

Дмитрий Новиков*

Переоткрытие ауры

Некоторые замечания относительно книги Джорджио Агамбена
«Грядущее сообщество».

или к вопросу о попытках псевдотеологического толкования ауры, предпринятых, в подражание достопочтенному доктору богословия Иоанну Солберийскому, доктором философии университета Венеции Джорджем Агамбеном

Чем же такое *есть* это любое? Это именно то, о чем и нельзя задавать вопрос – хотя в этом-то весь *вопрос* и состоит, – поскольку, когда имеется некое, то на вопрос уже получен ответ (*оно* дало ответ).

Ж.-Л. Нанси «Смысл мира»

Лишь средство болезненного видения –
глаз, что открывается у меня на
темени, – как раз там,
где наивная метафизика располагала
вместилище человеческой души, – позволяет
позабытому на земле человеку – павшему,
утратившему надежду, канувшему
в Лету, словом – тому, каким я открываюсь
самому себе, – ринуться в
душераздирающем падении в небесную пустоту.

Ж.Батай «Внутренний опыт»

Апокалиптическое. Всякое высказывание о сообществе неизбежно несет в себе некий апокалипсический момент, – указывает Жак Деррида, – точку абсолютной явленности, момент завершения всех времен. Сообщество, которое есть «неописуемое сообщество», как об этом писал Морис Бланшо, ибо место его *между* языком и желанием. То есть между «культурой» и «природой» – сообщество, предшествующее всякой фантазии изначальной сцены, сообщество, о котором нельзя сказать: «сообщество таких-то или таких-то», равно как и «сообщество такое-то или такое-то», лишенное предиката, ибо оно лишено субъекта – некое «X без X», если опять воспользоваться парадоксальной формулой Ж.Деррида из «Политики дружбы»¹. Сообщество, чья возможность коренится в собственной невозможности, в том открывающемся радикальном отсутствии и самоисчезновении, из которого оно впервые и открывается... как *возможность* сообщества. Из которого оно говорит: «*мы*».

* Новиков Дмитрий Вениаминович – преподаватель кафедры философии МГИМО

© Новиков Л., 2008.

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

¹ Politiques de l'amitié J.Derrida P.1994.

Собственно, короткие эссе, составляющие данную книгу, связанные и в то же время формально почти не связанные, не образующие единства «книги», как раз и подводят к тому несколько загадочному, доизначальному «мы», предшествующему «субъекту» и «объекту», любому онтологическому и грамматическому «я» или «мы», единственная «функция» и единственный способ быть которого – это «давать место всякому», *quodlibet*. Совместное и есть *любое*, ибо его место не просто между «некоторым» и «неопределенно всяким», но оно есть экспозиция любого бытия или *бытия как любого*. Бытие, которое есть только демонстрация любого бытия. Или которое изначально «разделяемо», – как сказал бы Ж.-Л. Нанси: «...не существует сообщества, есть *совместное бытие*»², – но мы к этому еще вернемся. Следуя же Агамбену, скажем: *любое*; поскольку «оно есть свое собственное *так*». Раскрывающее возможность всякого места.

Тайна и логика профанации

«Так», раскрывающее возможность всякого места, и есть абсолютно уникальное, не сводимое ни к какой сущности и не ухватываемое ни в теории индивидуации, ни в теории типов, поскольку «так» не единично и не всеобщее, не случайно и не детерминировано, но оно «случайно детерминировано» или «детерминировано как случайность», ибо «так» – это то, «как» оно есть, его собственная уникальная *манера* быть. Парадокс же заключается в том, что эта собственная уникальная манера быть не является в прямом смысле «собственной», поскольку она есть всего лишь неподражаемая манера. Именно эта манера, неподражаемая, а потому и неприисваемая и неотчуждаемая, предстает как то всеобщее и ничейное место, которое открывает вещь, сущее, бытие. Бытие открывается манерой быть, которую невозможно повторить, тем обретением абсолютно случайного, которое нас порождает, обретением, которое, собственно, и делает нас счастливыми. Это обретение абсолютно случайного и есть – *любое*, в нем тайна всякой индивидуальности, той абсолютно уникальной манеры быть, которая порождает, не следуя никакому образцу.

