первый день» с разъяснения имен: старые имена утрачиваются, новые не обретаются. Павел не имя вовсе, а «мессианический *signum*», нечто вроде клички: после мессианического события и Павла «все наши имена суть лишь *signa*, прозвища» [Agamben, 2005, p. 10]. Также и Христос не имя собственное, но мессия. Павел — раб мессии, причем раб здесь не юридический статус: «синтагма "раб мессии" определяет для Павла новое мессианическое состояние, принцип особой трансформации всех юридических состояний». Мессианическое призвание (*klēsis*) не утверждает новых фигур, нового времени, новых статусов, но позволяет призванных пользоваться ими. Агамбен устраняет из мессианического призвания всякое «куда», всякое содержание: «Призвание ни к чему не призывает <...> Мессианическое призвание — это отзывание любого призвания. В этом смысле оно определяет единственное возможное призвание» [Ibid., p. 23]. Агамбен не только оспаривает всякое возможное позитивное наполнение призвания, но и эсхатологическую интерпретацию, в которой отношение к призваниям и статусам будет трактоваться как безразличие или отмена. Мирское звание, по Агамбену, «реактивируется», здесь разворачивается неподвижная диалектика. Создается напряжение, отношение, которое не дает основание новому термину. Мир не перестает быть тем, что он есть, и мы не перестаем быть связанными с ним.

Однако едва ли можно утверждать, что Агамбен привносит здесь нечто новое. К примеру, Чарльз Тейлор так описывает преобразование отношения к миру, случившееся в протестантизме: «Мы должны, с одной стороны, любить мир, а с другой стороны, ненавидеть его. В этом — сущность того, что Вебер называл мирским аскетизмом. Ответом на ту поглощенность вещами, которая является результатом греха, будет не отречение, но определенный вид *использования* [курсив мой — *А.С.*], обособляющего нас от вещей и направляющего к Богу. Это равно забота и безразличие, чья парадоксальная природа выступает в представлении пуритан о том, что мы должны использовать мир в отлучении чувства» [Taylor,1989, p. 222-223]. Тейлор, анализируя историю утверждения и придания

нового статуса обыденной жизни в Европе, показывает, что протестантизм, отвергая церковную иерархию и монашество, а, значит, и качественное различие в родах деятельности, вводит различие между способами проживания. Отныне важно, в каком модусе некто проживает то, что он делает в мире, — различия развертываются в неявном, во «внутреннем». Акцент вносит в трактовку нового отношения христианина к миру лишь указание на то, что речь здесь идет не о безразличии. Однако в строгом смысле «отлучение чувства» в трактовке Тейлора не является безразличием (хотя это слово и звучит), мирские дела, напротив, получают новое содержательное наполнение, но лишь тогда, когда вступают в новое отношение с Богом. Агамбен же, кажется, не вполне удачно пытается устранить эту новую «адресацию» мирских дел и вещей, сделав отношение вещей и дел к самим себе исключительно имманентными, оставляя без ответа вопрос о том, как возможно это самоотношение без опосредования третьей инстанцией.

Мессианическая нуллификация, или опустошение, работает также на уровне самой формы сообщества: иудеи и эллины не становятся новым народом во Христе. Капитализм как религия отделяет все вещи в сфере чистого культа, сферу славы, так что все оказывается безысходно подвешенным и отделенным от возможности своего использования. Мессианская нуллификация, возвещаемая Павлом, оказывается для Агамбена инструментом «отделения самой отделенности»: не производя новый народ, она рождает невозможную фигуру не не-иудеев: как у Карла Барта, субъект отныне не может быть самим собой, но новый субъект не заступает на место старого, старый никуда не уходит. Мессианическое разделение, полагает Агамбен, — это разделение внутри самого деления, оно не покидает рамок разделения иудеев/не-иудеев, но и не совпадает с ним. Агамбен называет это разрезом Апеллеса, который фигурирует в истории, рассказанной Плинием. Художник Протоген чертит линию настолько тонкую, что она кажется невозможной для кисти смертного (вспомним невозможное смещение вещей в «Грядущем сообществе» в спасенном состоянии: оно почти неразличимо, но, чтобы его совершить, нам не хватает своих сил). Но Апеллес делит своей кистью линию соперника посередине. Агамбен говорит: «В этом смысле мессианский афоризм является разрезом Апеллеса; у него нет собственного объекта, он делит разделения, прочерченные законом» [Ibid., p. 50]. По-прежнему есть иудеи и не-иудеи, но теперь появляется остаток, не составляющий новую позитивную группу, но некий проход для образования нового отношения между уже существующими группами.

