



Агамбен Дж.

ОСТАВШЕЕСЯ ВРЕМЯ: КОММЕНТАРИЙ К ПОСЛАНИЮ К РИМЛЯНАМ

пер. с итал. С. Ермакова. М.: Новое литературное обозрение, 2018. (Интеллектуальная история). 224 с.
ISBN 978-5-4448-0740-8

УДК 82-95 (27-273)

DOI: 10.31802/BCA.2020.8.4.015

Наконец, книга итальянского философа Джорджо Агамбена «Оставшееся время. Комментарий к “Посланию к римлянам”», вышедшая в Италии в июне 2000 г., доступна русскому читателю в полном объеме в переводе Сергея Ермакова. В 2000 г. Сергеем Козловым был осуществлен первый перевод на русский язык нескольких глав книги, которые были опубликованы с его предисловием в 6 (46) номере «Нового литературного обозрения»¹. Рецензируемая книга, а также такие работы как «Человек без содержания», «Грядущее сообщество», «Открытое. Человек и животное», «Царство и слава» и целый ряд статей, выходявших в разных изданиях, были написаны в период работы Агамбена над трилогией «Номо сасер», которая также уже известна русскому читателю².

Христианская традиция знает множество комментариев на Послание ап. Павла к Римлянам. Можно вспомнить комментарии таких авторов, как Ориген, блж. Августин Иппонский, свт. Иоанн Златоуст, Мартин Лютер, Карл Барт. Непрестанное обращение богословов разных конфессий именно к этому тексту, безусловно, связано с богословской вероучительной насыщенностью данного послания. Однако текст Агамбена занимает особое место в этом ряду и сильно выделяется. Для него Послание к Римлянам — это важнейший текст для западноевропейской культуры, «компендиум *par excellence* мысли Павла, его собственное Евангелие» (с. 14), а сам Павел, по замечанию Э. Делахей, «не просто мыслитель-основатель Церкви, но фактически основатель

- 1 Агамбен Дж. Apostolos (из книги) Оставшееся время: Комментарий к «Посланию к римлянам» / пер. с итал. С. Козлова // Новое литературное обозрение. 2000. № 6 (46). С. 49–70.
- 2 Агамбен Дж. Nomo sacer: Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.

западного общества как такового»³. Таким образом, цель итальянского философа не просто прояснить те или иные вероучительные моменты, но осмыслить всю европейскую, скажем даже, иудео-христианскую культурную традицию в целом. Текст Агамбена не богословский, но от начала и до конца философский, хотя определённо может быть рассмотрен как выражении «тенденции к теологизации»⁴.

Книга является плодом шестидневных семинаров, проведённых Дж. Агамбеном в нескольких местах в течение двух лет: в Международном философском коллеже в Париже (октябрь 1998 г.), в Веронском университете (зима 1998 — 1999 гг.), в Northwestern University в Эванстоне (апрель 1999 г.) и в Беркли (октябрь 1999 г.). Структура текста повторяет структуру семинара и делится на дни, а не главы, а именно на шесть дней. Нетрудно заметить здесь аналогию с Шестодневом, днями творения. Этот момент принципиален, поэтому в самой структуре семинара уже тематизируется, с одной стороны, темпоральность, а с другой — процесс сотворения чего-то нового, обновление, трансформация.

В формальном плане работа Дж. Агамбена — это философско-филологический комментарий к Посланию ап. Павла к Римлянам, однако следует уточнить, что автор подробно комментирует лишь один стих (Рим. 1, 1), имплицитно содержащий в себе и лаконично выражающий, согласно «радикальной гипотезе» Дж. Агамбена, остальной текст: «Мы полагаем, что каждое слово из *incipit* удерживает в себе в молниеносном подытоживании... весь текст Послания; в таком случае понятие *incipit* будет означать понятие весь текст» (с. 15). Конечно, по факту Дж. Агамбен обращается и к другим стихам, и к другим посланиям, но лишь для того, чтобы реконструировать контекст павловской мысли.

Принципиальное содержательное отличие комментария Дж. Агамбена состоит в том, что главную задачу своего семинара автор видит в восстановлении мессианского контекста, невольно (в большей степени, чем вольно) утраченного: «Этот семинар ставит своей первой и главной задачей восстановить послания Павла в ранге фундаментального мессианического текста Запада», «поскольку двухтысячелетняя практика переводов и комментариев, совпадающая с историей христианских

3 Delahaye E. About Chronos and Kairos. On Agamben's Interpretation of Pauline Temporality Through Heidegger // International Journal of Philosophy and Theology. 2016. Vol. 77. № 3. P. 85.

4 Автономова Н. Интервью. Наталья Автономова отвечает на вопросы «Логоса» // Логос. 1999. № 9 (19). С. 21.

