

Спектор Д. М.

## АНАТОМИЯ ВЛАСТИ (QUAESTIO FACTI VS QUAESTIO JURIS)

**Аннотация.** Предмет исследования связан с критикой книги Джорджо Агамбена: «*Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь*». Центральным пунктом его изучения выступает отношение «голой жизни» и «политики», рассматриваемое в историческом, онтологическом и юридическом свете. Автор настаивает на том, что именно данное отношение сформировало основы западной политики вообще, и демократии в частности. Критика связана с неопределенностью исходных понятий и вытекающей из такой неопределенности слабостью заключений, в частности, центрального звена всей аналитики – понятия *homo sacer* и обусловленного им «исключения», через призму которого воспринимается реальность политической жизни. Попытки ограничить понимание круга исторических реалий изучением их юридических судеб обусловлены структурными по преимуществу методологическими предпочтениями автора. Однако подобная узость не позволяет опереть юридические реалии на более прочный жизненный фундамент – что во многом ограничивает реализм исследования. В итоге работа Агамбена демонстрирует блеск и нищету «академического проекта». Оставляя в стороне достаточно заметные фактические огрехи, следует констатировать скудость антропологической модели, на основании которой автор последовательно выстраивает свою концепцию. Но ограничение «человечности», с одной стороны, «телом» (голой жизнью), с другой, ее политической или сакральной обусловленностью, не позволяет подвести под такие обусловленности достаточно прочного гносеологического фундамента.

**Ключевые слова:** биополитика, голая жизнь, *exceptis excipiendis*, *vita sacra*, *homo sacer*, *nuda vita*, проявления суверенитета, амбивалентное, религиозное, профанное.

**Review.** The subject of this research is associated with the criticism of the Giorgio Agamben's book "Homo Sacer: Sovereign Power and Naked Life". The focal point of his study is the relation between "naked life" and "politics" reviewed from the historical, ontological, and juridical perspectives. The author insists that precisely this relation has formed the frameworks of the Western politics as a whole, and democracy as its part. Criticism is based on the uncertainty of the initial notions and the derived from such uncertainty weakness of conclusions, particularly the central core of the entire analytics – the notion of *homo sacer* and substantiated by it "exception", through the prism of which, the reality of political life is being perceived. The attempts to limit the understanding of the circle of historical realities by examining their legal futures are justified in accordance with the methodological preferences of the author. However, such narrowness does not allow basing the legal realities upon the more reliable life foundation, which in many cases limit the realism of this research. As a result, the work of Giorgio Agamben demonstrates the shine and poverty of the "academic project". Putting aside the quite significant factual errors, we should acknowledge the tenuity of the anthropological model, based on which the author gradually structures his concept. But limitations of "humanity" on one side, and of "body" (naked life) on the other, its political and sacral justification, does not allow to put the fairly stable gnosological foundation under such justifications.

**Keywords:** Biopolitics, Naked life, *Exceptis excipiendis*, *Vita sacra*, *Homo sacer*, *Nuda vita*, Manifestation of sovereignty, Ambivalent, Religious, Secular.

Поводом к написанию этой статьи послужила книга Джорджо Агамбена: «Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь»<sup>1</sup>. Труд добросовестного европейского ученого, эрудита, основательно и глубоко проникающего в материал. Известная формалистичность выступает оборотной стороной помянутых достоинств, порой (в попытках воспарить в философские эмпирии) переходя в схоластику.

Имеет смысл попробовать отделить зерна от плевел, следуя за политической интуицией автора и пытаясь придать ей большую связность. Автор обозначает свои приоритеты с первых строк повествования: «... вход ζοέ в сферу polis, политизация голой жизни... представляет собой решающее событие современности, знаменующее радикальную трансформацию политико-философских категорий античной мысли. ...только рассуждение, которое, последовав советам Фуко и Бенъямина, исследовало бы отношения между голой жизнью и политикой, незримо управляющими даже самыми, казалось бы, далекими от них идеологиями современности, смогло бы пролить свет на тайну политического и вместе с тем смогло бы возвратить мысль к ее практическому призванию»<sup>2</sup>. Далее автор широко использует понятие «голой жизни», насыщая его содержанием преимущественно за счет противопоставлений понятиям жизни, политически или сакрально обусловленной – вследствие чего категория голой жизни не слишком проясняется. Ее неопределенность, допускающая естественность и «естество» ориентируется даже не на благородного дикаря Руссо, но на биологическую абстракцию, призванную в дальнейшем предоставить почву «биополитике» Фуко, о чем автор не медлит сообщить: «Можно даже сказать, что производство биополитического тела и является подлинной деятельностью суверенной власти (выделено автором). Таким образом, помещая биологическую жизнь в центр... расчетов, современное Государство всего лишь проливает свет на тайные узы, соединяющие голую жизнь и власть, постоянно утверждая свою