Здесь вполне очевидно пересечение мысли Агамбена с Рансьером и Бадью: у обоих политика как событие делает «разрез»

на теле сообщества и смешивает порядок учета его частей. При этом речь идет не об установлении нового сообщества. Этот «разрез» в случае Рансьера делает сам народ, демос, не совпадающий, однако, с народом-нацией или с арифметическим большинством. Демос реализует не право народа, а право «кого угодно», каковое, по Рансьеру, и является принципом демократии. Политический теоретик Пьер Розанваллон видит в фигуре не-народа основание демократии. По его смысли, в современной политической ситуации, когда вместо народа на политической сцене фигурирует арифметическое большинство, понятие народа, некогда полагавшегося целым, приобретает новые важные черты: «понятие “народ” означает не просто большое количество людей, рассудочную, преисполненную решимости массу. То, что сейчас можно назвать народом, появляется в виде негативно настроенной совокупности, постоянно испытывающей дискомфорт из-за отказа в признании заслуг, нарушения прав, нестабильного положения» [Розанваллон, 2015, с. 83]. Речь идет, продолжает Розанваллон, о невидимом большинстве. Народ все чаще осознает себя, ассоциируясь с меньшинством. Выборы большинством голосов часто лишены легитимации из-за отрыва от этого нового незримого народа. Однако народ или не-народ нельзя учесть, поскольку он выступает «от лица» неподсчетного.

Проблема политической (и мессианической) трансформации статуса и «непроизводительного» производства мессианического остатка имеет прямое отношение к современной политической философии. Как бы предугадывая читательское подозрение, что речь идет не только об особом способе переживания и проживания чего-то исключительно религиозного, но и о моменте революционного становления, Агамбен обращается к Марксу, а затем вскользь к Делёзу, Фуко и Рансьеру. Действительно пролетариат как не-класс у Маркса, без-идентификация как политическая субъективация у Рансьера, становление-меньшинством у Делёза — все это через Агамбена находит свой эквивалент в «мессианическом пользовании» у апостола Павла. Политический субъект у Рансьера понимается одновременно через понятие не-идентичности и понятие демоса, так что демос не составляет некую позитивную часть сообщества или его тотальность, но приходит как событие. «Не не-иудеи Агамбена» существует таким же образом. Остаток, не образуя нового народа и нового порядка, нового закона, таким образом, не направлен на будущее иное состояние, но относится к «мессианическому теперь», ко времени «сего часа», к «оставшемуся» до парусии времени.

Мессианическое время для Агамбена, следующего своей стратегии нуллификации всех собственных содержаний Послания, также

не является особым, другим временем, как и временем, устремленным в будущее. Эта мысль вполне соответствует рассмотренному нами способу прочтения Посланий, предложенным Карлом Бартом: для него время спасения не создает собственной истории, а является невозможностью истории и ее кризисом. Чтобы объяснить феномен мессианского времени, он обращается к концепту оперативного времени лингвиста Гюстава Гийома: оперативное время — это время, требующееся мысли на то, чтобы составить образ времени, иначе говоря, схватить время в образе. То же, по мысли Агамбена, происходит и в мессианском времени: это не добавленное время, это время, затребованное нам на то, чтобы схватить прошлое время и привести его к telos'у. Мессианическое время — это «время, которое требуется времени, чтобы прийти к концу» [Agamben, 2005, p. 67]. «Оперативное время, подгоняющее время хронологии, прорабатывающее и трансформирующее его изнутри, время, потребное нам, чтобы довести время до конца — и в этом смысле: время, которое нам остается» [Ibid., p. 67–68].

В *kairós* мы схватываем не другое время, но лишь сжатый и сокращенный *chronos.* Структура мессианического времени опре-

деляет собой позицию Павла, апостола. Посланник, по Агамбену, имел в иудейской традиции юридический статус, а пророк всегда был устремлен в будущее. Апостол, напротив же, не имеет статуса и устремлен не к будущему, а к настоящему: апостол говорит исходя из пришествия мессии. «Поэтому техническим выражением для мессианического события у Павла будет *ho nyn kairós*, время сего часа, время теперь, и именно поэтому Павел не пророк, но апостол» [Ibid., p. 61]. Апокалиптик, также близкая к апостолу фигура, помещает себя в последнем дне, дне гнева, он видит конец и описывает его. Мессианическое для Агамбена не конец времен, но время конца, апостола интересует не последний день, но время, которое начинает сжиматься.

