

«GOVERNEMENTALITÉ», ТАЙНА УПРАВЛЕНИЯ: ОТ АНАЛИЗА ФОРМ РАЦИОНАЛЬНОСТИ ФУКО К ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ ГЕНЕАЛОГИИ АГАМБЕНА

ДАРЬЯ ФАРАФОНОВА

Кандидат филологических наук,
PhD по итальянскому языку,
литературе и культуре,
преподаватель.

Урбинский университет имени
Карло Бо.

Адрес: via Aurelio Saffi 2, 61029
Urbino PU, Italia.

E-mail: storm247@yandex.ru

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

**экономика, власть, формы рациональности,
теология, управленчество, диспозитив,
генеалогия, либерализм, управление.**

*В статье рассматриваются истоки и семантическая трансформация центрального понятия генеалогии власти, выстраиваемой Мишелем Фуко в рамках трех курсов лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1980 учебном году («Безопасность, территория, население», «Рождение биополитики», «Об управлении живущими»), — понятия *gouvernementalité*, управленчества, а также развитие, которое осмысление этой формы власти получает в исследованиях Джорджо Агамбена.*

*Изначально определенное как совокупность практик, служащих фундаментом особого режима власти, понятие «*gouvernementalité*» в динамике мысли Фуко движется к более абстрактному значению: в итоге его содержание практически совпадает с семантическим полем «управления», и оно начинает выступать «решеткой анализа отношений власти» вообще. Фуко датировал рождение этой специфической формы власти классической эпохой; однако позже он приходит к более общему определению управленчества как совокупности техник и процедур, предназначенных*

для руководства поведением людей, обнаруживая его архетипическую модель в институте христианского папства.

Именно от этого расширительного значения отталкивается Дж. Агамбен в исследовании, которое он обозначил как теологическую генеалогию экономики, распознавая в теологии «великую лабораторию западной политической мысли» (Б. Карсенти). Истоки подробно описанного Ханной Арендт процесса экономизации человеческого бытия Агамбен возводит к первым векам христианства, когда в ходе разработки понятия тринитарной теологии была сформирована христологическая концепция ойкономии, божественного управления небесным «домом» и миром. Именно тогда, по его мысли, утверждается примат «экономики» в понимании божественных бытия и праксиса. Агамбен показывает, что, сливаясь с идеей провидения, эта «теолого-экономическая» парадигма неожиданным образом обнаруживает себя у истоков многих основополагающих категорий новоевропейской

политики — от теории разделения властей до стратегического учения о «вторичных эффектах», от «невидимой руки» смитианского либерализма до триумфа идей порядка и безопасности. Экономика и управление, таким

образом, обнаруживают свою структурную принадлежность, лежащую в основе специфической формы власти, которая предопределила доминанту культурно-исторического развития на Западе.

Не думаю, что мы можем сформировать ясное представление о человеческих отношениях, пока не поместим в их центр понятие силы — подобно тому, как понятие отношения является центральным в математике.

Симона Вейль «Размышление о варварстве»

Сила существует лишь во множественном числе, ибо она неотделима от ее отношений с другими силами. <...> Когда я говорю, что власть есть отношение сил, то это означает, что сила, над которой доминируют, конституирует власть в той же мере, что и сила доминирующая, — или, если угодно, что способность¹ [власть] претерпевать воздействие не менее значима, чем способность [власть] его производить.

Жиль Делёз «Власть. Курс о Мишеле Фуко» (1985–86)/2

1. УПРАВЛЕНИЕ И БЕЗОПАСНОСТЬ

В 1970-х гг. Мишель Фуко обращается к исследованию генеалогии власти — той особой формы власти, которую он определяет как власть над жизнью, или биовласть, и которая, по его мысли, конституирует становление «диспозитива современности». В рождении этой формы власти, которое он датирует XVIII в., Фуко видит поворотный момент в истории человечества, определивший ее движение в направлении господства экономической парадигмы и соответствующей ей неолиберальной модели управления.

Проблематика биовласти, впервые заявленная в 1976 г. в рамках курса «Нужно защищать общество», была подробно разработана в последующих курсах, прочитанных в Коллеж де Франс, из которых особое место занимает курс «Безопасность, территория, население». Именно в этом курсе Фуко формулирует гипотезу о возможных истоках нынешней парадигмы управления,

1 Слово «*puissance*», использованное в оригинале, одновременно означает способность, могущество и власть. Делёз сознательно использует эту полисемию, раскрывающую потенциальную природу власти как способности влиять на нечто, трансформировать нечто, т. е. власти над чем-либо, которая может осуществиться тем или иным образом. В русском языке это сущностное свойство власти отражено в выражении «быть властным/вольным над чем-либо». Таким образом, современное понятие власти — как и связанное с ним понятие воли — обнаруживает свои истоки в греческом понятии потенции, мощи (власти), *dynamis*.

вводя термин *gouvernementalité*, или «управленчество», которому суждено стать одним из центральных понятий в последующей стратегии его мысли.

Здесь имеет смысл коротко обосновать целесообразность перевода на русский язык категории, введенной Фуко, именно как «управленчество»: несмотря на фонетическую неблагозвучность, которая, впрочем, характеризует этот термин и в пространстве языка оригинала (на что с иронией указал сам Фуко), он наиболее полно, по сравнению с другими возможными вариантами (такими как «правительственность» или «правительность»), охватывает область значений, связанных с идеей эффективного руководства поведением и действиями людей как комплекса специфических техник, и вместе с тем как особого модуса отправления власти, характерного для Нового времени. В нем смысловой акцент смещается в область менеджмента, администрирования, что присутствует в исходном слове и для Фуко становится определяющим. Вообще же дело в семантической двойственности, которой в западных языках наделены соответствующие существительные, восходящие к латинскому корню *-gubern-*: как правило, в силу семантического смещения (как мы выясним, имеющего симптоматическую природу, ибо не «управление» является функцией «правительства», а напротив, правительство есть результирующая «управления») они одновременно означают действие управления и орган, его осуществляющий — «правительство»². Ввиду специфичной формы власти, исследовать которую ставит себе задачей Фуко, именно такой перевод представляется наиболее уместным: «управление» всегда является для Фуко в первую очередь «управлением людьми», т. е. совокупностью техник руководства волей, жестах и действиями людей; как раз этот, соотносящийся с менеджерской природой управления пласт значений выходит таким образом на первый план.

На начальном этапе масштабного проекта, посвященного аналитике биовласти, Фуко очерчивает «историю технологий безопасности», которая и должна была составить предмет курса и от которой он, однако же, вскоре переходит к анализу совокупности практик, определяемой им как «управленчество». История феномена, обозначенного этим термином, представляется ему принципиально важной для выявления форм опыта и рациональности, которые легли в основу западной власти над жизнью: в лекции от 1 февраля 1978 г. он даже оговаривает, что более точным названием курса был бы заголовок «История “управленчества”» (Фуко 2011, 161). Действительно, проблематика управления, связанных с ним практик и особой рациональности, лежащей в его основе, и являет собой подлинный центр, к которому устремлены силовые линии рассуждения, составляющие содержание курса.

В этой смене перспективы, т. е. в переходе от анализа технологий безопасности к исследованию истоков современного управления, нет противоречия:

2 Сама эта омонимия свидетельствует об изначально «экономической» природе как управления, так и отправляющей его «суверенной власти», парадокс, убедительно раскрытый и изученный Агамбенем: об этом речь пойдет ниже.

скорее, речь идет о выходе на более глубокий уровень анализа, где техники безопасности выступают как некий эпифеномен управления — точнее, как его инструмент, как средство его осуществления. Прибегая к терминологии Бенямина и Шмитта (и особым образом переосмысляющего их Агамбена) эту связь между сегодняшним управлением и внедрением практик безопасности можно прояснить с помощью парадигмы чрезвычайного положения, ставшего нормальной формой правления и как раз поэтому подразумевающего особый режим *управления*³, суть которого отчасти передается в расхожем ныне выражении «управляемый хаос». Сам Фуко высвечивает эту связь, когда говорит о том, что, по его мнению, именно управление неопределенной серией происходящих событий, исход которых не может быть точно просчитан, т. е. управление «открытыми последовательностями, которые как раз в силу своей открытости могут контролироваться только в режиме вероятности, — именно оно... является типичным для механизма безопасности» (Фуко 2011, 38). Агамбен конкретизирует мысль о распространении механизмов и диспозитивов, конститутивных для чрезвычайного положения, в качестве парадигмы управления в применении к конкретным историческим обстоятельствам, определившим нашу современность: «Одна из основных характеристик чрезвычайного положения — временное стирание различий между законодательной, исполнительной и судебной ветвями власти — очевидным образом стремится к превращению в длительную практику управления» (Agamben 2003, 21)⁴. Так, ставшее нормой чрезвычайное положение, заключает Агамбен, оборачивается беспрецедентным распространением парадигмы обеспечения безопасности как обыденной техники управления⁵.