связь... с самым древним из *argana imperii*»<sup>3</sup>. Утверждение включает весомый заряд внутренней противоречивости, нисколько не акцентированный. Между тем если голая жизнь провозглашается естественным состоянием человека, то ее «политизация» требует тщательной расшифровки – вместо которой проводится подмена понятий. Под политизацией голой жизни автор подразумевает вовлечение ее в политический оборот при том, что ее содержание остается неизменным. Но Фуко в своих построениях имеет в виду под биополитикой плод идеологии естественности, навязываемой индивиду (в частности, пропагандой идей психоанализа, «сексуальными революциями» и пр.). Естественным же следствием подобных допущений выступает именно «тело», в отсутствие иного (разума, сознания, политического и идеологического руководства) способное исключительно к оправлению физиологических функций. Агамбен привлекает сюда и Аристотеля: «Каковы отношения между политикой и жизнью, если последняя оказывается тем, что должно включаться в политику посредством исключения из нее? ... Любопытная формулировка «возникшее ради потребностей жизни, но существующее ради достижения благой жизни» может быть прочтена не только как включенность возникновения (*ginomene*) в существование (*oüsa*), но и как включающее исключение (*exsertio*) зое в полисе, как будто бы политика и есть то место, где жизнь превращается в благоую жизнь, и объектом, подлежащим политизации, является... именно сама голая жизнь. Голая жизнь обладает в западной политике (!) парадоксальной привилегией – на ее исключении люди основывают свое государство» (от дикарей подобного ждать не приходится, Д. С.)<sup>4</sup>. Разумеется, здесь Агамбен допускает мелкое жульничество, на место «потребностей (прежде всего – частной) жизни» подставляя излюбленную жизнь «наготу». Обоснования, в этой связи приводимые, исходят из весьма спорных аналогий: ««Политизация» голой жизни и есть высшая метафизическая задача, в которой решается человечность живого человека, и современность, беря на себя эту задачу, всего лишь провозглашает свою верность основной структу-

1 Джорджо Агамбен. Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь.

2 Указ. соч., с. 11.

3 Указ. соч., с. 13.

4 Указ. соч., с. 14.

ре метафизической традиции»<sup>5</sup>. Современность, вообще говоря, вовсе не торопится «провозглашать верность... метафизической традиции» – чтобы в этом убедиться, достаточно сведений, приводимых самим Аганбеном – от рассуждений М. Фуко и М. Хайдеггера (и пытающихся данную традицию прекратить), до политических практик тоталитаризма и национал-социализма. Но таинственная «голая жизнь» позволяет «снять» любые противоречия. Присматриваясь к рассуждениям автора, легко распознать в них продукт очередного *sensus communis*, вводимый без необходимой рекомендации. Но «политика ... находится в месте стыка живого существа и логоса» исключительно в рамке панлогизма, придающего «голой жизни» (телу) ее человеческий статус путем суммации с разумом (сознанием). Политика на протяжении столетий (особенно в век Просвещения) считалась со столь авторитетной доктриной, никогда, разумеется, не путая *Homo sapiens* (образцом которого выступал представитель ученого сословия) с *Homo pesans*, обретшем обоснование в образе белокурой бестии. Введя, т.о., основные тезисы своей политической философии в оборот безо всякого обоснования, автор далее вполне невинно продолжает: «Состояние исключения, в котором голая жизнь была одновременно исключена и захвачена порядком, в действительности составляло в этой своей двойственности потаенное основание, на котором покоилось все политическое устройство; когда же его границы начинают размываться и теряют определенность, голая жизнь, обитавшая в этом основании, высвобождается внутри государства и становится одновременно субъектом и объектом политического порядка и его конфликтов, общим пространством как для формирования государственной власти, так и для эмансипации от нее»<sup>6</sup>. Вообще говоря, то, что голая жизнь «была одновременно исключена и захвачена порядком» наводит на мысль о том, что помимо политической, существуют и «иные формы жизни» (например, общественная). Но более интересно то, к чему стремится Аганбен, пытаясь подчинить «смутные позывы мысли» априори принятым формулам. Речь идет о некоей самобытности жиз-

5 Указ. соч., с. 15.

6 Указ. соч., с. 16.

ни (бытия), не помещаемой в рамки допущенных категорий *zoe* и «*politija*». «Особенность современной демократии» включает, разумеется, эмансипацию *zoe*, но дело тут не в двойственности исключения и включения, но в проекте атомарного существования, вмещающего аллюзии «смысла», каковые и отыскиваются на почве сексуального раскрепощения и уплощения смыслов на почве эгоцентризма. Дело не в «как формировании государственной власти, так и эмансипации от нее», но в иллюзорности эмансипации, расчищающей пространство власти. С другой стороны, если бы Аганбен был прав, и естественным основанием жизни выступала жизнь «голая», «современной демократии» не было бы нужды в принудительной редукции частной жизни к ее нагоде. Отпустить существо к его естественному состоянию – все равно что предоставить тело свободному падению. Но голая жизнь, по Аганбену, и представляет существо человека, его природу. Следуя инерции позитивизма, наш ученый друг попадает в ловушку, вовсе того не замечая – но ему после сведения жизни к *zoe* и политике», не из чего произвести ни саму политику, ни священное, и он, вслед за рядом столь же могучих предшественников, вынужден высасывать их из пальца (сознания), впадая в более или менее откровенную мистику.

