

И. И. КОБЫЛИН

ОТ ТЕЛА К «ПЛОТИ»: ИСТОРИЯ И ПОЛИТИКА В «ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ» ЭРИКА САНТНЕРА

В статье рассматривается концепция «политической теологии» Эрика Л. Сантнера, в центре которой лежит понятие «плоти» или «тварности» как свидетельства онтологической обоснованности человеческих сообществ. Зарегистрированное в историческом опыте, это свидетельство понимается Сантнером как «значащее напряжение», вызов, ответственность перед которым вынуждает нас принимать решение о новых способах социального существования.

Ключевые слова: *тело, «плоть», биополитика, травма, политическая теология.*

Интерес современной историографии к феноменам «тела» и «телесных практик» общеизвестен и уже довольно давно не нуждается в специальных обоснованиях. Редакторы фундаментальной «Истории тела» справедливо отмечают в «Предисловии к изданию»: «Когда история обращается к телу, предметом реконструкции становится самая суть материальной цивилизации, образ действий и чувствований, противостояние стихиям, то есть собственно человек...»¹. Взятое в перспективе исторического изучения, тело мобилизует исследовательские усилия представителей разных дисциплин, побуждая к разработке новых оптик анализа. По сути речь идет о появлении нового историографического направления, возникшего на стыке между гендерной историей, историей повседневности, новой политической историей, интеллектуальной историей, cultural и trauma studies, культурной антропологией и других областей гуманитарного (и не только) знания².

Среди целого ряда факторов, сыгравших роль в становлении и развитии этого направления, не последнее место занимает проблематизация тела в контексте отношений власти, осуществленная в работах Мишеля Фуко. В своих исследованиях 1970-х гг. (которые в известной степени могут быть квалифицированы как исторические) Фуко убедительно показал, что в определенный момент европейской истории тело и «жизнь» в целом стали объектами властного контроля, регуляции и

¹ История тела. 2012. С. 5.

² Краткий обзор «истории тела» как нового историографического направления см.: Соколов. 2009.

администрирования. Фуко выделил две модальности этого нового типа управления – «дисциплину», нацеленную на индивидуальные тела, и «биополитику», оптимизирующую «жизнь» на глобальном уровне. Таким образом, выстраиваются два сложно сочетающихся между собой ряда: с одной стороны, «тело – организм – дисциплина – институты», с другой – «население – биологические процессы – регулирующие механизмы государства»³. На примере сексуальности Фуко демонстрирует как пересекаются эти ряды: будучи проявлением индивидуальной телесности, сексуальность подвергается дисциплинарному надзору; вписываясь в глобальные биологические процессы воспроизводства, она становится объектом биополитической регуляции.

Как ни странно, биополитика не стала предметом дальнейших изысканий Фуко. Вообще, как показал П. Паттон, после 1976 года «биовласть» и «биополитика» перестают играть сколько-нибудь заметную роль в его исследованиях, уступая место другим объектам анализа – пастырской власти, теориям «государственного интереса» и, наконец, античным практикам «управления собой» и «заботы о себе»⁴. Даже курс 1978/79 гг. «Рождение биополитики» был посвящен в основном той политической рациональности (классическому либерализму и неолиберализму в его немецком и американском вариантах), в рамках которой биополитические проблемы приобрели свою значимость и остроту, но не биополитике как таковой⁵. Однако сама концепция не была забыта и получила продолжение у целого ряда современных теоретиков. Жак Рансьер выделил два основных направления в развитии идеи Фуко, и оба этих направления «одинаково чужды фукианскому образу мышления»⁶. Представителем первого является Джорджо Агамбен, который совмещает биополитические штудии Фуко с концепцией суверенитета, разработанной немецким правоведом К. Шмиттом, так что первичным актом суверенной власти и становится производство «биополитического тела»⁷. Исток биополитики отодвигается к моменту рождения политики как таковой: современные государства (как тоталитарные, так и демократические) лишь эксплицировали архаическую связь между суверенным решением о включенном исключении и «голой жизни» *Homo Sacer*'а. Впрочем, речь идет об экс-

³ Фуко. 2005. С. 262.

⁴ Patton. 2007. P. 206.

⁵ См. Фуко. 2010. С. 238-239.

⁶ Ranciere. 2010. P. 93-94. Краткий аналитический обзор основных теорий биополитики см. Lemke. 2011.

⁷ См.: Агамбен. 2011.