Как мы увидим и как, возможно, уже становится ясно, для Агамбена суть или тайну любого составляет его некое этическое измерение; или, напротив, последние этические проблемы уходят корнями в онтологию бытия как бытия любого. В этом плане онтология любого парадоксальна, не ухватываемая никакой феноменологией, она всего лишь демонстрация того загадочного «так», каким образом что-то есть – не конкретное то или это, но что-то вообще, «вот – это», некое *любое*. Демонстрация любого – это демонстрация того, как мир есть вообще. Это абсолютное совпадение мира с самим собой, высвобождение «так», до сего момента остававшегося мистическим; это есть акт демонстрации, *профанации* и обретения «так» как той изначальной возможности, в которой «мир есть так, а не иначе»³. В «так» мир вновь становится своей собственной возможностью как абсолютно случайное, *любое*. «Так» раскрывает онтологию мира *как* любого. А не как «наилучшего» или «наихудшего». И если последняя тайна – тайна абсолютно случайного, то овладение абсолютно случайным есть его абсолютное высвобождение. Мир как любой есть мир высвобожденного «так».

В онтологическом плане мир высвобожденного «так» есть мир *любимый*. Или наоборот «любимое» бытие есть бытие высвобожденного «так» – абсолютно случайное, раскрытое как абсолютно необходимое: Агамбен напоминает об этой логике любви, засвидетельствованной в древнем как мир аргументе, который гласит, что мы любим кого-то не за то или иное качество, умение или воплощаемую ценность, но поскольку это лицо – это *вот это* лицо, эти глаза – это *вот эти* глаза, они представляются лицами *как таковыми*, глазами *как таковыми*. Это абсолютно всеобщее, которое показывает себя в абсолютно случайном, и есть способ бытия абсолютно случайного – то, каким образом «так» показывает

² «La communauté désœuvrée» P., 1986.

³ G. Agamben. «Profanazioni». Milano, 1996.

себя рядом с самим собой, то, каким образом оно предстает как всеобщее, как оно является всеобщее, и есть его *манера быть*.

Логика спасения

Мы любим манеру быть как то, что дает место всякому – всякому лицу, всякому голосу, всякой руке. Как то, что открывает «вот в этом» его ненаходимый, незаполняемый бесконечный образ. Поскольку «так» – это не просто то, что нельзя изменить, но это то, что *есть* так. «Так» и есть то, что нельзя поправить или спасти, ибо бытие (как и любовь, – замечает Агамбен) *неспасаемо*, поскольку оно не требует спасения. И продолжает: в принципе неспасаемо то, что не требует спасения. Ибо в этом и состоит парадокс спасения – спасение состоит в том, что уже *нечего* спасать. Или: спасение есть, но всегда уже не для нас. Поэтому абсолютно необратимое, неспасаемое уже спасено в том, что не подлежит спасению. Не подлежащие никакому спасению и есть начало любого спасения, это абсолютная точка начала и конца всякой морали добра и зла и начало этического «Я тебя прощаю, потому что ты ни в чем не виноват», – в этом и заключается априорная формула прощения, другого фундаментального акта, жеста или события культуры, указывает Ж.Деррида⁴.