Далее Аганбен начинает препарирование «логики чистой власти», развертывая связь позитивного права и изъятий из него, исключений («исключение» в его редакции ставится в связь с голой жизнью, вообще говоря, не имея особого отношения к политике: самая вульгарная «голая жизнь» исключает «себя из себя», локализуя физиологические оправления; на этой благодатной почве также возможны вполне схожие с приведенными фиоритуры). «Сталкиваясь с избыточностью, система включает внутрь себя то, что ее превосходит, путем запрета и таким образом «определяет себя как нечто внешнее по отношению к себе самой» (чем же, интересно, голая жизнь превосходит систему, если представляет исключительно «природу», но не заведомо более широкую категорию бытия? Д. С.)»<sup>7</sup>. Но за этими тяжеловесными построениями возникает новый образ, не менее трепетный. Это образ

7 Указ. соч., с. 26.

исключения, в насущном выражении – чрезвычайного положения: «В своей архетипической форме чрезвычайное положение, следовательно, является первоисточником любой правовой локализации, так как лишь оно открывает пространство, в котором установление некоего порядка и определенной территории впервые становится возможным»<sup>8</sup>. Автор исподтишка приготавливает почву для следующего утверждения: «исключение» призвано (чудесным образом) правило освятить, утвердить и обосновать. «Поэтому у Шмитта суверенная власть предстает как решение об исключении. Решение здесь – это не выражение желания субъекта, который занимает самое высокое иерархическое положение, но включение в плоть номоса того внешнего, которое его оживляет и придает ему смысл»<sup>9</sup>. И эта выпендрившая констатация всего лишь пытается придать банальности общелогическую (метафизическую) фактуру: но «суверенная власть предстает как решение об исключении», в том числе удостоверяя свое «самое высокое иерархическое положение», вместе с чем, разумеется, она узурпирует право на принятие ситуативных решений вне оглядки на закон. «Внешнее» за пределами схоластики предстает тем предметом, который натурно обуславливает строение внутреннего – как природное и соперничающее окружение – разумеется, его «включение в плоть номоса» не может не «оживлять и не придавать ему (номосу) смысл», как придается смысл жизни внутренней ее внешними обстоятельствами. Мысль автора выделяет очередной кунштюк: определив «чрезвычайное положение» в качестве первоисточника власти, автор не воспринимает это утверждение и оперирует с таким положением как с исключением из нормы, под которой повсюду подразумевает упорядоченное гражданское состояние. Историческая реальность более сурова и основана завоеваниями и покорениями, в ходе которых племена и целые народы оказывались в «чрезвычайном положении» (рабов), при этом конституируя «нормальное состояние» (господства). «В эпоху неолита ... Сообщества строились из иерархически соподчиненных кастовых (классо-

вых) идентичностей, образующих относительно устойчивую этничность. Элита уже не мыслила себя без зависимых работников, в связи с чем начался бум рабства – стремительное развитие идеологии зависимости и растянувшегося на тысячелетия промысла рабов. Его обратной стороной стало продолжающееся по сей день развитие индустрии управления»<sup>10</sup>. Такие мелочи автор вовсе игнорирует.

Но, зацепившись за предлог «исключения», рассуждения переходят к отношению насилия и закона. «... антиномия фюсис/номос выдвигается в качестве предпосылки, оправдывающей принцип суверенной власти как неразличение права и насилия»<sup>11</sup>. О боги! Агамбен, отыскивая основания суверенности, вновь погружается в схоластические метания на голом месте. Суверенная власть неизбежно приступает к легитимации своего «исходного насилия» с тем, чтобы его упрочить и оправдать. Интерес представляет вовсе не эта (необходимая) форма, но основания, на которые опирается суверенность, отличая себя от насилия (и традиция, в том числе устами Платона, указывает на первоисточник суверенности в лице божественного номоса, реализующегося в «истине» (оправданности), но не в насилии; ни Платону, ни Аристотелю не приходит в голову мысль о «легитимации насилия»; рабство воспринимается ими как естественное состояние<sup>12</sup>).

Далее Агамбен пытается определить связь учредительной и учрежденной власти через новые логические канцоны, опираясь на рассуждения Аристотеля о логической же структуре возможности. Агамбен ссылается при этом на Мерэ, который, без отнесения к Аристотелю, воспринимает «возможность» власти достаточно реалистично: «суверенное государство основывается на «идеологии возможности», которая заключается в том, чтобы «привести к единству два элемента любой власти... принцип возможности и форму его исполнения»». Агам-

10 Головнёв А. В. Антропология движения (древности Северной Евразии). С. 154.

11 Джорджо Агамбен. Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь. С. 50.

12 Андреев Ю. В. История Древней Греции. Блаватский В. Д. Античная цивилизация. Валлон А. История рабства в античном мире.

