

УДК 141.412:233.14

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.15>

## ТЕОЛОГІЧНИЙ ДИСПОЗИТИВ І НАГОТА: СПРОБА ПРОЧИТАННЯ ДЖОРДЖО АГАМБЕНА

**Олександр Тимофєєв**

*Національний технічний університет «Дніпровська політехніка»,  
Інститут гуманітарних і соціальних наук, кафедра філософії і педагогіки  
пр. Дмитра Яворницького, 19, 49600, м. Дніпро, Україна*

У статті зроблено спробу філософського осмислення концептуальних ідей сучасного італійського філософа Джорджо Агамбена. Метою статті є експлікація теологічної символіки в есе Джорджо Агамбена «Нагота» в контексті філософського осмислення понять наготи, тілесності, «голою життя», людської природи та благодаті. Методологія дослідження базується на аналізі поглядів Дж. Агамбена та інших мислителів на тілесність та наготу в контексті впливу на сучасну гуманітарну культуру. Концепт «наготи» використовується Агамбеном для прояснення концепції «голою життя», яка залишається однією з найбільш популярних та водночас критикованих точок проекту Homo Sacer. Автор статті звертає увагу на те, що «нагота» (людська природа), на думку Агамбена, постає лише похідною від втрати одягу (благодаті). Розрив, що виникає під час поділу природи та благодаті, оголеності і одягу, є роботою теологічного апарату (диспозитиву), який у сучасних умовах перетворився на апарат влади. На думку італійського філософа, в західній культурі нагота людського тіла або «проста нагота» завжди постає в'язем культурного та теологічного апарату – апарату влади, котрий ставить наготу тіла під сумнів і робить немислимою. Тому Агамбен вважає: «Нагота в нашій культурі невіддільна від теологічної символіки». Підстави для обґрунтування своєї тези Агамбен знаходить у книзі Буття, творах середньовічних та сучасних теологів. Звертаючись до творчості Оригена, а також до теорії фантазму в еротичній поезії пізнього Середньовіччя, Агамбен наголошує, що істинну наготу – «нагу тілесність» – дуже важко вловити та практично неможливо втримати. Автор доходить висновку, що концепт «наготи» в філософії Агамбена може розумітися не тільки в тілесному, матеріальному сенсі, але й як образ людини як індивідуальної особистості.

*Ключові слова:* нагота, природа, благодать, теологічний диспозитив, «голе життя», Дж. Агамбен.

Сучасного італійського філософа Джорджо Агамбена називають одним із найпопулярніших філософів нашого часу. Його книги останнім часом одночасно виходять як італійською, так і англійською мовами, що говорить про високу запитаність його творів. Варто зазначити, що в Україні у київському видавництві «Дух і Літера» у 2012 р. вийшла невеличка книжка «Що сучасно?» російською мовою, куди увійшли три есе Дж. Агамбена [1]. На превеликий жаль, українською мовою перекладів до цього часу не видано. Також варто зауважити: якщо світові дослідження філософської думки Агамбена налічують величезну кількість дисертацій, книг, наукових статей, рецензій та ін., то в Україні творчості видатного італійського філософа присвячені лише кілька наукових розвідок таких авторів, як К. Шевчук [2], Т. Воропай [3–5], О. Тимофєєв [6].

Актуальність звернення до філософського доробку італійського філософа підсилюється його політичними міркуваннями, які можуть транспонуватися в сучасний контекст політичного життя України, пояснюючи з філософської точки зору такі феномени, як «суверенітет», «надзвичайний стан» та ін. Але не менш актуальною темою філософських розвідок Дж. Агамбена видається його концепція «голою життя» («la nuda vita», в англійських

перекладах: «bare life», «naked life», «mere life»), що ґрунтується на переосмисленні ідеї «біополітики» (або «біовласті») М. Фуко. Не менш цікавим видається й розрізнення поглядів: якщо для Фуко важливим було зафіксувати унікальну об'єктивізацію «біовлади» та її кореляту – «населення» в прив'язці до конкретної історичної ситуації, то для Агамбена важливим постає знаходження «витоку», «джерела», «архе». Відомо, що сам Агамбен називає свій метод «філософською археологією» [7]. Цікаво, що дослідник творчості Дж. Агамбена К. Сальзані, говорячи про філософський метод Агамбена, використовує геологічний термін «денудація» [8, с. 133] – вивітрювання гірських порід, що оголює основи (щодо середньовічного походження цього терміна та використання його Дж. Агамбеном див. нижче). Будучи інтелектуальним спадкоємцем Гайдеггера і Беньяміна, Агамбен звертається до понять «виток», «походження», «джерело» (Ursprung), значимих для обох німецьких мислителів. Відомо, що Агамбен був учасником семінарів Гайдеггера в 1966 і 1968 рр. та нині вважається «останнім представником» гайдеггерівської традиції.