Именно этот «гностический», по определению Агамбена, мотив лежит в основании предпринимаемого им переосмысления этического и оснований сообщества, которое, с одной стороны, включает его в богатую современную философскую культуру мышления «сообщества», связанную прежде всего с именами Ж. Батая, М. Бланшо, Ж.-Л. Нанси, Ж.Деррида, а с другой – связывает его с особой гностической традицией, уходящей не только к Плотину, гностикам и Торе, но обнаруживающую себя у Бенямина, Кафки, Вальзера и Витгенштейна. Перепрочсть загадку исчезновения зла, искупления, лишив ее последней тайны отпущения греха, судного дня означает не просто вернуть миру бесконечно отложенное время Апокалипсиса (и это один из смыслов, почему это «грядущее сообщество»: его время по определению апокалиптично), но подвести к той ненаходимой, нефеноменальной границе, где берет начало всякая этическая возможность. К тому «так», которое находится по обе стороны границы – «добра» и «зла», бытия и небытия, языка. К тому первичному, не побоимся сказать, доонтологическому «так» (ср. древнерусское «так» в значении «да»), тому ницшеанскому «*sic!*», которое впервые дает место бытию и небытию, добру и злу, чтобы впервые только и «дать им их место» – дать им их общее место, а не разносить по разные стороны непреодолимого барьера, делая их несовместимыми: стена, которой иначе суждено упасть лишь после Страшного Суда, – замечает Агамбен.

Но именно потому здесь нечего больше спасать – *они дали друг другу место*. Место бытия – это место, которое мы даем друг другу. И в этом смысле оно и есть изначально «любое», открытое именно как совместное – не просто «место всех мест», но место, открывающееся лишь при условии, что оно дает место другому (месту, существу, возможности). (Зло открывается, лишь если оно дает место благу, равно как и благо открывается, если оно дает место злу. Но это и означает, что в пределе они могут быть, лишь взаимораскрывая свое место – т.е. исчезая как *разделенные*. Их разделение и образует тайну времени Страшного Суда, в котором они пребывают.) Априорное свойство бытия как совместного, как давания друг другу места не просто подводят к онтологическому первенству сообщества, заставляющему, конечно же, вспомнить, несмотря на все различие в темпераменте и, возможно, в самой этической ориентации, рассуждения Батая на тему «моей изначально недостаточности» и возможности «внутреннего опыта» лишь как опыта

⁴ Деконструкция прощения, события, связывающего между собой важнейшие «концы» культуры – от логики веры до механизмов наследования традиции, представлена Деррида, в частности, в «*Donner la mort*» Р., 1999. С интересующей нас точки зрения, местом «осуществления» или пребывания прощения в секуляризованном мире здесь оказывается литература, разыгрывающая ту же самую ставку на тайну, которая лежит в основании прощения. Как мы увидим, логика спасения Агамбена указывает на несколько иную область.

сообщества. И мы оставим на время в стороне все возможные параллели с «касанием» – *touché* Ж.-Л. Нанси, экспонирующим бытие в его изначальной совместности, «транзитивности»⁵. Тем более что сам Агамбен намеренно извлекает свой текст из всякого возможного контекста, в котором он мог бы читаться.

В этом смысле текст Агамбена, лишенный каких либо ссылок, представляет собой отнюдь не апокрифические послания, возвещающие близящееся пришествие некоего сообщества, а скорее некоторую «ауру» текста, бесконечный остаток «подлинных» текстов – философских, теологических, гностических или нумерологических, – ауру, открывающуюся при приостановке «правильного», метафизического письма, при его высвобождении, упразднении или передышке.

Образец

Это бесконечная цезура, или «шаббат» письма, как определяет собственный текст сам Агамбен в послесловии к изданию 2001 г. Некоторое «так» языка, явленное «вовне» языка как его аура. Поскольку «так», манера быть, абсолютно случайное или «сама вещь» и есть лишь у самой границы или на границе языка, есть его граница, явленная как нерастворимый в языке онтологический остаток или начало вещи, сущего. Бытие и мир являются как аура, они пребывают в ауре. «Так» обнаруживается как некоторое «вовне мира», «так» обнаруживается как некоторое «вовне языка», – пишет Агамбен как бы на полях Витгенштейна. Это внефеноменальное, явленное вовне и есть аура пребывания вещи, мира. Неуничтожимое и бесполезное данное, или даже дарованное в бесконечное пользование, следуя стилю и мысли Агамбена. Бытие, не подлежащее суду, – существующее по ту сторону машины вины и наказания, обретшее свое нефеноменальное, абсолютно сокровенное «так» своего бытия.