Церквей, в буквальном смысле вычеркнула мессианиззм — и сам термин “мессия” — из павловского текста» (с. 9).

В последнем предложении речь идёт об устоявшемся отказе переводить греческое слово Χριστός, являющееся аналогом еврейского термина מָשִׁיחַ, что в конечном счёте привело к формированию восприятия этого термина в качестве имени собственного. Реконструируя лингвистический контекст, релевантный для грекоязычных христиан первых веков, в том числе и для самого ап. Павла, Дж. Агамбен в ходе семинара принципиально отходит от устоявшейся традиции транслитерировать понятие Χριστός и говорит о «мессии Иисусе» или «Иисусе мессии».

Примечателен и методологический принцип, которого придерживается Дж. Агамбен в ходе толкования. Можно было бы его описать как попытку взять в скобки Предание Церкви, освободить от него мысль ап. Павла. Это выражается и в отказе от транслитерации греческих терминов в пользу их перевода, и в таких выводах, как: «единственная интерпретация, которая невозможна никоим образом, — это интерпретация, предложенная Церковью» (с. 51). Свой принципиальный «методологический выбор» (которому на поверку он следует с оговорками) Дж. Агамбен определяет как «минимальную филологическую предосторожность», и заключается он в том, что автор не учитывает «никакие более поздние источники, включая другие новозаветные тексты» (с. 17). Таким образом, методологическая задача Дж. Агамбена — «читать Послания Павла в их собственном контексте» (с. 11), то есть «в качестве того, чем они являются в первую очередь — наиболее ранним (и наиболее требовательным) мессианическим трактатом иудейской традиции» (с. 11).

Возможность восстановления мессианического контекста Дж. Агамбен видит в герменевтике мессианического времени (напомним, что книга называется «Оставшееся время»). Он призывает разобраться в структуре мессианического времени, в апории, связанной с «особым сопряжением памяти и надежды, прошлого и настоящего, полноты и нехватки, начала и конца, обусловленных этим временем» (с. 9).

Насущность этой задачи и данная постановка вопроса заключается в том, что, «возможность понять павловское послание полностью совпадает с опытом этого времени и без него оно становится мёртвой буквой» (с. 9–10), постольку «вернуть Павлу его мессианический контекст будет означать для нас прежде всего попытаться понять смысл и внутреннюю форму времени, которое он определяет словами “hō nyn kairos, время сего часа, время теперь”» (Там же).

Стоит сразу начать с конца и указать на то, что книга Дж. Агамбена в определённой мере развивает и продолжает идеи немецкого философа Вальтера Беньямина о мессианизме, которые последний развивал в работах «О понятии истории» и «Теолого-политическом фрагменте». Именно экспликацией этой преемственности посвящена последняя, седьмая, глава «Порог или *tornada*». Продолжая мессианический дискурс, Дж. Агамбен одновременно с этим пытается восстановить и соединить два важнейших этапа этой традиции — послания ап. Павла и работы В. Беньямина, поэтому в финальной части он говорит о «тайном присутствии павловского текста в “Тезисах”⁵» (с. 179): традиция эксплицируется и воссоздаётся.

Движение семинара представляет собой последовательную, слово за словом, экспликацию (через перевод и комментирование) мессианского контекста. В первый день Дж. Агамбен истолковывает три слова: Παῦλος, δοῦλος, Χριστοῦ Ἰησοῦ. Так, в имени Павла, а именно в стоящей за ним метаномазии — перемене имени Σαῦλος на Παῦλος — замена сигмы на пи «означает не что иное, как переход от царского к ничтожному, от величия к убогости» (с. 20). «В таком случае Павел — это мессианическое *signum*... которое апостол даёт себе в момент окончательного принятия мессианического призвания» (с. 20). Смысл этого жеста в том, что мессианический человек больше не может иметь имени собственного, но только кличку, несвойственное имя, поскольку после того, как призыв состоялся, статус человека трансформируется из свободного в «раба мессии» и, как раб, он должен потерять имя собственное и принять простую кличку, прозвище. Вот почему Дж. Агамбен называет эту сознательную метаномазию «жестом смирения».

Второй день посвящён аналитике центрального мессианического понятия κλητός («призванный») и иных слов, производных от καλέω («зову»). Слово κλητός расположено в центре десяти слов, составляющих единый стих, и, следовательно, «образует в нём нечто вроде концептуальной оси, вокруг которой стих можно повернуть как к его первой половине (бывший свободным отныне становится рабом мессии), так и ко второй (тот, кто был недостоин зваться апостолом, отделяется в качестве такового). В обоих случаях мессианический призыв выступает в качестве центрального события в личной истории Павла так же, как и всего человечества» (с. 25).

