



**МЕРА ВСЕХ
НАУК**



**Карпов
Александр
Олегович** —

кандидат физико-математических наук, руководитель НОЦ “Инновационная педагогика в техническом университете”, начальник управления “Образовательные и научные молодежные программы и проекты” МГТУ им. Н.Э. Баумана. Постоянный автор журнала. E-mail: arfn@mx.bmstu.ru

¹ Карпов А.О. Диспозитивные истоки Ренессанса и Реформации // Человек. М., 2012. №1. С. 82–93.
² Фуко М. Воля к знанию. История сексуальности. Т. 1 // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с франц. С.В. Табачниковой. М., 1996. С. 262.

ДИСПОЗИТИВНАЯ ТЕОРИЯ ЭПОХИ РЕНЕССАНСА

© 2013

А.О. Карпов

Введение

В этой работе мы попытаемся по-новому взглянуть на эпоху Ренессанса, ее творцов и ее “обывателей”. Как мы показали в предыдущем тексте¹, протоидея, вдохновившая Ренессанс и Реформацию, связана с модернизирующей силой образа “обновления”. В более широком плане может идти речь о влиянии идеи на культурные процессы, социальную структуру и материальную жизнь. Речь идет о воздействии на весьма гетерогенный объект, который аналитика Фуко пыталась ухватить под именем “диспозитив”. В “Воле к знанию” французское слово *dispositif* наделяется новым семантическим содержанием. Диспозитив — это *фигурное единство*² и особая культурная группировка. Диспозитив вовлекает в себя общественные институты, правила морали, аппараты власти, модели поведения, инструменты познания, торговые сети, социальные группы, типы рациональности, гендер, право, этнос, etc., т.е. все то, что может быть мобилизовано на дело служения объединяющему интересу. Фуко говорит, что в понятии диспозитив он стремился выделить природу связи, “которая может существовать между этими гетерогенными <разнородными> элементами”³. В то же время диспозитив — это “образование, важнейшей функцией которого в данный исторический момент оказалось: ответить на некоторую *неотложность*”⁴. Таким образом, *диспозитив* есть сеть объектов и отношений, обеспечивающая культурное действие; он форма институализации культурных практик, основа их социальной легитимности и генератор эпистемической активности.

Та неотложность, на которую отвечает диспозитив, в своем человеческом значении проступает через вопрос, который кто-то задал, через проблему, которую некто сформулировал, т.е. через творчество мысли живого *cogito*, объективирующего в них недостаточность своих отношений с миром. Став такого рода объектом, и вопрос, и проблема обретают статус вещи — *эпистемической вещи*⁵, которая при удачном стечении обстоятельств пройдет путь от символа, идеи через концептуализацию к теории или факту, видящему себя как решение. И здесь не важно, к какому пониманию идет дело — научному, теистическому, культурному или социальному.

Проявления ренессансного символа “обновления” восходят к египетской древности, высвечиваются в античных сказаниях, проникают

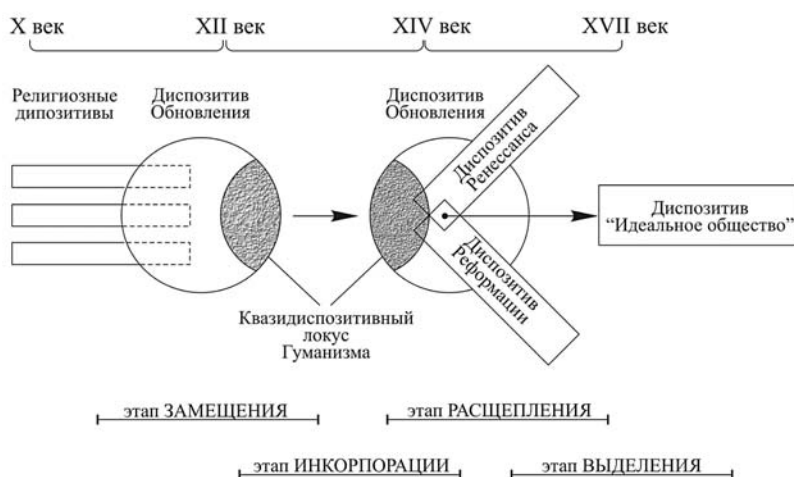
в патристику, будоражат европейское Средневековье. Здесь этот символ питает эсхатологические надежды, алхимические откровения, ярость иохимизма и лирическое cogito францисканцев. В новозаветных текстах этот символ говорит через священные образы спасения, крещения, творения, воскрешения, омоложения, толкования которых опираются на близкие по смыслу выражения reformatio, renasci, regeneratio, renovatio⁶. Его двучастное содержание указывает на внешний и на внутренний мир личности. Эта двучастность в ренессансные времена ведет к расколу макродиспозитива Обновление; последний формируется в качестве устойчивой социальной структуры уже в период XI–XII веков.

История становления обновленческого диспозитива и последующее вызревание его расщепления, которое произведет Реформацию и Ренессанс, были рассмотрены нами с точки зрения интенсификации и разделения двучастности символа “обновление” в духовных движениях делавшего свой выбор Средневековья. Диспозитивные группировки ставили вопрос “ребром” — обновление внутреннего человека или реформация религиозных устоев и церковной структуры. При этом исторические процессы, как мы утверждаем, идут скорее не через культурный разрыв, а через развитие ренессансных диспозитивов.