Фуко впервые говорит о появлении и всевозрастающем господстве технологий безопасности, которые складываются внутри диспозитивов самого разного вида: под этими технологиями он подразумевает как механизмы, действующие в области социального контроля (например, пенитенциарная система), так и механизмы, «призванные модифицировать биологическое существование людей» (Фуко 2011, 26). Вопрос о характере связи между этими технологиями и самой сутью управления — или, выражаясь словами Фуко, вопрос о том, в какой степени «из порядка безопасности вытекает общая

3 Генеалогию понятия «безопасность», а также непосредственную связь между технологиями безопасности и неолиберальным правлением Агамбен рассматривает в книге «Чрезвычайное положение» (Агамбен 2011), а также в лекции «Государственная безопасность и демократия. К теории раз-учреждающей власти», прочитанной 16 ноября 2013 года в Афинах (Агамбен 2013).

4 Здесь и далее, если ссылка на русский перевод отсутствует, перевод автора.

5 Фигурой этого всевозрастающего господства становится «биополитический город», плод новоевропейской урбанизации — пространственный диспозитив, захватывающий множество и исключаящий любое пространство ускользания. Генеалогию биополитического города как мифологического аппарата прослеживает Андреа Каваллетти в книге «Биополитический город. Мифологии безопасности» (Cavalletti 2005).

экономика власти в наших обществах» (ibid.), и составляет предмет рефлексии, развернутой в курсе «Безопасность, территория, население».

Как известно, Фуко выделяет в истории отношений власти три различных модальности, которые могут сосуществовать, сочетаться между собой, но одна из которых носит господствующий характер в конкретную историческую эпоху. Эти модальности таковы: законодательная система и соответствующее ей территориальное суверенное государство; дисциплинарные механизмы, соответствующие дисциплинарному обществу, нацеленному на регулирование, упорядочение и исправление тел подданных; диспозитивы безопасности, посредством которых современное государство осуществляет новую практику управления, определяемую им как «управление людьми». Возникновение последней, по Фуко, напрямую связано со становлением *населения* (общности людей в ее связи со средой) в качестве объекта целенаправленной трансформации со стороны власти. Эта новая техника более не ориентирована на подчинение подданных воле верховного правителя: она нацелена на работу с тем самым естеством («население» в его биологической обусловленности), которое она обнаруживает в его открытости для регулирующего воздействия.

Момент соприсущности технологий безопасности и экономики, понятой как «управление людьми», явлен в самом начале: Фуко оговаривает, что под обществом безопасности он понимает «социум с такой властью, общая экономика которой либо имеет форму технологии безопасности, либо по крайней мере существенно зависит от этой технологии» (ibid.). В отличие от суверенитета, основанного на капитализации территории, и дисциплины, занятой упорядочением элементов в их функциональном взаимодействии,

...безопасность ориентирована на обустройство среды в связи с событиями, точнее говоря, сериями событий, или возможных элементов, — сериями, которые нужно упорядочить в неоднозначных по своей природе и изменчивых условиях. Пространство, характерное для безопасности, отсылает, стало быть, к последовательности возможных событий, оно обращено к *временному и случайному, и эти временное и случайное должны быть вписаны в него*⁶ (ibid., 38–39).

Итак, безопасность, некогда провозглашенная физиократами — в частности, Кене — в качестве центральной категории управления⁷, нацелена не на предотвращение неприятностей, а на управление ими. Речь идет о коренной перестройке технологий власти, связанной с перевертыванием иерархических отношений между причиной и следствием: управляют не причинами, а эффектами, которые подвергаются наблюдению, контролю; это позволяет вписать в поле действия власти саму свободу, которая таким образом включается в состав техник управления. Именно это определяет тотальный

6 Курсив добавлен мною. — Д. Ф.

7 См. лекцию от 18 января 1978 г., а также упомянутую выше лекцию Агамбена «Государственная безопасность и демократия» (Агамбен 2013).

и динамично-экспансивный характер безопасности: любая случайность в ее ракурсе оказывается элементом, который в своей функциональной связи с целым встраивается в некую телеологию. Эффективность механизмов безопасности, стало быть, состоит в том, что они нацелены не на исключение негативной динамики, а на создание некоего порядка, в котором данная динамика нейтрализует самое себя.

В свете этой неразделимости безопасности и либерального управления, как точно замечает Агамбен, проясняется свойственное современности парадоксальное, на первый взгляд, «сочетание... либеральной парадигмы в экономике с беспрецедентной и столь же абсолютной парадигмой государственного и полицейского контроля» (Агамбен 2013). В таком ракурсе разница между либеральной демократией и тоталитарными формами правления оказывается не качественной, но лишь количественной. Биополитика, замещающая собой логику суверенитета, логику трансцендентного и локализованного принципа власти, оборачивается обезличиванием власти, ее растворением в субъектах властных отношений: переход от дисциплинарности к безопасности, по словам Фуко, «имеет непосредственной целью... покончить с функционированием общества в режиме постоянно повторяющихся призывов повелителя, а также монотонной настойчивости власти. Он должен привести к *состоянию без власти и повелителя: этой власти и этого повелителя, каким является Бог*»⁸ (Фуко 2011, 86–87)⁹. Ярким художественным воплощением такого «безвластия» является мир кафкианских служащих, в котором бюрократия становится синонимом обезличивания власти, «утраты» ее центра, визуальным аналогом ее анонимной и вездесущей природы. Государственный и правительственный аппарат в его прогрессирующем отождествлении с управлением, понятым как распространившее на все аспекты жизни хозяйствование, стремится к тому, чтобы раствориться в безличном административном аппарате.

Поэтому, несмотря на историчность этой модальности властных отношений — диспозитивов безопасности и «управления людьми», — возникает соблазн усмотреть в ней архетипическую форму любой власти вообще, ведь здесь на первый план выходит та самая безначальность, «анархичность», которая, как показывает Агамбен, является сущностной характеристикой власти как таковой¹⁰. Иными словами, в этой модальности власть обретает свою парадигматическую форму, буквально становясь тем, чем она является — не

8 Курсив добавлен мною. — Д. Ф.

9 Агамбен рассматривает этот переход как свидетельство всевозрастающей экономизации бытия, истоки которой он обнаруживает в трудах Святых Отцов, разработавших доктрину триединства божественных ипостасей и христологическую доктрину божественного «домостроительства» (*oikonomia*) в первые века христианства.

10 Пустующий центр власти — как и ее безосновную, безначальную суть — Агамбен исследует в своей работе «Царство и слава», отталкиваясь в своих рассуждениях от величественного образа пустого трона, часто появляющегося на мозаиках в палеохристианских и византийских базиликах (см.: Агамбен 2018).

субстанцией или флюидом, имеющим источник, область и динамику распространения, но *стратегией* — или же совокупностью механизмов и техник, нацеленных исключительно на обеспечение и воспроизведение власти.

2. УПРАВЛЕНЧЕСТВО: ИСТОРИЯ ФЕНОМЕНА И СОДЕРЖАНИЕ ПОНЯТИЯ

Возможность взгляда на современное «управленчество» — при всей его исторической обусловленности — как на некую универсалию, или же как на проявление властных отношений в форме, наиболее близкой самой первоначальной, безосновной сути власти, подтверждается тем, каким образом Фуко в рукописи своего курса определяет политику: «Анализ управленчества... подразумевает, что “всё — политика”. <...> Политика есть то, что рождается с началом сопротивления управленчеству, с первым недовольством им, с первым столкновением с ним»¹¹. Неолиберализм, в основе которого лежит тезис о том, что экономическая реальность — единственный источник политической легитимации (Kotsko 2019, 339), стремится управленчеством подменить то, что, по сути, является его противоположностью. Фуко анализирует его как форму политической рациональности, вместе с тем радикально отказывая ему в какой бы то ни было соотнесенности с политикой в подлинном смысле слова.

Таким образом, имеет смысл говорить о стратегической полисемии понятия «управленчества», заключающей в себе два основных и во временном плане противопоставленных друг другу значения. Изначально Фуко вводит это понятие, определяя его как специфическую форму функционирования властных отношений, характерную для современности: «Мы живем в эпоху управленчества, открытого в XVIII в.» (Фуко 2011, 163). Однако динамика его мысли в рамках последовательности трех курсов — «Безопасность, территория, население», «Рождение биополитики» и «Управление живущими» — свидетельствует об утверждении этого второго, «универсального» значения управленчества как парадигматической формы самоосуществления власти. Вместе с тем присутствует строгое разграничение двух этих значений в стратегии мышления Фуко, которое не следует терять из виду¹².

«Управленчество», понимаемое в его исторической специфичности, неразрывно связано с появлением феномена *населения* в качестве объекта воздействия власти¹³. В курсе лекций «Безопасность, территория, население» Фуко настаивает на взаимообусловленности этих двух явлений: «...население в пространстве реальности, как ее специфическая сфера, конституировалось

11 Фрагмент рукописи, не вошедший в текст лекции, приведен в примечаниях к лекции от 1 марта 1978 г. (Фуко 2011, 285).