З іншого боку, важливим джерелом філософії Агамбена постають середньовічна богословська традиція та сучасна політична теологія (К. Шмітт, Е. Петерсон та ін.). В одній з останніх робіт проекту Homo Sacer «Царство і слава» Дж. Агамбен цитує «лапідарне» висловлювання К. Шмітта, яке, на нашу думку, зумовлює власні філософські розвідки італійського філософа: «Всі ключові поняття сучасного вчення про Державу представляють собою секуляризовані теологічні поняття» [9, с. 16]. У цьому контексті варто зазначити, що італійський мислитель не проводить чіткого розрізнення між богословськими та філософськими матеріалами. Він розглядає і те, і інше як частину загальної традиції західної думки, яка є його майже винятковою інтелектуальною провінцією. При цьому він приймає як належне існування дискусій та розвитку, які байдуже проходять крізь будь-яку межу, яку ми можемо спокуситися провести між цими двома областями. Однією з визначних філософсько-теологічних розвідок Агамбена в контексті концепції «голоного життя» є дослідження поняття «наготи», до якого ми звернемося в нашій статті.

Метою статті є експлікація теологічної символіки в есе Дж. Агамбена «Нагота» в контексті філософського осмислення концептів наготи, тілесності, «голоного життя», людської природи та благодаті.

Методологія дослідження ґрунтується на аналізі поглядів Дж. Агамбена та інших мислителів на тілесність і наготу в контексті впливу на сучасну гуманітарну культуру. Проблема наготи, тілесності та духовності була предметом розгляду багатьох філософів. Августин Блаженний, Григорій Ніський, Я. Беме, С. Булгаков, М. Лоський, В.Л. Соловйов, П. Флоренський, Ж. ле Гофф, Н. Трюон, Е. Холландер, М. Мерло-Понті, М. Фуко, Ж.-Л. Нансі зробили важливий внесок у розуміння цієї теми. Так, Ж. ле Гофф і Н. Трюон, розглядаючи зміну ставлення до тіла в Середньовіччі, показують, що у тіла є своя історія [10]. У філософських творах Ж.-Л. Нансі тіло визначається як межа думки й отримує означення *corpus*, що «включає в себе повний корпус Великої Енциклопедії Науки, Мистецтва і Філософії Заходу» [11, с. 27]. М. Мерло-Понті стверджував, що «вогнищем сенсу», яким наділяється світ, є людське тіло [12].

Своєю чергою, філософському прочитанню тілесності в контексті розкриття й деактивації теологічного диспозитиву, який визначає в західній культурі концепт «наготи», присвячено есе Агамбена «Нагота» з однойменної збірки («Nudità», Nottetempo, 2009; рос. переклад «Нагота», Москва : Грюндриссе, 2014). У цьому тексті Дж. Агамбен намагається проаналізувати проблему наготи як «проблему взаємовідносин людської природи з благодаттю» [13, с. 98]. Варто зазначити, що в цьому творі Агамбен намагається використати поняття наготи як інструмент пояснення концепції «голоного життя», що, без сумніву, зали-

шається найбільш популярним виразом агамбенівського філософського словника. З моменту публікації першої книги серії «Homo sacer» в 1995 р. («Homo sacer: Il potere sovano e la nuda vita»). Torino: Giulio Einaudi ed., 1995; рос. переклад «Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь». Москва: «Европа», 2011) концепція «голого життя» стає одним з основних напрямів сучасних філософських та етико-політичних дебатів, яку занадто часто неправильно розуміють і зводять до буквального прочитання. Це також одна з найбільш критикованих точок проекту Агамбена з різних позицій (феміністських, фукоїстських, марксистських, постмарксистських і т.д.). Справа в тому, що невизначеність, яку Агамбен надає цій концепції, піддає її критиці, яка іноді стає дуже жорсткою. Тому здається, що публікацією есе «Нагота» у 2009 р. Агамбен хотів якимось чином відреагувати на критику і пролити певне світло на цю наготу життя, яка є самою двозначною і невивченою рисою фрази «nuda vita» [8, с. 133].