пликация, сопровождающейся беспрецедентным расширением. Перманентное «чрезвычайное положение», при котором закон действует только в постоянной приостановке своих норм и правил, само делается нормой и правилом всемирного концентрационного лагеря. Второе направление связано с итальянским постопераизмом, сочетающим «антропологический марксизм» с витализмом Жиля Делеза. Так, например, согласно Паоло Вирно озабоченность власти «жизнью», «населением», демографией связана с капиталистическим интересом к «рабочий силе», отличной от фактического труда. Рабочая сила – это *dynamis*, чистая потенциальность, чистая способность к труду, субстратом которой и является живое тело рабочего. «Живое тело, к которому обращаются административные аппараты Государства, – это осязаемый знак еще не реализованной потенции, образ еще не овеществленного труда или, как замечательно выражается Маркс, «труд как субъективность»⁸. Биополитика, таким образом, это не более, чем эффект капиталистического способа производства. Сегодня, когда постфордизм (или «тойотизм»), сменивший индустриально-серийную «сборку» производства, апеллирует ко всей совокупности физических и духовных сил человека, все труднее говорить об отчуждении «родовой человеческой сущности», как это понималось ранним Марксом и многочисленными теоретиками «гуманистического марксизма». Капитал перестал подавлять – во всяком случае в тенденции – большинство человеческих способностей, не задействованных непосредственно в конвейерном производстве. Напротив, производство устроено таким образом, что требует творческого раскрытия всех наших талантов. Лозунг шестидесятых «Вся власть воображению!» украшает сегодня офисы любой мало-мальски уважающей себя компании. Однако в отличие от адептов теории «постиндустриального общества» Вирно не питает иллюзий: «коммунистический капитализм» остается все-таки капитализмом. Родовая сущность не отчуждается, но отчуждается произведенная прибавочная стоимость, а значит «живое тело» работника по-прежнему находится в сетях биовласти⁹.

В любом случае мы сталкиваемся с порочным кругом. «Постмодернистское» недоверие к политике, разуму, языку как «дисциплинарным»

⁸ Вирно. 2013. С. 101.

⁹ В отличие от А. Негри и М. Хардта Вирно куда более сдержан и в отношении освободительных возможностей «множества». Описывая «гражданское неповиновение» и «исход», он говорит о них лишь как о намеке на политическую «виртуозность» нового социального субъекта. (Вирно. 2013. С. 85). Критику ключевого для постопераистов понятия «множества» см.: *Ranciere*. 2010. P. 84-90.

инструментам подчинения заставляет видеть в теле ресурс сопротивления. Но одновременно само тело всегда уже взято под контроль, пусть даже этот контроль становится все более похожим на терапевтическую заботу. По точному наблюдению Кети Чухров, «гендерный остаток тела, “голая жизнь”, как тот минимум, который не охвачен аппаратами – это категории свободы, протеста, но, одновременно с этим, эти био-объекты потенциальной свободы заключены в клинику. <...> В результате наш травмированный, гендерно маркированный индивид голой жизни остается лишь оборотной стороной подчиняющего аппарата»¹⁰.

В этом контексте особый интерес представляют исследования американского германиста Эрика Л. Сантнера, чьи теоретические усилия направлены на осмысление возможных выходов из заколдованного круга взаимозависимости власти и «голой жизни». Опираясь на «мессианский» марксизм В. Беньямина, теории биополитики М. Фуко, Р. Эспозито, Дж. Агамбена и психоанализ Ж. Лакана, Сантнер разрабатывает оригинальную версию секулярной «политической теологии», в центре которой лежит понятие «плоти». Сантнер обращается к нему в разных работах¹¹, но, пожалуй, наибольшего внимания заслуживает эссе «Чудеса случаются: Беньямин, Розенцвейг, Фрейд и проблема соседа», поскольку именно здесь «плоть» или «тварная жизнь» напрямую связана с теоретической концептуализацией исторического процесса.

Сантнер начинает с анализа тех темпоральных «конstellаций», о которых писал Беньямин в тезисах «О понятии истории». Ключом к их пониманию является провокативное сопряжение исторического материализма и теологии. В первом тезисе Беньямин вспоминает историю о шахматном автомате, якобы выигрывавшем все партии. На самом деле механическая кукла управлялась шахматистом – горбатым карликом, который прятался под столом и, дергая за шнуры, двигал руку куклы. Философским аналогом этой «аппаратуры» должно стать, по Беньямину, взаимоотношение между историческим материализмом и теологией¹². Как и многие исследователи до него, Сантнер обращает внимание на странное противоречие между самой аллегорией и ее интерпретацией Беньямином. Действительно, комментируя историю об автомате, Беньямин утверждает, что исторический материализм («кукла в турецком одеянии») должен воспользоваться услугами теологии, тогда как алле-

¹⁰ Чухров. 2010.

