

Бездеятельность экономики и экономика бездеятельности

Интервью с Джорджо Агамбенем

ДЖОРДЖО АГАМБЕН

Профессор философии, отделение философии, искусства и креативного мышления, Европейская высшая школа (EGS). Адрес: European Graduate School, Stegmatte, 3906 Saas-Fee, Switzerland. E-mail: gioagamben@yahoo.it.

Ключевые слова: экономика; управление; бездеятельность; дезактивация; политика; государство; церковь; власть; профанация.

Статья представляет собой переработанный материал встречи с Джорджо Агамбенем, приуроченной к выходу русского перевода книги «Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления». В ходе дискуссии с автором обсуждались причины и условия оформления власти на Западе как ойкономии; раннехристианские истоки современного господства экономики и управления во всех сферах общественной жизни; определенность современной власти; возможность политики и ее связи с бездеятельностью, диспозитивами и процессами дезактивации.

Археологическое исследование феномена власти позволяет утверждать, что в его современных формах он не исчерпывается управлением, но характеризуется также понятием «славы» — церемониальных, литургических и славословных аспектов,

которые мы привыкли рассматривать как рудименты прошлого, тогда как они по сей день сохраняют свое влияние. Власть в форме управления переносит акцент на действие, которое обнаруживает свою безосновность, коренным образом обновляя представления о связи экономики и политики. В свою очередь, безосновность праксиса требует концептуализации воли, понятой как диспозитив, что ставит вопрос об адекватных стратегиях выстраивания отношений между субъектом и властью как условия самой возможности политического. Дезактивация, профанация и бездеятельность служат той оптикой, с помощью которой раскрываются потенции политического, поэтического, экономического и человеческого.

Джорджо Агамбен: Исследование, которое я провел в книге «Царство и Слава»¹, — хотя она вышла в России только сейчас, — в Италии было опубликовано 10 лет назад. Целью его было рассмотреть, какими способами и по каким причинам власть на Западе приняла форму управления вещами и людьми, то есть форму экономики. Исследование состоит из двух частей. Первая представляет собой теологическую генеалогию экономики и управления, так как она основывается на том обстоятельстве, что учение о Троице Отцы Церкви разработали в форме *экономики* божественной жизни; иными словами, они понимали триединство как *экономическую* божественной жизни. Например, в послании апостола Павла² речь идет об *экономике тайны*, то есть об экономике, которая регулирует внутреннее устройство божественной жизни и, если можно так выразиться, божественного дома. И эта *экономика тайны* в рассуждении Отцов Церкви становится *тайной экономики*: экономика тайны подменяется тайной экономики. То есть речь шла о тайне божественного управления миром, как они ее понимали. И я пытался показать, что это божественное управление миром принимает форму провиденциальной машины, а она оказала глубокое влияние на машину политического управления. В моем исследовании я показал, что речь идет о двусочлененной машине: есть общее божественное Провидение, совпадающее с теми законами, которые Бог придал всему сущему, а есть частное провидение, которое имеет дело со вторичными причинами, регулирующими отдельные случайные события, — тут не общий закон творения, а отдельные случайные события. Я попытался показать, что эта двойная структура в политическом плане соответствует паре *царство — правление*, то есть различию между царем, который «царствует, но не пра-

Обсуждение состоялось в рамках совместного проекта Открытого философского факультета и Центра исследований экономической культуры. Перевод с итальянского на русский Дарьи Фарафоновой, перевод с русского на итальянский Андрея Румянцева.

1. Агамбен Дж. Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления / Пер. с ит. Д. С. Фарафоновой, Е. В. Смагиной; под ред. Д. Е. Раскова, А. А. Погребняка. М.; СПб.: Издательство Института Гайдара; факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018.
2. «Мне, наименьшему из всех святых дана благодать сия — благовествовать язычникам неисследимое богатство Христово и открыть всем, в чем состоит домостроительство [*oikonomia*] тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге...» (Еф. 3:8–9).