12 Подробный анализ эволюции этого понятия в мыслительной стратегии Фуко произвел Мишель Сенельяр в своем послесловии к изданию (см.: Сенельяр 2011, 505–511).

13 См.: Лекция от 25 января 1978 г.: Фуко 2011, 86–119, в особенности 104–118.

благодаря непрерывному взаимодействию реальности и техник власти, а значит, выступало своеобразным коррелятом этих техник» (Фуко 2011, 118). Как относительно новое явление в истории человеческого вида управленчество, согласно определению Фуко, в сущности, являет собой совокупность институтов, процедур, техник особой формы власти, ключевым инструментом которой являются техники безопасности, а основной целью является население. Иными словами, управленчество — это некая общая технология власти, ответственная за преобразования, развитие и функционирование государства Нового времени.

Далее Фуко дает второе определение этому понятию: «...под “управленчеством” я понимаю тенденцию, направляющую силу, непрерывно и на протяжении очень длительного времени обуславливающую на Западе преобладание того типа властных отношений, который мы называем “управлением”, над суверенитетом и дисциплиной»¹⁴ (ibid., 162). Итак, «управленчество» идет рука об руку с управлением в его специфическом значении: историю этого последнего мы попробуем кратко очертить.

Истоки этой тенденции, утверждает Фуко, восходят к архаической модели христианского пастырства. Именно проблема управления душами и образом жизни людей, руководством ими на пути к спасению становится центральной для института пастырства. Так, в ходе рассуждения Фуко история техник безопасности в их связи с населением уступает место истории управленчества с первых веков христианской эры.

Фуко начинает свой анализ с того, что прослеживает историю и семантический объем понятия «управление» в предшествующие эпохи. Грекам и римлянам, по его мысли, чужда идея управления *людьми*: в Греции образцом хорошего правителя является *kybernes*, кормчий, который управляет кораблем, используя силу ветра и волн. То есть предметом управления здесь является корабль, а не люди. Идея пастушества, напротив, используется греками лишь в отношении второстепенных видов деятельности, не связанных с политикой. Об этом наиболее ярко свидетельствует развенчивание метафоры пастуха в качестве правителя, которое Платон осуществляет в диалоге «Политик».

Любопытно, что латинский корень *-gubern-*, восходящий к греческому *-kyber-*, в какой-то момент начал включать в себя как конституирующую его значение семантическую сферу, связанную с управлением людьми. Фуко датирует это событие XVI в., когда слово *gouverne*¹⁵ приобрело политический, государственный смысл. Тем не менее сеть значений, существующих вокруг глагола «gouverner», как и вокруг гнезда его однокоренных уже в XIII–XV вв., судя по внушительному перечню разнообразных примеров употребления,

14 Перевод изменен (оригинальный текст: Foucault 2004, 111–112). — Д. Ф.

15 Фуко проводит свой анализ на материале французского языка; но и в других языках романской и англосаксонской групп наблюдается схожая тенденция: во всех этих языках слово «управление» (и все однокоренные слова) восходит к латинскому *gubernatio*, и значение их свидетельствует об аналогичной семантической трансформации.

приведенных Фуко, всегда и неизменно отсылало к идее *управления людьми*. В заключении своего экскурса в историю этого понятия Фуко пишет:

Мы видим, что до того, как в XVI в. слово «управлять» приобрело свое собственно политическое значение, оно охватывало очень широкое семантическое поле, отсылая к перемещению в пространстве, к движению, к материальному достатку, к пропитанию, к заботе о человеке, к даруемому ему спасению, а также к руководству, даче предписаний — настойчивой, усердной, активной и *вместе с тем всегда доброжелательной*. Оно отсылало к господству над самим собой и над другими, над своим телом, но и над своей душой и поступками. ...оно отсылало к торговле, к круговому процессу или к процессу обмена... Но все эти значения характеризуются одной особенностью: государством, территорией или политической структурой не управляют никогда¹⁶. *Управляют так или иначе людьми — индивидами или группами*¹⁷ (ibid., 180).

Таким образом, та особая форма экономики, которая возобладала в конституировании политической жизни в Новое время, обнаруживает свой «управленческий» исток: центральным для нее является не производство, не труд и не обмен; эта экономика «не полагает человека в качестве существа, определяемого необходимостью, она не рассматривает человеческий вид как производителя средств к существованию», все усилия которого направлены к этой цели; она исходит из идеи «человека как существа, наделенного *свободой*, то есть качеством довольно странным (которому следует научиться удивляться) а именно — быть способным к собственным поступкам, быть способным к свободному действию» (Karsenti 2019, 304). Экономика будто «переизобретает» свободу, полагая ее в центр человеческого существования, притом свобода конституируется как таковая именно в поле этого захвата (что дает возможность Фуко рассматривать либерализм «как общие рамки биополитики» (Фуко 2010, 38)). Знаменитая фраза Фуко о том, что власть может осуществлять себя лишь в отношении свободных существ, — как и радикальная критика «диспозитива воли» со стороны Агамбена, — подразумевают, что в некой слепой зоне власть и свобода взаимно друг друга имплицитуют. Но для того, чтобы глубже прояснить это соотношение, генеалогическое исследование должно обратиться к экономическим истокам понятия управления: именно в этом русле Агамбен развивает посылки, заданные изысканиями Фуко.

В свете размышлений Ханны Арентд о рождении общества в результате смешения ранее строго разграничиваемых сфер — сферы *ойкоса* и сферы *полуса*¹⁸ — можно предположить, что семантический сдвиг, наблюдаемый при

16 Выражения «управлять государством, городом, домом», по мысли Фуко, должны быть истолкованы не буквально, а в качестве синекдохи: имеется в виду не город как политическая структура, а город как общность индивидов, которые подлежат управлению.

17 Выделения курсивом добавлены мною. — Д. Ф.

18 «Простое различие между частным и публичным соответствует сфере домохозяйства с одной стороны, пространству политического с другой, а эти области существовали как

переходе от *kyber* к латинскому *gubernatio*, свидетельствует о процессе «экономизации» бытия, который таким образом закрепляется в языке. Разработки Арендт, изучающей этот процесс в «*Vita activa, или о деятельной жизни*», на наш взгляд, помогают прояснить некоторые решающие моменты становления той характерной для Нового времени совокупности техник власти, которую Фуко определил как «управленчество».

Действительно, управление, администрирование, распоряжение рабами и имуществом в Древней Греции было строго ограничено сферой *ойкоса*, жизнь которого определялась необходимостью (поддержание жизнедеятельности), и потому была иерархически организована, тогда как сфера *полиса* — пространство политического — исключала вертикальные отношения подчинения (т. е. господство и подневольность). Управление, которое в XVII в. Ла Перрьер определил как «разумное распоряжение вещами, которые берутся вести вплоть до достижения надлежащей цели» (De La Perrière 1555, f. 23r; цит. по: Фуко 2011, 144), по определению подразумевает иерархичность конституируемых им отношений — какой бы высокой ни была преследуемая цель, какое бы улучшение состояния управляемых объектов оно в себе ни несло и какой бы всеохватывающей заботой для них ни оборачивалось. Именно эта иерархичность, которая в области домашнего хозяйства есть способ организации совместной жизни, диктуемый необходимостью и человеческими потребностями, решительным образом исключалась из пространства публичного в античном представлении. Для человека же Нового времени включенность иерархической модели — точнее даже, ее конституирующая роль в становлении «политического» — являет собой нечто само собой разумеющееся. При этом политическое, строго говоря, уже таковым не является, как раз в силу самого этого смешения публичного и частного, в результате которого жизнь как ценность утверждается единственно в ее биологическом измерении: в этом смешении Ханна Арендт пронизательно указала истоки парадигматической для Нового времени конфигурации властных отношений¹⁹, которой Фуко даст имя «биополитики», определив совокупность присущих этой конфигурации техник как «управленчество». Нашему мышлению, утверждает Арендт, чуждо это строгое разграничение между приватным и публичным, характерное для античности, ведь

различные, строго отделяемые друг от друга единицы по меньшей мере с начала античного города-государства. Ново, наоборот, возникновение некоего в собственном смысле социального пространства, совпавшего по своему появлению с зарождением Нового времени и нашедшего свою политическую форму в национальном государстве» (Арендт 2000, 39).

19 «...с возникновением общества в Новое время, т. е. с выходом “домохозяйства” и “экономических” видов деятельности в пространство общественного, само ведение хозяйства и все занятия, прежде принадлежавшие к частной сфере семьи, теперь касаются всех, т. е. стали “коллективными” заботами. Так что в современном мире эти две области постоянно переходят одна в другую, словно они лишь волны в вечнотекущем потоке жизненного процесса» (Арендт 2000, 45).