Именно этот абсолютно неуничтожимый остаток, остающийся непомысленным во всякой философии, закрытый для любой рефлексивной системы, как раз и демонстрирует себя как онтологичность, лишенную какой-либо онтологии («так»), экспонирует свое «есть» как определенную нередуцируемую возможность. Однако при этом он демонстрирует ее лишь как приостановку самой этой возможности, свершаемую неким особым образом: эта приостановка возможности быть, реализуемая и *постоянно демонстрируемая в самом акте бытия*, и есть порождающая манера быть, или аура. Так, то, что отличает игру на пианино Гленна Миллера от заурядной игры, – не просто некая виртуозная техническая способность Миллера, но то, что в ходе своей игры он постоянно демонстрирует не только свою *возможность играть*, но также *возможность не играть*, и потому он обнажает свою собственную изначальную возможность и, так сказать, играет свою собственную возможность *не мочь не играть*.

Именно это «внеонтологичное» – с точки зрения любой классической онтологии – измерение, не поддающееся никакой этической или эстетической классификации, и является той абсолютно бесполезной, нередуцируемой манерой быть, которая добавляет к бытию сущего некий пустяк – его сияние или ауру, мгновенно превращающее его в *образец*, в сущее, являющее само себя рядом с самим собой... в качестве самого себя. Такая демонстрация сущего в качестве собственного образца основывается на парадоксальной логике примера, который одновременно и включен, и исключен «примером» в тот класс, примером которого он сам и выступает. В «образце» действует невероятная, несколько загадочная логика примера – пример, который является, с одной стороны, образцом самого себя и не знает образца в платоновском смысле и который в то же время как образец не подлежит «тлению» и в некотором непривычном смысле вечен. Образец и есть внеязыковое

⁵ «Être transit étant» – бытие пронизывает или передает сущее, – пишет Ж.-Л.Нанси в «*Être singulier pluriel*» Р., 1996 (*Бытие единичное множественное М.*, 2003).

начало языка, явленное внутри языка, высказанный его предел или явленная возможность языка говорить: высвобождение языка или освобождение от языка в языке и есть *поэзис*.

Пребывающий на границе *языка*, он есть место его приостановки, бесконечной праздности, впервые предъявляющий мир как образец самого себя. Мир, показывающий самого себя рядом с собой, и есть «так» – «так» мира, «так» любого, или любое, мир, существующий на границе своей собственной бесконечной цезуры. Мир, становящийся собственной аурой или обретающий сияние – нимб, – и *есть* высвобождение его места ... рядом с самим собой. Свое место, существующее *лишь* как открытое для *другого*. Бесконечно открытое и незаполняемое – праздное, образец. Таков, замечает Агамбен, подлинный смысл платоновской «идеи», высвобожденной из ее языкового плена: сама вещь, являющая себя как образец, то несказуемое начало вещи, которое указывает на себя, остающееся в языке, или языковое тайное место всей метафизики. Но не *Хора*⁶, поскольку явление вещи есть ее *упразднение*, приостановка бытия в самом акте бытия, овладение тем, что есть в ней наиболее бесполезного, – случайностью бытия. Эта высвобожденная случайность и есть необнаружимая аура бытия; обретение бытия есть вхождение в его *этнос*, раскрытие неуловимой манеры.

Стоит подвести некоторые итоги.

