05 2008

Антропология и теория политических установлений

Paolo Virno

**Перевод с англ. Александра Скидана
под редакцией Алексея Пензина, сверено с итальянским оригиналом**

1. Животное, открытое миру

Нет такого беспристрастного исследования человеческой природы, которое не содержало бы в себе – как своего рода нелегального пассажира – по меньшей мере набросок теории политических установлений [istituzioni][1]. Оценка присущих нашему виду инстинктов и влечений, анализ разума, целиком определяемого языковой способностью, признание непростых отношений между отдельным человеческим животным и его сородичами: всё это каждый раз таит в себе вердикт о законности Министерства внутренних дел. И наоборот: нет такой теории политических установлений, достойной этого имени, которая не принимала бы в качестве плохо скрываемой предпосылки то или иное представление об особенностях, отличающих

Homo sapiens от других видов животных. Только один школьный пример: немногое можно понять в «Левиафане» Гоббса, если не удосужиться заглянуть в его «De homine» («О человеке»).

Дабы избежать любых недоразумений, сразу же оговорим: было бы нереалистично, даже нелепо полагать, что модель справедливого общества можно вывести из определённых био-антропологических инвариантов. Любая политическая программа укоренена в беспрецедентном социально-историческом контексте (религиозные гражданские войны в случае Гоббса, производственный процесс, непосредственно основывающийся на силе мышления при помощи слов, в нашем), сталкиваясь с уникальной констелляции страстей и интересов. Вместе с тем, коллективное действие возможно при определённых обстоятельствах именно потому, что, ухватившись за самую что ни есть ускользающую реальность, оно берёт на себя – непредсказуемым и изменчивым образом – ответственность за то, что от обстоятельств не зависит, т.е. за сами био-антропологические инварианты. Ссылка на человеческую природу не приглушает, но, напротив, до крайности усиливает акцент на особом и неповторимом характере политического решения, на обязанности действовать своевременно, на безошибочном чутье, подсказывающем, что вчера выступать ещё рано, а завтра – уже поздно.

Связь между антропологической рефлексией и теорией установлений была чётко сформулирована Карлом Шмиттом в седьмой главе «Понятия политического»:

«Все теории государства и политические идеи можно испытать в отношении их антропологии и затем подразделить в зависимости от того, предполагается ли в них, сознательно или бессознательно, “по природе злой” или “по природе добрый” человек. Различение имеет совершенно обобщенный характер, его не надо брать в специальном моральном или этическом смысле. Решающим здесь является проблематическое или непроблематическое понимание человека как предпосылки всех дальнейших политических расчетов, ответ на вопрос, является ли человек существом “опасным” или безопасным, рискованным или безвредным, нерискованным. ... Когда речь идет об открытом анархизме, то уже совершенно ясно, насколько тесно связана вера в “естественную доброту” с радикальным отрицанием государства, одно следует из другого и взаимно подкрепляется. ... Враждебный государству радикализм возрастает в той же мере, в какой растет вера в радикальное добро человеческой природы. ... Соответственно сохраняет свою силу то примечательное и весьма беспокоящее многих утверждение, что во всех политических теориях предполагается, что человек – “злое” существо, т. е. он никоим

образом не рассматривается как непроблематический, но считается “опасным” и динамичным» (Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. – 1992. – № 1. – С. 35-67).

Будь человек кротким животным, предназначенным к согласию и взаимному признанию, не было бы вообще никакой необходимости в дисциплинарных и принудительных институтах. Критика государства – с различной глубиной разработанная либералами, анархистами и коммунистами – питается, согласно Шмитту, предвзятой идеей о «естественной доброте» человеческого рода. Авторитетный пример этой тенденции представлен сегодня либертарианской политической позицией Ноама Хомского: с замечательным упорством он выступает за роспуск централизованных аппаратов власти, приписывая им умерщвление врождённой творческой способности к вербальному языку, специфической видовой предпосылки, которая могла бы гарантировать человечеству самоуправление, свободное от установленных иерархий. Но если – а всё подводит к такому убеждению – *Homo sapiens* является опасным, непостоянным, несущим гибель другим и себе животным, образование «единого политического тела», которое осуществляло бы, по словам Шмитта, безусловную «монополию на политическое

решение», кажется неизбежным для его обуздания.

Не очень-то умно задирать философски утончённый нос, когда сталкиваешься с грубой альтернативой между «человеком по природе добрым» и «человеком по природе злым». Во-первых, потому что Шмитт и сам прекрасно знает об этой грубости. Он намеренно использует этот телеграфный стиль, апеллируя к био-антропологическим данным, которые, будучи сами по себе нейтральными по отношению к наивным моральным оценкам, на деле не уменьшают количества теоретических загадок. Но задирать нос особенно не умно по другой причине. Именно эта кажущаяся грубость позволяет нам, не ходя вокруг да около, выдвинуть историко-натуралистическую гипотезу, которая расстраивает очерченную Шмиттом концептуальную схему, в силу чего становится по-настоящему интересной. Гипотеза эта заключается в следующем: полная риска нестабильность человеческого животного – вкратце, так называемое зло – ни в каком смысле не подразумевает образование и сохранение той «верховной власти», каковая есть государственный суверенитет. Наоборот, «враждебный государству» и капиталистическому способу производства радикализм, отнюдь не предполагающий кротости нашего вида, может найти своё подлинное обоснование в безоговорочном

признании «проблематичного» характера человеческого животного, т.е. его неопределённого, потенциального (иными словами, еще и опасного) характера. Критика «монополии на политическое решение», как и вообще установлений, чьи правила функционируют как навязчивое повторение, должна опираться именно на признание того, что человек «по природе зол».

2. Избыток влечений и модальность возможного

В чём состоит «зло», которое, по Шмитту, принимает в расчёт любая теория политических установлений, демонстрирующая хотя бы капельку реализма в отношении человеческой природы? Он ссылается, пусть и мимоходом, на тезисы самого демократичного из основателей философской антропологии – Хельмута Плесснера. Я ограничусь здесь лишь ключевыми идеями философской антропологии, взятой как целое, не принимая во внимание расхождения (в иных отношениях значимые) между разными авторами.