Звернемося до тексту есе «Нагота». Використовуючи свій «фірмовий» авторський прийом, італійський мислитель починає з, так би мовити, «довільного місця»: в основі есе лежить сучасна конкретна подія, а саме перформанс «VB55» італійської художниці В. Бікрофт 8 квітня 2005 р. у Національній галереї Neue в Берліні. Цю подію Агамбен прокоментує в короткій статті, що з'явилася через кілька днів у німецькій газеті «Frankfurter Allgemeine Zeitung» [14, с. 37]. У цій статті вже представлені основні тези, які Агамбен пізніше розробить у «Наготі»: сотня оголених жінок, представлених поглядам здивованих відвідувачів, не справила того враження, яке замислювалося італійської художницею. Перша теза Агамбена є такою: «Щось, що могло б і, може, мало б статися, не здійснилося» [13, с. 91]. Це «щось» можна назвати «простою наготою», або, за виразом Агамбена, «нагою тілесністю» [13, с. 91]. Насправді, як не дивно, мала місце зворотна ситуація – відвідувачі почували себе оголеними під «зухвало-войовничими» поглядами роздязнених жінок.

Намагаючись знайти обґрунтування цієї події, Агамбен вдається до «археології теологічного протиставлення між наготою і одягом, природою і благодаттю, <...> щоб усвідомити і знешкодити той диспозитив, який цей розкол зумовив» [13, с. 91]. Переосмислюючи соціально-філософський термін Фуко, Агамбен називає диспозитивом «будь-яку річ, що володіє здатністю захоплювати, орієнтувати, визначати, припиняти, моделювати, контролювати і гарантувати поведінку, жестикуляцію, думки і дискурси живих людей» [15, с. 26]. На думку італійського філософа, в західній культурі нагота людського тіла або «проста нагота» завжди постає в'язнем культурного і теологічного апарату – апарату влади, котрий ставить наготу тіла під сумнів і робить немислимою. Тому наступна теза Агамбена є такою: «Нагота в нашій культурі невіддільна від теологічної символіки» [13, с. 94].

Підстави для обґрунтування своєї тези Агамбен знаходить у книзі Буття, а саме в теологемі гріхопадіння. Доки Адам і Єва не згрішили, вони не бачили своєї нагоди, лише здійснивши гріх, люди вперше відчули наготу: «І відкрилися очі у них обох, і узнали вони, що нагі» (Бут. 3:7). Те, що Адам і Єва після здійснення гріха сприймають феноменологічно та морально, – їхня нагота. Але нагота це не просто феномен. Нагота – це, насамперед, *втрата* вбрання благодаті, в яку були вдягнені Адам і Єва в Раю. Гріх позбавляє їх цього благодатного одягу, і вони бачать і розуміють себе оголеними. Таке розуміння в історії відбувається двічі: після гріхопадіння Адам і Єва змушені прикритися листям смоківниці, а під час вигнання з Раю – приготованими Господом вбраннями зі шкур.

Таким чином, нагота в епістемологічному аспекті видається чимось негативним, апофатичним знанням через відсутність: «як позбавлення одіяння благодаті та як призвістка одіяння слави, яке блаженні отримують у Раю» [13, с. 95]. Тому, зауважує Агамбен, в західній культурі, заснованій на традиціях християнства, немає теології нагоди, є тільки

теологія одягу. Нагота завжди постає похідною від вбрання (благодаті), як метафора її втрачати, а тому й гріха.

Спираючись на дослідження німецького католицького теолога Е. Петерсона «*Theologie des Kleides*» («Теологія одягу», 1934 р.), Агамбен обґрунтовує ідею безпосереднього зв'язку наготи з гріхом: «Нагота з'являється тільки після гріхопадіння. До гріха можна говорити про відсутність одягу [Unbekleidetheit], але це ще не нагота [Nacktheit]. Нагота передбачає відсутність одягу, але вона не тотожна цьому поняттю. Сприйняття наготи пов'язано з духовним станом, позначеним у Священному писанні як “очі, що відкрилися”» [13, с. 95]. Метафізична трансформація, яка відбулася після гріхопадіння з людською природою, – це позбавлення «одягу благодаті». Таке висловлювання корелює із західною теологічною традицією, яка позначає наслідки гріха як позбавлення дарів благодаті, втрату божественної слави, у проміні якої була одягнена людина в Раю. Дійсно, одіяння благодаті мали скривати людську «нагу тілесність», яка після гріхопадіння постає у своїй біологічній «чистій функціональності», «з усіма ознаками сексуальності», як «тіло, позбавлене будь-якого благородства» [13, с. 97].