5 Имеется в виду уже упомянутая работа «О понятии истории», которую можно встретить под названием «Тезисы о философии истории». Доподлинно неизвестно, какое название планировал дать тексту сам В. Беньямин.

Κλῆσις выражает определённую трансформацию любого юридического и социального статуса, любого мирского состояния, когда оно оказывается вовлечённым в мессианическое событие, «в силу его бытия “в призыве”» (с. 36). Дело в том, что мессианическое призвание лишено какого-либо собственного содержания: оно «заимствует» его у фактического состояния, выступая по отношению к нему как *реактивация*, *реактуализация*. Мессианическое движение, задаваемое κλῆσις, — анафористическое движение, движение *sur place*, поскольку исходит из призыва и к призыву же возвращается, иными словами совершается повторение, возобновление κλῆσις. Таким образом, *призванный* оказывается в тех фактических условиях и юридическом статусе, в которых (или лучше — в качестве которых) он оказывается призванным. Это движение позволяет описать и схватить κλῆσις и как «призвание» (в профессиональном смысле), и как *Veruf* (в религиозном смысле).

Такое бездвижное анафористическое движение определяется Дж. Агамбеном как «призыв призыва»: один и тот же жест реактивирует и аннулирует, отзывает фактические условия. «Призвание ни к чему не призывает и никуда не зовёт [потому что лишено собственного содержания]: по этой причине оно и может совпасть с фактическими условиями, в которых каждый обнаруживает себя призванным; но по этой же самой причине оно отзывает их полностью и безоговорочно» (с. 37).

Κλῆσις, мессианическое призвание, — это *отозвание* любого конкретного фактического призвания. Важно понимать, что мирское призвание не заменяется просто на мессианическое. Призвание призывает само призвание, «оно — неотложность... аннулирующая его в том же жесте, в котором она в этом призвании сохраняется и пребывает» (с. 38). Конститутивом κλῆσις у Павла является формула ὥς μή («как не»): *Пользующиеся миром как не преиспользующие*⁶ (1 Кор. 7, 29–32). Таким образом, мессианическому человеку остаётся только один модус жизни в форме *как не* — *пользование*. Мессианическим призванием можно только пользоваться, им нельзя обладать, оно не может стать собственностью. Это означает, что мирские условия, статусы больше не могут рассматриваться как конститутивные для человека, призванного κλῆσις: «Быть мессианическим человеком, жить в мессии означает утрату в форме *как не* любых юридико-фактических свойств и собственности (обрезанный/необрезанный; свободный/раб; мужчина/женщина) — но эта утрата не учреждает новой идентичности (выделено нами. — А. С.),

6 При цитировании Нового Завета С. Ермаков делал перевод, ориентируясь на переводы самого Агамбена с греческого на итальянский.

“новая тварь” есть не что иное, как использование и мессианическое призвание старой [идентичности]» (с. 42). Отсутствие собственного содержания бросается в глаза. Самореферентность, самообращённость призыва, выраженная формулой «призыв призыва», по сути, является воплощением мессианической стратегией в деле экзегезы. Эта мысль была хорошо выражена А. Саркисьянцем, указавшим на тот факт, что мессианизм Дж. Агамбена предстаёт, по существу, мессианизмом без Мессии: «В тексте Агамбена неясным оказывается то, откуда “мессианическое” черпает свою мощь, если мы из него предварительно устранили фигуру божественного»⁷. Чуть ранее он описывает экзегезу Дж. Агамбена следующим образом: «На протяжении большей части книги Агамбен последовательно “опустошает” Послание к Римлянам: единственным его содержанием оказывается приостановка и дезактивация закона и всех крепящихся на нём статусов и имён, а вовсе не воплощение Бога. Агамбен выстраивает фигуру действия без собственного содержания, обращённую лишь на себя. Но у Агамбена опустошается не только действие, в одном ряду здесь находятся также и язык, политика, время, человек: грядёт не новый человек, язык или время, но грядёт время, когда человек, язык и время будут обращены к самим себе»⁸.

Не лишним будет указать на важность категории *зова, призыва* для философской и богословской мысли. Особенно в том сегменте этих областей, где речь идёт о выстраивании идентичности, решении вопроса о новых формах субъекта⁹. Дж. Агамбен, безусловно, выстраивает вполне эвристичную стратегию построения и говорения о субъекте в постсекулярной парадигме: мессианический субъект, не обладающий собственным содержанием, то есть, по сути, являющийся *ничем*, или лучше — *никем*, но пользующийся своим фактическим, мирским содержанием как своим.

Теперь мы можем обратиться к аналитике мессианической темпоральности, к тому, без чего, по мысли Дж. Агамбена, невозможно понять павловские послания, смысл и внутреннюю форму времени, которое определяется словами *ὁ νῦν καιρός*, «время сего часа», «время теперь». О чём идёт речь, когда речь идёт о мессианическом времени?