Согласно Плесснеру, а затем и Гелену, человек «проблематичен», потому что лишён определенной среды, в точности соответствующей его психосоматической организации и набору его влечений[2]. Если встроенное в среду обитания животное

реагирует на внешний стимул с врождённой уверенностью, ведомое инстинктом самосохранения, то человек, плохо адаптированный к среде, вынужден биться над множеством вариантов, лишённых ясной биологической цели. Наш вид характеризуется «открытостью миру», если под «миром» понимать жизненный контекст – всегда непредсказуемый и частично неопределённый. Преизбыток внешних раздражителей, не связанных с какой-либо конкретной оперативной задачей, порождает постоянную неуверенность и дезориентацию, никогда полностью не исчезающие: по словам Плесснера, «открытое миру» животное всегда сохраняет некую неприспособленность, или «обособленность»[3], в отношении положений и событий, с которыми оно сталкивается. Открытость миру, с подразумеваемой ею довольно высокой степенью недифференцированной потенциальности, коррелирует в терминах филогенеза с низкой специализацией инстинктов, а также с неотенией, т.е. постоянным присутствием инфантильных черт даже у взрослых субъектов.

Уже этих общих указаний достаточно, чтобы уточнить «опасность» *Homo sapiens*, к которой, согласно Шмитту, апеллирует современная теория государственного суверенитета (и которую, согласно Фрейду, уменьшить может только нормативный порядок, вполне сопоставимый с навязчивым повторением).

Преизбыток биологически нецеленаправленных стимулов и вытекающее отсюда поведенческое разнообразие сопровождаются врождённой слабостью механизмов торможения: «открытое миру» животное проявляет виртуально безграничную внутривидовую агрессивность, запускающие причины которой никогда не сводимы к конкретному перечню (плотность территории обитания, половой отбор и т.д.), поскольку они сами бесконечно изменчивы[4]. Борьба за чистый престиж, даже понятие «чести», теснейшим образом связаны со структурой влечений не локализованного в определенной среде существа, которое – именно в силу этого – является по сути своей потенциальным. Отсутствие однозначной среды обитания делает «первой природой человека» культуру[5]. Однако именно культура, как врождённый биологический диспозитив, демонстрирует фундаментальную двойственность: она притупляет опасность, тогда как в других отношениях умножает и разнообразит случаи риска; она «защищает человека от его собственной природы», избавляя от опыта «собственной пугающей пластичности и неопределённости»[6], но, будучи главным проявлением этой же пластичности и неопределённости, одновременно она способствует полному раскрытию той природы, от которой предположительно должна нас защищать.

Так называемое «зло» можно также описать, обратившись к некоторым бросающимся в глаза исключительным правам вербального языка. Проблематично – т.е. неустойчиво и опасно – то животное, чья жизнь характеризуется Отрицанием, модальностью возможного, бесконечным регрессом. Эти три структуры обнимают эмотивную ситуацию животного, лишенного ориентации в среде обитания. Отрицание неотделимо от известной «обособленности» от жизненного контекста, а иногда и от временной задержки сенсорного стимула. Модальность возможного совпадает с биологически нецеленаправленным избытком влечений, равно как и с неспециализированным характером человеческого животного. Бесконечный регресс выражает «открытость миру» как хроническую незавершённость, или даже (что сводится к тому же самому) как тщетный поиск той пропорциональности между влечениями и поведением, каковая является преимуществом ограниченной среды обитания. Это логическое основание метафизики одновременно является наброском теории страстей. Боль, сочувствие, желание, страх, агрессивность: эти аффекты, объединяющие нас с многими другими видами животных, полностью перестраиваются под воздействием отрицания, модальности возможного, бесконечного регресса. А ещё есть аффекты, которые, отнюдь не претерпевая перестройки, даже вызываются этими лингвистическими структурами. Скука,

например, есть ни что иное, как эмоциональный коррелят бесконечного регресса, оцепенелого движения, которое, кажется, отодвигает предел лишь для того, чтобы вновь и вновь его заново утвёрждать; а тревога (т.е. смутное предчувствие, не связанное с конкретным положением дел) – это эмоциональный аспект модальности возможного. Что касается отрицания, то именно ему мы обязаны возможностью отказа от взаимного признания среди представителей одного вида (ср. Virno 2004). Наглядная очевидность «это человек» теряет свою неопровержимость, как только подчиняется операции «нет»: доказательством тому служат антропофагия и Освенцим. Расположенная на границах социального взаимодействия, возможность непризнания воздействует и на его сердцевину, пронизывая всю его ткань. Язык, вовсе не ослабляя внутривидовую агрессивность (в чём убеждает нас Хабермас и ряд согласных с ним философов), радикализирует её сверх всякой меры.

1.2 Амбивалентность

Опасность нашего вида коэкстенсивна его способности совершать новаторские действия, т.е. действия, которые могут изменить устоявшиеся привычки и нормы. Говорим ли мы об избытке влечений или о лингвистическом отрицании, «обособленности» от жизненного

контекста или о модальности возможного, совершенно очевидно, что указываем мы не только на предпосылки подчинения и жестокости, но и на исходные условия, позволяющие изобретать фабричные советы рабочих или другие демократические установления, основывающиеся на той особой политической страсти, каковой является дружба без чрезмерной близости. И «добродетель» и «зло» предполагают недостаток инстинктивной ориентации и питаются опытом неуверенности перед лицом «того, что может быть и так, и иначе» (так Аристотель определяет контингентность [contingency[7]], которая отличает практику «животного, обладающего языком», Никомахова этика, VI, 1140 b 27). Био-лингвистические предпосылки так называемого «зла» те же, что сопутствуют «добродетели». Взять то же отрицание: оно способно блокировать, или заключать в скобки, сочувствие среди представителей одного вида, обеспечиваемое церебральным механизмом зеркальных нейронов (Gallese 2003), что делает возможным утверждение чего-то вроде «это не человек» в присутствие еврея или араба. Мы должны добавить, однако, что возможность взаимного непризнания блокируется (как раз согласно правилам добродетельного [virtuous[8]] поведения) той же самой способностью к отрицанию любого семантического содержания, которая сперва сделала его возможным. Публичная сфера – сплетённая из убеждающих дискурсов,

политических конфликтов, договоров, коллективных проектов – есть ни что иное, как второе отрицание, при помощи которого отрицание первое, т.е. синтагма «не человек», неизменно заглушается вновь. Иными словами, публичная сфера состоит в отрицании отрицания: «это не нечеловек». Очевидное тождество между специфическими видовыми ресурсами, которыми пользуется добродетельная инновация, и теми, что питают смертоубийственную вражду, не даёт нам права, пусть и на минуту, преуменьшать «зло», считать его какой-то второстепенной неприятностью или, что хуже, необходимой движущей силой, скрывающейся под маской «добра». Напротив: единственное по-настоящему радикальное, т.е. безжалостно калечащее зло – это именно и только то зло, у которого тот же корень, что и у добродетельной жизни.