¹¹ См. *Santner*. 1996; 2006; 2011.

¹² См. *Беньямин*. 2012. С. 237.

горя показывает, что именно «горбатый карлик» (теология) управляет куклой (историческим материализмом) с помощью шнуров. В результате – читатель сталкивается с радикальной неопределенностью: и без того парадоксальная «конstellляция» истмата и теологии становится в пояснении Беньямина еще более темной и запутанной. Кто же на самом деле ведет игру? Толкование Сантнера учитывает саму эту неопределенность, безостановочный обмен свойствами активности и пассивности, урок которого, согласно американскому исследователю, заключается в том, что «если материализм обязан обрести свою ориентацию от теологии, как указывает Беньямин, то должна существовать такая теология, которая уже сама развернулась в сторону материализма как своего необходимого дополнения в пост-просвещенческий век»¹³.

Именно такую теологию Сантнер обнаруживает у Франца Розенцвейга, германо-еврейского мыслителя, ключевую работу которого «Звезда Спасения» (1920) Беньямин хорошо знал. Выходец из семьи состоятельных ассимилированных евреев, ученик Фридриха Майнеке, Розенцвейг в 1913 г. переживает своего рода религиозное обращение и от исследований гегелевской политической философии переходит к изучению иудаики. После первой мировой войны Розенцвейг, служивший на Восточном фронте, порывает с благополучной академической карьерой и становится руководителем основанного им самим Свободного еврейского дома учения (Freies Judisches Lehrhaus).

В «Звезде Спасения», начатой еще на фронте, Розенцвейг систематически разрабатывает концепцию «нового мышления» как промежуточного пространства между философией и богословием. «Теолог, в котором нуждается философия для подтверждения ее научного статуса, есть тот самый теолог, которому необходима философия ради собственной целостности. Они зависят друг от друга и таким образом совместно производят новый тип – будь то философа или теолога – расположенный между теологией и философией»¹⁴. В противовес либеральной теологии, превратившейся в еще одну версию историцизма, «новое мышление» способно удержать место «материалистического» измерения – измерения «творения» или «тварности» – той «не столько биологической, сколько онтологической ранимости, что пронизывает человеческое существо, формы жизни которого случайны, хрупки и подвержены распаду»¹⁵.

¹³ Santner. 2005. P. 82.

¹⁴ Rosenzweig. 1985. P. 106.

¹⁵ Santner. 2011. P.6.

Эта «тварная жизнь», в свою очередь, должна быть понята только на фоне сущностно семиотической структуры чуда. Чудо по Розенцвейгу – это не нарушение естественных законов, но исполнение предсказанного, событие-знак, неотделимое от пророчества. Сантнер полагает, что именно исторический материализм Бенямина оказывается способен воссоздать знаковую природу подлинно чудесного. Здесь мы сталкиваемся с новым осмыслением того, что, регистрируя себя в историческом опыте, его материальной «плотности», буквально вызывает к будущему и даже конституирует само это будущее в качестве способа ответа на определенный вид *возбуждения* (ex-citation), передаваемый прошлым. Более того, парадокс заключается в том, что речь идет о прошлом, которого в некотором смысле *еще не было*: никогда не достигая онтологической устойчивости, оно – отмеченное пустотой и нехваткой – остается погруженным в призрачное «протокосмическое» измерение. Согласно Сантнеру, и «Тезисы» Бенямина, и «новое мышление» Розенцвейга являются близкими друг другу вариантами разработки логики таких возбуждений/вызовов: «Мышление превращается в способ настройки на определенный вид обращения – *значащее напряжение* (signifying stress) – имманентное нашей тварной жизни»¹⁶.

Полемизируя с Хайдеггером, Сантнер отмечает, что наша «заброшенность» в мир – это не просто обнаружение себя внутри определенной социальной формации, которую мы не выбирали (язык, этнос, гендер, семья, класс). Подлинная проблема в том, что сама эта социальная формация не идентична себе самой; она пронизана изменчивостью и неполнотой, специфическим образом «*вы-звана*», «*обращена*» к нам в ожидании нашего ответа. Инертность оборачивается формированием виртуального архива симптомов, где фиксируются не столько забытые *действия*, сколько забытая *неспособность* действия. Комментируя роман Кристи Вольф «Модель детства», повествующий о временах нацизма, Сантнер отмечает: «Книга говорит нам, что адаптация к социальной реальности повседневной жизни при нацистах включала целую формацию зон замороженных моральных и социальных энергий, проявляющихся в качестве психических расстройств, как симптоматическая скрученность человеческого бытия в мире, как именно то, что я назвал *значащими напряжениями*. Чудеса случаются тогда, когда после регистрации их “исторической истины” мы способны действовать, вмешиваться в эти симптомы и войти в пространство возможностей, таким образом открываемых»¹⁷.