В «пятом дне» Агамбен берется за ключевую для «Послания к римлянам» проблему закона и благодати. Мессия, как мы говорили выше, не отменяет и не опустошает закон, но приходит тогда, когда закон уже иссяк и не может быть исполнен, уже дезактивирован, так как потерял связь с изначальным обещанием, данным Богом Аврааму. Агамбен вскрывает сложные отношения, в которых состоит это обещание (*epaggelia),* Моисеев закон и вера *(pistis).* Вера в мессианском сжатии времени реактивирует обещание против закона, который перестал быть ему верен и стал голой нормативностью, стал неисполним. Павел, согласно Агамбену, обнаруживает «внутреннюю оппозицию самого *nomos*, оппозицию между элементом нормы и элементом обещания. В законе есть нечто, что конститутивно превышает норму и несводимо к ней — к этому избытку

и этой внутренней диалектике закона и обращается Павел» [Ibid., p. 95]. Агамбен приравнивает обещание к конституции, которая реактивируется радикальным политическим (мессианическим) действием приостановки нормативного закона. И оказывается, что вера не имеет субстанционального, собственного смысла, она пытается проработать то напряжение, которое создалось в расколотом законе между «*nomos tōn ergōn*, закон дел, и *nomos písteōs*, закон веры». Вера, таким образом, является «внутренней оппозицией самого *nomos*», она не привносит новый закон. Вера не дает никаких новых позитивных предписаний. То, что проделывает мессианская вера с законом, — это *Katargeín*, что значит «обездействовать, дезактивировать, приостанавливать действенность». И здесь Агамбен, по его собственному выражению, делает переводческое открытие: Лютер переводил этот глагол немецким *Aufheben,* приобретшим известность в философии Гегеля.

Революция или мессианическое событие приходит в состоянии аномии, пока-еще-не-явленного чрезвычайного положения. Вера приходит сюда как восстановление справедливости по ту сторону нормативного закона. Закон веры для Павла, по Агамбену, — это *приостановка* закона дел. «Справедливость без закона есть не отрицание, но реализация и завершение — *plērōma* — закона» [Ibid., p. 107]. Функция установленной власти во время аномии, т. е. атрофии закона и его вырождения в нормативность, — скрывать бездействие закона. Это означает, что у данной власти нет никакого легитимного основания: она находит в производстве видимости свое единственное основание, такая власть сама оказывается видимостью. Государство является лишь сокрытием интересов капитала, имитацией нейтральности и порядка. Беньямин пишет в работе «О понятии истории»: «Традиция угнетенных учит нас, что переживаемое нами “чрезвычайное положение” не исключение, а правило. Нам необходимо выработать такое понятие истории, которое этому отвечает. Тогда нам станет достаточно ясно, что наша задача — создание действительно чрезвычайного положения» [Беньямин, 2012, с. 241–242]. Агамбен следует Беньямину, задавая координаты «мессианической ситуации» между чрезвычайном положением, ставшим правилом, и собственно мессианической процедурой раскрытия этого положения дел: «Раскрытие этой тайны означает выход на свет бездейственности закона и сущностной нелегитимности любой власти в мессианическое время».

Закон стал неисполним, и мессианическая ситуация должна раскрыть то, что уже случилось, так что это раскрытие, по мысли Агамбена, осуществляющееся с помощью веры, делает закон подлежащим использованию. Кажется, мы наблюдаем попытки осмыслить эту же ситуацию у многих марксистских авторов, на-

пример, у Лукача в статье «Легальность и нелегальность», где Лукач настаивает, что революционер, совершивший должную духовную работу, отделяющую его от старого общества, может «использовать одновременно» [Лукач, 2003, с. 340] легальные и нелегальные средства, не будучи уже каким-либо образом (в форме верности или в форме активного непризнания) связан с буржуазным законом. Пролетариат создает новую легальность, обретая «наивную веру в исключительную легальность своего правого порядка» [Там же, с. 342]. Однако то, что делает лукачевский пролетариат существенно разнится с тем, что делает агамбеновский мессианик: у последнего речь идет не о банальном «отъединении» от закона, о разрыве последних идеологических привязанностей к буржуазному закону. Закон не просто умирает для мессианика, последний лишь констатирует, что закон стал неисполним и выродился до нормативности, потеряв связь с заветом. Работа мессианика с законом существенно иная, чем та, о которой говорит Лукач. До выродившегося закона был договор, завет: «Мессианизм представляется в этой перспективе как борьба внутри права, в которой элемент договора и учреждающей власти стремится противостать и освободиться от элемента *entolē*, то есть нормы в узком смысле. Таким образом, мессианическое — это исторический процесс, в ходе которого архаическая связь между правом и религией (чью магическую парадигму задает *horkos*, клятва) вступает в кризис, а элемент *pistis*, вера в договор, парадоксальным образом стремится освободиться от элемента обязательного поведения и позитивного права (от дел, осуществленных в качестве исполнения договора)» [Agamben, 2005, p. 118–119].

