Литература

1. Быстрова Т.Ю. Культурные смыслы вещи как продукта дизайна. URL : http://proceedings.usu.ru/proceedings/N27_03/win/04.html (дата обращения: 12.09.2009).

2. Деготь Е. От товара к товарищу. К эстетике нерыночного предмета // Логос. 2000. № 5/6. С. 29–37.

3. Суджич Д. Политика в архитектуре: публичная лекция. URL : http://www.afisha.ru/article/interview-direktor-londonskogo-muzeja-dizajna-deyan-sudzhich (дата обращения: 21.05.2013).

4. Суджич Д. Язык вещей / пер. с англ. М. : Strelka Press, 2013.

5. «Храм Христа Спасителя говорит о том, что такое Москва, больше, чем любая история». Директор лондонского Музея дизайна об архитектурных смыслах и автомате Калашникова // Афиша. 2012. 14 дек. URL : http://www.afisha.ru/article/interview-direktor-londonskogo-muzeja-dizajna-deyan-sudzhich (дата обращения: 22.03.2013).

Д.Ю. СИВКОВ
(Волгоград)

БИОПОЛИТИКА, МЕССИАНИЗМ И ЭКОНОМИЯ СПАСЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ ДЖОРДЖО АГАМБЕНА

В конце 2012 г. на русском языке вышли две книги современного итальянского философа Джорджо Агамбена: в украинском издательстве «Дух і Литера» – сборник эссе под названием «Что современно?» и в России в издательстве РГГУ – работа «Открытое. Человек и животное». Джорджо Агабмен (р. 1942) – современный итальянский философ, автор цикла работ под названием «Homo Sacer». Агамбен окончил юридический факультет в Римском университете. В 1966-м и 1968 гг. участвовал в двух семинарах под руководством М. Хайдеггера. Помимо Хайдеггера и М. Фуко на Агамбена оказал влияние В. Беньямин, прочитанный через призму посланий апостола Павла. На русском языке выходили следующие произведения итальянского философа: «Грядущее сообщество», «Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь», «Homo Sacer. Чрезвычайное положение», «Homo Sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель».

Главной темой для поздней философии Агамбена является традиционное для европейской философии различие между жизнью человека (*bios*) и жизнью животной (*zoe*). Отделение *zoe* от *bios* приводит к порождению феномена «голой жизни» (*nuda vita*) – жизни, которая не является ни животной, ни человеческой. В этой неразличимости человеческое существование теперь полагается за пределами этических и политических категорий. Термин *голая жизнь* анализируется итальянским философом на примере фигуры *homo sacer* в римском праве и фигуры «мусульманина» в концентрационных лагерях. *Homo sacer* – это характеристика преступника в римской античности, которого можно безнаказанно убить, но который не может быть принесен в жертву. Такое положение выводит человека за пределы юридического и религиозного порядков, права человеческого (*ius humanum*) и права божественного (*ius divinum*).

В фигуре мусульманина мы видим пример существования в зоне между не только жизнью и смертью, но и человеческим и животным. Применительно к мусульманину также перестают работать категории западного права и этики. Homo sacer и мусульманин являются фигурами западной биополитики и свидетельствуют о тотальной незащищенности жизни перед смертью.

В смысле сказанного книга «Открытое» посвящена производству этого характерного для западной цивилизации различения между человеком и животным. Исследование Агамбен начинает с анализа миниатюры из еврейской Библии XIII в., которая находится в Амвросианской библиотеке в Милане. В одной из сцен миниатюры изображается мессианская трапеза праведников в последний день, когда снимаются все пищевые запреты. Привлекает внимание то, что праведники изображены с головами животных, подобно египетским богам. Агамбена интересует причина данной гибридизации. Философ предполагает, что «не является невозможным то, что миниатюрист Амвросианской рукописи, наделяя остаток Израиля головами зверей, имел в виду то, что в последний момент отношения между животными и людьми примут новую форму и что сам человек примирится со своей животной природой» [1, с. 11].