вит», и фигурой управления, оказывающей фактическое действие на отдельные явления. Другими словами, как вы догадались, речь идет о разграничении между властью законодательной и властью исполнительной. Это двойная структура, ибо машина правления имеет двойную структуру: общий закон и частное управление. Так вот, одним из выводов этого анализа в ходе исследования явилось то, что парадигма действия управления в своем чистом виде есть побочный эффект. То есть *управлять*, как мы это сегодня ясно видим, означает позволять совершаться побочным и частным эффектам, проистекающим из общей ситуации. Есть общая экономика и есть частное управление, частная экономика: побочный эффект возникает из взаимоотношения между ними. Если вкратце выделить основное, то понимание функционирования этой двойной машины приводит к важным выводам о том, как в действительности функционирует современная политика.

Традиционная политическая философия всегда сосредотачивала свое внимание на том, что Фуко называет *универсалиями*: закон, суверенитет, государство. Объектом политической философии всегда были эти общие понятия. Напротив, результаты моего исследования показывают, что настоящая проблема политики, подлинная тайна политики, ее тайный центр, сокровенная суть — это не суверенитет, а управление, не Бог, а ангел, не царь, а министр, не закон, а полиция; или, выражаясь точнее, это управленческая машина, которую конституируют эти два элемента. Так вот, мой анализ привел к пониманию того, что необходимо оставить в стороне вопросы о том, что такое универсалии, что такое суверенитет, что такое закон, что такое государство, — и обратиться к изучению того, что такое управление, что такое министр, что такое полиция.

Это была первая часть моей работы. Во второй части я попытался исследовать политическое значение тех церемониальных, словесных, литургических аспектов власти, которые всегда неизменно ее сопровождали. Почему власть, которая в сущности своей есть эффективность, нормативность, действенность, нуждается в этом элементе торжественности, бездеятельности, неподвижности, коим является Слава? Я пытался найти ответ на этот вопрос, анализируя структурные отношения между символами власти религиозной и власти светской. Мое исследование показывает, что происходит непрерывный обмен между теми и другими символами. Оно также показало, что все эти аспекты церемониальности, торжественности, величия власти не только являются частью прошлого; их присутствие сильно ощутимо и в современных обществах — в форме общественного мнения и массмедиа, которые ор-

ганизуют и контролируют нечто такое, что можно определить как «безмолвное славословие». В завершающей части этой так называемой археологии Славы я попытался исследовать эту внутреннюю связь между Славой и бездеятельностью. Ведь моменты торжественности власти — это как раз те моменты, когда власть бездействует, когда она не действует, а прославляет себя.

Еще раз кратко подытожу. Слава мне представилась как некая завеса, которая своим церемониальным блеском покрывает этот аспект бездеятельности власти, которую наша политическая и религиозная культура не способна помыслить. *Эта бездеятельность есть нечто совершенно неосмысливаемое, нечто такое, что невозможно помыслить в рамках нашей политической и религиозной традиции.*

Особенно значимым моментом в осмыслении причин этой невозможности помыслить бездеятельность в рамках нашей политической и религиозной культуры стало для меня прочтение последних страниц трактата *De Civitate Dei* Августина — «О Граде Божием». Здесь Августин пытается представить себе, каким будет положение людей, когда наступит конец света после Страшного суда. Он задается вопросом: что же будут делать блаженные в раю, когда делать уже будет нечего? Августин пытается найти ответ на этот вопрос, но ему это никоим образом не удастся. И тут он начинает путаться, лепетать и бормотать: «Будет вечная суббота. Незаходящая суббота. Мы сами будем этой субботой. И в эту субботу сам Бог будет бездеятелен. И он сделает бездеятельной ту субботу, которой мы являемся». Иными словами, суббота как бы сама на себя помножится³. Коротко говоря, теология не способна помыслить бездеятельность Господа и людей; ее не могут помыслить ни религиозная, ни политическая традиции, поскольку наша теологическая традиция и наша политическая культура всегда отталкивались от идеи действия — как Господа, так и людей. Так вот, один из выводов исследования как раз в том, что эта бездеятельность совершенно непредставима в нашей политической традиции. Это хорошо видно