Полная коэкстенсивность между угрозой и убежищем позволяет нам поместить проблему политических установлений на твёрдую почву. По двум, по меньшей мере, причинам. Прежде всего, потому что эта коэкстенсивность заставляет подозревать, что видимое убежище (государственный суверенитет, например) является в некоторых случаях ярчайшим проявлением угрозы (внутривидовая агрессивность). Во-вторых, потому что подсказывает до некоторой степени релевантный методологический критерий:

установления действительно защищают нас тогда, и только тогда, когда пользуются теми же исходными условиями, которые в иных отношениях не перестают подпитывать угрозу; тогда, и только тогда, когда черпают защитные ресурсы из «открытости миру» и способности отрицания, из неотении и модальности возможного; тогда, и только тогда, когда ежечасно демонстрируют свою принадлежность категории «того, что может быть и так, и иначе».

Желая ослабить тиски диалектической схемы, согласно которой (само)деструктивные влечения лингвистического животного обречены вечно укреплять и совершенствовать синтез, представленный государством, современная критическая мысль – от Хомского до французских постструктуралистов – посчитала удобным стереть со своего горизонта, вместе с диалектикой, саму память об этих (само)деструктивных влечениях. Тем самым современная критическая мысль рискует лишь подтвердить диагноз Шмитта: «враждебный государству радикализм возрастает в той же мере, в какой растёт вера в радикальное добро человеческой природы». Всё говорит в пользу того, что здесь мы находимся в тупике. Вместо того чтобы отбрасывать отрицание, хотя бы и с целью избежать оселка диалектики, необходимо разработать недиалектическое понимание отрицания. Для этой цели будут полезны три ключевых слова: амбивалентность, осцилляция,

жуткое. Амбивалентность: дружба без чрезмерной близости, этот подлинный стержень политического сообщества, всегда может превратиться в близость, заряженную враждой, которая подливает масло в огонь и приводит к бойне между фракциями, бандами, кланами. Третьего «снимающего» термина, т.е. диалектического синтеза или высшей точки равновесия, не дано: каждая из противоположностей отсылает обратно к другой противоположности; или, скорее, она уже содержит её в себе, уже позволяет нам усмотреть в своей собственной структуре другую противоположность. Осцилляция: взаимное признание среди представителей одного вида отмечено беспрестанным маятниковым движением от частичного успеха к маячащему в будущем провалу. Жуткое: то, что внушает страх, никогда не бывает незнакомым, но лишь тем, с чем мы отлично знакомы (избыток влечений, конструкция вербального языка), и тем, что в разнообразных обстоятельствах даже осуществляло – или могло осуществлять – защитную функцию[9].

1.3 **Роптания в пустыне**

Взаимосвязь между пугающими сторонами человеческой природы и политическими установлениями является, без сомнения, метаисторическим вопросом. Принимаясь за его

решение, бесполезно обращаться к калейдоскопу культурных различий. Вместе с тем, как это всегда происходит, ясные очертания и весомость метаисторический вопрос обретает только в рамках конкретной социально-исторической ситуации. Инвариант, т.е. врождённая (само)деструктивность животного, мыслящего при помощи слов, тематизируется как «довод» в пользу существования «функции», которая целиком состоит из связанных с непредвиденными обстоятельствами кризисов и конфликтов. Иными словами: проблема внутривидовой агрессивности выступает на первый план, как только современное централизованное государство начинает переживать заметный упадок, хотя бы и расцвеченный конвульсивными поползновениями к реставрации и тревожными метаморфозами. Именно посреди и в силу упадка проблема установлений, их регулятивной и стабилизирующей роли заставляет себя ощутить во всем своём био-антропологическом размахе.

Шмитт и сам, не без заметного огорчения, признаёт ослабление государственного суверенитета[10]. Размывание «монополии на политическое решение» проистекает как из природы современного производственного процесса (основанного на абстрактном знании и языковой коммуникации), так и из социальной борьбы шестидесятых-семидесятых, а также из

последующего распространения образов жизни, не восприимчивых к «предварительному договору о повиновении». Здесь не столь важно подробно останавливаться на этих причинах или перечислять другие. Важны вопросительные знаки, повисшие над новой ситуацией. Какие политические установления могут иметь место вне государственного аппарата? Как обуздывать неустойчивость и опасность человеческого животного, когда мы больше не можем рассчитывать на «навязчивое повторение» в применении правил, действующих в любое время? Каким образом избыток влечений и открытость миру могут действовать как политическое противоядие от той отравы, которую сами же и выделяют?

Эти вопросы возвращают нас к мучительнейшему эпизоду в повествовании об исходе евреев из Египта: к «роптаниям» в пустыне, этой череде исключительно горьких распрей и междоусобиц. Вместо того чтобы покориться фараону или восстать против его правления, евреи воспользовались принципом *tertium datur*, ухватившись за другую, беспрецедентную возможность: оставить дом рабства и работы, от которой они «стенали». И они отважились войти в ничейную землю, где опробовали неслыханные доселе формы самоуправления. Но узы сплочённости слабеют: растёт стремление к старому угнетению, уважение к товарищам по бегству внезапно

превращается в ненависть, пышным цветом расцветают идолопоклонничество и насилие. Множество [la moltitudine] должно разобраться с этим злом, или, если угодно, с негативностью, которая в него проникает: расколы, враждебность, клевета, полиморфная агрессивность. Повествование об исходе представляет собой, пожалуй, самую авторитетную теологически-политическую модель преодоления государства, ибо рисует возможность подрыва принадлежащей фараону монополии на принятие решений посредством предприимчивого уклонения [sottrazione][11]; но также потому, что, привлекая внимание к «роптаниям», оно тем самым исключает идею, будто это уклонение основано на природной кротости человеческого животного. Исход опровергает Шмитта: Республика, которая больше уже не является государством, пользуется очень близкими и открытыми отношениями с врождённой деструктивностью нашего вида.

2. Пост-государственные установления

«Враждебный государству радикализм» не только без колебаний признаёт (само)деструктивные влечения существа, наделённого речью, но и принимает их настолько всерьёз, что считает нереалистичным, даже крайне вредным, противоядие, которое предусматривают

теоретики суверенитета. Ниже я хотел бы развить некоторые соображения о форме и функционировании политических образований; хотя они и тесно сопряжены с пугающими аспектами природы человека, тем не менее, они выглядят несовместимыми с «монополией на политическое решение».