...от истоков Нового времени всякий национальный организм и всякое политическое общественное образование мы понимаем в образе семьи, представляя ведение и упорядочение всех их дел и каждодневных занятий по типу гигантски разросшегося аппарата домашнего хозяйства. Научная мысль, отвечающая этому ходу событий, называется уже не наукой политики, а «национальной экономией», народным хозяйством или «социальной экономией», и все эти выражения указывают на то, что мы по сути имеем дело с некоего рода «коллективным домохозяйством». То, что мы именуем сегодня обществом, есть фамильный коллектив, который экономически понимает себя как гигантскую сверхсемью, а его политическая форма организации образует нацию²⁰ (Арендт 2000, 39).

В поддержании существования этого коллектива, понятого как гигантская «сверхсемья», решающим оказывается именно способность *управлять* в том смысле, который становится центральным в исследованиях, предпринятых Фуко: речь идет об искусстве управления как искусстве осуществления власти исключительно в режиме и в соответствии с принципами экономики. Стало быть, в самом деле имеет смысл говорить о захвате, или скорее подмене политического экономическим измерением, что, по мысли Арендт, и привело к рождению современного общества:

Пространство общности возникло, когда недра домашнего хозяйства с присущими ему родами деятельности, заботами и организационными формами выступили из хранительного мрака домашних стен в полную просвеченность публичной политической сферы. Этим была не только смазана давняя разграничительная линия между частными и публичными делами; самый смысл этих понятий, равно как значение, какое каждая из двух этих сфер имела для жизни индивида как частного человека и как гражданина сообщества, переменялись до неузнаваемости. <...> Если мы сейчас в слове «частный» уже не слышим, что исходно оно означает состояние лишения, то между прочим еще и потому, что новоевропейский индивидуализм принес с собою столь громадное обогащение частной сферы (Арендт 2000, 50–51).

Определяющим для античности было то, что все частное, приватное, образует собой сферу, в которой царит жизненная необходимость, подчиняющая себе ее устройство: человек в этой сфере существует в состоянии лишения (глагол «privare» означает «лишать»), а именно он «лишен своих высших возможностей и человечнейших способностей» (Арендт 2000, 51), которые он может развернуть исключительно через деятельное участие в политической жизни. Разрастание же частной сферы, по Арендт, ведет к приватизации всех видов человеческой деятельности, а значит и к приватизации всех видов человеческих отношений. Де-приватизацией приватного, с другой стороны, отчасти объясняется открытие интимного и небывалый расцвет субъективного чувствования в Новое время, будто противостоящий этой прогрессирующей

20 Выделения курсивом добавлены мною. — Д. Ф.

высвеченности частного со стороны публичного. Это же, заключает Арендт, послужило одним из толчков к тому, что в литературе и философии приняло форму распада субъекта и утраты единого восприятия — а значит, и самой возможности — объективной реальности:

Предстояние других, которые видят, что мы видим, и слышат, что мы слышим, удостоверяет нам реальность мира и нас самих; и пусть вполне развившаяся интимность приватной внутренней жизни, которую мы обязаны Новому времени и упадку публичности, максимально расширила и обогатила диапазон субъективного чувствования и приватного ощущения, все же эта новая интенсивность могла состояться лишь за счет доверия к действительности мира и явившегося в нем человека (Арендт 2000, 66).

3. ХРИСТИАНСКОЕ ПАСТЫРСТВО КАК МОДЕЛЬ УПРАВЛЕНИЯ ЛЮДЬМИ

Таковы следствия смешения приватного и публичного, *ойкоса* и *полиса*, стоящего, по мысли Арендт, у истоков новоевропейской политической практики. Это смешение, в котором прагматический аспект существования одерживает верх, отражает процесс, в результате которого «греческий *поэзис* как способ формирования истины и предоставления мира в пользование человечеству был постепенно предан забвению и заменен в западной метафизике на *праксис*, понимаемый как осуществление воли и реализация жизненной энергии» (Гейро 2013, 10).

Именно эта перспектива станет одной из отправных точек в исследованиях Агамбена о природе власти на Западе, осуществленных в рамках серии «*Noto sacer*». По всей видимости, и Фуко в своих рассуждениях об истоках и сущности биополитики отталкивался от сходных представлений: биополитика как совокупность процедур опеки жизни и болезни на Западе, рассматривающая человека в его чисто биологическом измерении, будто бы и есть высшая степень того расширения домохозяйственной сферы до публичного, которая, согласно Арендт, несет в себе тотальную приватизацию — т. е. экономизацию — человеческого.

Предвестником этого процесса — речь идет о закреплении экономической модели в структурировании общества — выступает, по мысли Фуко, идея и организация власти пастырского типа. Именно она, в отличие от других форм власти, направлена на движущееся множество, именно она имеет индивидуализирующую направленность, именно в ней центральными становятся техники «ведения», или «поводырства», заботы обо всех и о каждом — *omnes et singulatim*, что станет одной из определяющих особенностей технологий власти в Новое время. Знаменательно, что столь характерная для Запада и уникальная в своем роде форма власти, как управленчество, родилась «по образцу пастушества, политики, понимаемой как пастушеский долг»:

...пастырство начинается с абсолютно уникального в истории, не известного ни в одной другой цивилизации процесса, в котором религия, религиозная

община приняла форму Церкви, то есть института, стремящегося *управлять людьми во всем вплоть до их каждодневного существования под предлогом того, что он ведет их к вечной жизни в мире ином*, причем управлять ими не внутри определенной группы, не в городе и даже не в государстве, а во всем человечестве²¹ (Фуко 2011, 208).

Одной из сущностных черт, типичной для христианского пастырства организации власти, является «инстанция чистого послушания», которая становится самоцелью. На примере различия значений слова *апате́йя* в двух различных традициях — греческой и христианской — можно проследить кардинальное расхождение в подходе к практикам, ориентированным на самотрансформацию, — или «практикам себя», которые в контексте христианства нацелены на совершенно особое конституирование субъекта: речь идет о субъекте, занимающем «подчиненное положение в непрерывных цепях послушания», и субъективирующемся «путем извлечения истины, каковое ему предписывается» (ibid., 248). Если для грека *апате́йя* — отсутствие страстей — обеспечивает господство над собой, то для христианина оно прежде всего означает отказ от индивидуальной воли, которая приравнивается некоей порочной, греховной страсти²².

«Я» парадоксальным образом утверждается через самоотречение, через исключение *эго* и через служение другим. Таким образом, развивая свою мысль Фуко, создается единое поле управления, непрерывная сеть служений: в ней всякий служит всем остальным и через эту практику служения обретает идентификацию. Поэтому в истории пастырства Фуко видит «подоплеку всей истории процедур индивидуализации человека (и субъекта как такового. — Д. Ф.) на Западе» (Фуко 2011, 248). В языке эта неразрывная связь служения и управления отражена в фигуре министра: этот «смешанный» персонаж воплощает собой момент встречи религии и политики, пастушеского долга и управления. Действительно, само латинское слово *minister* вошло в христианский лексикон именно в значении «служитель, слуга Господа», а затем в Новое время за ним закрепилось современное политическое значение, которое, однако же, подсудно продолжает отсылать к своему религиозному истоку.

Именно выявление и изучение такого скрытого влияния истока, ориентирующего восприятие концепта в определенном направлении, становится одним из опорных методологических моментов генеалогии Агамбена. Здесь имеет смысл говорить о воздействии секуляризации как о «сигнатуре» в том смысле, в котором использовали этот термин Фуко и Меландри, и который становится решающим для самого Агамбена: археологию он определяет как науку о сигнатурах (Agamben 2008b, 66). «Сигнатуры смещают и переносят

21 Курсив добавлен мною. — Д. Ф.

22 Здесь высвечен один из ключевых моментов скрытой полемики Фуко с Пьером Адо, автором работы «Духовные упражнения и античная философия», который, напротив, проводил линию преемственности между стоическим аскетизмом и христианскими практиками послушания (см.: Адо 2009).

понятия и знаки из одной сферы в другую (в данном случае — из сакральной сферы в светскую), не ведя при этом к их семантическому переосмыслению» (Агамбен 2018, 18)²³. Слово «министр» принадлежит к числу понятий, которые, если можно так выразиться, подверглись процессу «видимой» секуляризации. Истоки же его, как и истоки самого понятия *ойкономии* в теологии, связаны с идеей божественного управления миром. Министр — фигура управления по преимуществу: Бог осуществляет свое правление посредством ангелов, «министров Божьих», которые исполняют свое служение («*ministerium*»), отождествляемое с тайной, таинством («*mysterium*»). Созвучие в знаковом выражении этих двух категорий — *ministerium* и *mysterium*, — стало быть, отнюдь не случайно; более того, как показывает Канторович, у истоков христианства эти понятия были практически взаимозаменяемы (Kantorowicz 1984). Власть, отправляемая в режиме управления, всегда овеяна тайной²⁴.