7 Саркисьянц А. Десекуляризация или «опустошение» теологии? Рецензия на книгу: Agamben G. *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford: University Press, 2005 // Социология власти. 2017. Т. 29. № 2. С. 250.

8 Там же. С. 241.

9 См., например, статьи Ж.-Л. Мариона и Ж.-Ф. Куртина, посвящённые *зову* в сборнике: *Who Comes After the Subject?* / ed. by E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy. New York, 1991.

Стоит сразу отметить, что понимание темпоральности Дж. Агамбеном крайне близко к хайдеггеровской концепции, за одним исключением — в понимании прошлого. В последнем аспекте времени прослеживается влияние В. Бенямина¹⁰. Центральной в дескрипции мессианического времени становится оппозиция *καιρός* и *χρόνος*. *Χρόνος* — это время от сотворения мира до мессианического события, каковым для Павла является воскресение Иисуса. После этого время сжимается и начинает заканчиваться, дальше — сжатое время, *ὁ νῦν καιρός*, «время сего часа». Оно длится до *παρουσία*, то есть до конца времён, когда мессия явится в полноте своего присутствия, после чего время коллапсирует в вечность. Принципиально нельзя смешивать «время сего часа» с эсхатологическим временем. «Время теперь» не есть конец времени, последний день, но «время, которое сжимается и начинает кончаться, или, если угодно, время, остающееся между временем и его концом» (с. 86). Или так: «это время, которое требует времени, чтобы прийти к концу», «время, которое нам остаётся» (с. 92) — то самое «оставшееся время», «радикальное сокращение, аббревиатура времени» (с. 15). И оно не есть другое, дополнительное время, но «время внутри времени» (с. 92). Структура мессианической темпоральности такова, что прошлое, настоящее и будущее совпадают в моменте «время теперь», «время сего часа», что является *временем конца* (но не *концом времени*). Здесь категорически блокируются все спекуляции о прошлом и будущем, что означает невозможность как политического романтизма, так и утопических чаяний. Мессианическое событие свершается в настоящем, *днесь*.

Что это значит для нас? Пытаясь описать природу мессианского времени, Агамбен задействует идею «оперативного времени» французского лингвиста Гюстава Гийома: оперативное время — «это время, которое ум затрачивает на то, чтобы реализовать время-образ» (с. 90). Таким образом, Г. Гийом усложняет представление хронологического времени, проецируя на него представление процесса формирования времени-образа, конструируя тем самым трёхмерное *представление хроногенетического времени*. Преимущество, которое даёт схема хроногенезиса, состоит в том, что она «позволяет уловить время-образ в состоянии чистой потенции (время *in posse*), в процессе его формирования (время *in fieri*) и, наконец, в сконструированном состоянии (время *in esse*), охватывая все языковые глагольные формы (виды, наклонения, времена в узком лингвистическом смысле) в единой модели» (там же).

10 Delahaye E. About Chronos and Kairos. P. 85–86.

Экстраполяция идеи оперативного времени на мессианическое время позволяет определить последнее как «время, которое мы задействуем, чтобы довести до конца, завершить наше представление времени», «оно есть оперативное время, подгоняющее время хронологии, прорабатывающее и трансформирующее его изнутри, время, требующееся нам, чтоб довести время до конца» (с. 92).

Из этого следуют весьма важные антропологические, социальные и политические выводы. Мессианическое время, понятое как оперативное время, в котором нам удаётся схватить и завершить наше представление о времени, которым мы сами, по сути, являемся. Именно по той причине, что мессианическая κλήσις растянута в этом оперативном времени, она может принимать форму *как не*, непрерывного отождествления любого призвания. Следовательно, это единственное реальное время, которое у нас есть: *Пока время имеем* (ὥς καιρὸν ἔχομεν), *будем делать добро* (Гал. 6, 10). Так создаётся новый, постсекулярный субъект.

Библиография

- Автономова Н. Интервью. Наталья Автономова отвечает на вопросы «Логоса» // Логос. 1999. № 9 (19). С. 21.
- Агамбен Дж. Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам / пер. с итал. С. Ермакова. М.: Новое литературное обозрение, 2018. (Интеллектуальная история).
- Саркисьянц А. Десекуляризация или «опустошение» теологии? Рецензия на книгу: Agamben G. The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans, Stanford: University Press, 2005 // Социология власти. 2017. Т. 29. № 2. С. 239–252.
- Delahaye E. About Chronos and Kairos. On Agamben's Interpretation of Pauline Temporality Through Heidegger // International Journal of Philosophy and Theology. 2016. Vol. 77. № 3. P. 85–101.
- Who Comes After the Subject? / ed. by E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy. New York: Routledge, 1991.

Алексей Андреевич Савинов