3. В русском переводе: «После этого века Бог как бы почует в седьмой день, устроив так, что в нем почует и сам этот седьмой день, чем будем уже мы сами. О каждом из этих веков подробно рассуждать теперь было бы долго. По крайней мере, этот седьмой век будет нашей субботой, конец которой будет не вечером, а Господним, как бы вечным восьмым днем, который Христос освятил Своим воскресением, предызображая этим вечный покой не только духа, но и тела. Тогда мы освободимся и увидим, увидим и возлюбим, возлюбим и восхвалим. Вот то, чем будем мы без конца! Ибо какая иная цель наша, как не та, чтобы достигнуть царства, которое не имеет конца?» (Августин. О граде Божием. М.: АСТ; Минск: Харвест, 2000. Кн. XXII. Гл. XXX).

на примере того, как Маркс мыслил положение людей в бесклассовом обществе. Вальтер Беньямин как-то сказал, что Марксово понятие бесклассового общества — это секуляризация богословского понятия царства Мессии. Это правильно, потому что мыслитель Маркс, который хотел переосмыслить понятие праксиса, был также мыслителем, который пытался мыслить за пределами праксиса. Ни Марксу, ни последующим мыслителям не удалось определить, в чем действительно заключается подлинно политическое измерение человечества вне форм государственной политики. И в завершение я бы хотел уточнить, что та бездеятельность, о которой я говорю и которая в конце книги предстает как некая политическая парадигма, — это не праздность и инертность; это, скорее, операция, которая состоит в том, чтобы *дезактивировать* и сделать бездеятельными все другие операции. Образцом такой операции является поэзия: она представляет собой некоторую операцию в языке, *внутри* языка, а не за его пределами, и она дезактивирует его информативные, денотативные, коммуникационные функции и таким образом открывает язык для иного возможного использования. Я думаю, понятна мысль, что поэзия — это практика внутри языка, которая приводит к слову сам язык. Вопрос: что происходит, когда поэт это делает? То, что благодаря поэтам язык остается живым. Если бы не было поэтов, язык бы давно умер, он бы свелся к чисто информационному и коммуникативному использованию. Оберегая сам опыт слова, поэт сохраняет живым язык. В этом смысле можно сказать, что поэзия Данте, поэзия Леопарди — это дезактивация и созерцание итальянского языка. Равно как поэзия Пушкина и Мандельштама — это созерцание и дезактивация русского языка, это демонстрация языка как такового. (Это в качестве примера.) То, что поэзия делает для языка, для способности говорить, то политика и философия должны сделать для способности действовать. Дезактивируя функции религии, экономики, власти, политика и философия показывают, на что способно человеческое тело. Они открывают его для нового возможного использования.

Александр Погоняйло: У меня частный вопрос, касающийся больше исторической части вашего исследования, третьей главы вашей книги *Il Regno e la Gloria* («Царство и Слава»). Он касается даже не общей идеи, а, скорее, того, чем вы закончили свое выступление, *disattivazione del linguaggio* (дезактивации языка). Речь идет о патристике, и в третьей главе вы вводите противопоставление: воля и бытие. Мне кажется, эта оппозиция не очень понятна, потому что она не фундаментальна, за ней возникают, угадываются

какие-то процессы, которые не привели бы к такому противопоставлению. Не кажется ли вам, что эти процессы связаны с формированием теоретической установки, с рождением философии? Это одно, и это касается вопроса о сущности, вопроса теоретического, сугубо созерцательного, который является конститутивным для рождающейся метафизики, но в широком смысле в религиозном контексте эта метафизика рождается. И если мы говорим о каком-то понимании бытия, онтологии, то для религиозной установки характерно преобладание поступка, практики. И проблема здесь появляется уже у Аристотеля, и потом, божественная экономика — это уже какое-то разрешение этого процесса патристики. Спасибо.