Я постараюсь развить эти соображения, не ссылаясь на то, что могло бы быть, но сосредоточусь на том, что всегда уже есть. Другими словами, я пренебрегу на время необходимостью изобретать политические категории, соответствующие нынешним социальным трансформациям, чтобы сконцентрировать внимание на двух макроскопических антропологических – а точнее, антропогенетических – реальностях, во всех отношениях представляющих собой установления: языке и ритуале. Это как раз те установления, которые с величайшей ясностью демонстрируют все необходимые условия, только что перечисленные в моих вопросах: признание невозможности выйти из природного состояния, маятниковое движение между порядком и правилами, взаимозаменяемость между вопросами принципа и фактическим положением дел, глубокое знакомство с двойственностью и осцилляцией. Эти два природно-исторических установления, говоря о которых я ограничусь лишь самым минимумом, не являются, тем не менее, установлениями

политическими. Вместе с тем, мы не можем исключать возможности обнаружить в нашей традиции один или несколько концептуальных механизмов, представляющих собственно политический эквивалент языка или ритуала. В нашей традиции: даже здесь, как видите, я не апеллирую к тому, что будет, но лишь к тому, что было. Что касается ритуала, то позвольте мне выдвинуть следующую гипотезу: способ, каким он всякий раз заново противостоит и смягчает опасную неустойчивость человеческого животного, имеет свой коррелят в теолого-политической категории *katechon*. Это греческое слово, использованное апостолом Павлом во Втором Послании к Фессалоникийцам и позднее повторно открытое консервативной доктриной, означает «то, что удерживает», – силу, которая неустанно, вновь и вновь задерживает приход «сына погибели», последней всесокрушающей катастрофы. Так вот, мне представляется, что понятие *katechon*, в качестве политического аспекта ритуальных практик, более чем пригодно для того, чтобы определить природу и задачи установлений, более не принадлежащих государству. Отнюдь не будучи одним из «винтиков» теории суверенитета, как утверждает Шмитт и компания, идея силы, удерживающей так называемое «зло», однако же неспособной его устранить (поскольку такое устранение совпало бы с концом мира, или лучше, с атрофией «открытости миру»), прекрасно подходит антимонополистической политике исхода[12].

2.1 Язык

Язык живёт доиндивидуальной и надличной жизнью. К отдельно взятому человеческому животному он имеет отношение лишь в той мере, в какой то принадлежит к «массе говорящих существ». Совсем как свобода и власть, он существует исключительно в отношении между членами сообщества. Бифокальное зрение, которым обладает каждый отдельно взятый человек, можно по праву считать общим даром, свойственным всему виду. В случае же языка это не так: здесь дар создаётся самим его разделением; стало быть, само между межличностных отношений и обусловливает, как бы путём резонанса, внутриличное достояние. Природно-исторический язык свидетельствует о приоритете «мы» над «я», коллективного разума над индивидуальным. Вот почему, как не устаёт повторять Соссюр, язык – это общественное установление. На самом деле, именно по этой причине он и есть «чистое установление», матрица и мерило для всех остальных.

Такой вывод не был бы полностью оправданным, если бы язык, помимо того, что он надличен, не осуществлял бы также интегрирующую и защитную функцию. Ведь любое подлинное установление стабилизирует и предохраняет. Но какую нехватку требуется восполнять природно-

историческому языку? И от какой опасности он должен нас защищать? И у нехватки и у опасности есть точное название: языковая способность. Эта способность – т.е. биологическая предрасположенность к членораздельному говорению каждого отдельного индивида – есть простая потенциальность, которая остаётся лишённой актуальной реальности, в точности как в состоянии афазии. Как пишет Соссюр: «...во всех случаях афазии или аграфии нарушается не столько способность произносить те или иные звуки или чертить те или иные знаки, сколько способность каким бы то ни было орудием вызывать в сознании знаки данной языковой системы» (Ф. де Соссюр. Курс общей лингвистики. Извлечения. М. 2006, С. 24). Язык – как социальный факт или чистое установление – компенсирует бессловесное младенчество индивида, состояние, в котором не говорят, хотя и обладают способностью это делать. Он предохраняет нас от первой и самой грозной опасности, которой подвергается отмеченное неотенией животное: силы, которая пребывает как таковая, лишённая соответствующих ей актов. Различие между лингвистической способностью и исторически обусловленными законами языка – различие, которое, отнюдь не будучи упразднённым, сохраняется и в период зрелости, заставляя ощущать себя всякий раз, когда производится высказывание – наделяет институциональной тональностью природную

жизнь нашего вида. Именно это различие предполагает предельно тесную связь между биологией и политикой, между *zoon logon ekon* и *zoon politikon*.

Язык – это установление, делающее возможными все остальные: моду, брак, закон, государство (список можно продолжить). Но матрица радикально отличается от своих побочных продуктов. Согласно Соссюру, функционирование языка несравнимо с функционированием закона или государства. Бесспорные аналогии оказываются на поверку обманчивыми. Изменение с течением времени гражданского кодекса не имеет ничего общего с перегласовкой согласных или изменением некоторых лексических значений. Пропасть, отделяющая «чистое установление» от знакомых нам социально-политических аппаратов, поучительна для такого исследования, как наше. Пользуясь терминологией, которую мы употребляли ранее, мы могли бы сказать, что только язык является поистине мировым установлением, т.е. таким, которое самим способом своего бытия отражает избыток биологически нецеленаправленных стимулов, не говоря уже о хроническом «обособлении» человеческого животного по отношению к его собственному жизненному контексту.

Язык разом и самое природное и самое историческое из человеческих установлений.

Самое природное: в отличие от моды или государства, он основывается на «особом органе, подготовленном природой», иными словами, на врождённой биологической предрасположенности, представленной языковой способностью. Самое историческое: если брак и закон удовлетворяют требованиям определённых природных явлений (сексуальное желание и выращивание потомства для первого; симметрия обменов и пропорциональное отношение между нанесённым ущербом и наказанием для второго), язык никогда не ограничивается сферой объективно существующего, но затрагивает целиком весь опыт животного, открытого миру, а следовательно – как возможное, так и реальное, неизвестное в той же мере, что и привычное. Моду не локализовать в области мозга, и тем не менее она всегда должна уважать пропорции человеческого тела. Язык же, наоборот, зависит от определённых родовых условий, но пользуется неограниченной областью применения (поскольку сам же способен её расширять). Язык, зеркально отражая человеческую нехватку чётко ограниченной и предсказуемой среды обитания, лишен каких-либо ограничений в процессе своей актуализации; но именно его неограниченное разнообразие, иными словами, его независимость от фактических обстоятельств и природных данных предоставляет очевидную защиту перед лицом опасностей, связанных с этой нехваткой.