Во-первых, все эти темы неуловимо завязаны на Ж. Батае, а потом уже на Хайдеггере и Беньямине. Вспомним всю значимость для Батая тем «спасения», «отказа от спасения», «жертвы», «сакрального», «смеха». «До сих пор почти всякий внутренний опыт пребывал в зависимости от наваждения спасения. Спасение – вершина любого проекта, предел желаний в деле проекта. Но уже потому, что спасение является пределом, оно отрицает все сиюминутные пределы. На пределе предела – на краю – желание спасения оборачивается ненавистью к любому проекту (к откладыванию существования на потом), к спасению, в котором подозреваются культурные мотивы»⁷. И еще: «Впрочем, весть моя отнюдь не благая. Да это и не «весть», а в известном смысле тайна.... Стало быть, если не смеешься... то говорить, думать – значит увилывать от существования, не умирать, а быть мертвым»⁸. «Лишь через *другого* мы можем открыть, как играет нами легкий переизбыток мира»⁹. Эти цитаты приводятся лишь для того, чтобы подчеркнуть именно всю несхожесть мысли, пребывающей здесь у своего «последнего предела», словно Батая и Агамбена разделяет и одновременно соединяет ровно та тайна, которая вырывает крик, переходящий в смех, у одного и позволяет свободно играть с ней другому. Суверенный смех – с одной стороны, и беспредельная профанация мира – с другой. Логика профанации есть логика *свидетельства о несвидетельствуемом*, и именно потому оно требует сообщества: априорного условия разделения неразделяемого, условия совместности до совместности. Расколдованное становится расколдованным лишь если оно получает новое употребление, новое бытие, делая это бытие *общим*, одновременно лишая его магии, которая образует тайну его пространства, и в то же время обретая ее в новом свободном, публичном употреблении. Поэтому «совместное» – есть пространство употребления тайны¹⁰. Именно стремление свидетельствовать о чудовищном, непредставимом двигало теми, кто стремился выжить в концентрационном лагере, когда все остальные мотивы выживания оказались исчерпанными, – указывает Агамбен, ибо тогда «быть» означало – разделить свидетельство.

⁶ Имеется в виду «хора» в той интерпретации, которую она получает у Деррида. «Хора» – «Эссе об имени» СПб., 1998.

⁷ «L'expérience intérieure» G. Bataille P., 1954. «Внутренний опыт». СПб., 1997. Перевод С.Л.Фокина. С. 97.

⁸ Там же. С. 92.

⁹ Там же. С.184.

¹⁰ G. Agamben. «Profanazioni». Milano, 1996.

Переоткрытие спасения

«Опыт не может быть сообщен, если связь тишины, скромности, расстояния не меняет тех, кем он играет», – это снова Батай¹¹. И именно такова логика спасения, о которой здесь идет речь. Мир спасенный остается абсолютно тем же самым, – Агамбен приводит здесь истории из Талмуда и гностические притчи, утверждающие, что Эдем, или мир после Страшного Суда будет почти такой же, как здесь и сейчас. Но вот это «почти», являющееся объектом многочисленных раввинистических толкований, не позволяет его понимать буквально, в том смысле, что этот стакан на столе будет расположен чуть левее, а нос у господина Н. будет чуть-чуть длиннее. В буддистском толковании это «почти», отделяющее нынешний мир от нирваны, – припоминает Агамбен, – и вовсе есть «ничто». Спасенные, в соответствии с толкованиями средневековых схоластов (Фомы Аквинского прежде всего), после Страшного Суда обретают нечто сверх своего собственного благого бытия – нимб. Но в соответствии с продемонстрированной логикой спасения, тот нимб, который обретает спасенное бытие, есть нимб именно неспасаемого: непоправимое *как* образец, открывающий бесконечное место, – то, что Агамбен называет «аурой», «праздностью» или «досугом» *внутри* самой вещи, самого сущего, самого акта бытия. То, что нельзя спасти, уже спасено или, что то же самое: обретенное бытие – лишь любое, как мы только что показали выше, ибо обретается именно неуловимая манера, этос. Не творец, а порождающая манера, которая почти ничто и для которой в философском словаре даже не нашлось слова. Она и есть *некая аура*, не Бог, но всего лишь божественный этос.