Дж. А.: Я согласен с тем, что вы сказали, но думаю, что проблемы, которые вы отметили, очень тесно связаны с проблемой воли. Через несколько лет после завершения этого исследования я начал археологическое исследование самого понятия воли. Вам, наверное, известно, что, по мнению историков культуры, воля — это христианское изобретение, и в некотором смысле это так и есть. Ведь у древних греков не существует понятия, которое бы соответствовало нашему понятию воли. Грубо говоря, греки говорят скорее о силе, возможности (глагол «мочь»), а не о воле (глагол «хотеть»). То есть античный человек — это человек, который может. Современный же человек — это человек, который хочет. Но меня в свое время поразило, что нечто вроде понятия воли впервые появляется в греческом мире именно у Аристотеля — в тот момент, когда он мыслит переход от потенции к акту [от возможности к действию], от *dynamis* к *energeia*. В целом я согласен, что христианская религия — это религия праксиса, действия. Не будем забывать, что суть христианской религии — это литургия, что означает политическое действие: слово *liturgia* по-гречески означает «действие народа».

Дарья Фарафонова: Воля действует подобно диспозитиву, целью которого является подчинение себе всего, что человек может совершить... Вкратце мой вопрос состоит в том, нужно ли выпутаться из оков этого диспозитива воли и каково решение, как это можно сделать?

Дж. А.: Диспозитив воли — это действительно что-то глубоко негативное. В том числе потому, что никто до сих пор не смог определить, что значит «хотеть». Как я уже сказал, со всей наглядностью у теологов протупает, что цель диспозитива воли — контролиро-

вать потенцию, возможность. То есть глагол «хотеть» используется для того, чтобы контролировать глагол «мочь». Верх абсурда — это когда Кант говорит «дóлжно мочь хотеть». У теологов же основная проблема в этом плане состояла не только в том, чтобы контролировать волю людей, но в первую очередь в том, чтобы контролировать могущество, потенцию, потому что, согласно догмату, Бог является всемогущим. Но это влекло за собой совершенно скандальные последствия, потому что теологи говорят: если Бог всемогущ, это означает, что он вполне мог решить воплотить сына в червяке, а не во Христе. Или вот еще один вопрос: если Бог всемогущ, то может ли он вернуть девственность женщине, которая ее потеряла? Так вот, для того, чтобы как-то сдерживать это всемогущество Бога, которое иначе приведет к страшным последствиям, вводится понятие воли Бога: то есть Он, согласно своему абсолютному могуществу, потенциально мог бы все, даже самые абсурдные вещи. Но, согласно его воле, согласно тому, что он решил, его могущество ограничено и упорядоченно. Первостепенно разграничение между относительным могуществом и абсолютным могуществом. Здесь нам становится очевидно, что воля — это диспозитив, который позволяет ограничивать то, на что способен Бог и люди.

Александр Погребняк: Один из моих вопросов — я им и ограничусь — логически следует за тем, о чем только что говорили, поскольку понятие диспозитива в концепции Агамбена, в частности в книге «Царство и Слава», связано с понятием профанации. «Царство и Слава» дает богатый материал для осмысления тезиса Беньямина о том, что история христианства — это история его паразита, капитализма. И, насколько я понимаю автора, Джорджо Агамбена, профанация — это инструмент антикапиталистической политики, поскольку капитализм стремится, наоборот, исключить профанацию. Отсюда простой вопрос: существует ли опасность неверного, некритического, незаконного, нелегитимного в кантовском смысле применения этого инструмента? Можно ли профанировать, но не правильно? И если есть такая опасность, то как ее избежать?

Дж. А.: В определении профанации я исходил из того значения, которым это слово обладает в римском праве, где она нужна для того, чтобы вернуть в общее пользование то, что из этого пользования было изъято и исключено: например, то, что связано с религией. Я отталкиваюсь именно от этого значения: «профанировать» означает вернуть в общее пользование то, что было отделено. Естественно, все может быть использовано неправильно. Однако мне кажется,

ся, что профанация в значении возвращения в общее пользование того, что было исключено, отделено, остается принципиально важной идеей. Естественно, можно какими-то иными способами мыслить сопротивление капиталу. Это требует отдельного обсуждения. Так или иначе, мне кажется, что понятие профанации полезно, но только если оно понимается именно в указанном мной значении.