Чистое установление, будучи одновременно самым природным и самым историчным из всех, вместе с тем является установлением несубстанциальным. Идея фикс Соссюра прекрасно известна: язык не содержит в себе никакой положительной реальности, наделённой самостоятельной внутренней связностью, но одни лишь различия и различия внутри различий. Каждый член определяется лишь «отсутствием совпадения со всем остальным» (С. 102), т.е. своей оппозицией или инаковостью по отношению ко всем другим членам. Значение лингвистического элемента заключается в его не-бытии: x что-то значит исключительно и именно потому, что оно не y, не *w* и т.д. Способность говорящего отрицать некоторые житейские положения, иногда вплоть до нейтрализации неопровержимых наглядных доказательств, ограничивается повторением и экстериоризацией «переплетения вечно отрицательных различий» (там же, 101), которые всегда отличали внутреннюю жизнь языка. Отрицание, т.е. то, что совершает язык, следует понимать прежде всего как нечто, чем сам же язык и является. Чистое установление не представляет никакую исходную силу или реальность, но может их означать благодаря отрицательно-различительным отношениям, которые поддерживают между собой составляющие его элементы. Оно не представитель и не след чего бы то ни было, и

именно в силу этого демонстрирует свою неотделимость от «существа, основанного прежде всего на обособлении».

Нельзя ли допустить, что политическое установление – в самом строгом значении этого прилагательного – заимствует свою форму и функционирование у языка? Возможно ли, чтобы существовала Республика, которая защищает и стабилизирует человеческое животное так же, как язык выполняет свою защитную и стабилизирующую роль по отношению к языковой способности, т.е. неотении? Может ли существовать несубстанциальная Республика, основанная на различиях и различиях внутри различий, непредставительская Республика? У меня нет ответов на эти вопросы. Как и любой другой, я тоже отношусь с подозрением к жонглированию аллюзиями и спекулятивным «коротким замыканиям». При всём при этом, я полагаю, что нынешний кризис государственного суверенитета делает эти вопросы вполне законными, избавляя их от налёта праздности и самодовольства. Идея, что самоуправление множества может напрямую соотноситься с языковой способностью человека, с тревожной двойственностью, которой он отмечен, должна по меньше мере оставаться открытой проблемой.

2.2 Ритуал

Ритуал отмечает и противостоит разного рода кризисам: парализующая действие неопределённости, страх неизвестности, усиление агрессивных влечений в самом сердце сообщества. В наиболее значительных случаях кризис, с которым пытается совладать ритуал, касается не того или иного конкретного поведения, но, напротив, затрагивает сами условия возможности опыта: целостность самосознания и открытость миру. Эрнесто де Мартино[13] говорит о критических состояниях, когда «я» рассыпается, а мир, кажется, подходит к концу, как о «кризисе присутствия». В такой ситуации частичная обратимость антропогенетического процесса проявляется во всей своей наготе. Иными словами, обладание теми фундаментальными предпосылками, что делают человеческое животное человеческим животным, становится негарантированным. Ритуал выполняет терапевтическую функцию не потому, что воздвигает барьер против «кризиса присутствия», а наоборот, потому что прослеживает все его предыдущие этапы, пытаясь перевернуть полярность всех и каждого из них. Ритуальная практика несёт крайнюю опасность, усиливает неопределённость и хаос, возвращается к первичной сцене очеловечивания. Только так, в конце концов, она и может символически повторить путь антропогенеза, заново утвердив в итоге единство «я» и открытость миру. Согласно де Мартино, психопатологический коллапс и крушение

совместной жизни сдерживаются «культурным апокалипсисом», т.е. коллективными ритуалами, подражающими деструкции, дабы её притупить. Культурные апокалипсисы суть установления, основанные на двойственности и осцилляции. Это двойственность критических ситуаций, когда только лишение даёт шанс на спасение и не существует защиты, кроме той, что сама же опасность и очерчивает. И это осцилляция между чем-то знакомым, что становится до жути тревожным, и чем-то тревожным, что опять порождает знакомое.

Кризис присутствия следует двумя противоположными и симметричными путями. Он может заключаться в мучительном «семантическом недостатке», но также, наоборот, в неконтролируемой затягивающей воронке инфляции, спровоцированной «семантическим избытком, который не разложить на строго установленные значения» (De Martino 1977, p. 89). Семантическая нехватка неотделима от сведения человеческого дискурса к конечному ряду звуков монохорда[14]. «Я» вновь поглощается хаотическим миром, чьи части, отнюдь не образуя уже дискретные единицы, погружаются в зыбкий и обволакивающий континуум. В первом случае мы имеем дело с актами без соответствующей силы [potenza]; во втором, с силой без соответствующих актов: это зеркальные пути, на которых регрессия антропогенетического процесса манифестирует

себя, пользуясь терминологией де Мартино, как опасность «конца мира».

Культурный апокалипсис – это ритуальный аналог чрезвычайного положения. Он тоже подразумевает приостановку обычных законов, позволяя некоторым чертам человеческой природы проявиться (кризис и повторение одного и того же антропогенетического процесса) в конкретной исторической ситуации. Подобно чрезвычайному положению, культурный апокалипсис тоже очерчивает область, в которой невозможно с уверенностью отличить грамматический уровень от эмпирического, общее правило – от его индивидуального применения, вопросы принципа – от вопросов фактического положения дел. Культурный апокалипсис, в точности как и чрезвычайное положение, делает так, что каждое нормативное высказывание демонстрирует, что оно одновременно является и орудием испытания и реальностью, которую предстоит испытать, и единицей измерения и самим измеряемым явлением. Чрезвычайное положение стало сегодня непрерывным условием совместной жизни. Это уже не ограниченный промежуток времени – вводимый и отменяемый сувереном, – а постоянная тональность действия и дискурса. То же самое верно и для ритуала. Культурный апокалипсис не замкнут в специально отведённом пространстве и времени, но затрагивает теперь

все аспекты современного опыта. Причина тому простая. Институциональная задача ритуала лежит в сдерживании крайних опасностей, угрожающих открытости миру лингвистического животного. Что ж, в эпоху, когда открытость миру больше уже не маскируется и не заглушается социальной псевдосредой, а представляет собой, можно сказать, основополагающий технический ресурс, эта задача должна выполняться бесперебойно. Осцилляция между утратой присутствия и его восстановлением характеризует каждое мгновение социальной практики. Амбивалентность симптомов кризиса и символов спасения пронизывает нашу заурядную повседневность.