Комплекс процедур, связанных с подчинением через субъективацию и аналитическую идентификацию, и составляет, по Фуко, то самое «искусство управлять людьми», которое обнаруживает в себе исток и точку кристаллизации управленчества: в тот момент, когда оно становится рассчитанной политической практикой, возникает государство в его современном виде. К вышеозначенным процедурам относятся и «практики и техники себя» (крещение, покаяние, исповедь), становление которых в раннем христианстве Фуко прослеживает в рамках курса «Управление живущими», выявляя таким образом фундаментальную потребность власти в том, что он называет алетургией. Речь идет о так называемых «актах истины», в которых верующий обязан манифестировать правду о самом себе как о существе изначально и неизбывно грешном. Алетургия как совокупность возможных процедур (как вербальных, так и невербальных), посредством которых вскрывается все то, что выступает как

23 См. также главу «Teoria delle signature» («Теория сигнатур») в книге «Signatura rerum. О методе» (Agamben 2008b, 35–81), где Агамбен подробно анализирует историю и содержание понятия сигнатуры как элемента, «ключевого для всякого познания, благодаря которому мир становится доступным пониманию» (ibid., 43), а также и формы, которые идея «помет, выявляющих скрытые качества вещей», принимала в разные эпохи, от «*signatura rerum*» ренессансных и барочных трактатов до «формул пафоса» Варбурга и «исторических примет» Вальтера Беньямина.

24 Яркое свидетельство родства между *mysterium* и *ministerium* содержится в ангелологии, которая уже у Тертуллиана привлекается в качестве управленческой парадигмы. Ангел, как и его земной аналог — «министр», — является фигурой управления по преимуществу, притом его божественный исток до неразличимости сливается с функциональностью его природы. Семантическая двойственность, характеризующая идею служения посредством управления (*ministrare*), явлена во многих ключевых понятиях, описывающих небесную иерархию. Ангел — это посланник; в то же время латинский глагол «*mandare*» — посылать — означает также и давать приказ, поручение. Подобная двойственность характеризует и понятие «*minister*»: оно включает в себя одновременно функцию служения и функцию управления. Так, служение, исполнение некоего поручения, и управление оказываются неразрывно связанными между собой и взаимно друг друга определяют. Гениальная интуиция Кафки, указавшего на сущностное родство между ангелами и бюрократами, получает в рассуждениях Агамбена свое философское обоснование.

истинное в противоположность ложному, тайному, неизреченному, — образует собой одну из важнейших техник, конститутивных для самой власти в ее «управленческом» аспекте:

...вербальная манифестация истины, обычно скрываемой в глубине сознания, выступает в качестве элемента, без которого немислимо управление людьми со стороны других людей: именно эту практику вводят монашеские институты начиная с IV века. Однако следует подчеркнуть, что эта манифестация не имеет целью установление господства над самими собой; ожидаемым результатом этой практики, напротив, является смирение и угнетение, самоотчуждение и установление с самим собой таких отношений, которые стремятся к полному уничтожению формы себя (Foucault 2014, 324–325).

Все эти техники и процедуры составляют основу «душеводства», или «экономики душ», главной целью которой является направление их к спасению. Аналогия с управлением в его современном значении «распоряжения вещами и людьми в целях их направления к желаемой цели» в данном смысле не представляется неожиданной.

4. ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОКИ УПРАВЛЕНЧЕСТВА

Григорий Назианзин присвоил управлению людьми в режиме пастырства статус «искусства из искусств» и «науки из наук»: «...задолго до XVII—XVIII вв. место высшего из искусств, ранее принадлежавшее философии, заняла на христианском Западе не другая философия и даже не теология, а пастырство — искусство обучать одних людей управлению другими, а этих других — *обучать управляемости*»²⁵ (Фуко 2011, 211). Таким образом, тип деятельности, относящийся, согласно Аристотелю, исключительно к сфере домашнего хозяйства — администрирование, руководство людьми, словом, «менеджмент», — начинает распространяться за пределами этой сферы, определяя собой (или, согласно радикальному определению Агамбена — подменяя собой) политическое измерение. То обстоятельство, что мессианское сообщество с самого начала описывается в терминах *ойкономии*, а не политики, по мысли Агамбена, играет вовсе не второстепенную роль в становлении политики на Западе, и подлинный масштаб ее еще предстоит уяснить (Агамбен 2018, 52); сам Агамбен делает в этом направлении важнейшие шаги, закладывая основы теологической генеалогии экономики.

Политика на Западе, по сути, конфигурируется как экономика, а язык отражает этот переход, который закрепляется в нем в виде понятий — точнее, некоторых их неочевидных, но определяющих «свойств», «помет», скрыто, но непрерывно отсылающих к своему подлинному источнику (сигнатур). *Vita activa* (деятельная жизнь), латинский аналог греческого *bios politikos* в средневековых переводах Аристотеля, как показывает Арендт, в античности мыслилась как осуществление высших способностей человека посредством его деятельного

²⁵ Курсив добавлен мною. — Д. Ф.

участия в политической жизни сообщества; со временем же это понятие получает иное семантическое наполнение, связанное с участием — более или менее успешным — в экономической организации бытия, которая соответствует процессу приватизации «человечнейшего»²⁶. Агабен же выясняет, что само это «изменение значения» — частный случай семантической трансформации, охватившей весь политический лексикон на заре христианства и связанной с утверждением экономики как области божественного праксиса, единственно в поле которого, как это подспудно проистекает из богословских трактатов, возможно развертывание человеческого. *Vita activa*, таким образом, обретает значение, противоположное исходному, окрашенное принадлежностью к экономическому порядку существования; экономика же, прочно связываемая в богословских текстах с тайной божественного промысла, на самом деле не меняет своего исходного значения, связанного с организацией, «устроением», упорядочиванием жизни: происходит лишь его сдвиг в область теологии, в результате которого создается иллюзия нового, «теологического» значения.

Итак, экономика — в значении, которое от нас ускользает, но которое, по Агабену, продолжает скрыто ориентировать наше представление об истории и о политике, — состоит в божественном действии в мире, в вовлеченности Бога в творение. Это действие не может сводиться к сугубо внешней власти: напротив, оно состоит в заботе о мире, в направляющем участии в творении, благодаря чему божественная трансцендентность может преобразовываться в *имманентное руководство живыми существами*. Таковы истоки сочлененности суверенитета и управления в современной биполярной управленческой машине, где каждый из двух полюсов состоит в функциональной связи со своим антиподом, где царство и управление без конца отсылают друг к другу и обретают свой смысл именно в этой разделяюще-сочленяющей двойственности. При этом «машина» явно наклонена в сторону одного из двух полюсов — управленчества, которое обладает неким первенством, определяя собой функционирование всей машины. Поэтому «все, что мы произвольно относим к порядку политическому (суверенная власть, Государство, публичное право, Конституция и т. д.), представляет собой ряд производных, или вторичных, эффектов, которые проявляются всегда в непосредственной связи с управленческим полюсом» (Karsenti 2019, 307).

Модель «душеводства», архетип управленческой формы власти, подразумевает строгую иерархизацию существ как пронизывающий существование принцип. Уже для Августина основой и движущей силой *vita activa* является любовь к ближнему: суть ее состоит в том, чтобы направлять к спасению «тех, кто стоит ниже нас». Вместе с Арендт можно заметить, что дело здесь идет скорее о типе ответственности, которую несет глава семьи, *pater familias*, перед

26 «Новое время [не только задело] примат созерцания над действием, но и через прославление труда как “источника” всех ценностей [переставило] порядок внутри самой *vita activa* с ног на голову и впервые [поставило] трудовое животное, *animal laborans*, на место разумного животного, *animal rationale*» (Арендт 2000, 110).

своими домочадцами, чем о политической ответственности; проявление любви к ближнему, забота, опека подразумевают иерархическую структуризацию человеческих отношений, изначально соотносящую их со сферой частного. «Христианская заповедь заботиться о своих собственных делах, опирающаяся большей частью на I Фес. 4, 11: “чтобы жить тихо, делать свое дело”, замыслена как противоположность политической задействованности...» (Арендт 2000, 78). Впрочем, уже в период Римской империи государство начинает обретать черты масштабного хозяйства, огромной семьи, отец и глава которой — император. В этом Агамбен усматривает «экономические» истоки римской теории суверенитета²⁷: с приходом христианства этот процесс подчинения жизни экономической парадигме лишь получил дополнительное ускорение.

В том же идеологическом поле, которое предопределило выход частного измерения из «мрака домашнего очага» в публичную сферу, деятельность становится синонимом продуктивности и эффективности, нивелируя ценность любого рода безвозмездного, свободного действия, не направленного в той или иной мере на поддержание жизни, — действия, которое единственно может составить основу политического. Таким образом становится возможным проследить истоки современной биополитики, объектом и целью которой является голая жизнь — т. е. жизнь, лишенная всякой политической ценности.