Таким образом, смешение человеческой и животной природы так или иначе оказывается связанным с «последними днями». Агамбен

© Сивков Д.Ю., 2013

находит размышления о связи конца истории и превращении человека в животное у А. Кожева и его ученика Ж. Батая. Напряжение в человеке между человеческим и животным становится ключевой апорией философии. При этом, по мнению Агамбена, история человека – это история объединения и разделения человеческого и животного начал. В этом смысле вопрос о человеке необходимо поставить заново. Возможно, проблема разъединения начал связана со спасением человека как на миниатюре из еврейской Библии XIII века: «...наиболее светлая сфера отношений с божественным каким-то образом зависит от той – наиболее темной – сферы, отделяющей нас от животного» [1, с. 26].

Жизнь, как считает итальянский философ, принципиально неопределима в европейской интеллектуальной традиции из-за того, что она все время разделяется внутри себя. Начиная с Аристотеля, вегетативную жизнь противопоставляют животной жизни и т.д. В подобном ключе в Средние века теологи, пытаясь решить проблему воскресения плоти блаженных, исключают из тела человека животное начало. Например, Фома Аквинский не допускал вегетативных функций человеческого тела в раю, таких как еда, питье, сон и продолжение жизни. Таким образом, «спасется не вся плоть, и божественная *экономия* спасения оставляет в физиологии блаженных неспасаемый остаток» [1, с. 30]. Следовательно, в средневековой теологии человек производится через различие человеческого и животного. Тот же Фома говорит о том, что в Эдеме люди не зависели от животных вегетативно, но «нуждались в них, чтобы приобрести основанное на опыте знание о собственной природе» (Там же, с. 32). Сегодня, заключает Агамбен, это знание является проблематичным, т.к. различие между человеческим и животным стирается, так же как и сама возможность подобного различения, как это произошло в концентрационном лагере.

При этом различие между человеком и животным было проблематичным и для классических таксономий. Например, К. Линней не видел отличий между обезьяной и человеком на физическом уровне, «разве что у обезьян шире промежуток между резцами и остальными зубами» (Там же, с. 35). Обезьяну Линней включил в отряд *Antropomorpha*, или *Primates,* наряду с лемуром и летучей мышью. При этом «лесной человек» (*Homo sylvestris*) и сирена (*Homo marinus*) и человек-зверь (дети-маугли) (*Homo ferus*) представляют собой «таксономические аномалии», с трудом поддающиеся классификации. Данные аномалии указывают на подвижность и хрупкость человеческой идентичности. Агамбен показывает, что оптическая антропологическая машина Линнея работает по принципу зеркала, в котором человек сличает себя с животными: «…чтобы быть человечным, человек должен познавать себя как не-человека» (Там же, с. 39).

Итак, как показал анализ, проведенный итальянским философом, антропологическая машина работает по биополитическому принципу «включающего исключения». В современном варианте в человеке выделяются нечеловеческие черты. Например, в теории эволюции происхождение человека зависит от животного – человекообразной обезьяны. В древнем варианте антропологическая машина работает посредством включения – гуманизации животного. При этом для Агамбена важным является не выяснение того, какая машина лучше или хуже, какая менее опасна для человека; необходимо «понять способ ее функционирования и при необходимости остановить ее» (Там же, с. 50).

Для понимания принципов работы антропологической машины в европейской интеллектуальной традиции значение имеют открытия Я. фон Юкскюля и рассуждения М. Хайдеггера о различении в человеке человеческого и животного. Юкскюль показал, что нет некоего единого и универсального мира, в котором обитают живые существа. Окружающих миров столько, сколько живых существ. Для животного его окружающий мир – это совокупность определенных значений. Например, для клеща «*окружающий мир* сводится всего к трем носителям значения или признакам: 1) запах масляной кислоты, содержащийся в поту всех млекопитающих; 2) температура 37 градусов, соответствующая температуре крови млекопитающих; 3) типология кожи млекопитающих, как правило, снабженной шерстью или волосами и кровеносными сосудами» (Там же, с. 58). Никаких иных раздражителей, никакого иного *мира* для клеща не существует.