¹⁶ Santner. 2005. P. 86.

¹⁷ Santner. 2005. P. 89.

Однако, согласно Сантнеру, существует опасность упрощенного понимания раскрытия семиотических энергий, сжатых в тех «значащих напряжениях», что бросают нам вызов. Может сложиться впечатление, что они лишь замещают некую вполне определенную возможность (со специфическим репрезентативным содержанием), чья актуализация временно блокирована. В этом случае мы сталкиваемся с отрицательным историцизмом: вместо описания объективных событий прошлого имеет место фиксация равно объективных *не-событий*, вписанных в виртуальный архив индивидуальных и коллективных симптомов.

Для прояснения своей мысли Сантнер обращается к «теории соблазнения» Фрейда и ее развитию учеником Лакана Ж. Лапланшем. Ошибкой было бы сопоставить ход мысли Бенямина с первым вариантом фрейдовской теории – психическая травма ребенка вызывается реально случившимся актом сексуального соращения со стороны взрослых. (Позднее Фрейд учел структурную необходимость этого «первофантазма», не нуждающегося в конкретном индивидуальном опыте). В современном варианте Лапланша «теория соблазнения» гласит, что ребенок «вызывается» загадочным посланием, исходящим от «другого» (родителей), посланием, указывающим на нехватку в самом «другом». Ребенок старается перевести это загадочное послание в форму потребности, но терпит неудачу. Как формулирует Сантнер: «Это никогда не прекращающаяся работа символизации и ее провала, работа перевода и ее провала, конституирует то, что я определил как значащее напряжение. Мы имеем здесь нечто вроде трагического цикла: мое напряжение *вызвано* моими усилиями перевести значащее напряжение, исходящее от другого, указывающее в свою очередь на “привязанность” другого к своим собственным загадкам»¹⁸. В этом контексте подлинным «чудом» является полный разрыв цепи этих «зловещих» бессознательных передач.

Ярким примером людей, раздавленных «значащим напряжением», попавшихся на крючок бесконечной работы перевода, являются персонажи Кафки. Источник «загадочного послания» здесь уже не родительская фигура, но «Большой Другой» – бюрократические организации, Закон, их агенты и институции. (Семейный сценарий, согласно Сантнеру, не более чем концентрированный пример трансферентных отношений субъекта с символической мощью и властью вообще). Чем старательнее Йозеф К. из «Процесса» или землемер К. из «Замка» пытаются вести осмысленные переговоры с таинственным Другим, тем сильнее они

¹⁸ Santner. 2005. P. 92.

втягиваются в проклятое пространство Закона: определенное препятствие на пути к нашей институциональной инскрипции/субъекции служит в качестве поддержки аффективного дополнения к этой субъекции.

Беньямин в эссе о Кафке обратил внимание на ряд персонажей в буквальном смысле согнутых «раболепством», как будто то напряжение «протокосмоса» (Vorwelt), под давлением которого они живут, обрело телесную форму. «Одрадек и есть та форма, которую вещи принимают в забвении. Они искажены. Искажена “забота отца семейства”, о которой даже никто не знает, какая она на самом деле, искажено и огромное насекомое, о котором мы, правда, слишком хорошо знаем, что оно представляет Грегора Замзу, искажено крупное животное, полуягненок, полукошка <...> Однако все эти фигуры у Кафки длинной чередой образов связаны с первообразом искажения – с горбуном». Для Беньямина смысл мессианского чуда – исправление этих искажений: «горбатый человечек» исчезнет с приходом Мессии, который «не станет изменять мир всею своей мощью, он лишь чуть-чуть подправит его в мелочах»¹⁹. Сантнер сопоставил эти «согбенные» фигуры кафкианского мира с лагерным «мусульманином» – современным Homo Sacer^oм – в описании Примо Леви и Дж. Агамбена. Произведенный «чрезвычайным положением» имманентным закону, расположенный в зоне между двумя смертями – символической и реальной – «мусульманин» является не биологическим остатком процедуры вычитания социального существования, но «значущим напряжением» как таковым, самой плотью «состояния исключения». Он и есть «вы-зов», почти невозможный свидетель беззаконного измерения самого Закона, и настоящие чудеса случаются «тогда когда это невозможное, безумное свидетельство может быть раскрыто»²⁰.