Илья Мавринский: Одним из центральных положений в «Царстве и Славе» является то, что экономика не имеет никакого основания в онтологии. И это составляет тайну экономики, имеющую — я цитирую — «не онтологическую, а практическую природу». При этом такого рода связь, то есть связь между теологией и экономикой, необходимо мыслить, как вы указываете, в терминах эпохальной структуры бытия: как предлагал это делать Мартин Хайдеггер. И в таком случае промысленная таким образом структура вскрывает генеалогию примата воли и рождение «я». При этом, как кажется, оспаривается не только власть основания, о которой говорит Хайдеггер, но и само понимание бытия. Я позволю себе процитировать Хайдеггера: «Во властвовании требования основания бытие господствует как посыл судьбы, а если как посыл судьбы, значит, способом уклонения»⁴. И далее он пишет: «Бытие бытийствует именно как *φύσις*, как самораскрывание»⁵. Это положение об основании. Следовательно, безосновность экономики, праксиса, с одной стороны, оказывается дистанцией от того, что раскрывается через *φύσις*. С другой стороны, она же оказывается волей, также понимаемой как диспозитив, которая формально не отличается от воли Бога (как скажет Декарт) и через которую я, по Декарту, понимаю преимущественно свое собственное творение. Не оказывается ли таким образом, что именно раскол между природой и действием занимает то самое место *φύσις*'а, и не этим ли объясняется смена в понимании самого основания, которое по-гречески будет *κείμενον*, то есть отсылает к некоторому жесту лежания, пролегания, на латинское «субъект», отсылающее к некоторому броску или разбрасыванию? И в таком случае нет ли расхождения между генеалогией примата воли и рождения «я» и археологией истоков власти этого самого основания?

Дж. А.: В онтологическом плане, в плане бытия одним из результатов исследования «Царство и Слава» явилось смещение от понятия бытия к понятию праксиса и отношения. Мне кажется, что в хри-

4. Хайдеггер М. Положение об основании. СПб.: Алетеия, 2000. С. 125.

5. Там же. С. 116.

стианской теологии божественное бытие — это не природа, это всегда действие. В этом смысле можно сказать, что существует некий раскол между бытием Бога и его действием, волей. Это с очевидностью проявляется во многих моментах: если бог Аристотеля, неподвижный двигатель, осуществляет некое действие и это и есть его бытие, то теологи как раз всегда стараются подчеркнуть, что действие Господа, воля Господа не имеет своим истоком бытие. Бог создал мир не потому, что его природа этого требовала: он создал его совершенно спонтанным волевым актом. Уже здесь явлен первый момент принципиального различия между греческой онтологией и онтологией христианской. То есть здесь можно увидеть, что в Боге существует некий раскол между бытием и действием. И учение о тринитарной экономике, основания которого я попытался реконструировать, некоторым образом ставит себе целью восполнить этот раскол, устранить его. Ибо главная мысль состоит в том, что внутренняя экономика божественной жизни совпадает с экономикой мира, с историей его спасения. То есть, на мой взгляд, речь идет о некоей попытке устранить этот раскол. Естественно, мне видится, что новоевропейская философская мысль унаследовала это первенство действия: в современной онтологии, судя по всему, господствует примат праксиса, примат действия. Это могло бы объяснить ту сложность, которая возникает у Хайдеггера, когда он пытается вернуться к проблеме бытия. Ведь у Хайдеггера тоже есть экономика, то есть бытие в своей экономике, если можно так выразиться, «отправляет» исторические эпохи. Здесь есть нечто такое, что соответствует идее теологической экономики, ведь точно так же, как история спасения мира соответствует у теологов божественной экономике, у Хайдеггера бытию соответствует историческая экономика различных эпох, эпохальная история. В какой-то момент Хайдеггер меняет свое видение и пытается помыслить бытие без эпох, то есть разграничить бытие и эпохальную историю. Это и есть одна из больших трудностей, которые Хайдеггер всегда испытывал. Ведь поскольку современная онтология так глубоко связана с праксисом, с экономикой, затруднительно в очередной раз помыслить бытие отделенным от эпохальной истории.