Философская антропология Хайдеггера в курсе «Основные понятия метафизики» (1929–1930) есть не что иное, как перевод биологических понятий на язык фундаментальной онтологии. По сути, этот курс посвящен проблеме различения *Dasein* и животного. Если у материальных предметов сознание отсутствует, человек существует «в мире», создает отдельную от себя реальность, то у животного созна-

ние заторможено, оно находится в некотором оцепенении и реагирует только на те раздражители, которые связаны с его выживанием. Как говорил Хайдеггер, «камень лишен мира (*weltlos*), животное обделено миром (*weltarm*), человек формирует мир (*weltbildend*)». Обделенность миром животного означает, что мир раскрыт, но животное не обладает им, т.к. находится в циклической зависимости от своих растормаживателей.

По Хайдеггеру, состоянием, близким к животному оцепенению, является скука, пассивное бездействие, когда человека не задевает ничто из сущего. Однако между скукой человека и оцепенением животного все же есть разница. Скука открывает *Dasein* чистую возможность, тем самым приостанавливая животное оцепенение. «*Dasein* – это попросту животное, которое научилось скучать, которое пробуждается *из* собственного оцепенения *в* собственное оцепенение. Это пробуждение живого навстречу собственному оцепенению, это тревожное и решительное открытие навстречу не-открытому и есть человек» [1, с. 85–86]. Соответственно, анализируя антропологию Хайдеггера, Агамбен показывает, что «бытие» и «мир» не являются безобидными метафизическими понятиями, это есть специфические операторы, размыкающие животное в человеке.

Хайдеггер верил в то, что антропологическая машина работает на преодолении животного в человеке, на конфликте между человеческим и животным, «между землей и небом». Однако Агамбен показывает, что антропологическая машина работает вхолостую. Нет более никакого смысла в политической жизни человека – *bios*. Остается только *zoe* или то, что Агамбен назвал *nuda vita*: в конце времени происходит эсхатологическое завершение человеческого в человеке. Как замечает Агамбен, «сегодня <…> каждому, кто не является совершенно недобросовестным, ясно, что для людей больше не существует ни таких исторических задач, которые они могут взять на себя, ни даже таких, которые на них можно хотя бы возложить… Теперь речь идет о совершенно иной и гораздо более сложной проблеме, так как задачей становится обеспечение искусственного существования самих народов, а это – в конечном счете – означает их голую жизнь» (Там же, с. 92).

Агамбен пытается найти пример отношений между человеком и природой, в которых не фигурирует антропологическая машина. У В. Беньямина такие отношения выражаются метафорой «спасенной ночи». Ночь, или природа, противопоставляется Беньямином истории и откровению. «Спасенная ночь» означает, что природа, тварь, животное не нуждаются в спасении. Беньямин выступает здесь против гностицизма, заявляя, что природа обладает собственным «блаженством». В этом смысле речь не идет о противостоянии природы и человека; «согласно беньяминовской модели “застывшей диалектики”, решающим является лишь “промежуток”, интервал и взаимодействие двух понятий, их непосредственная констелляция при несовпадении… Между природой и человеком, при взаимной приостановке двух понятий, в спасенной ночи гнездится нечто участвующее в отношениях покорения, для чего у нас нет имен и что не является ни человеком, ни животным» (Там же, с. 100).

Уместно вспомнить, что для Агамбена главной задачей была приостановка деятельности антропологической машины, работающей вхолостую. Мессианская пауза некоторым образом связывается итальянским философом с тайной сексуальности. Беньямин в одном из фрагментов пишет о том, что сексуальные отношения разрывают связь мужчины с природой. Это раскрытие тайны секса хорошо представлено на поздней картине Тициана «Нимфа и пастух», хранящейся в венском Музее истории. По мнению Агамбена, на этой картине изображено нечто вне открытости или закрытости, вне деятельности антропологической машины; нимфа и пастух здесь находятся в состоянии бездеятельности. «Любовники, которые в сексуальном удовлетворении утратили свою тайну, созерцают человеческую природу, являющуюся совершенно бездеятельной – бездеятельность в смысле desoeurement человеческого и животного элементов образуют наивысшую и неспасаемую фигуру жизни» (Там же, с. 104).