Поэтому спасенное бытие – лишь «любое». А не какое-то определенное – праведное, справедливое, благое, благочестивое, безгрешное, набожное – впрочем, список можно составлять по-разному, в зависимости от понимания спасения, которое понимается в зависимости от различных «конфессий» спасения, кодифицированных, но чаще всего как раз безымянных. Поскольку список их практически бесконечен, а литература в целом может рассматриваться как поле их всеохватного описания, то деконструкция спасения, предпринимаемая Агамбеном, относится отнюдь не только к иудейско-христианской традиции, как это может показаться на первый взгляд, но к тому, что сам Агамбен называет «христианской машиной вины», а это, естественно, уже нечто иное. Эта машина, или «диспозитив» власти, в том самом понимании, которое вкладывал в этот термин Фуко, как раз и является предметом широкого анализа Агамбена в различных работах, в том числе и таких известных, как «*Homo sacer*» и «*Ситуация исключения*». Работа машины по производству вины и власти реализуется не *только* в форме внеструктурной структуры *нагой жизни* (здесь присутствует та же логическая модель включенной исключенности или исключенной включенности, которую мы могли видеть в логике примера), но это также некий *experimentum linguae universalis*, та самая бесконечная приостановка онтологической силы языка, которые и есть движение новейшей истории как история капитализма, общества потребления, глобализации и свершившегося отчуждения.

Но, с другой стороны, язык, утративший свой истинностный объект – природу и человека, и само человеческое тело, окончательно лишившееся сакральности, превратившееся в простую поверхность, ставшее «кожей» и экраном бесконечного «тату» – в пределе той самой «нагой жизнью»¹², открываются для своего нового использования, точнее,

¹¹ Ж.Батай. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 64

¹² «Нагая жизнь» – «*vita nuda*» – это жизнь, сведенная к чистой жизни в концентрационных лагерях и ГУЛАГе, в бесконечных этнических чистках по всему миру, в которые превратились войны после завершения «больших войн», это жизнь, производимая «из пробирки», и эвтаназия, регулируемая законом, это «сотни ежедневно погибающих на автобанах Евросоюза», это жизнь, так сказать, не существующая «в природе», но производимая суверенитетом, его изначальной ситуацией исключения. В римском праве *Homo sacer*, – это тот, кого можно убить, не производя никаких юридических последствий. Тот, кто находится по ту сторону закона, но...эта фигура абсолютно внешнего, тотального исключения, без которой само обоснование суверенитета становится невозможным. Производство «нагой», или «чистой жизни» и есть производство того, что находится по ту сторону всякого права, но берет свое начало в праве, поскольку суверенитет и «нагая жизнь» взаимополагают

своей бездеятельности, являют свою цезуру: тело являет недостижимый образ, прежде всегда сокрытый, по «образу и подобию которого оно было сотворено», оно становится «этим телом», образцом несуществующего образца. (Все возможные сравнения с Бодрийяром, мыслящим прямо противоположным образом, здесь опускаются.) В этом плане, лишая всякое бытие какой-либо укорененности, капитализм в глобальном масштабе приоткрывает бытие как некоторую ауру – как этос, как бесконечно уникальную манеру быть, лишившуюся своей почвы и открывшуюся в своей абсолютно случайной самодостаточности. Это обретение манеры и есть обретение неуловимого в ней – бытия. Поэтому отчуждение, производимое капитализмом, Агамбен связывает с термином, казалось бы, далеким для левой мысли – с праздностью, приостанавливающей желание и слово, открывающей место этосу, основанному на этосе уникальной – любой – манеры быть, на способности жить, не побоимся сказать, в сиянии ауры, различая тот профанно-божественный остаток, который остается после завершения всякого языка. Капитализм, понимаемый как бесконечная профанация мира, предстает как *бесконечное употребление мира*, высвобождающее его как совместность. Но, в сущности, это всего лишь бесконечное потребление непотребимого, того, что не обладает никакой ценностью, никакой стоимостью: магического, тайны сакрального. И именно «роскошь», ее сияние и блеск воплощают тот бесконечно праздный, непотребимый остаток, который и является подлинным объектом потребления. А именно, неприсваемое в вещи, то, чем можно овладеть лишь отдавая, прерывая свое магическое отождествление с объектом, лишая себя права на «собственное» в нем, лишаясь незримого покровительства магии – расколдовывая ее, высвобождая *магическое отождествление* в публичное пространство в некоей профанизирующей игре. Роскошь и есть парадоксальное пространство высвобождения непотребимого, праздность капитализма, его цезура¹³.