На не столь различных предпосылках Агамбен основывает и развивает одну из центральных категорий своей генеалогии власти в качестве некоего полюса, который мог бы составить альтернативу или противовес власти в ее «экономической» ипостаси, т. е. управленчеству. Речь идет о бездеятельности как подлинном измерении человека: при текущей диспозиции властных отношений оно непрерывно оказывается захвачено механизмами власти, в коей связи само мышление смещается в поле воздействия соответствующего диспозитива, и не представляется возможным помыслить бездеятельность как-то иначе, кроме как в качестве отрицания деятельности. Слава, своим сиянием призванная скрыть пустующий центр власти, становится областью холостого вращения этой бездеятельности, захваченной властью. Бездеятельность, слава и управленчество оказываются связаны теснейшим взаимодействием, в котором они взаимно определяют друг друга: «Человеческое существо как бы отделяется от своей свободы, освобождается от нее для непрерывной автоматической деятельности — и параллельно становится потребителем знаков этой (всегда уже бывшей или еще только будущей) свободы, циркулирующих в рамках чисто зрелищной формы прославления» (Погребняк 2018, 521–522).

Возводя истоки современного управленчества к христианской теологической экономике²⁸, Агамбен отталкивается от рассуждений Фуко, одновременно

27 См.: Agamben 1995; см. также: Агамбен 2011.

28 Опубликовано несколько исследований, посвященных анализу и критике агамбеновского генеалогического метода, среди которых особо стоит отметить работу Колби Дикинсона и Адама Котско: в новом подходе к теологии, предложенном Агамбеном, они усматривают

полемизируя с ним. Он показывает — и в этом новизна его открытия, как и применяемого им метода — каким образом экономическая парадигма, благодаря которой христология получила свою первую формулировку²⁹, обнаруживает себя в непрерывной связи с теологией во всем ее последующим развитии. Но главное его открытие состоит в выявлении и подробнейшем анализе скрытого функционирования управленческой машины, биполярность которой (как и изначальная пустота в ее центре) от Фуко, занятого исследованием власти в форме политических рациональностей, некоторым образом ускользнула.

В лоне теологии «...экономическая рациональность со своей прагматико-управленческой, а не научно-онтологической парадигмой будет продолжать скрыто действовать в качестве силы, стремящейся подорвать и разрушить единство онтологии и праксиса, божественности и человечности» (Агамбен 2018, 111). Именно разрыв между прагмой и онтосом, между действием и бытием, избавляет праксис от необходимости какого-либо основания в бытии, в то же время делая необходимым управление этим праксисом. Благодаря этому разлому, заключает Агамбен, и артикулируется управленческая машина на Западе.

Анализируя содержание понятия «диспозитив» у Фуко, Агамбен также рассматривает его в свете теологической генеалогии, возводя его происхождение к слову «диспозиция» (*dispositio*), при помощи которого Святые Отцы в первые века христианства переводили греческий термин *oikonomia*. Этим словом они обозначали спасительное правление миром и историей людей — способ, которым «располагались» существа и вещи в виду конечной цели мироздания, спасения сотворенного. При этом тайной овеивалось само действие божественного управления миром: именно здесь Агамбен усматривает истоки сакрализации власти в ее экономической ипостаси, событие, имеющее конкретные исторические координаты. Речь идет о перевертывании Павлова выражения «экономика тайны» в «тайну экономики» в трудах Ипполита и Тертуллиана, которое обрело стратегическое значение в последующем развитии христианского богословия. «Если у Павла экономика означала деятельность, призванную раскрыть или исполнить тайну воли или слова Божьего, то теперь сама эта деятельность, воплощенная в фигуре Сына-Слова, становится тайной» (ibid., 72). Это вынужденное «смещение» в сторону *mysterion* придает термину *oikonomia* новую, стратегическую глубину: «Здесь больше нет экономики тайны, нет деятельности, направленной на исполнение

«мощный эмансипационный потенциал», позволяющий помыслить новое возможное применение философии и теологии (см.: Dickinson, Kotsko 2015).

29 Речь идет об обосновании единства Бога в том, что касается его бытия, и «троичности» Бога в том, что касается его действия: Сын являет собой фигуру спасительного божественного действия, Ему Отец вверил *oikonomia* полноты времен; именно поэтому гностики, вероятно опираясь на соответствующий отрывок из Послания к Ефесянам (1:9–10), как отмечает Агамбен, определяли Христа как *homo oeconomicus* (Агамбен 2018, 49) (Агамбен 2018, 49).

и откровение божественной тайны; но таинственна сама "pragmateia", божественный праксис сам по себе» (ibid., 72–73). Иными словами, экономика, которая в греческой, римской, а изначально и в христианской традициях мысли выполняла функцию посредничества между тем или иным трансцендентным идеалом и областью конкретного, имманентного бытия, сама из средства превращается в цель, вместо вспомогательного характера обретая ведущую роль.

5. ЭКОНОМИКА ДИСПОЗИТИВОВ И ТАЙНА ВЛАСТИ

Вследствие описанной инверсии термин *ойкономия* стал в какой-то момент означать божественное провидение, т. е. «божественный план спасения». Агамбен подробно показывает, каким образом это понятие начинает вбирать в себя всю богатую семантическую сферу богословской экономики. Так, по его мысли, «диспозитивы» Фуко соотносятся с тем первоначальным разломом, обоснованным в тринитарном догмате, который разделяет и одновременно сочленяет в Боге бытие и праксис, сущность и действие, посредством которого осуществляется управление миром творения. Не укорененный в бытии праксис становится безначальным, как бы исконно заданным, и таким образом он захватывает собой «человечнейшее», сводя его высшую суть к эффективности действия.

Ойкономия и христология — не только исторически, но и генетически — взаимосвязаны и неразделимы: как праксис в экономике, так и *Логос* — слово Божье — в христологии изымается из бытия и делается анархичным... Без учета этого исконного «анархического» призвания христологии невозможно понять ни последующее историческое развитие христианской теологии с ее скрытой атеологической тенденцией, ни историю западной философии с ее этической цезурой между онтологией и праксисом. Тот факт, что Христос «анархичен», по сути означает, что язык и праксис не имеют основания в бытии (ibid., 103–104).

Переводя суть этого разлома в область истории, можно говорить о том, что онтологии творений противопоставлена экономика диспозитивов, нацеленных на управление ими и направление их к благу. Стало быть, происхождение диспозитивов тесно связано с процессом «гуманизации», «очеловечивания» людей — отделения их от животных, которое, по мысли Агамбена, стало возможным вследствие воспроизведения разрыва, который экономика осуществила между бытием и действием в Боге. Доводя эту мысль до логического предела, можно заключить, что процессу «гуманизации» бытия неизбежно соответствует процесс его «экономизации».

«Термин «диспозитив» обозначает то, в чем и посредством чего реализуется чистая деятельность управления без какого бы то ни было основания в бытии» (Агамбен 2012, 23–24). Это определение наводит мосты к современному управленчеству как совокупности практик, техник, мер, целью которых является управление, контроль, ориентация в «полезном» направлении

жестов людей, их мыслей и действий. Действительно, нынешнюю фазу капитализма Агамбен определяет как «гигантскую пролиферацию диспозитивов», оговаривая, что диспозитивы как сеть техник, регулирующих существование людей, издревле были присущи человеческому бытию: «...диспозитивы имели место с самого момента появления человека разумного (*homo sapiens*). Но в наши дни в жизни индивидуумов не осталось ни одного момента, который не был бы моделирован, заражен, контаминирован или контролируем каким-либо диспозитивом» (Агамбен 2012, 27). Думается, что и развертывание управленческой парадигмы, структурно связанной с диспозитивами, хронологически не ограничивается последними двумя веками нашей истории, и лишь самая проявленная ее форма восходит в своих истоках к становлению либеральной экономической доктрины и рождению современной экономики как знания и как практики. Не случайно, комментируя определение Фуко, согласно которому власть являет собой «не свойство, а *стратегию*», Делез говорит о сущностном *функционализме* власти, которой не обладают, но которую осуществляют (Deleuze 2018, 42). Так или иначе, именно в последние два века, утверждает Фуко — а вслед за ним и Агамбен, — эта парадигма обретает всепоглощающие формы, сводящие полноту и многомерность человеческого бытия к чистому праксису.