Мессианское приостановление антропологической машины Агамбен видит и у гностика Василида, в его рассуждении о судьбе материи, оставленной духом, воссоединяющимся с Плеромой. Животную природу в гностицизме Василида постигнет «великое неведение» в отношении себя. Неведение означает невозможность различения в животном между животным и человеком. Такое состояние неведения находится «за пределами бытия» – «то, что остается здесь <…> не отрицается, не устраняется, а также не становится несуществующим. Это нечто существующее, реальное, то, что находится по ту сторону различия между бытием и сущим» (Там же, с. 108). В конце работы «От-

крытое» Агамбен вспоминает миниатюру Амвросианской библиотеки, на которой изображены праведники с головами животных, и говорит, что на ней скорее всего изображен не тип отношений между человеком и животным, а «фигура “великого неведения” – и обоих за пределами бытия, спасенных в их собственной неспасаемости» [1, с. 109].

Антропологическая машина, которая играет на различии человека и животного, является частным случаем того, что Джорджо Агамбен называет словом *диспозитив*. В эссе «Что такое диспозитив?» итальянский философ пытается проследить этимологию данного термина. Предположительно этот технический термин появился в текстах французского философа М. Фуко в 70-х гг. XX в. Диспозитив Фуко противопоставляет позитивности, заимствуя этот технический термин у своего учителя Ж. Ипполита, нашедшего его, в свою очередь, у молодого Гегеля. В общем виде гегелевская позитивность означает то, что ограничивает человеческую свободу, «это отношение между живыми существами – индивидами, и историческим началом, означающим совокупность установлений, процессов субъективации и правил, конкретизирующих соотношение сил» [2, с. 18]. Если Гегель пытался примирить противоположные элементы, то Фуко, напротив, обращает внимание на конфликт между властью и жизнью. По мнению Агамбена, диспозитив у Фуко представляет собой «совокупность практик и механизмов – одновременно лингвистических и нелингвистических, юридических, технических и военных, целью которых является реакция на чрезвычайную ситуацию и достижение, по возможности, непосредственного результата» (Там же, с. 20).

Итальянский философ приходит к выводу, что термин *диспозитив* был связан с использованием слова *экономика* в христианском богословии. В дискуссии о троичности Бога термин *экономия* (oikonomia) выражал разные способы администрирования, отличающие ипостаси Троицы. «Термин “экономика” специализируется, чтобы отныне обозначать воплощение Сына – экономику искупления и спасения» (Там же, с. 22). *Oikonomia* как способ управления людьми был переведен латинскими отцами церкви как *disposition*, откуда происходит искомый диспозитив.

В контексте биополитики Агамбен противопоставляет живых существ и разнообразные диспозитивы как некие формы управления. К диспозитивам относятся не только такие дисциплинарные аппараты, как тюрьма, армия, больницы и образование, хорошо проанализированные Фуко, но также «письменные принадлежности, письмо, литература, философия, компьютеры, сотовые телефоны, и, почему бы и нет, сам язык…» (Там же, с. 26).

Диспозитивы осуществляют различные субъективации; «в наши дни не осталось ни одного момента, который не был бы моделирован, заражен, контаминирован или контролируем каким-либо диспозитивом» (Там же, с. 27). В некотором смысле можно сказать, что именно диспозитив делает человека человеком, разрывая связь между животным и его окружающим миром и производя Открытое. Собственно, это подробно рассматривается в книге «Открытое». Поскольку диспозитивы являются условием человеческого существования, постольку полный отказ от них невозможен. Сам Агамбен вспоминает о своих размышлениях по поводу отказа от мобильных телефонов: «Многократно я ловил себя на мысли, как бы сломать или дезактивировать мобильные телефоны, истребить их, или по меньшей мере, наказать и заключить в тюрьму тех, кто их использует» (Там же, с. 28). Однако итальянский философ находит пример ослабления действия диспозитива в римском праве. Речь идет о профанации как изъятии вещей из сферы религиозного. Профанация – это антидиспозитив, который возвращает вещи людям для общего использования. Римская профанация у Агамбена получает мессианский смысл приостановки.

При этом, как показал Фуко, диспозитивы не только порабощают, но также дают идентичность и свободу. Сегодня диспозитивы не столько субъективируют, сколько десубъективируют индивидов. «Современные общества предстают пред нами как инертные тела, пронизанные гигантскими процессами десубъективации, которым более не соответствует никакая реальная субъективация» (Там же, с. 34). Данная ситуация приводит к такой «диалектике просвещения», когда обычный гражданин ради его же безопасности превращается в террориста за счет разнообразных диспозитивов, а забота о безопасности порождает тотальную подозрительность. Таким образом, история Запада, по Агамбену, представляет собой выхолащивание теологической экономики, пародию на спасение, поэтому актуальным является вопрос о профанации, о «выявлении того Не-управляемого, что представляется началом и одновременно точкой исхода всякой политики» (Там же, с. 36).