Что же, однако, соответствует в агамбеновской картине элементу договора, за котором последовало вырождение закона до неисполнимой нормы, остается неясным. На какой завет будет опираться мессианик? Если в случае Лукача без ответа остается вопрос о том, как встать на радикально внешнюю в отношении буржуазного закона позицию, то в случае Агамбена — вопрос о том, что именно восстанавливает мессианик. Этот вопрос возникает неизбежно в том случае, если мы читаем «Оставшееся время...» не только как исследование павлианского мессианизма.

Заключение

В конце рецензии на книгу «Оставшееся время...» следует пусть не ответить, но поставить вопрос: чем является «десекуляризация» «левой» политической мысли в случае Агамбена? В чем состоит ее необходимость? Но прежде следует обозначить и другую возможность, а именно: не рассматривать данное явление в качестве

«десекуляризации», но представить подобный способ осмысления политического как некоторого рода хитрый ход, позволяющий расширить риторические и полемическое возможности «левой» теории. Отвечая на первый вопрос, следует решить для себя, была ли политика освобождения когда-либо вполне секулярной? «Религиозная сущность» марксизма служила основаниям для многих упреков в адрес «материалистической» теории. Однако все большее угасание того, что относили к «религиозному» элементу политики освобождения, приводит не к желанной ясности и материалистической непротиворечивости, а к угасанию самой этой политики.

После Беньямина и в связи с Беньямином мысль о мессианизме в его отношении к политике эмансипации развивает Жак Деррида в «Призраках Маркса». Этот текст остается неэксплицируемым горизонтом мысли Агамбена в «Оставшемся времени...». Именно Деррида предлагает фигуру «мессианизма без содержания, мессианского без мессианизма» [Деррида, 2006, с. 97]. Пытаясь продумать и сохранить чистую структуру мессианского обещания, Деррида тем самым стремится противостоять дискурсам «конца политики», демонстрируя, что худшей теологией и телеологией является как раз-таки псевдо-секулярные прокламации о приближении к идеалу и начавшемся якобы «конце истории». Удержать же мессианское обещание без мессии и мессианизма для Деррида значит оставаться открытыми в отношении грядущего, не смешивая демократию с наличным положением вещей. Грядущая демократия и грядущая справедливость у Деррида — это такие мессианические фигуры без содержания, которые несут в себе тот теологический минимум, без которого невозможна демократическая политика сегодня. Иначе, мессианское без мессианизма у Деррида противостоит дурным теологиям и телеологиям, рядящимся в мирские одежды.

Возможно, радикальная левая политика никогда не была и не могла быть заботой о справедливом распределении, равенстве или признании в чистом, «секулярном» виде. И в этом свете книга Агамбена является попыткой поставить под вопрос саму возможность жесткого разведения секулярной и несекулярной политики, акцентируя, как Рансьер и Бадью, различие между политикой и ее противоположностью или отсутствием. Иначе говоря, желание сохранить мысль о политике оборачивается десекуляризацией. Вопрос о том, существовала политика и то, что ею именовалось, посредством производства различия с предприятием спасения и искупления, мы оставим в стороне, лишь обозначив его. Однако, размывая границы между секулярным и несекулярным, Агамбен идет и в обратном направлении: понятия веры, призва-

ния и завета обретают в его работе вполне мирское звучание. Можно предположить, что сближение различных словарей случается в тот момент, когда нормативный политический язык не справляется с делом подкрепления порядка, который он описывает. Этот провал и порождает время и место, куда входит «мессианическое» как процесс переустановления границ правового, политического и религиозного.