Вопрос из зала: Вы сказали нам, что идеологическая торжественность власти покрывает ее божественное бездействие и это бездействие имеет обнаружение в структуре, дезактивацию языка, переходящую в поэтическое созерцание. И мне стало интересно: нам, как и Августину, сложно понять, что будет делать Бог вместе с демоном. Но мы можем допустить, что Бог бездействует, когда начинает действовать

дьявол. Из исторической практики мы знаем, что власть использует свою торжественность для того, чтобы покрыть не только бездействие божественное, но и некую демоническую деятельность по уничтожению людей и т. д. И если вы с этим согласны, то как вы думаете, что этой демонической деятельности соответствует в культуре?

Дж. А.: Очень интересно и даже забавно вот что. Когда я читал тексты разных теологов на тему того, что будет после конца света, в них утверждалось, что в раю любая деятельность будет прекращена. Ни Богу, ни людям нечего будет делать, кроме как заниматься прославлением. Но вот что любопытно: есть место, где экономика, деятельность и управление продолжают, — это ад. И если в раю ангелы отстранены от всех своих функций, падшие ангелы в аду продолжают осуществлять свои печальные обязанности. Есть один забавный момент у святого Фомы, когда он говорит, что блаженные в раю будут наблюдать муки ада, они с упоением предадутся просмотру этого телевизионного зрелища⁶. Так что проблема дьявола остается важнейшей проблемой. Здесь примечательно то, что дьявол как раз и воплощает собой бесконечное продолжение божественной экономики. В настоящий момент мы с вами пребываем именно в такой ситуации. Ведь то понимание управления, которое у нас сегодня существует, есть секуляризация теологической истории спасения. Но если у истории спасения есть некий предел, некий конец, то современная экономика конца не имеет, она продолжается до бесконечности. Именно поэтому, например, валовой продукт должен продолжать расти до бесконечности, непонятно каким образом. В общем, в некотором смысле мы сегодня находимся в условиях такой экономики, которая пережила свой конец.

Артемиий Магун: Есть критика в книге, критика либеральной демократии с ее так называемой двойной структурой суверенитета, который себя заключает, и, соответственно, правительства, которое потом делает все что угодно. И есть что-то вроде позитивной программы, которая связана с тем, что мы должны немножко приостановить себя, приостановить наши технократические проекты и, как сегодня Джорджо говорил, переключиться на какие-то другие использования сущего. Но эти проекты очень похожи. Вопрос: в чем отличие хорошего от плохого?

6. В русском переводе: «Блаженные в Царствии Небесном узрят наказание осужденных, дабы блаженство еще более услаждало их» (Аквинский Ф. Сумма теологии. Киев: Эльга; М.: Ника-Центр, 2002).