Відсутність одягу була задумана Господом саме для того, щоб людина могла одягтися у вбрання слави. Якщо до події гріха людина мала носити одіяння благодаті, то сама по собі нагота вже виявляється гріховною, яку гріх тільки обнажив. У цьому вимальовується сенс теологічного апарату, який, утворюючи розрив (цезуру) між наготою й одягом, вводить у нього саму можливість гріха. Сучасною спадщиною теології одягу, вважає Агамбен, виступає «мода – комерційна секуляризація райського безгрішного буття» [13, с. 97]. У цьому контексті видається важливим привести коментар сучасного данського вченого Ларса Естмана (Lars Östman): «Назва, а також дата публікації книги Е. Петерсона цікаві. Це був рік після найвідоміших демократичних виборів на Заході. Гітлер міг тепер отримати кращі форми для його найвидатніших офіцерів СС від відомого модельного будинку Хуго Босс <...> Елегантний одяг СС знаходиться в самому фундаментальному протистоянні «одягу» Мусульман» [16, с. 80–81].

Треба пояснити, що «Мусульманин» (нім. *Der Muselmann*) – термін Агамбена (вперше з'являється в «*Homo sacer. Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone*». Torino: Bollati Boringhieri ed., 1998; рос. переклад «*Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель*». Москва : «Европа», 2012), що позначає парадигматичну фігуру «голого життя» – людей, які були доведені в нацистських концтаборах до нелюдського стану, знаходилися за гранню розрізнення «людське/нелюдське». Л. Естман пише: «Як божественний одяг Адама і Єви в Раю, форма СС стає одягом благодаті, надприродної справедливості і безсмертя, так мирський одяг Адама і Єви, зірка Давида, – означає вірну смерть. У своєму живому пеклі Мусульманин був позбавлений гідності, грації і слави, немов одягнений у вбрання, що залишає йому тільки голе життя» [16, с. 80-81].

Мусульманин є уособленням фігури *homo sacer* – його можна вбити, але не можна принести в жертву богам. У ранній римській релігії *sacer*, так само, як на івриті *קדוש qadosh*, позначає щось «відділене» від загального суспільства і включає в себе значення «освячений» і «проклятий» [17]. Отже, *homo sacer* може просто означати людину, що викреслена з товариства та позбавлена всіх прав і всіх функцій. На думку Агамбена, *homo sacer* – основна форма політичного існування сучасної людини.

Таким чином, повертаючись до теологічної символіки, можна стверджувати, що теологія одягу пропонує не тільки функцію спасіння. У ній, як у теологічному диспозитиві, є протилежний полюс – той, що виявляє розбещеність, гріх: поряд з одягом благодаті в теологічній «шафі» зберігаються одіяння смерті – різи шкур'яні.

Для визначення теологічної генеалогії цезури «природа»-«благодать» Дж. Агамбен звертається до творчості «доктора благодаті» – найвидатнішого християнського теолога Августина Блаженного. У визначному для всієї західної інтелектуальної традиції трактаті Августина «Про Град Божий» (*De Civitate Dei*, XIV, 17) Агамбен виділяє вираз *indumentum gratiae*, який можна перекласти як «одяння благодаті». Цей вираз показує, що Августин розумів благодать як вбрання, що покриває людську природу. Тому людська природа від самого початку є «нагою тілесністю», адже благодать, за словами апостола, дана нам «у Христі Ісусі попереду вічних часів» (1 Тим. 1:9) та «була дана тоді, коли не було ще тих, для кого вона призначалася» (Августин. «Про християнське вчення», III, 34, 49).

Не менш важливим для формування теологічного диспозитиву «природа (нагота) – благодать (одяг)» Агамбен вважає контекст «пелагіанських суперечок» IV ст. На думку опонента Августина, «невизнаного» християнського мислителя (єресіарха) Пелагія, «благодать – це лише людська природа в тому вигляді, в якому її створив Бог, озброївши її вільною волею (*nullam dicit Dei gratiam nisi naturam nostram cum libero arbitrio*). Тому здатність не грішити нерозривно пов'язана з людською природою. Пелагій не заперечує благодать, а прирівнює її до райської природи, яку, своєю чергою, ототожнює з областю можливості або потенціалу (*posse*)» [13, с. 106–107].