В выступлении «Что современно?» Агамбен пытается выяснить, что именно можно считать современностью, каким образом она постигается теми, кого называют современниками. Во-первых, по словам Ф. Ницше, современность всегда несвоевременна. Современность оказывается нарушением некоторого привычного порядка. Ярким примером «современного-несвоевременного» является феномен моды. «Моду определяет способность вводить во время неповторимую прерывность, разделяющую его по принципу актуальности и неактуальности...» [2, с. 53]. Судя по всему, современность – это то, что приходит тогда, когда этого не ждут, – любимая Агамбеном мессианская приостановка. Во-вторых, по мнению Агамбена, очень удачно современника и современность описывает О. Мандельштам в стихотворении «Век»:

Век мой, зверь мой, кто сумеет
Заглянуть в твои зрачки
И своею кровью склеит
Двух столетий позвонки.

В данном четверостишии помимо разлома современности обнаруживается трагичность и мужество фигуры современника. Агамбен считает, что воспринимать современность означает «всматриваться в свое время, чтобы увидеть в нем не свет, но тьму» (Там же, с. 49). Восприятие тьмы иллюстрируется двумя любопытными примерами. В нейрофизиологии темнота – это не отсутствие восприятия, а активность, возбуждение определенных клеток в сетчатке глаза. В космологии темнота ночного неба – это на самом деле свет далеких галактик, который не может достичь наблюдателя из-за того, что галактики удаляются от него со скоростью выше скорости света. В этом удалении вновь проявляется несвоевременность «се ныне»: «Действительно, наше время, время настоящее, не только наиболее отдаленное – оно ни в коем случае не способно нас достичь. Хребет его переломан, мы же находимся в самой точке разлома» (Там же, с. 52).

Итак, современник, по Агамбену, – это тот, кто, прерывая время, тем самым трансформирует его. Современность, будучи временем мессианским, не имеет никаких хронологических характеристик. Кроме того, по отношению к этому мессианскому разлому все события прошлого приобретают иной смысл: «…так Адам, чрез которого человечество приобщилось к смерти и греху, становится образом (*typos, figura*) Мессии, грядущего принести людям жизнь и искупление» (Там же, с. 58).

В выступлении «Церковь и время» мессианская тема продолжается и современность осмысляется с точки зрения той роли, которую Церковь играет, а точнее, должна играть в мире. Агамбен, анализируя тексты Отцов Церкви и Послания апостолов, выделяет противопоставление двух греческих терминов – *paroikein* (временное пребывание странника и чужеземца) и *katokein* (жительствование гражданина). Про временное, незаметное и нелегальное пребывание апостол Павел говорил: «как тать ночью». «Жительствование» означает легализацию Церкви как светской организации. В этом смысле кризис Церкви связан с отказом от *parokein*. Суть этого кризиса хорошо описывается фразой французского богослова А. Луази «Христос возвещал Царство, а появилась Церковь» или притчей Ф.М. Достоевского о Великом Инквизиторе.

Временное пребывание Агамбен связывает с мессианским временем от Воскрешения до Апокалипсиса. При этом мессианское время не имеет каких-либо хронологических рамок, а обусловлено с переживанием времени, отношением к нему. Главное отличие мессианского времени от апокалиптического Агамбен формулирует следующим образом: «…мессианское является не концом времени, но временем конца <…> соотношение каждого мгновения, каждого времени (*kairos*) с концом» (Там же, с. 65).