8 Указ. соч., с. 28.

9 Указ. соч., с. 36-37.

бен глубокомысленно замечает по этому поводу: «Центральной идеей здесь является то, что «возможность существует прежде, чем она исполняется, и что повиновение предшествует институциям, которые делают его возможным»» (оно «предшествует» институциям будущим, наследуя повиновению ранее уже состоявшимся – на основании общественного договора или пролитой крови, Д. С.). Мерэ, не вдающийся в онтологию (под которой Аганбен неизменно понимает путаную логику), верно ухватывает суть дела: возможность власти реализуется в ее реалистической демонстрации, оборотной стороной которой и выступает повиновение; но «истина» суверенного насилия целиком погружена в плоть мифа (о чем и говорит Платон); это истина гражданского состояния (господ), но не «чрезвычайного положения» (рабов и «рабства голой жизни»).

Аганбен подводит под сказанное довольно странное заключение: «Все общества и все культуры... переживают сегодня кризис легитимности, в котором закон ... имеет силу как чистое «ничто Откровения». Но именно такой является изначальная структура суверенного отношения, и нигилизм, в котором мы живем, является... ничем иным, как выходом этого отношения из его потаенности»<sup>13</sup>. Но в такой связи следовало бы показать изумленному читателю тайные пружины того, что на протяжении тысячелетий легитимировало «ничто», т. е. истоки веры, с которой закон во все это время сливался до неразличимости (о подобных мелочах как теократические основания суверенности традиционных обществ, автор не вспоминает вовсе). В противном случае на поверхности остается лишь «ничто понимания» добросовестного ученого, подлинно не усмотревшего в откровении ничего помимо жульнического прикрытия некогда состоявшегося насилия (и последующие суждения автора относительно «природы священного» лишь подтверждают нищету его воззрений на истоки религиозности). «Нигилизм, в котором мы живем» более прозрачен и свидетельствует о полном исчерпании духовных сил, на протяжении веков и тысячелетий придающих

13 Джорджо Аганбен. *Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. с. 71.

своим адептам твердость убеждений и мужество им следования.

«Включение естественного состояния в общество», по мысли Аганбена, целиком обосновывает «суверенное насилие». Но остановиться на этом определении он не в силах, очевидно, ощущая его недостаточность (абстрактность).

Обращаясь к истокам суверенности, Аганбен упирается в понятие *homo sacer*, которое в дальнейшем становится центральным. Прежде всего, Аганбен вводит его как понятие парадоксальное, имея в виду через разрешение парадокса осветить все тайные (т. е. онтологические) закоулки политики. Итак, понятие парадоксально, «так как, с одной стороны, объявляет некоторое лицо священным, а с другой – предписывает (или, вернее, делает безнаказанным) убийство этого лица»<sup>14</sup>. По этому поводу Аганбен пускается в очередные разглагольствования: «Все вышесказанное приводит к мысли, что мы имеем здесь дело с предельным понятием (*concepto limite*) римского общественного устройства, которое само по себе с трудом поддается объяснению, пока мы остаемся в пределах *ius divinum* и *ius humanum*, но при этом способно пролить свет на границы этих областей права» (речь, напомним, идет всего лишь о несоответствии статуса сакральной жертвы форме ее принесения, Д.С.)<sup>15</sup>. Но Аганбен усматривает в этом великий символ, и пытается обосновать возникающий в груди трепет путем достаточно окольным (обходя между прочим крайне незначительное число таких «жертв святости» и столь же малую значимость самого их существования; фактически автор строит теорию на песке *excerptis excipiendo*).

Первой жертвой падает священный статус жертвоприношения. «В ... определении священного, которое отныне становится синонимом всего темного и неопределенного, приходят к согласию теология, совершенно утратившая опыт божественного откровения, и философия, забывшая о научной строгости в угоду чувствам»<sup>16</sup>. После подобного многообещающего начала следует ожидать опровержения бытующих иллюзий теологии и философии, с последующим раскрытием

14 Указ. соч., с. 93.

15 Указ. соч., с. 96.

16 Указ. соч., с. 101.