Схожі погляди на природу Адама в Раю знаходимо в трактаті «О благодаті і свободі волі» (*De Gratia et Libero Arbitrio*) середньовічного церковного містика, «релігійного генія» XII ст., святого Бернарда Клервоського. Розмірковуючи про райську природу людини порівняно з гріховним сучасним станом, а також природою Христа, Бернард наводить такі міркування: «Адам знаходився в стані можливості (*posse*) не грішити; ми знаходимося у стані неможливості не грішити; Христос знаходиться в стані неможливості грішити» [18, с. 59].

Для абата Клерво, який займав «полупелагіанську» позицію в суперечках на тему взаємин благодаті й людської вільної волі, необхідним «агентом» поряд із благодаттю в поверненні можливості не грішити також постає вільна воля людини, яка, на думку Бернарда Клервоського, є образом Божим – її неможливо втратити. Але в своїх поглядах на гріховну природу святий Бернард постає послідовником августинівської традиції – людина втратила змогу не грішити і не може її повернути без допомоги божественної благодаті. Як відомо, у процесі «пелагіанських суперечок» Августин розробив концепцію перворідного гріха, яка визначила подальший розвиток всієї західної думки. За висловом Августина, людство – це «*massa peccati*» – «ком гріха» (*De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus*, LXVIII, 3).

Розглядаючи августинівську доктрину первородного гріха (офіційно отримала підтвердження тільки на Оранському синоді в 529 р.), Агамбен задається питанням: «Втрата благодаті призводить нас не до первісної – і в іншому невідомої нам – природи, а тільки до розбещеної природі (*indetenus commutata*), що виникає саме внаслідок втрати благодаті» [13, с. 111].

Можливе пояснення сучасний італійський філософ знаходить у середньовічного «тонкого теолога» Каєтана (1469–1534). Для того щоб витлумачити цей парадокс, Каєтан був змушений вдатися до порівняння з наготою: «Різниця між якоюсь передбачуваною «чистою» людською природою (тобто не створеною в благодаті) і природою, спочатку осіненою благодаттю, а потім цієї благодаті позбавленою, та сама, що і між людиною нагою та людиною оголеною (*expoliata*)» [13, с. 112]. Агамбен підсумовує, що «ця аналогія є показовою не тільки щодо природи, але і щодо наготи, і разом із тим вона роз'яснює сенс теологічної стратегії, яка наполегливо пов'язує воедино одяг і благодать, природу і наготу» [13, с. 112].

Людська природа, втративши те, що її природою не було (благодать), відрізняється від природи, що існувала, перш ніж благодать їй була дарована. «Відтепер природа визначається через не-природу (благодать), якої вона позбулася, так само, як і нагота визначається через не-наготу (одяг), яку з неї зняли <...> Але це означає, що нагота і природа – як такі – неможливі: є тільки оголення, існує лише розбещена природа» [13, с. 113].

У книзі Буття сказано: «І були вони нагі обоє, Адам та жінка його, і вони не соромились» (Бут. 2:25). Тільки після гріхопадіння люди отримали знання своєї наготи, а разом із знанням наготи й сором – Адам і Єва змушені були прикритися листям смоківниці. За словами Змія-спокусника, плід, який ріс на дереві пізнання добра і зла мав «відкрити очі» і передати це знання: «В день, коли будете з нього ви їсти, ваші очі розкриються, і станете ви, немов Боги, знаючи добро й зло» (Бут. 3:5). І дійсно, очі Адама і Єви миттєво відкриваються, але те, що вони в той момент пізнають, Біблія називає лише наготою: «І відкрилися очі у них обох, і узнали вони, що нагі» (Бут. 3:7). Люди лишили себе одіяння благодаті – тобто справедливості й слави, котрі їм були забезпечені умовою дотримання заповіді. Таким чином, пізнання наготи є лише знанням того, що дещо важливе (одіяння благодаті, змога не грішити) – втрачено.