Мессианское время не только для Церкви – это возможность освободиться от господства хронологического времени. «Время, о котором мы думаем, что в нем существуем, отчуждает нас от нас самих, превращая нас в беспомощных созерцателей того, чем мы являемся» (Там же, с. 67). Агамбен разбирает рекомендации Павла по тому, как вести себя в «се ныне»: «Я вам сказываю, братия, время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие; и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего» (1 Кор. 7: 29–31). Это изменение означает мессианскую приостановку существующего положения дел, но такую, которая может изменить в лучшую сторону: «Каждый оставайся в том звании, в котором призван. Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то воспользуйся» (1 Кор. 7: 20–21). Как говорил итальянский философ об «обездействовании» у Павла: «Последняя реальность деактивирует,

прерывает и преображает реальность, ей предшествующую» [2, с. 70].

Итак, по Агамбену, история представляет собой диалектическое напряжение между отсрочкой, «удерживанием» (*catechon*) времени и завершением, между экономией и Мессией. Удержание исполнения истории пародийно осуществляется секулярными экономическими и политическими институтами как «устойчивое развитие в меняющемся мире». Однако это скорее пародия ада – единственного института или структуры, «не знающей ни упразднения, ни конца» (Там же, с. 74).

Литература

1. Агамбен Дж. Открытое / пер. с ит. и нем. Б.М. Скуратова. М. : РГГУ, 2012.

2. Агамбен Дж. Что современно? / пер. с итал. Киев : ДУХ I ЛИТЕРА, 2012.

Д.Н. УСТИНКИН
(Волгоград)

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ: ШТАЙН О.А. МАСКА КАК ФОРМА ИДЕНТИЧНОСТИ: ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ ОБРАЗА (СПб. : Изд-во РХГА, 2012. 160 с.)

Маска имеет не только две стороны – лицевую и изнаночную, но и границу, отделяющую их друг от друга. Эта граница представляет собой не просто линию, но «зазор», «расщеп», который вмещает собственное пространство. Маска выступает сама по себе как многомерный феномен. С одной стороны, она создает границу между природным и социальным, своим и чужим, с другой – связывает прошлое с будущим через настоящее. Соответственно, О. Штайн анализирует маску со всех этих позиций.

Рассуждая о маске в архаике, автор акцентирует внимание на начале культуры с отделения Своего от Иного. В рассматриваемую эпоху все Свое – это то, что близко, привычное, освоенное. Само сознание архаического человека было приковано к внешним предметам и явлениям, при этом оно опиралось на бытийственный опыт, характеризующийся нераздельностью, текучестью существования, в котором не происходило событий и не было Истории. Только с возникновением Иного и возникла культура и История. Но почему? Автор убежден, что осознание непохожести и непредсказуемости Другого связан со страхом перед захватом со стороны Другого, со страхом быть поверженным. В данном случае речь идет о священном, о сакральных силах, которые в архаике воспринимались как источник, способный причинить зло человеку. Именно поэтому маска – это своеобразный способ сакрализации, в ней человек предстоит Вечности в моменты ее возвращения. Таким образом, маска функционирует как защита.

Защищаясь от богов и одновременно обращаясь к ним, человек в маске выступает не как индивид. Ведь свою индивидуальность он скрывает, опасаясь непредсказуемости высших сил и духов, сам становится и Другим, и анонимом, вступая в контакт с сакральным. Анонимность необходима, чтобы укрыться, для общения с сакральным обязательно надо перейти от профанного, используя маску для трансформации, приобретения нового качества и соответствующего статуса. Надевая маску, человек присваивает себе коллективное лицо, т.к. выступает в рамках культуры своего племени. Очевидно, что трактовка маски в указанный период не соотносилась с ее моральной оценкой как притворства или двоедушия.

В архаичности маска не единственная реализовывала подобные функции. О. Штайн справедливо указывает на то, что формирование индивидуальной и коллективной памяти, связанное с религиозными культами, всегда сопровождалось болью и телесным «оттиском» этого опыта в виде шрамов, порезов, ожогов, швов. Власть в социальном поле исполняет свои директивы через табу и телесные модификации, поэтому понимание феномена маски как формы идентичности требует вовлечения в данную проблематику и самого тела с его внешней поверхностью и внутренним пространством, с его границами и измерениями. Культура – это репрессивный механизм, движение которого вписывается в тела. На человека наносится «социальное письмо», в результате чего человек перестает быть биологическим механизмом.

Далее О. Штайн выделяет отсутствие взгляда в архаичной маске. Человек в маске не

© Устинкин Д.Н., 2013