подлинного значения священного, очищенного от облыжных сближений «со всем темным и неопределенным». Но ничуть не бывало. Ограничившись ложным замахом, автор возвращается к любимому и уже застоявшемуся коньку: «В самом деле, если структура исключения, присущая суверенной власти, предполагает, что закон применяется в чрезвычайном положении, исключая его, изымая случай из области своего действия, так и homo sacer посвящается богам посредством не-принесения в жертву и убийства. Жизнь, не подлежащая жертвоприношению, но подлежащая убийству, есть *vita sacra*»<sup>17</sup>. В этих темных соображениях, как водится, осуществляется тайная работа, имеющая целью извлечения из священного нужной квинтэссенции амбивалентного, приготовленного для дальнейших алхимических трансгрессий. «Подлинный субъект суверенной отверженности – это человеческая жизнь, которую можно отобрать, но которая недостойна быть принесенной в жертву: жизнь homo sacer. Согласившись считать, что жизнь, называемая нами голой жизнью (*nuda vita*) или *vita sacra*, и есть конститутивный элемент суверенной власти, мы получим ответ на вопрос Бенъямина относительно «происхождения догмы о священности человеческой жизни» (? – очевидно, при помощи лихорадочного отождествления *vita sacra*, homo sacer и *nuda vita*, Д. С.). Священная, то есть подлежащая безнаказанному убийству, но недостойная быть принесенной в жертву, – это просто жизнь, захваченная суверенным отвержением, и в этом плане производство голой жизни является изначальным проявлением суверенитета»<sup>18</sup>. Трудно вместить в короткий отрывок большее количество натяжек и логических подтасовок. Центральное место рассуждения занимает «жизнь, которую можно отобрать, но которая недостойна быть принесенной в жертву: жизнь homo sacer». Кажется, в связи со значимостью это понятие, его генезис и истоки должны предстать как нельзя выпукло. Ничуть не бывало. Вместо этого автор занят очередным передергиванием: скороговоркою поставив в один ряд homo sacer и к нему добавив *vita sacra*, он подтягивает к композиции нержавеющую любовь nuda vita, и, что самое за-

бавное, именно ей венчает картину. Вдруг и совсем неожиданно выясняется, что «производство голой жизни является изначальным проявлением суверенитета». Но вне зависимости от проделанных трюков, в самом этом утверждении заключены чудовищные натяжки: ведь *nuda vita* изначально принималась за целомудренный образчик естества и воплощение голой природы – и, вот те на, вдруг оказывается, что именно она то и «является изначальным проявлением суверенитета». Тут, очевидно, «идея съела человека», в нашем случае вполне приличного профессора, убеждающего нас в том, что первым проявлением власти выступает не требование перепоясать чресла, но, напротив, требование обнажить и обозначить природную статью.

Но дело, разумеется, не во временном помутнении, но в далеко идущих планах. Фигура homo sacer (по совместительству воплощающая еще и голую жизнь) понадобилась профессору для произведения очередного обходного маневра.

«Исключение», в узкую щель которого Аганбен пытается засунуть суверенность, воплотившись на полюсе отверженности (парии) в неясную фигуру, оторванную от своих естественных (священных) прав (собственно, все эти заумные «метафизические» фигуры подстластает реальный исторический процесс отрыва общинников от власти локального (и священного) права), оказывается в силу все тех же метафизических законов уравновешено фигурой более значительной: «Располагаясь на противоположных полюсах общественной иерархии, суверен и homo sacer являют собой симметричные фигуры, обладающие тождественной структурой и коррелирующие друг с другом... Того и другого объединяет специфический вид действия, который, не принадлежа ни к человеческому, ни к божественному праву, ни к номосу, ни к фюсису, в то же время очерчивает, можно сказать, некое изначальное пространство политического как такового, отличного как от религиозного, так и от профанного, чуждого как законам естества, так и нормам права»<sup>19</sup>. Аганбен упорно пренебрегает обращением к земным причинам им описываемых метаморфоз. На этом пиршестве структурализма царствует юридическая

19 Указ. соч., с. 109-110.

17 Указ. соч., с. 106-107.

18 Указ. соч., с. 107.

проформа, творя и сталкивая жизненные субстанции. Она и созидает энтелехии, «не принадлежащие ни к человеческому, ни к божественному праву», выталкивая одну наверх (на стезю суверена), вторую – вниз (обрекая на функции *vita nova*, загадочным образом вбирающие *puda vita*). Затем последует завершающий удар: «Эта симметрия *sacratio* и суверенитета позволяет увидеть категорию священного в новом свете. ... – это не просто секуляризованный рудимент изначально религиозной природы всякой политической власти; равным образом невозможно объяснить эту близость попыткой власти укрепить свой престиж, опираясь на авторитет религии. ... священное представляет собой изначальную форму включения голой жизни в политико-правовую сферу...»<sup>20</sup>. Таким образом обретает завершение трансгрессия амбивалентного: она по сути представляет рудимент «включения голой жизни в политико-правовую сферу». Логика (в исполнении Аганбена) так легко приносит сакральное в жертву вызревающей суверенности, что невнимательный читатель может не среагировать на эпохальный пассаж. Впрочем, он на самом деле не принципиален в плане общих построений, поскольку единственная цель автора состоит в доказательстве того, что «... изначальное исключение, делающее человеческую жизнь абсолютно открытой безнаказанному убийству – акт, которым она включается в сферу политического»<sup>21</sup>. «Не просто естественная жизнь, но жизнь, обреченная на смерть (голая жизнь или *vita sacra*), является началом политического»<sup>22</sup>. Власть оборачивается временами «амбивалентностью священного». Затем из недр «священного» на божий свет появляется «жизнь, обреченная на смерть, но отвергнутая». Этот дармовой прокорм и служит той питательной средой, на которой разрастается политическая культура (власть в жизни и смерти подданных выступает наиболее очевидной и исходной формой власти, и интуиция подталкивает автора в направлении углубления расхожих дефиниций; но на пути вновь встают тенета юридических свойств).