Відсутність предмета першого людського знання Агамбен тлумачить таким чином. Нагота для Адама і Єви – єдиний зміст пізнання добра і зла: коли вони спробували плід забороненого дерева, очі їх обох відкрилися, і вони зрозуміли, що вони нагі (Бут. 3:7). Знання наготи в цьому разі – це знання позбавлення, знання про те, що щось невидиме і несуттєве (одяг благодаті) втрачено. Проте Агамбен стверджує, що ця відсутність, це позбавлення показує, що воно не знання чогось, а скоріше *знання чистої обізнаності*; знаючи наготу, ми не знаємо предмета, але тільки відсутність завіси, тільки змога дізнатися: «Нагота, яку перші люди побачили в Раю, коли їх очі були відкриті, є відкриття істини, «розкриття» (*a-letheia*, «не-сокритість»), без якого знання було б неможливим. Те, що людина більше не одягнена у вбрання благодаті, приводить її ні до мороку плоті і гріха, а до світла пізнаваності» [13, с. 124].

У вищенаведених строках італійський філософ відтворює свій старий аргумент із книги «Станси»: теорію фантасма (*fantasma*) і, отже, знання, в еротичній поезії пізнього Середньовіччя. Також варто пригадати й методологію денудації, про яку ми писали на початку статті. Згідно з середньовічною гносеологією, яка визначає світ як теофанію або божественний прояв, денудація (від *denudatio* (лат.) – оголення, викриття, розкриття) – це процес, за допомогою якого уява, отримавши розумну форму (уявлення про світ) через почуття, усуває випадковості до тих пір, поки не очистить форму, щоб представити її інтелекту. Спираючись на роботи видатного середньовічного містика Майстера Екхарта та його учня Бертольда з Моосбурга, Агамбен говорить про те, що нагота людського тіла є його форма, образ, пульсація, завдяки якій його можна пізнати, але яка при цьому сама по собі невідчутна. «Форми ж, які існують в матерії, – цитує Агамбен Бертольда з Моосбурга, – безперервно стрясаються [*continue tremant*], немов перебувають у вузькій протоці <...> тобто в бурлінні [*tamquam in eurippo, hoc est in ebullitione*]. <...> І тому про них не можна помислити нічого достовірного, нічого постійного» [13, с. 129]. Агамбен доходить висновку: «Ця піднесена і разом із тим незначна демонстрація видимості без будь-яких таємниць або значень якимось чином припиняє дію теологічного механізму і пред'являє погляду – просте, невидиме людське тіло. <...> Така проста присутність видимості без таємниці і є та особлива пульсація – саме тому нагота, яка <...> нічого не означає, пронизує нас наскрізь» [13, с. 139]. Але таку істинну наготу – «нагу тілесність» – дуже важко уловити та практично неможливо втримати.

У наступному есе збірника, що має назву «Тіло слави», Агамбен звертає увагу на теологічні дослідження питання фізіології блаженних або життя тіл, воскреслих у Раю. В есхатологічній перспективі він розглядає «тіло слави як парадигму, яка відобразить ознаки та можливе призначення людського тіла як такого» [13, с. 139]. Розробляючи тему фантазма, форми, образу, яким є «нагая тілесність», італійський філософ звертається до творчості Орігена. Проблематика ідентифікації воскреслих тіл у Раю вирішується Орігеном у термінах теорії фантазму: те, що постійно в кожній людині, – це образ (*eidōs*), який залишається впізнаваним, незважаючи на всі зміни, що відбувалися з людським тілом протягом життя. Саме цей образ і забезпечить ідентичність воскреслому тілу. Підтвердження цієї думки Агамбен знаходить у Томи Аквінського: «Щодо матерії (людського тіла – *A.T.*) всі частини рухаються як приплив і відплив, але в кількісному їх співвідношенні людина не змінюється». «Парадигма райської ідентичності, – підсумовує Агамбен, – охоплює не матеріальну тотожність, яку нині всі поліцейські служби планети намагаються затвердити за допомогою біометричних пристроїв, а образ, тобто схожість тіла з самим собою» [13, с. 140]. Розширюючи теологічну генеалогію, можна казати, що в цьому випадку значення терміна *образ* у філософії Агамбена наближується до значення терміна *haecceitas* («цьогості»), що був запропонований у XIII ст. Блаженным Дунсом Скотом (або його учнями) для визначення конкретної індивідуальності особистості. Тому концепт «наготи» в філософії Агамбена може розумітися не тільки в тілесному, матеріальному сенсі, але й як істинний образ людини як індивідуальної особистості.