Остаётся спросить, обладает ли культурный апокалипсис, т.е. природно-историческое установление, сдерживающее радикальное зло посредством осцилляции и двойственности, строго политическим коррелятом. Может ли ритуал, помимо того, что он расползается по всем щелям профанного времени, кое-что подсказать нам в отношении возможного функционирования Республики, более не привязанной к государству. На эти вопросы я отвечаю положительно. Как я уже дал понять, я полагаю, что древняя идея *katechon'*а, «удерживающей силы», предлагает убедительный политический эквивалент культурного апокалипсиса; и что эта идея, равно как и идея

культурного апокалипсиса, отнюдь не связана нерасторжимой связью с превратностями государственного суверенитета.

2.3 Katechon

Во Втором Послании к Фессалоникийцам апостол Павел говорит о силе, удерживающей беззаконие от того, чтобы оно восторжествовало в мире, всякий раз заново задерживающей приход Антихриста. Удерживать, задерживать: эти слова не имеют ничего общего с «подавлением», «нанесением поражения», или даже с «ограничением». То, что удерживает, не может держаться на расстоянии от удерживаемого, но пребывает подле него и даже не может не смешиваться с ним. *Katechon* не побеждает зло, но неизменно ставит ему предел и отражает его удары. *Katechon* не спасает от погибели, а, скорее, обуздывает её, и для того, чтобы её обуздать, прилаживается к бесчисленным ситуациям, в которых та могла бы себя явить. Он препятствует гнёту хаоса, примыкая к нему, в точности как вогнутость примыкает к выпуклости. Граница между *katechon*'ом и Антихристом не принадлежит исключительно одному из противников: подобно механизму ритуала, описанному Эрнесто де Мартино, эта граница разом и симптом кризиса и знак спасения, и выражение беззакония и физиогномическая черта добродетели. Или

лучше, она – одно только потому, что она – другое.

В средневековой и современной политической мысли *katechon* сначала отождествляли с мирской властью Церкви, затем – с центростремительными институтами суверенного государства, которые, предварительно навязывая договор о повиновении, имели целью воспрепятствовать распаду социального тела. Анализ этого процесса Карл Шмитт дает в своей книге «Номос Земли»[15]. Здесь не место подробно обсуждать консервативное и государствопоклонническое употребление понятия *katechon*. Пока что достаточно будет одного наблюдения: Шмитт и весь его семейный альбом (Гоббс, Де Местр, Доносо Кортес) апеллируют к «удерживающей силе», чтобы указать на родовую стабилизирующую и защитную роль, которая принадлежит политическим установлениям, поставленным перед лицом опасности дезориентированного животного, отмеченного неотенией. Такая роль носит фундаментальный, но не дискриминирующий характер: на неё могут претендовать, в принципе, самые разные типы политических институтов (для ясности: от анархистской коммуны до военной диктатуры), равно как и бесчисленные неполитические установления (начиная с языка и ритуала). Понятый в его родовом смысле, *katechon* – это вездесущее, широко распространённое свойство,

возможно даже – био-антропологический инвариант. Узловая точка в размышлениях Шмитта и близких ему авторов вовсе не в обращении к «удерживающей силе», но в её единодушном приписывании государственному суверенитету. Вопрос *katechon*'а освобождается от этих пут, когда необходимость институциональной защиты предусматривается, но наряду с этим отвергается и идея, что государство и связанная с ним «монополия на политическое решение» способны её гарантировать (учитывая тот факт, что они-то и создают величайшую опасность). Поскольку между собой конкурируют несхожие, даже диаметрально противоположные способы обуздания опасной неустойчивости лингвистического животного, представляется законным не только высвободить идею *katechon*'а из пут «верховной власти» государства, но и противопоставить их. Всё это неприемлемо, конечно, для тех, кто критикует государство, уповая в то же время на врождённую кротость нашего вида. Для них «удерживающая сила» всегда заслуживает презрения; для них присвоение *katechon*'а авторитарной политической мыслью, следовательно, совершенно законно, или точнее, неоспоримо. Но я бы не стал прислушиваться к подобным позициям.

Если мы поставим знак равенства между понятием *katechon* и апотропейной[16] функцией, присущей любому политическому (и

неполитическому) установлению, мы должны будем заключить, что оно преодолевает и выходит за пределы государственного суверенитета: между двумя этими понятиями пролегает непреодолимая пропасть, та же самая пропасть, что отделяет род от вида, фразу «лингвистическое животное» от фразы «университетский профессор». Если вместо этого мы обратим наше внимание на действительно своеобычные аспекты *katechon*'а, т.е. на то, что делает его именем собственным, мы без труда распознаем его радикальную инородность по отношению к форме защиты, предусматриваемой государственным суверенитетом (суть которого, как мы знаем, в выходе из природного состояния и исходном договоре о повиновении). Последуем по этому второму пути. Чтобы уловить характерные особенности *katechon*'а как политического установления, те аспекты, которые соотносят его с культурным апокалипсисом и противопоставляют современному централизованному государству, мы должны задержаться на его теологической конструкции.

Katechon отмечен внутренним противоречием. Он сдерживает Антихриста, радикальное зло, полиморфную агрессивность. Однако во второй главе Апокалипсиса торжество Антихриста есть необходимое условие второго пришествия Мессии, парусии[17], каковая дарует людям вечное спасение, положив миру конец. Таков

двойной зажим, которому подлежит *kotechon*: если он удерживает зло, решающая победа над злом откладывается; если агрессивности кладётся предел, искоренение агрессивности предотвращается. Разумеется, раз за разом вечно смягчать опасность вида *Homo sapiense* значит избегать его смертоносного проявления, но также – а возможно, прежде всего – это значит не допускать его окончательной ликвидации: той ликвидации, которой, если начистоту, теории суверенитета стремятся добиться посредством чистой цезуры между природным состоянием и состоянием цивилизованным. С логической точки зрения, противоречие, скрывающееся в установлении-*katechon*, сопоставимо, пожалуй, с парадоксальной командой «Я приказываю тебе быть спонтанным»: если я спонтанен, я им не являюсь, потому что подчиняюсь приказу; если я подчиняюсь приказу, я на самом деле не подчиняюсь, потому что я спонтанен. С политической точки зрения, то же противоречие становится на удивление плодотворным, поскольку схематически изображает модель институциональной защиты, в соответствии с которой (само)деструктивным влечениям, связанным с открытостью миру, можно противостоять только благодаря тем же биолингвистическим условиям (неотения, отрицание, модальность возможного и так далее), которые образуют основания и гарантии самой этой открытости.