В своем анализе управленчества Фуко действует на уровне выявления форм политической рациональности, присущих той или иной эпохе: в различных, гетерогенных средах он стремился определить некую общую, «глобальную» рациональность, определяющую присущие им отношения власти. Агамбен исследует устройство современной управленческой машины, обнаруживая ее истоки в локусе теологии и показывая, каким образом это теологическое наследие подспудно, но неуклонно продолжает предопределять формирование и восприятие основополагающих политических понятий — таких, как народ, демократия, суверенитет, воля, свобода. В отличие от шмиттовской политической теологии, его проект состоит не в том, чтобы отстоять парадигму суверенитета в противовес биополитической парадигме, но в том, чтобы показать, что эти две структуры сущностно связаны между собой и даже тождественны; иначе говоря, верховная власть есть не что иное, как производная управленческого поля. Именно из него все перечисленные политические понятия черпают свой смысл, именно с ним прочно соотносятся даже тогда, когда, казалось бы, от него отрываются и даже ему противопоставляются.

И здесь принципиальную новизну представляет собой выявление роли славы, точнее — прославления, которое не составляет лишь внешнюю оболочку власти, ее украшение и атрибут: оно являет собой некое означающее, соотносящееся с самой управленческой структурой власти. «Слава есть нечто такое, что обеспечивает функционирование управленческой машины, что позволяет биполярности постоянно увязываться в единое целое, благодаря чему суверенитет и управление постоянно перетекают друг в друга, при этом не смешиваясь, и могут различаться, не переставая со-принадлежать друг другу»

(Karsenti 2019, 316). Иначе говоря, слава — покров *бездеятельности* власти, ее исходной пустоты, символом которой становится пустующий трон на сводах византийских базилик. «Пустота — высшая форма славы» (Агамбен 2018, 402).

В «Таинстве языка» Агамбен описывает современность как эпоху, «в которую все европейские языки, по видимости, обречены на то, чтобы клясться в пустую, и в которую политика может принять лишь форму экономики, иными словами — форму управления пустого слова над голой жизнью» (Агамбен 2008а, 98). В нынешнем господстве общественного мнения и согласия «пустота слова» совпадает со словословием и становится неотличимой от самой *ойкономии*, что определяет сущность современных демократий. В условиях неолиберализма экономическая деятельность в самом деле обретает черты литургии:

Экономическое производство связано не с производством как таковым, а с непрерывным прославлением самой экономики — включая наше само-прославление, или *“self-branding”*. Несмотря на многочисленные резкие выпады со стороны марксистов в отношении «Царства и славы»³⁰, центральный тезис Агамбена глубоко марксистский, и в нем слышен отзвук не только марксистского описания метафизических и теологических тонкостей, определяющих природу товара, но и использования — типичного для Альтюссера (а затем и для Жижека) — христианской литургии в качестве оптики, через которую постигается конкретное функционирование идеологии (Kotsko 2019, 348).

Здесь, в выявлении и изучении связи славы и управления, исследование власти достигает своего предела: в точке, где царство и управление, теология и экономика, государственное право и диспозитивы безопасности обнаруживают свое скрытое родство, сливаясь до неразличимости — и в итоге представляя как «разные лики одной и той же машины власти».

Генеалогическое исследование Агамбена не могло бы состояться без работок Фуко, ориентированных на демистификацию власти через изучение форм рациональности. Вместе с тем Агамбен совершает противоположное движение, ступая на до сих пор остававшуюся «слепой» территорию экономико-теологической обусловленности, в поле которой, как показывает его анализ, сформированы основные политические понятия. В отличие от Фуко, он признает за властью некое таинственное ядро, связанное с самой ее безосновной природой и по сути являющее собой пустоту. Сердце этой пустоты — бездеятельность Бога и человека, которая постоянно от нас отчуждается — благодаря действию биполярной машины, как раз нацеленной на захват «человечнейшего». Управленчество и есть оператор этого захвата. Перенос экономической парадигмы на все сферы жизни, детально изученный Арендт как

30 Здесь прежде всего имеется в виду статья Альберто Тоскано «Divine Management: Critical Remarks on Giorgio Agamben's *The Kingdom and the Glory*» (Toscano 2011), автор которой отказывает концепции Агамбена в методологической состоятельности: полемический ответ Котско на эту статью содержится в главе «Genealogy and Political Theology» уже упомянутой книги, написанной в соавторстве с Дикинсоном (Dickinson, Kotsko 2015, 157–166).

процесс, напрямую связанный с «рождением социума», и выявленный в его теологических истоках благодаря изысканиям Агамбена, — есть не что иное, как исторически воплощенная форма этого захвата.

Созерцание и бездеятельность, ...освобождая живущего человека от его биологической и социальной судьбы, наделяют его тем измерением, которое мы привыкли определять как политику. Противопоставляя созерцательную и политическую жизнь как «два *bioi*» (*Pol.* 1324a), Аристотель надолго сориентировал в ложном направлении и политику, и философию и вместе с тем очертил парадигму, на основе которой суждено было сформироваться диспозитиву экономики-славы. Политическое не является ни *bios*, ни *zōē*, но тем измерением, которое бездеятельность созерцания, приостанавливая лингвистические и телесные, материальные и нематериальные практики, без конца открывает живущему и которым непрестанно наделяет его. Поэтому с точки зрения теологической *ойкономии*... нет ничего более неотложного, чем включение бездеятельности в ее диспозитивы. *Zōē aiōnios*, вечная жизнь, есть имя этой бездеятельной сердцевины человеческого, этой политической «субстанции» Запада, которую машина экономики и славы непрерывно пытается захватить в собственное поле (Агамбен 2018, 412).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Agamben G. (1995) *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (Homo sacer. Vol. I). Torino: Giulio Einaudi.
- Agamben G. (2003) *Stato di eccezione* (Homo sacer. Vol. II.1). Torino: Bollati Boringhieri (Temi).
- Agamben G. (2008a) *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* (Homo sacer. Vol. II.3). Roma; Bari: Laterza (Sagittari Laterza. Vol. 164).
- Agamben G. (2008b) *Signatura rerum. Sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri (Temi).
- Cavalletti A. (2005) *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*. Milano: Bruno Mondadori (Testi e pretesti).
- De La Perrière G. (1555) *Le Miroir Politicque. Œuvre non moins utile que necessaire à tous Monarques, Roys, Princes, Seigneurs, Magistrats, & autres surintendans & gouverneurs de Republicques*. Lyon: Macé Bonhomme.
- Deleuze G. (2018) *Il Potere*. Corso su Michel Foucault (1985–1986)/2. Traduzione in italiano di M. Benenti e M. Caravà. Verona: Ombre corte.
- Dickinson C., Kotsko A. (2015) *Agamben's Coming Philosophy: Finding a New Use for Theology*. London, New York: Rowman & Littlefield International.
- Foucault M. (2004) *Sécurité, Territoire, Population*. Cours au Collège de France 1977–1978. Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par M. Senellart. Paris: EHESS; Gallimard; Seuil (Hautes études).
- Foucault M. (2014) *Del governo dei viventi*. Corso al Collège de France (1979–1980). Traduzione in italiano di D. Borca e P. A. Rovatti. Milano: Feltrinelli.
- Kantorowicz E. N. (1984) «Les Mystères de l'État, un concept absolutiste (bas Moyen Âge)». Kantorowicz E. N. *Mourir pour la patrie*. Paris: PUF. P. 75–103.

- Karsenti B. (2019) «Agamben e il mistero del Governo». *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*. A cura di V. Bonacci. Macerata: Quodlibet. P. 301–320.
- Kotsko A. (2019) «La teologia del neoliberalismo». *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*. A cura di V. Bonacci. Macerata: Quodlibet. P. 337–359.
- Toscano A. (2011) «Divine Management: Critical Remarks on Giorgio Agamben's *The Kingdom and the Glory*». *Angelaki: Journal of the theoretical humanities*. Vol. 16. № 3. P. 125–136.
- Агамбен Дж. (2011) *Чрезвычайное положение* (Номо sacer. Т. II.1). Пер. с итал. М. Велижева, О. Дубицкой, И. Левиной, П. Соколова. М.: Европа.
- Агамбен Дж. (2012) «Что такое диспозитив?» Агамбен Дж. *Что современно?* Пер. с итал. диакона А. Соколовски. Київ: Дух і літера. С. 13–44.
- Агамбен Дж. (2013) «Государственная безопасность и демократия. К теории раз-учреждающей власти». Стенограмма лекции Джорджо Агамбена в Афинах, 16 ноября 2013 г. (Опубликовано: 14 февраля 2014 г.) *s357a.blogspot.com* Режим доступа: http://s357a.blogspot.com/2014/02/blog-post_14.html
- Агамбен Дж. (2018) *Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления* (Номо sacer. Т. II.4). Пер. с итал. Д. С. Фарафоновой и Е. В. Смагиной. М.: Изд-во института Гайдара; СПб.: Факультет свободных искусств и наук СПбГУ.
- Адо П. (2005) *Духовные упражнения и античная философия*. Пер. с франц. В. А. Воробьева. М.; СПб.: Степной ветер; Изд. дом «Коло» (Катарсис).
- Арендт Х. (2000) *Vita Activa, или о деятельной жизни*. Пер. с нем. и с англ. В. В. Бибикина. СПб.: Алетейя.
- Гейро Ж. (2013) «Предисловие к русскому изданию». Агамбен Дж. *Что такое повелевать?* Пер. предисл. с франц. М. Лепиловой. Пер. с итал. и прим. Б. Скуратова. М.: Grundrisse (Varia, 2). С. 7–16.
- Погребняк А. (2018) «Джорджо Агамбен о тайне экономики (Послесловие к русскому переводу “Царства и Славы”)». Агамбен Дж. *Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления* (Номо sacer. Т. II.4). Пер. с итал. Д. С. Фарафоновой и Е. В. Смагиной. М.: Изд-во института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ. С. 512–542.
- Сенеляр М. (2011) «Контекст курса». Фуко М. *Безопасность, территория, население*. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году. Пер. с франц. Н. В. Суслова, А. В. Шестакова, В. Ю. Быстрова. СПб.: Наука. С. 475–511.
- Фуко М. (2010) *Рождение биополитики*. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году. Пер. с франц. А. В. Дьякова. СПб.: Наука.
- Фуко М. (2011) *Безопасность, территория, население*. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году. Пер. с франц. Н. В. Суслова, А. В. Шестакова, В. Ю. Быстрова. СПб.: Наука.