Дж. А.: Мне кажется, что тут есть две двусмысленности. Первая — не самая важная — это та цель, которую я ставил перед собой в книге. Это не критика политики; это генеалогия, нацеленная на то, чтобы понять структуру политики. Но это не имеет особого значения. А что важно — это представление о некоем тождестве между тем, о чем я пишу в книге, и той перспективой, которую я сам себе представляю: вот здесь содержится некое принципиальное недопонимание. Реконструкция торжественного аспекта власти была направлена на то, чтобы показать, что власть обособляет момент бездеятельности в особое пространство церемониальности, торжественности власти. Иными словами, власть делает не что иное, как захватывает бездеятельность, структурируя ее внутри себя как аспект самой себя. Та операция, которую я проделал, как раз обратная: речь идет о том, чтобы вырвать эту бездеятельность из пространства торжественности власти. Например, когда Беньямин писал о необходимости понять, что мы существуем в режиме самого настоящего чрезвычайного положения, он не хотел присвоить себе теорию Карла Шмитта о чрезвычайном положении. Ведь что делает государство в чрезвычайном положении? Скажем так, чрезвычайное положение — это приостановка действия закона. В чем состоит государственно-правовая теория чрезвычайного положения? Чрезвычайная ситуация — это *легальная* приостановка действия закона. Когда Беньямин говорит, что мы должны осознать, что мы *фактически* находимся в чрезвычайном положении, он таким образом именно пытается развеять представление о том, что чрезвычайное положение каким-то образом все еще связано с законом. Теория чрезвычайного положения до сих пор является ключевой в нынешнем управлении, ведь нами управляет не что иное, как чрезвычайное положение, и вся эта теория безопасности, действующая повсеместно, — это теория чрезвычайного положения. То есть из соображений безопасности необходимо приостановить действие закона. Но идея в том, что приостановка закона происходит законно. Так вот, Беньямин говорил о том, что сама эта приостановка законов незаконная. То есть мы *уже* находимся в состоянии аномии, в состоянии беззакония. То же самое касается бездеятельности.

Андрей Бауман: Я хотел бы уточнить одну вещь по поводу истории спасения и экономики ада. Есть радикальные различия между западным христианским богословием и восточным христианским богословием. И если у Фомы в «Сумме теологии» и у Данте в «Божественной комедии» ад — это юридический спектакль преступления и наказания, то в восточном богословии, напри-

мер у Максима Исповедника и старца Симеона, ад — это та же самая любовь Бога, но в восприятии тех, кто не может ее принять. Соответственно, адский огонь — это пожирающее человека изнутри вечное сожаление, застывшее вечно длящееся мгновение отчаянья. Это абсолютно другой богословский концепт, абсолютно другая картина, из которой следуют вещи, совершенно противоположные тем, что в западном богословии.

Дж. А.: Я совершенно согласен. В общем-то уже в ранней патристике Ориген напряженно размышляет об этой проблеме, и он говорит о спасении дьявола. По мысли Оригена, в конце веков дьявол будет спасен, потому что ничто не может быть исключено из божественной любви. То есть в конце времен все без исключения, и даже дьявол, будут спасены. Очевидно, что эта концепция более справедлива, чем противоположная. Тем не менее эта теория Оригена была осуждена⁷. Но мы остаемся оригенианцами и православными.

Данила Расков: Вы в начале книги ставите задачу именно исследовать, каким образом и почему власть на Западе приняла форму экономики, то есть управления людьми. Но при этом вы во многом используете тексты, скажем так, восточной традиции, в частности Дионисия Ареопагита и многих других. В общем, не совсем очевидно, что такое Запад в этом контексте, поскольку западные богословы, как вы справедливо пишете, к Средним векам уже не используют термин «экономика», практически отказываются от него. Так, может, экономика в греческой, святоотеческой традиции, с иерархией и торжественностью — это часть общего наследия Востока, которая сохраняется и на Западе? Тогда вопрос заключается в том, что же все-таки скрывается за сигнатурой «Запад» и не является ли экономика восточным наследием на Западе?

Дж. А.: Проведенное мной исследование теологической генеалогии понятия *οικονομίας* не ограничивается использованием текстов восточной богословской традиции. Я попытался — особенно в отношении первых веков — проанализировать общехристианскую традицию Востока и Запада до того, как произошел раскол. История понятия экономики очень необычна. Потому что от грече-

7. Имеется в виду Второй Константинопольский собор, Пятый Вселенский собор, собранный в 553 году н. э. императором Юстинианом I. Кроме персонального осуждения Оригена и Платона, на этом соборе было осуждено арианство.