20 Указ. соч., с. 110.

21 Указ. соч., с. 111.

22 Указ. соч., с. 114.

Зачем необходим этот заумный обходной маневр, отвергающий священное той властью, которая «очевидно не нуждается в авторитете священного», остается неясным.

Власть, некогда преимущественно священная, сменяется властью политической – и причины подобной подмены лежат далеко в стороне от игры юридических терминов. Но если спроецировать рассуждения Аганбена в подобную плоскость, от них в очередной раз не останется ничего, кроме пошлости «последовательной секуляризации власти». Из этого круга Аганбен и в силах извлечь лишь новые напыщенные пошлости:

«Некогда было очень точно отмечено, что государство основывается не на общественных связях, выражением которых оно является, но на распаде всех социальных отношений (*déliation*), который оно призвано предотвратить (Badiou, Alain. *L'être et l'événement*. Paris, 1988. P. 125.)»<sup>23</sup>. «Порядку, основанному на нормах позитивного права или на общественном договоре, предшествует порядок, порожденный суверенным решением, который в действительности есть всего лишь разрыв или исключение. ... голая жизнь... оказывается изначальным политическим элементом»<sup>24</sup>.

«Порядок», о котором говорит Аганбен, суть порядок мирной жизни. Однако его «государство» (власть) рождено прежде всего состоянием войны («исключения» в логике Аганбена). «Порядку, основанному на нормах позитивного права или на общественном договоре, предшествует порядок, порожденный» войною и состоянием мобилизации (от которого в построениях Аганбена сохраняются осколки «чрезвычайного положения» и «концентрационного лагеря»; война (военный порядок) настолько не вписывается в его формалистические фантазии, что попросту исключается из рассмотрения; а таковое дало бы тьму примеров «исключений» в лице военнопленных-рабов, вырванных из под крова их укрывающего «священного права» и обреченных на «особый статус» задолго до столь привлекающих внимание мэтра статуса *homo sacer* и последующих концентрационных лагерей. Однако: «Для того, чтобы последние (т. е. формы изоляции от це-

23 Указ. соч., с. 117.

24 Указ. соч., с. 118.

лого, Д. С.), не укоренились и не крепились в этой изолированности, благодаря чему целое могло бы распаться и дух улетучился бы, правительство должно время от времени... потрясать их (индивидов, Д. С.) посредством войны, нарушать этим и расстраивать наладившийся порядок...; индивидам же, которые, углубляясь в это, отрываются от целого и неуклонно стремятся к ... для-себя-бытию и личной безопасности, дать почувствовать ... их господина-смерть»<sup>25</sup>. Увы, Аганбен не дал себе труда вникнуть в эту оборотную сторону власти, до поры скрытую за гражданским порядком и обнажаемую в чрезвычайном насилии.

Далее Аганбен пытается восстановить истоки подобного «исключения», сближая *homo sacer* и *devotus*. Речь идет о специфическом «посвящении» (подземным богам), после которого «отверженный» исключался из юрисдикции священного, в частности, как способного к принесению жертв. «... тело суверена и тело посвятившего себя (подземным, Д. С.) богам человека являются звеньями одной цепи»<sup>26</sup>. Достаточно занимательны и приводимые им сведения о двойственной природе короля, скрывающей в глубине фигуру отверженного (оборотня).

«Йеринг был первым исследователем, сопоставившим *homo sacer* и *wargus*, человека-волка, с такой категорией древнего германского права, как *friedlos* – «лишенный мира»<sup>27</sup>. Приведя несколько анекдотов, якобы демонстрирующих близость *wargus* и суверена, Аганбен заключает: «Речь идет именно о жизни, ставшей голой жизнью – *homo sacer*'ом и *wargus*'ом, о зоне бесконечного перехода от человека к зверю, от природы к культуре и обратно в их неразличимости. ... Следует без сожаления распространить с представлением об изначальном политическом акте как о договоре или соглашении... Ошибочная транскрипция гоббсовской мифологемы в терминах договора, а не отверженности, обрекает демократию на беспомощность всякий раз, когда ей приходится сталкиваться с проблемой суверенной власти, и одновременно делает ее совершенно неспособной сегодня мыслить то

политическое измерение, которое уже не связано с институтом государства»<sup>28</sup>. Здесь что ни утверждение – то перл, тем не менее весьма последовательно выражающий намеченную линию.