Повторим ещё раз ключевой момент. Не допуская торжества Антихриста, *katechon* одновременно препятствует искуплению, прямому делу Мессии. Обуздание беззакония влечёт за собой отказ от восстановления невинности. *Katechon* – радикально антиэсхатологическое теолого-политическое понятие – противится «концу мира», или атрофии человеческой открытости миру, тем разнообразным способам, какими может явить себя кризис присутствия. И торжествующее зло и полная победа над злом подразумевают этот конец, т.е. атрофию. *Katechon* представляет собой защиту от гибельной неустойчивости, исходящей от Антихриста, но в равной степени и от мессианского состояния равновесия; он защищает от устрашающего хаоса, равно как и от искупительной энтропии. *Katechon* не только осциллирует между отрицанием и утверждением, никогда полностью не вычеркивая отрицание, он оберегает саму эту осцилляцию, её постоянство.

В строго политических терминах, *katechon* – это республиканское установление, предназначенное предотвращать две катастрофические возможности, способные подорвать сам источник социального взаимодействия. Во-первых, это ситуация, когда закономерность присущего виду поведения становится слишком заметной, хотя и лишённой какого-либо чёткого правила (семантический

избыток). Во-вторых, это диаметрально противоположная ситуация, когда свод правил в силе, но сила эта, будучи отделена от закономерности, требует автоматического и единообразного применения (семантическая нехватка). Таким образом, *katechon* – это республиканское установление, которое сдерживает опасности, таящиеся в неустойчивости «существа, основанного прежде всего на обособлении», однако в то же время оно отклоняет угрожающие пути, на которых современное государство искало защиты от самих этих опасностей. Подобно «незаконным установлениям» (лигам, советам, ассамблеям), отличающим, по Гоббсу, политическое существование множества, *katechon* двояко привязан к обстоятельствам и ситуациям. Он не производит централизующий синтез в отношении конкретных форм жизни, властных полномочий и локальных конфликтов, зато выполняет контингентную (т.е. зависящую от обстоятельств) и очень четко стоящую задачу. *Katechon* – это установление, наиболее подходящее перманентному чрезвычайному положению, той частичной утрате разграничения (или взаимозаменяемости) между вопросами принципа и фактическим положением дел, каковая является его отличительной чертой. Другими словами, это установление, наиболее подходящее чрезвычайному положению, когда это последнее, отнюдь не будучи уже исключительным правом суверена,

сигнализирует, напротив, о воздействии и дискурсе множества.

Библиография

De Martino, E. 1977, La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali, Einaudi, Torino.

Freud, S. 1929, Das Unbehagen in der Kultur, trad. it. Il disagio della civiltà, in Id., Il disagio della civiltà e altri saggi, Boringhieri, Torino 1971, pp. 197-280.

Gallese, V. 2003, Neuroscienza delle relazioni sociali, in Ferretti F. (a cura di), La mente degli altri. Prospettive teoriche sull'autismo, Editori Riuniti, Roma, pp. 13-43.

Gehlen, A. 1940, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, trad. it. L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo, Feltrinelli, Milano 1985.

Gehlen, A. 1956, Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, trad. it. L'origine dell'uomo e la tarda cultura, il Saggiatore, Milano 1994.

Hobbes, Th. 1642, De Cive, trad. it. De Cive, Editori Riuniti, Roma 1979.

Lorenz, K. 1963, Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression, trad. it. L'aggressività, il Saggiatore (Net), Milano 2005.

Saussure, F. de 2002, Ecrits de linguistique générale, Gallimard, Paris. Соссюр Фердинанд де. Заметки по общей лингвистике: Пер. с фр. М.: Прогресс, 1990.

Schmitt, C. 1922, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität, trad. it. Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità, in Le categorie del “politico”. Saggi di teoria politica, il Mulino, Bologna 1972, pp. 27-86.

Schmitt, C. 1932, Der Begriff des Politischen, trad. it. Il concetto del “politico”, in Le categorie… cit., pp. 87-183.

Schmitt, C. 1950, Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum, trad. it. Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello “jus publicum europeum”, Adelphi, Milano 1991.

Virno, P. 2004, Neuroni mirror, negazione linguistica, reciproco riconoscimento, in “Forme di vita”, n° 3-4, DeriveApprodi, Roma, pp. 198-206.

---

[1] Ит. istituzione (от лат. institutio – образ действий, устройство, наставление), как и аналогичные словоформы в других европейских языках, многозначно: учреждение, основание; установление; институт; во множественном числе – общественное устройство; общественный строй. В русском академическом языке основной единицей является термин «институт», которое понимается как система норм и правил, регулирующих социальное поведение индивидов. При этом сторонники так называемой институциональной теории в социологии и

экономике считают, что необходимо разделять понятия «институт» и «институция». Последнее носит более общий характер и обозначает, скорее, совокупность установившихся обычаев, традиций, моделей поведения, а также процесс их формирования, тогда как институты понимаются в связи с формально – юридически или иным образом – зафиксированными кодами и представлениями (например, «институт брака»). Однако, слово «институция» имеет весьма локальное хождение в русском языке – скорее, как часть нового интеллектуального жаргона. К тому же, Вирно, как мы увидим далее, понимает «установления» как принципиально новые общественные формы, которые не сводятся ни к формализованным правилам, кодам или законам, ни к неким естественно сложившимся нормам и обычаям, а к виртуозному «изобретению» поведенческих стратегий и тактик в условиях перманентного чрезвычайного положения, в котором обнажаются базовые «био-антропологические инварианты». Поэтому в данном случае, чтобы избежать попадания в кодифицированные академические языки, в качестве эквивалента istituzione мы выбрали несколько архаизирущее слово «установление», понимаемое в предельно обобщенном философском, а не в юридическом или социологическом смысле. Название работы Вирно также перекликается с поисками представителей консервативной немецкой школы «философской антропологии», в

частности, с «философией институтов» Арнольда Гелена (см. далее). В целом стратегия Вирно состоит в апроприации, критическом переосмыслении «слева» понятий и концепций, которые сложились в круге консервативной политической мысли. – Прим. ред.

[2] См.: Плесснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию / Пер. с нем. - М., 2004. А также Гелен А. О систематике антропологии / Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 152–302. – Прим. ред.

[3] Нем. Abstand в русском издании работы Плесснера переводится как «обособление», «дистанцирование». В данном случае по контексту мы переводим как «обособленность» или «обособление». – Прим. ред.

[4] См.: Лоренц К. Агрессия (так называемое "зло") / Пер. с нем. – М. 1994. – Прим. ред.