Следуя мысли Агамбена, именно по этой причине «мессианическое» ни в коей мере не является просто «религиозным»: оно отсылает к моменту, предшествующему разведению религии, политики и права. Взывание к «мессианическому», таким образом, оказывается здесь не обращением к религиозным темам, а попыткой осмыслить момент радикальной трансформации, парадоксальную временную структуру революции и восстания, различие между которыми Агамбен, идя против Маркса, сглаживает. Агамбен что не столько «теологизирует», сколько радикализует политическую мысль «после Маркса». Или иначе — радилизация может свершиться только через своего рода «теологизацию». «Теологизацию» следует брать в кавычки постольку, поскольку Агамбен отнюдь не ищет референты политических понятий в языке теологии: теология равным образом, удачно или нет, оказывается опустошенной.

О трудностях «опустошения» теологии уже было сказано. В тексте Агамбена неясным оказывается то, откуда «мессианическое» черпает свою мощь, если мы из него предварительно устранили фигуру божественного, причем устранили на двух уровнях: божественное как то, что обеспечивает первый завет, и божественное как то, что позволяет внести различие между законом и его выродившейся формой, — нормативностью, а также позволяет вещам и статусам вступить в самоотношение или, на языке Агамбена, запустить «неподвижную диалектику». Однако, возможно, говорить о парадоксах было бы неосторожно или избыточно: само обращение к тому, что находится по ту сторону секулярного и соответствующих ему форм политики, свидетельствует об осознаваемом кризисе политики и политического языка, так что территория, на которую заступает мысль, оказывается, возможно, лишь промежуточной.

Библиография

Агамбен Д. (2012) *Открытое,* М.: РГГУ.

Бадью А. (1999) *Апостол Павел. Обоснование универсализма,* М.: Университетская книга.

Барт К. (2016) *Послание к Римлянам.* М.: Изд-во ББИ.

Беньямин В. (2012) *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения,* М.: РГГУ.

Деррида Ж. (2006) *Призраки Маркса,* М.: Logos-altera,издательство "Ecce homo".

Лукач Г. (2003) *История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике*, М.: Логос-Альтера.

Рансьер Ж. (2013) *Несогласие: Политика и философия*, СПб.: Machina.

Розанваллон П. (2015) *Демократическая легитимность. Беспристрастность, рефлексивность, близость,* М.: Московская школа гражданского просвещения.

Agamben G. (2000) *Means Without End: Notes of Politics,* University of Minnesota Press.

Arendt H. (2005) *The Promise of Politics,* New York: Schocken Books.

Prozorov S. (2014) *Agamben and politics. A critical introduction*, Edinburgh University Press.

Taylor Ch. (1989) *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard: University Press.

References

Agamben G. (2000) *Means Without End: Notes of Politics,* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Agamben D. (2012) *Otkrytoe.* [The Open: Man and Animal], M.: RGGU.

Arendt H. (2005) *The Promise of Politics,* New York: Schocken books.

Badiou A. (1999) *Apostol Pavel. Obosnovanie universalizma.* [Saint Paul: The Foundation of Universalism], M.: Universitetskaya kniga.

Barthes K. (2016) *Poslanie k Rimlyanam.* [The Epistle to the Romans], M.: Izd-vo BBI.

Benjamin W. (2012*) Uchenie o Podobii. Mediaehsteticheskie proizvedeniya.* [Doctrine of the Similar. Media aesthetic works], M.: RGGU.

Derrida J. (2006) *Prizraki Marksa.* [Spectres of Marx], M.: Logos-altera,izdatel'stvo "Esse homo".

Lukacs G. (2003) *Istoriya i klassovoe soznanie. Issledovaniya po marksistskoj dialektike.* [History and Class Consciousness], M.: Logos-Al'tera.

Ranciere J. (2013) *Nesoglasie: Politika i filosofiya.* [Disagreement: Politics and Philosophy], SPb.: Machina.

Rozanvallon P. (2015) *Demokraticheskaya legitimnost'. Bespristrastnost', refleksivnost', blizost'.* [Democratic legitimacy: impartiality, reflexivity, proximity], M.: Moskovskaya shkola grazhdanskogo prosveshcheniya.

Prozorov S. (2014) *Agamben and Politics. A Critical Introduction*, Edinburgh University Press.

Taylor Ch. (1989) *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard: University Press.

Рекомендация для цитирования/For citations:

Саркисьянц А.А. (2017) Десекуляризация или «опустошение» теологии? Рецензия на книгу: Agamben G. (2005) The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans, Stanford: University Press. *Социология власти*, 29 (2): 239-252.

Albert A. Sarkisyants. Desecularization or "Hollowing Out" of Theology? Review: Agamben G. (2005) The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans, Stanford: University Press. *Sociology of power*, 29 (2): 239-252.