«Зона бесконечного перехода от человека к зверю» вовсе не бесконечна, что как-то не соответствует вменяемому ей статусу – напротив, она существует на самом краю цивилизованной жизни (и историческими корнями уходит во времена язычества с его не рассматриваемыми Аганбеном магией и тотемными перерождениями). Сложно также «без сожаления распространить с представлением об изначальном политическом акте как о договоре или соглашении», поскольку подобное представление очевидно ложно и прямо противоречит реальной истории, вплоть до настоящего времени основывающей подобные «акты» на (ограниченном) применении силы (отверженности неугодных). Все эти реалии представляют азбуку реальной политики – и Аганбен разминулся с ними лишь в силу того что изучал политику по юридическим кодексам, такие «исключения» предусмотрительно опускающим. В такой связи и хлопоты его по поводу «беспомощности» демократии не только напрасны, но просто смешны – эта беспомощность вовсе не мешает ей отправлять «ограниченные контингенты» в любую точку планеты, в которой (вследствие) наступает «чрезвычайное положение». Последующая аналитика взглядов Батая обнажает «нищету философии» отверженности с предельной ясностью: Аганбен пытается противопоставить *Vita sacra* Батая *homo sacer* в качестве «нормы отверженности». В конечном счете все упирается в абсолютное, ничем не прикрытое непонимание жертвы обоими: ««Во время жертвоприношения жертва отождествляет себя с умирающим животным. Так она умирает под жертвенным ножом, наблюдая собственную смерть – в каком-то смысле от вызванного ею самой сердечного приступа. Что за комедия!». Голая жизнь *homo sacer* ... как раз и ускользает из его поля зрения...»<sup>29</sup>. Увы, ускользает она и из поля зрения Аганбена. Оба ученых мужа, изоцряясь в аналитических дефинициях ощущений, якобы сопровождаю-

25 Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. с. 241-242.

26 Джорджо Аганбен. *Номо sacer*. Суверенная власть и голая жизнь. с. 128.

27 Указ. соч., с. 136.

28 Указ. соч., с. 142-143.

29 Указ. соч., с. 147.

щих жертвоприношение, чрезвычайно далеки от его священной сути – оба в сущности считают ее иллюзией, при этом Батай в нее погружается, Аганбен, акцентируя внимание на единственно доступном для него моменте ужаса, выделяют категории лиц, вырванных из его пределов.

Далее Аганбен связывает свою философию с «биополитикой» через тоталитаризм и концентрационные лагеря как ее обнаженное воплощение: «Современная демократия возникает как требование выставить напоказ «тело»: *habeas corpus ad subjiciendum*, ты должен предъявить свое тело»<sup>30</sup>. Вне подобного «предъявления» немыслима вовсе не демократия, но современность; переход ко всеобщей находимости (континуальности) сопровождает рождение Нового времени, но объясним вовсе не политическими мотивами – напротив, именно последние вынуждены вписываться в эту новую процессуальность<sup>31</sup>. Все убожество раздела сосредоточено в заключении: «Тела подданных, которых разрешено убивать, образуют новое политическое тело Запада»<sup>32</sup>. С. 160. Все, что хочет сказать Аганбен, сводится к тому, что «демократия» не отказывается от политики «двойных стандартов», предпочитая их применение в сфере внешней политики. И то, что «... ставкой в игре опять-таки оказывается определение такой жизни, которая может быть отнята без совершения убийства (и которая, как и *homo sacer*, «жертвоприношению не подлежит» – в том смысле, что эта жизнь, само собой разумеется, не может быть прервана в порядке смертной казни)», свидетельствует только об этом<sup>33</sup>. С. 209.

\*\*\*

Аганбен выразительно демонстрирует «блеск и нищету» академического проекта.

Попытка проникнуть сквозь герметическую упаковку современной политологии, ее «интересы», «ресурсы» и «стратегии» к их подстилающей онтологии и культурным наполнениям, безусловно достойна похвалы. Но культуроло-

гическое изучение подчинено априорной схеме, скудость которой не компенсируется учеными иллюстрациями.

О чем же в итоге поведал труд Аганбена?

Некогда (когда? где? при каких обстоятельствах?) на пыльных тропинках истории встретились два персонажа (субстанции, силы etc.).

Первый представлен целомудренной Евой, воплощенной природой, дамой во всех отношениях приятной и, как водится, весьма загадочной, вплоть до конца повествования привлекающей внимание исключительно страстью, возбуждаемой в Адаме (что позволяет по ходу пьесы наряжать ее в карнавальные одежды, составляющие длинный и внутренне бессвязный ряд «телесного»).

Адам при встрече немедленно загорается мечтой о (библейском) ее «познании» (причины его кипения и его цели в рамках общей драматургии пьесы представляются самоочевидными).

История их взаимоотношений, впрочем, не лишена драматики.

Искуситель (он же Адам) беспрепятственно овладевает томной избранницей. Но тут выясняется, что совершает этот простой шаг он не как препоясанный муж (политик), но как неопытный любовник (левит). Вследствие попытка не засчитывается.

Набираясь опыта несколько последующих тысячелетий, Адам мужает. В новой ипостаси (политика) он дожидается того, что его предшественник (святоша) отвергает Еву и гонит ее на мороз. Лишенная всех прав, несчастная вынуждена отдаваться первому встречному, в нашем случае – заинтересованному суверену, который делает ее публичной женщиной – с этих пор его интересует в достойной даме исключительно ее тело.

С этого времени начинаются подлинные истории: политики, тела и демократии, в образе биополитики обретающие непосредственное выражение. Политик осенен немного безумной идеей подчинить тело почтенной матроны полностью и без изъятий – что это означает, также не до конца понятно.