Жить по ту сторону спасения и, соответственно, по ту сторону вины и праведности – собственно это и есть вопрос, поставленный в данной книге. Вопрос этики, остающейся «после» – после профанации мира или после завершения метафизики, – вопрос, постоянно занимавший Витгенштейна и Хайдеггера. Это вопрос, двигавший Батаем и его единомышленниками, когда они принимали участие в деятельности «Акефала». Философия, как было замечено, есть стремление исчерпания мысли в языке, поэтому она всегда находится по обе стороны – отменяя то, о чем спрашивает. Обретение спасения есть его бесконечная профанация, и именно в этом зазоре находится текст данной книги, бесконечно его по-своему открывая¹⁴. Очевидно также, что этот зазор есть пространство любви – *agio*, как его называет Агамбен, место сообщества, которое не требует спасения¹⁵. Спасенного, стало быть. Ну и, естественно, непредставимого. Поскольку оно и есть даваемое друг другу совместное *между*, бесконечный этос.

друг друга, будучи двумя полюсами небинарной и недialeктической оппозиции. Абсолютно внешнее право, являющееся его абсолютно внутренним, образует ту зону абсолютного отсутствия правового, которое характеризует статус «нагой жизни». Являющегося, в сущности, предельной формой правового насилия, хотя и не улавливаемого никаким правом. «Лагерь» – вот подлинная «парадигма современности», а не «психиатрическая клиника», вокруг этой невидимой модели вращается все ее правовое мышление и возводятся видимые и невидимые барьеры с колючей проволокой. Абсолютным коррелятом лагеря является «музей» (вполне в духе «архива» М. Фуко), представляющий собой мумификацию жизни. Это темы “*Homo sacer*” I, II, III и IV. – соответственно “*Homo sacer*”, «Ситуация исключения» и «Слава».

¹³ G. Agamben. «La gloria». Torino, 2007.

¹⁴ Человек как существо тоже существует в некоем зазоре между животным и... человеком же и открывает этот зазор, открывая впервые и человека и животного, – тоска. См. Дж. Агамбен «Открытость. Человек и животное» // «Синий диван». 2008.

¹⁵ Зазор, который и есть совместность – непредставимое «вместе», – указывает Ж.-Л. Нанси, но это *вместе* все же простирается, как он пишет, над зиянием, которое эту бездну преодолевает и являет одновременно. Это черта, которая и соединяет и разделяет, отталкивает/притягивает «между-нами». «Вместе» пребывает между нами, и мы пребываем между нами: ничего (или ничто), кроме нас, но ничего (ничто) помимо интервала между нами. – «*Etre singulier pluriel*» P.84 Вся онтология мира и есть бытие этого зазора – «нас», которых объединяет именно отсутствие, связующее ничто: именно здесь философия и сообщество совпадают. Именно об этом совпадении и пишет Ж.-Л. Нанси.

Отсюда этот странный дискурс о сообществе, высказываемый словно в никуда. Было бы ошибкой принять названия главок этой книги – «Манера», «Досуг», «Любое», «Непоправимое», «Аура» за какую-то невероятную попытку его тайного описания, за некий секретный терминологический словарь пророчеств о пришествии. Словно весь теологический лексикон обрел здесь свою вторую, подлинную, более счастливую жизнь, ибо этот текст Агамбена, конечно же, не исследование и не философский трактат, но свидетельство, которое «берет свое начало лишь в пустом пространстве примера... для того, чтобы овладеть самой принадлежностью». Но в этом и состоит подлинная философия свидетельства.

С другой стороны, данный текст вполне может рассматриваться как попытка внетеологического объяснения наличия сияющего нимба над головами святых и спасенных, упорно обосновываемого теологической традицией. Словно вся огромная философская и культурная проблематика сосредоточена в загадке этой ничтожной добавки, без которой почему-то не может обойтись богословская мысль, словно это и есть нечитаемый ничтожный шифр культуры, прочесть который означает говорить о всем том, что скрывает в себе это слово – «нимб».