**“GOUVERNEMENTALITÉ”, THE MYSTERY OF GOVERNMENT:
FROM THE ANALYSIS OF THE FORMS OF RATIONALITY BY FOUCAULT
TO THE THEOLOGICAL GENEALOGY OF AGAMBEN**

Daria Farafonova

PhD in Philology, PhD in Italian Language, Literature and Culture, Lecturer.

University of Urbino “Carlo Bo”.

Address: *via Aurelio Saffi 2, 61029 Urbino PU, Italia.*

E-mail: *storm247@yandex.ru*

KEYWORDS: *economy, power, forms of rationality, theology, governmentality, dispositive, genealogy, liberalism, management.*

This article explores the origins and the semantic transformation of the concept of *governmentality*, the central notion of the genealogy of power which Michel Foucault elaborates in his three lecture courses held in Collège de France in 1978–1980 (“Security, Territory, Population”, “The Birth of Biopolitics”, “On the Government of the Living”), and also examines the way this form of power evolves in Giorgio Agamben’s studies.

Initially defined as a complex of practices which founds a particular regime of power, the concept of *gouvernementalité* moves towards a more abstract meaning in the dynamics of Foucault’s thought, so that in the end its content nearly coincides with the semantic field of «government», and it starts to appear as a «grill of analysis of the relations of power» in principle. Foucault placed the birth of this specific form of power in the Classical age; but later he comes up to a more general definition of the governmentality as a complex of techniques and procedures, *dispositifs*, meant to manage people’s behavior, indicating its archetypical model in the institute of the Christian pastorate.

It is exactly this extensive meaning of the term that becomes decisive for Agamben’s research, which he himself characterizes as a theological genealogy of economy, recognizing in theology “a great laboratory of the political thought in the West” (B. Karsenti). Agamben traces back the origins of “economization” of the human being, minutely described by Hannah Arendt, to the first centuries of Christianity, when in the course of elaboration of the trinitary theology the Christological conception of *oikonomia* was formed, meaning the divine *government* of the celestial “house” and of the world. It is exactly this event, as he points, that determined the affirmation of the primacy of “economy” in the comprehension of the divine being and praxis. Agamben shows that, when put together with the idea of providence, this theological-economic paradigm unexpectedly reveals itself at the origin of the fundamental categories of modern politics — from the theory of division of powers to the strategic doctrine of collateral effects, from the invisible hand of Smith’s liberalism to the triumph of ideas of order and security. Economy and government, thus, reveal their structural co-belonging underlying the specific form of power, which determined the keynote in the development of Western culture and history.

REFERENCES

- Agamben G. (1995) *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (Homo sacer. Vol. I). Torino: Giulio Einaudi.
- Agamben G. (2003) *Stato di eccezione* (Homo sacer. Vol. II.1). Torino: Bollati Boringhieri (Temi).
- Agamben G. (2008a) *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* (Homo sacer. Vol. II.3). Roma; Bari: Laterza (Sagittari Laterza. Vol. 164).
- Agamben G. (2008b) *Signatura rerum. Sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri (Temi).
- Agamben G. (2011) *Stato di eccezione* (Homo sacer. Vol. II.1) (tr. by M. Velizhev, O. Dubitskaya, I. Levina, P. Sokolov). Moscow: Europe. (in Russian).
- Agamben G. (2012) “Che cos’è un dispositivo?” Agamben G. *What is the contemporary?* (tr. by A. Sokolovski). Kiev: Duh i Litera: 13–44. (in Russian).

- Agamben G. (2013) "For a Theory of Destituent Power". Transcript of lecture delivered by Giorgio Agamben in Athens, 16.11.2013 (Published February 14, 2014) *s357a.blogspot.com* Retrieved from http://s357a.blogspot.com/2014/02/blog-post_14.html (in Russian).
- Agamben G. (2018) *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (Homo sacer. Vol. II.4) (tr. by D. S. Farafonova, E. V. Smagina). Moscow: Gaidar Institute Press; St. Petersburg: Faculty of Liberal Arts and Sciences, SPbU. (in Russian).
- Arendt H. (2000) *The Human Condition* (tr. by V. V. Bibikhin). St. Petersburg: Aletheia. (in Russian).
- Cavalletti A. (2005) *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*. Milano: Bruno Mondadori (Testi e pretesti).
- De La Perrière G. (1555) *Le Miroir Politique. Œuvre non moins utile que nécessaire à tous Monarques, Roys, Princes, Seigneurs, Magistrats, & autres surintendans & gouverneurs de Republicques*. Lyon: Macé Bonhomme.
- Deleuze G. (2018) *Il Potere. Corso su Michel Foucault (1985–1986)/2* (tr. di M. Benenti, M. Caravà). Verona: Ombre corte.
- Dickinson C., Kotsko A. (2015) *Agamben's Coming Philosophy: Finding a New Use for Theology*. London, New York: Rowman & Littlefield International.
- Foucault M. (2004) *Sécurité, Territoire, Population*. Cours au Collège de France 1977–1978 (éd. par M. Senellart, F. Ewald, A. Fontana). Paris: EHESS; Gallimard; Seuil (Hautes études).
- Foucault M. (2010) *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France 1978–1979 (tr. by A. V. Dyakov). St. Petersburg: Nauka. (in Russian).
- Foucault M. (2011) *Sécurité, Territoire, Population*. Cours au Collège de France 1977–1978 (tr. by N. V. Suslov, A. V. Shestakov, V. Yu. Bystrov). St. Petersburg: Nauka. (in Russian).
- Foucault M. (2014) *Del governo dei viventi*. Corso al Collège de France (1979–1980) (tr. di D. Borca, P. A. Rovatti). Milano: Feltrinelli.
- Gayraud J. (2013) "Introduction to the Russian edition" (tr. by M. Lepilova). Agamben G. *What is a Command?* (tr. by B. Skuratov). Moscow: Grundrisse (Varia, 2): 7–16. (in Russian).
- Hadot P. (2005) *Exercices spirituels et philosophie antique* (tr. by V. A. Vorobyov). Moscow; St. Petersburg: Stepnoy veter; Kolo Publishing House (Catharsis).
- Kantorowicz E. N. (1984) "Les Mystères de l'État, un concept absolutiste (bas Moyen Âge)". Kantorowicz E. N. *Mourir pour la patrie*. Paris: PUF: 75–103.
- Karsenti B. (2019) "Agamben e il mistero del Governo". *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*. A cura di V. Bonacci. Macerata: Quodlibet: 301–320.
- Kotsko A. (2019) "La teologia del neoliberalismo". *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*. A cura di V. Bonacci. Macerata: Quodlibet: 337–359.
- Toscano A. (2011) "Divine Management: Critical Remarks on Giorgio Agamben's *The Kingdom and the Glory*". *Angelaki: Journal of the theoretical humanities*. Vol. 16. No. 3: 125–136.
- Pogrebnyak A. (2018) "Giorgio Agamben on the mystery of economy (Afterword to the Russian translation of *The Kingdom and the Glory*)". Agamben G. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (Homo sacer. Vol. II.4) (tr. by D. S. Farafonova, E. V. Smagina). Moscow: Gaidar Institute Press; St. Petersburg: Faculty of Liberal Arts and Sciences, SPbU: 512–542. (in Russian).
- Senellart M. (2011) "Situation des cours". Foucault M. *Sécurité, Territoire, Population*. Cours au Collège de France 1977–1978 (tr. by N. V. Suslov, A. V. Shestakov, V. Yu. Bystrov). St. Petersburg: Nauka: 475–511. (in Russian).

DOL: <https://doi.org/10.31119/essephts.2020.5.1-2.1>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 5. No. 1/2. 2020. P. 5–29.

© Daria Farafonova, 2020