Таким чином, для Агамбена нагота – це питання теології, антропології, епістемології та онтології. Витлумачуючи наготу життя як дещо невизнане, яке тим не менш позбавлене будь-якої таємниці, італійський філософ обмежується недоступністю самого життя та його матеріальності. Нагота, як те, що залишається невпізнаваним образом первісної людської природи, самою її пізнаваністю, відрізняється від «голоного життя», яке виробляє теологічний диспозитив або апарат влади. Подібність полягає лише в такому: нагая тілесність, подібно до голоного життя, – це лише смутний, невловимий носій провини. Так, стеження за особистим життям громадян (через соціальні сеті, мобільні пристрої та ін.), що відбувається у невідомих та незбагнених нам масштабах по всьому світі, є тим, що позбавляє людину права на особисте життя – «вбрання благодаті». Тепер ми маємо «голе життя», яке чекає лише правосуддя, вироку, Судного дня. Така ж участь очікує всіх, кого позбавляють соціально-політичного життя (в сенсі життя в полісі): злочинців, терористів, душевнохворих, інвалідів, ВІЧ-позитивних, комуністів, ісламістів і т.п. Всі вони – продукти роботи апарату, що виробляє «голе життя». Тому, на думку Агамбена, вже не місто (поліс), а концтабір, або табір біженців є біополітичною парадигмою сучасного західного світу.

«Голе життя» постає метафорою нових способів ідентифікації особистості, що мають тривожні наслідки. Нині індивід прикутий до чисто біологічної і асоціальної ідентичності. Нова ідентичність, заснована на відбитках пальців і генетичному коді, є «ідентичністю без особистості», похідною голоного життя. Тому теологічний апарат, що в сучасних умовах перетворився на апарат влади, працює в дві сторони: з одного боку, виробляючи «голе життя», щоб безкарно його знищити, а з другого – виробляючи славу, щоб цим «славним одянням» себе покривати. Але справжня буденна нагота кожної людини як чиста пізнаваність, образ, мабуть, і є тим тілом слави, «яке, звільнившись від чар, що відділяли його від самого себе, вперше досягає своєї істинності» [13, с. 112]. У цьому контексті нам видається вдалим закінчити останніми рядками статті Агамбена в німецькій газеті з приводу перформансу В. Бікрофт: «Згідно із гностичною притчею, врятовані в останній день візьмуть плаття світла, яке дане Богом в останній день, і зірвуть його зі своїх тіл. Вони покажуть

себе один одному в наготі, яка не знає ні гріха, ні слави. Людське тіло, яке буде видно в той день, буде схоже на тіло тієї дівчини в Національній галереї, на яку я, мимохідь, задивився, тільки щоб знову втратити її з виду: тендітна, проста, безіменна, але, без сумніву, гола і мислима без проблем» [8, с. 147].

Предметом наступних досліджень творчості Дж. Агамбена може стати концепція «форми-життя» («form-of-life»), що знаходить своє позитивне висвітлення в роботі «Найвища бідність: монастирські правила і форма-життя» (*Homo sacer*, IV.1), а також в інших творах італійського філософа.