ского значения «управления домом» семантика этого понятия, как я показал, переносится в теологический план. Это некая подземная история. Как я уже говорил, это понятие исчезает на несколько веков; и очень любопытно, что в Средние века в текстах латинских философов слово «ойкономия» переводится как *dispositio*, «диспозиция». Поэтому понятие диспозитива, к которому я часто обращаюсь, связано с традицией использования этого слова в смысле «диспозиции» («расположения»). И когда в какой-то момент это понятие возвращается через понятие «человеческой экономики», например, у Карла Линнея... Линней использует это понятие «человеческой экономики», иногда заменяя его словом *dispositio*... И здесь мы видим, что это понятие, которое несколько веков было куда-то запрятано, начиная с XVIII века вновь настойчиво заявляет о себе. Некоторые теоретики экономики во Франции начинают использовать слово «экономика» в значении организованного управления, теории порядка. Однако мне кажется, что во всех этих случаях неизменной остается идея управления, управления людьми и вещами. Поэтому в заключении моего исследования я попытался показать, что это понятие экономики вплоть до Адама Смита и впоследствии сохраняет скрытую связь со своими теологическими истоками. Я остановился на общеизвестной метафоре невидимой руки, которой экономика тайно управляет всем миром. Так вот, я показал, что у Отцов Церкви есть такая же метафора — Бог, который своей невидимой рукой управляет миром.

Санкт-Петербург
Кинотеатр «Англетер»
4 октября 2018 года

Библиография

- Августин. О граде Божием. М.: АСТ; Минск: Харвест, 2000.
Агамбен Дж. Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления / Пер. с ит. Д. С. Фарафоновой, Е. В. Смагиной; под ред. Д. Е. Раскова, А. А. Погребняка. М.; СПб.: Издательство Института Гайдара; факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018.
Фома Аквинский. Сумма теологии. Киев: Эльга; М.: Ника-Центр, 2002.
Хайдеггер М. Положение об основании. СПб.: Алетейя, 2000.

INACTIVITY OF THE ECONOMY AND THE ECONOMY OF INACTIVITY. AN INTERVIEW

GIORGIO AGAMBEN. Professor of Philosophy, Division of Philosophy,
Art and Creative Thought, gioagamben@yahoo.it.
European Graduate School (EGS), Stegmatte, 3906 Saas-Fee, Switzerland.

Keywords: economics; governance; inactivity; deactivation; politics; state; church;
power; profanation.

The article presents edited material from a meeting with Giorgio Agamben to publicize the release of the Russian translation of his book *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Agamben discusses the reasons and conditions for the formation of power in the West as *oikonomia*; the early Christian origins of the modern domination of the economy and government in all spheres of public life; the certainty of modern power; together with what makes politics possible and the connection of politics with inactivity, dispositives and processes of deactivation.

The archaeological study of the phenomenon of power suggests that its modern forms are not confined exclusively to government, but power is also characterized by the concept of “glory” whose ceremonial, liturgical and praiseworthy aspects we have customarily viewed as rudiments of the past even though they still retain their influence. Power in the guise of government shifts the focus to action that reveals its own baselessness and radically reconfigures ideas about the relationship between economics and politics. In turn, the groundlessness of praxis requires conceptualizing will, understood as dispositive, which raises the issue of adequate strategies for constructing relations between the subject and the government as a condition for the very possibility of the political. Deactivation, profanation and inactivity are a prism through which the potential of the political, the poetic, the economic and the human is revealed.

DOI: 10.22394/0869-5377-2019-1-133-145

References

- Agamben G. *Tsarstvo i Slava. K teologicheskoi genealogii ekonomiki i upravleniia* [Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo], Moscow, Saint Petersburg, Izdatel'stvo Instituta Gaidara, fakul'tet slobodnykh iskusstv i nauk SPbGU, 2018.
- Augustine. *O grade Bozhiem* [De civitate Dei], Moscow, Minsk, AST, Kharvest, 2000.
- Heidegger M. *Polozhenie ob osnovanii* [Der Satz vom Grund], Saint Petersburg, Aleteiia, 2000.
- Thomas Aquinas. *Summa teologii* [Summa Theologiae], Kiev, Moscow, El'ga, Nika-Tsentr, 2002.