История занимательная и трогательная, но, к сожалению, целиком высосанная из пальца и в силу того пошловатая и поверхностная. «Необыкновенная легкость мыслей» не только

30 Указ. соч., с. 158.

31 Спектор Д.М. Инобытие и время (контур эстетике трансцендентного). // NB: Философские исследования. – 2014. – № 3. – С. 1–46.

32 Джорджо Аганбен. *Homo sacer*. Суверенная власть и голая жизнь. с. 160.

33 Указ. соч., с. 209.

не решает целый ряд насущных вопросов, но серьезно опошляет или игнорирует традиционные. Собственно говоря, автор подменяет их жонглированием рядами реалий «голой жизни», «священного», амбивалентного, из которых рождается «отверженность» и «политика». Но, проскользнув мимо попыток их понять (точнее, подменяя их цитатами из преимущественно Хайдеггера), Аганбен оперирует с темными и им неосознаваемыми до конца реалиями.

Что представляет собой священное на заре истории (помимо амбивалентности)? Какую роль играет? Как соотносено с «телом» и на каких путях подчиняет последнее? И какова роль в этом процессе смерти и жертвоприношения? («...слово, обозначающее ритуал... «жертвоприношение» (ср. лат. *sacrificium*, буквально

«делание жертвы» /сакрального/... еще очевиднее использование слова для жертвы в качестве обозначения ритуала вообще – др.-инд. *Yajña* нем. *Opfer* и др.)»<sup>34</sup>. Но такая связь должна быть понята, но не констатирована<sup>35</sup>.

Выступает ли священное и политическое историческими формами власти? Суть ли они этапы ее развития и чем обусловлена их смена?

Нет ответа.

Увы, без него невозможно подобраться к внутренним пружинам политического, к той «онтологии», о которой столь часто упоминает Аганбен.

34 Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику – С. 24. // Архаический ритуал в фольклорных и литературных памятниках. М., 1988. – 332 с.

35 Спектор Д. М. «Человек: истоки духовности. Опыт антропологической интерпретации происхождения духовности».

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Агамбен Дж. *Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. – М.: Издательство «Европа», 2011. – 256 с.
2. Андреев Ю. В. *История Древней Греции*. М., 1996.
3. Блаватский В. Д. *Античная цивилизация*. М., 1973.
4. Валлон А. *История рабства в античном мире*. Смоленск, «Русич», 2005.
5. Гегель Г. В. Ф. *Феноменология духа*. – Соч. Т. IV. М., 1959.
6. Головнёв А. В. *Антропология движения (древности Северной Евразии)*. – Екатеринбург: УрО РАН; «Волот», 2009 – 496 с.
7. Спектор Д. М. «Человек: истоки духовности. Опыт антропологической интерпретации происхождения духовности», – LAP LAMBERT Academic Publishing is a trademark of: OmniScriptum GmbH & Co. KG. 2014. ISBN 978-3-659-50153-1).
8. Спектор Д. М. *Инобытие и время (контуры эстетики трансцендентного)*. // NB: Философские исследования. – 2014. – № 3. DOI: 10.7256/2306-0174.2014.3.11484. URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_11484.html](http://e-notabene.ru/fr/article_11484.html)).
9. Топоров В. Н. *О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и литературных памятниках*. М., 1988. – 332 с.).

## REFERENCES

1. Agamben Dzh. *Homo sacer. Suverennaya vlast' i golaya zhizn'*. – М.: Izdatel'stvo «Evropa», 2011. – 256 s.
2. Andreev Yu. V. *Istoriya Drevnei Gretsii*. М., 1996.
3. Blavatskii V. D. *Antichnaya tsivilizatsiya*. М., 1973.
4. Vallon A. *Istoriya rabstva v antichnom mire*. Smolensk, «Rusich», 2005.
5. Gegel' G. V. F. *Fenomenologiya dukha*. – Soch. T. IV. М., 1959.
6. Golovnev A. V. *Antropologiya dvizheniya (drevnosti Severnoi Evrazii)*. – Ekaterinburg: UrO RAN; «Volot», 2009 – 496 s.
7. Spektor D. M. «Chelovek: istoki dukhovnosti. Opyt antropologicheskoi interpretatsii proiskhozhdeniya dukhovnosti», – LAP LAMBERT Academic Publishing is a trademark of: OmniScriptum GmbH & Co. KG. 2014. ISBN 978-3-659-50153-1)
8. Spektor D. M. *Inobytie i vremya (kontury estetiki transtsendentnogo)*. // NB: Filosofskie issledovaniya. – 2014.-№ 3. DOI: 10.7256/2306-0174.2014.3.11484. URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_11484.html](http://e-notabene.ru/fr/article_11484.html)).
9. Toporov V. N. *O rituale. Vvedenie v problematiku // Arkhaicheskii ritual v fol'klornykh i literaturnykh pamyatnikakh*. М., 1988. – 332 s.).