[5] См.: Гелен А. О систематике антропологии / Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 152–302. – Прим. ред.

[6] Там же, С. 176–179, 192. – Прим. ред.

[7] Контингентность (от лат. contingens – выпадать на долю) – важное понятие, актуализировавшееся в современной теории и философии. Контингентность – это не «случайность», как иногда переводят этот термин

на русский язык (так, некорректен перевод на русский язык по меньшей мере названия книги Ричарда Рорти "Contingency, Irony, Solidarity", как «Случайность, ирония, солидарность»). Контингентность – это нечто среднее между тем, что случается с необходимостью, т.е. не может не случиться, если заданы определенные условия, и тем, что чисто случайно. Контингентное, скорее, логически противоположно категории невозможного: «X не может случиться» (невозможное), «X может не случиться» (контингентное). При этом контингентность – не статистическое понятие, а скорее, онтологическое. В этом смысле понятие «контингентного» можно сблизить, например, с понятием «фактичности» конечного человеческого существования в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера. – Прим. ред.

[8] Вирно обыгрывает многозначность латинского понятия virtus (сила, доблесть, талант, достоинство, добродетель), имеющего значительную традицию в политической мысли. С одной стороны, оно обозначает персональные и этические качества индивида, с другой – отсылают к понятию виртуозности, которое было разработано итальянским философом в книге «Грамматика множеств». Вирно прямо увязывает virtus с виртуозностью, обращаясь к работам Ханны Арендт (см.: Paolo Virno: A Grammar of the Multitude. For an Analysis of Contemporary Forms of Life, 2004,

P. 52–55 ...) В политэкономической плоскости виртуозность – модальность новых типов труда при постфордистском капитализме, который связан с инновацией и «креативностью». – Прим. ред.

[9] Очевидно, здесь Вирно отсылает к фрейдовской концепции «жуткого» (Das Unheimliche), введенной для обозначения психического момента, когда что-то является как знакомое, но при этом и чуждое, вызывающее тревожное беспокойство. Вирно переписывает эту конструкцию скорее в лингвистически-антропологических, а не психоаналитических категориях. – Прим. ред.

[10] В исходном тексте цитата отсутствует. Мы можем привести здесь как пример следующий пассаж из «Понятия политического»: «Европейская часть человечества до недавнего времени жила в эпоху, чьи юридические понятия были целиком запечатлены в государстве, и которая предполагала государство моделью политического единства. Ныне эпоха государственности приближается к своему концу». См.: Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. Berlin, 1979, S. 9. (перевод с немецкого наш, т.к. данная вводная часть текста отсутствует в русской публикации). – Прим. ред.

[11] Дословный перевод ит. sottrazione – «вычитание». Имеется в виду «вычитание самого себя» из институтов государства. Вирно отсылает

к близким современной философии (Жиль Делез, Ален Бадью) поискам иной операции, нежели отрицание, в логике которого прежде строились, с одной стороны, критическая мысль, а с другой – революционная практика. «Вычитание» означает скорее «позитивную составляющую отрицания», оно противоположно деструкции. Так Бадью разводит философски осмысленное математическое «вычитание» и гегелевское «отрицание», которое в вульгарной интерпретации так или иначе зависит от фигуры последующего синтеза (так, революционное отрицание капиталистического государства приводит к формированию государственного капитализма). Марк же говорит о том, что деструкция буржуазного государства не является самоцелью. Таковой является коммунизм как конец государства как такового и создание общества, основанного на подлинном бесклассовом равенстве. Но чтобы прийти к коммунизму, мы должны не просто разрушить государство, а заменить его новым, которое не является простым результатом деструкции. Это принципиально новое государство строится как процесс собственного отмирания. Оно «вычитается» из всех форм «нормального» государства. Если классическое государство – это форма власти, то пролетарское государство – это род не-власти, или «власть исчезновения вопроса о власти». Точно так же Вирно с его темой «исхода» множеств, по сути, говорит об их

«вычитании» из государственных установлений. – Прим. ред.

[12] Исход (exodus), «политика исхода» – важная тема политической философии Вирно и других теоретиков итальянского постопераизма (о нем см. редакторские примечание к тексту А. Негри «Логика и теория исследования» http://transform.eipcp.net/transversal/0406/negri/ru). Эта тема имеет различные модальности: историческую, политическую, онтологическую. Исторически, «исход» был реально существующей практикой борьбы в Италии в 1960-1979-е гг., как «бегство» рабочих с фабрик, что было также связано с высоким уровнем внутренней миграции рабочей силы. Этот феномен был осмыслен теоретиками итальянского операизма (пролетаризма) как манифестация отказа от работы в рамках индустриальной фордистской системы организации труда, вынуждающая капитал форсировать развитие производительных сил, новых технологий. В дальнейшем эта тактическая линия была генерализирована как стратегия «исхода». Ее теологические корни можно обнаружить еще в ветхозаветной мифологии бегства иудеев из «дома рабства» в Египте. Современные авторы усматривают философские истоки этих идей уже у Ницше, который в книге «Утренняя заря» призвал рабочих вырваться из рабства у машин, капитала, партии через эмиграцию и бегство из «европейского улья». У Маркса сходная идея

миграции как сопротивления обсуждалась в разделе «Современная теория колонизации» первого тома «Капитала», где он обращает внимание на миграцию фабричных рабочих из Европы в новые земли в Америке как способ сопротивления эксплуатации. Онтологический план «исхода» связан с понятиями, разработанными в 1970-х гг. Ж. Делезом и Ф. Гваттари («номадизм», «детерриториализация»). – Прим. ред.

[13] Эрнесто де Мартино (Ernesto de Martino, 1908–1965) – итальянский философ, антрополог и историк религий. Ученик Бенедетто Кроче. Основная работа: «Primitive Magic: The Psychic powers of Shamans and Sorcerers» (1972). – Прим. ред.

[14] Монохорд – одностру нный музыкальный инструмент. – Прим. ред.

[15] См.: К. Шмитт. Номос Земли. СПб, 2008, раздел «Христианская империя как сдерживающая сила» (katechon), с. 33-39. – Прим. ред.

[16] Апотропейный – защитный, выполняющий функцию «оберега» (от гр. *apotpopaion* – отвращающий беду магический предмет). – Прим. ред.

[17] Парусия (греч. *παρουσία*, 1. присутствие, наличие, 2. прибытие, приход, 3. пришествие, 4. обязательства, «подходящий или удобный момент») — понятие христианского богословия,

изначально обозначавшее как незримое присутствие Христа в мире с момента его явления, так и пришествие его в мир в конце света. – Прим. ред.