«Раскрытие свидетельства» как подлинно этический жест означает приостановку работы тех иммунных имитаций целостности, с помощью которых любая «нормальная» этническая, национальная или религиозная общность стремится восполнить тревожащее зияние собственной фундаментальной бесосновности. Тогда пустота, прореха в плотной сети социальных связей превращается в «событийное место» (А. Бадью), вынуждающее нас принимать решение о новом способе быть, а опасный Другой становится «соседом» или «ближним», репрезентирующим собой весь мир. Говоря теологическим языком, ответ на вызов – это работа спасения, результатом которой является новое «Мы». Возникшее единство нельзя описать ни как простое собрание индивидуальностей, ни как групповую

¹⁹ Беньямин. 2000. С. 85-86.

²⁰ Santner. 2005. P. 102.

идентичность, ни как толерантный мультикультурный универсализм, понятый в качестве всего лишь места для различий. Скорее, отмечает Сантнер, это форма воинской верности раскрытому свидетельству самого «вызова». Конечно, всякое «Мы» предполагает существование «Других», акт суждения и отбора. Но парадокс в том, что новое сообщество не привязано ни к каким отличительным признакам и характеристикам, ни к какому «позитивному» содержанию. По всей видимости, здесь можно говорить о чистой «субъективной позиции», очерчивающей границы тех, кто хранит верность радикальной открытости. А значит, жест исключения никого не исключает из тотальности охваченных «процедурой истины», и подлинная универсальность становится реальной возможностью.

Остается добавить, что представляя свой вариант универсалистской этики «вызова», Сантнер отказывается от статуса ее абсолютного «автора». Эта этика уже глубоко укоренена в европейской интеллектуальной традиции, составляя основу иудаизма, христианства, социалистической мысли и психоанализа. Ее необходимо лишь заново переоткрыть, увидев «событийное место» в самом порядке нашей повседневной жизни.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Агамбен Дж. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: «Европа», 2011. 256 с.
- Беньямин В. Франц Кафка. М.: Ad Marginem, 2000. 320 с.
- Беньямин В. О понятии истории / *Его же*. Учение о подобии. М.: РГГУ, 2012. 288 с.
- Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. 176 с.
- История тела: В 3-х т. / Под ред. Алена Корбена, Жан-Жака Куртина, Жоржа Вигарелло. Т. I: От Ренессанса до эпохи Просвещения. М.: НЛЮ, 2012. 480 с.
- Соколов А.Б. История тела: предпосылки становления нового направления в историографии // Диалог со временем. 2009. Вып. 26. С. 190-211.
- Фуко М. «Нужно защищать общество». СПб.: Наука, 2005. 312 с.
- Фуко М. Рождение биополитики. СПб.: Наука, 2010. 448 с.
- Чухров К. Топология трагического // Газета «Что делать?» / Вып. 07-31 / Декабрь 2010.
- Lemke T. Biopolitics: An Advanced Introduction. N.Y.; L.: New York University Press, 2011. 145 p.
- Patten P. Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics // Giorgio Agamben: Sovereignty and Life / Ed. by Matthew Calarco and Steven DeCaroli. Stanford, California: Stanford University Press, 2007. P. 203-218.
- Ranciere J. Dissensus: on Politics and Aesthetics. L.; N.Y.: Continuum International Publishing Group, 2010. 230 p.
- Rosenzweig F. The Star of Redemption. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985. Tourists of History: Memory, Consumerism, and Kitsch in American Culture. Durham, London: Duke University Press, 2007. 464 p.
- Santner E. L. My Own Private Germany. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996. 200 p.

Santner E. L. Miracles Happen: Benjamin, Rosenzweig, Freud, and the Matter of the Neighbor / *Santner E. L., Žizek S, Reinhard K.* The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology. Chicago and London, 2005. 190 p.

Santner E. L. On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald. Chicago: The Chicago University Press, 2006. 219 p.

Santner E. L. The Royal Remains: the People's Two Bodies and the Endgame of Sovereignty. Chicago: University of Chicago Press, 2011. 259 p.

Кобылин Игорь Игоревич, кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных наук Нижегородской государственной медицинской академии. *Igor_Cobylin@mail.ru*.