#### Список використаної літератури

1. Агамбен Дж. Что современно? / Пер. с итал. А. Соколовски. Киев, 2012. 78 с.
2. Шевчук К. Джорджо Агамбен: поетичність як потенційність і справжній вимір людського буття. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія.* 2011. Вип. 9. С. 35–45.
3. Воропай Т.С. Читая Джорджо Агамбена: закон, етика и политика. *Вчені записки Таврійського національного університету ім. В.І. Вернадського. Серія: Філософія. Культурологія. Політологія. Соціологія.* 2014. Т. 27 (66). № 1-2. С. 333–339.
4. Воропай Т.С. Джорджо Агамбен о чрезвычайном положении. *Форум права.* 2015. № 4. С. 45–48.
5. Воропай Т.С. Джорджо Агамбен: чрезвычайное положение как парадигма современной политики. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія: Філософія. Філософські перипетії.* 2015. Вип. 53. С. 78–81.
6. Тимофеев О.В. Ремінісценції середньовічного вчення про трансценденталі в концепції «будь-якого» буття Джорджо Агамбена. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії.* 2018. Вип. 18. С. 230–235.
7. Agamben G. Philosophical Archaeology. *Law Critique.* 2009. № 20. Pp. 211–231. <https://doi.org/10.1007/s10978-009-9052-3>
8. Salzani C. Nudità e vita. *Lo Sguardo – Rivista di Filosofia.* 2014. № 15. Pp. 133–147.
9. Агамбен Дж. Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления / Пер. с ит. Д.С. Фарафоновой (гл. 1–8), Е.В. Смагиной (приложение); под науч. ред. Д.Е. Раскова, А.А. Погребняка, Д.С. Фарафоновой. Москва; Санкт-Петербург, 2018. 552 с.
10. Гофф Ж. ле, Трюон Н. История тела в Средние века / Пер. с фр. Е. Лебедевой. Москва, 2008. 189 с.
11. Нанси Ж.-Л. *Corpus* / Сост. общ. ред. и вступ. ст. Е. Петровская. Москва, 1999. 255 с.
12. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / Пер. с фр. О.Н. Шпарага. Минск, 2006. 400 с.
13. Агамбен Дж. Нагота / Пер. с итал. и примеч. М. Лепиловой. Москва, 2014. 202 с.
14. Agamben G. Das verlorene paradiesische Kleid. *Theologie der Nacktheit: Vanessa Beecrofts Berliner Performance*, trad. ted. di Andreas Hiepko, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung» 84, 12 aprile 2005. P. 37.
15. Агамбен Дж. Что такое диспозитив? *Что современно?* / Пер. с итал. А. Соколовски. Киев, 2012. С. 13–44.
16. Östman L. Agamben. Naked Life and Nudity. *Danish Year book of Philosophy.* 2010. № 45(1). Pp. 71–88. [https://doi.org/10.1163/24689300\\_0450105](https://doi.org/10.1163/24689300_0450105)
17. Wikipedia contributors, «Homo Sacer». Wikipedia, The Free Encyclopedia. URL: [https://en.wikipedia.org/wiki/Homo\\_sacer](https://en.wikipedia.org/wiki/Homo_sacer) (Accessed 16.01.2019).
18. Тимофеев А.В. Учение Бернарда Клервоского в контексте средневековой интеллектуальной традиции : монография. Днипро, 2018. 198 с.



---

**THEOLOGICAL DISPOSITIVE AND NUDITY:  
THE ATTEMPT TO READ GIORGIO AGAMBEN****Oleksandr Tymofieiev**

*National Technical University "Dnipro Polytechnic",  
Institute of Humanities and Social Sciences,  
Department of Philosophy and Pedagogy  
Dmytra Yavornytskoho ave., 19, 49600, Dnipro, Ukraine*

The article presents an attempt to philosophical understanding of the conceptual ideas of the modern Italian philosopher Giorgio Agamben. The purpose of the article is the explication of theological symbols in the essay by Giorgio Agamben "Nudity" in the context of philosophical comprehension of the concepts of nakedness, corporeality, "naked life", human nature and grace. The methodology of the research is based on an analysis of the views of G. Agamben and other thinkers on physicality and nudity in the context of the impact on contemporary humanitarian culture. The concept of "nudity" is used by Agamben to clarify the concept of "naked life", which remains one of the most popular and at the same time critical points of the Homo Sacer project. The author of the article draws attention to the fact that "nudity" (human nature), according to Agamben, is only a derivative of the loss of clothing (grace). The gap that occurs when dividing nature and grace, nudity and clothing is the work of the theological apparatus (dispositive), which in modern conditions turned into an apparatus of power. In the opinion of the Italian philosopher, in the western culture of the nakedness of the human body or "simple nudity" always appears a prisoner of the cultural and theological apparatus – the apparatus of power, which puts the nakedness of the body in doubt and makes it unthinkable. Therefore, the thesis of Agamben: "Nudity in our culture is inseparable from theological symbolism". Agamben finds the reasons for the justification of his thesis in Genesis, in the works of medieval and modern theologians. Referring to the work of Origen, as well as the theory of the phantasm in the erotic poetry of the late Middle Ages, Agamben emphasizes that the true nudity – "naked corporeality" is very difficult to catch and practically impossible to keep. The author concludes that the concept of "nudity" in the philosophy of Agamben can be understood not only in the physical, material sense, but also as an image of a person as an individual person.

*Key words:* nudity, nature, grace, theological dispositive, "naked life", G. Agamben.