Задачей данного текста является описание общей картины диспозитивных преобразований эпохи Ренессанса, проходящих под знаком идеи “обновления”. Универсальность образа, стоящего за символом “обновления”, вызывает к жизни разнородный ряд диспозитивных структур, каждая из которых ориентирована на собственную его интерпретацию. И этот образ, понятый как эпистемическая вещь, переживает весьма бурный процесс означивания. Под действием диспозитивных интерпретаций он обогащается и воплощается в некоем сверх-плане, сверх-проекте, в некоем новом культурном понимании.

Уникальность ренессансного периода заключается в наличии единого духовного процесса, который, развиваясь, стимулирует каскад диспозитивных трансформаций, управляемых символической динамикой образа “обновления”. Весь ход диспозитивной истории, о которой нам предстоит рассказать, схематично изображен на рисунке.

В схеме ренессансного генеза семейство диспозитивов *замещается* новым диспозитивом, который устанавливается *как бы* над ними



А. Карпов
Диспозитивная теория эпохи Ренессанса

³ Foucault M. Dits et écrits. 1954–1988. En 4 vol. V. III. P.: Callimard, 1994.

P. 299. Цит. по: Табачникова С.В. Комментарий // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. С. 368.

⁴ Ibid.

⁵ Карпов А.О. Эпистемическая вещь и психокультурное понимание // Вопр. философии. 2012. № 4. С. 75–86.

⁶ Re-formo (лат.) — преобразовывать, улучшать, восстанавливать; reformati in primos annos — быть омоложенным. Re-nāscor (лат.) — родиться опять, возрождаться, воскресать, возобновляться. Re-genero (лат.) — вновь производить, возрождать, воспроизводить. Re-novo (лат.) — обновлять, восстанавливать, воскрешать, омолаживать. Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. М., 1976. С. 862, 869, 863.

Схема трансформации диспозитивов эпохи Ренессанса

⁷ Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: время, труд и культура Запада // Пер. с франц. С.В. Чистяковой, Н.В. Шевченко. Екатеринбург, 2002. С. 63.

⁸ Бахмутский В.Я. На рубеже двух веков // Спор о древних и новых. М., 1985. С. 7.

⁹ Гонсалес Х.Л. История христианства. В 2-х т. Т. 1. От основания Церкви до эпохи Реформации / Пер. с англ. Б.А. Скоорождова. СПб., 2005. С. 252.

¹⁰ История Средних веков. В 2-х т. Т. 1 / Под ред. С.П. Карпова. М., 2005. С. 589.

¹¹ Карл Великий — Carolus Magnus (лат.), франкский король с 768 г., император — 800–814 гг. Слово “король” — производное от имени Карла Великого; это имя было воспринято западными и отчасти южными славянами как титул и использовано для именовании своих монархов. (История Средних веков. Т. 1. С. 140).

¹² Гонсалес Х.Л. История христианства. Т. 1. С. 256.

¹³ Устав святости Бенедикта — регламентации религиозной жизни, связанные с именем Бенедикта Нурсийского (480–547), основателя монастыря в Монте Кассино. Устав, составленный в 529 г., предписывал аскетические правила организации монастырской жизни: бедность, целомудрие, послушание, труд, благотворительность // Мак-Ким Дональд К. Вестминстерский словарь теологических терминов. М.: Республика, 2004. С. 37.

¹⁴ Гонсалес Х.Л. Цит. соч. С. 252, 258, 259.

¹⁵ История Средних веков. Т. 1. С. 566.

¹⁶ Гонсалес Х.Л. Цит. соч. С. 258.

80

и скрывает их в своей тени. В свою очередь, бывший целостным диспозитив *расщепляется* на диспозитивный пучок, сохраняющий общее ядро; в то же время он подвергается *инкорпорации* — локальной замене части своей структуры и из него *выделяется* отдельное диспозитивное тело. В западноевропейской хронике X–XVI веков диспозитивы эти обуславливают весьма синкретичную систему культурных практик, которые стоят за историческими ярлыками “возрождения”, “реформации”, “гуманизма” и “социальной утопии”. В их жизненном цикле таятся смысл и объяснения того, почему события развивались так, а не иначе.

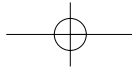
Религиозные предшественники

Рубеж второго тысячелетия задает, по словам Ле Гоффа, культурный фон на заре Возрождения⁷. На рубеже десятых веков нас будут интересовать диспозитивы, оснащенные сильным *религиозным* началом, которое регулирует и синхронизирует их деятельность под углом зрения христиански *правильных* форм жизни. В их мощном звучании рождается “силовое поле” новой культуры, в котором живет предчувствие ярких феноменов будущего⁸. Эта диспозитивная группа дает весомый, если не решающий, импульс процессу формирования к XII веку макродиспозитива “Обновление”, замещающего своим образом и своей истиной сферу их притязаний. Замещающего, конечно, в *своем* пространстве репрезентацией, которое покрывает плотным культурным сломом их уходящее бытие. Диспозитив становящегося *обновления* тотально захватывает и религиозное, и светское, и приватное, диктуя миру его *новую* европейскую судьбу.

Выбирая точкой отсчета X век, мы имеем в виду культурную паузу в жизни европейского средневековья, обладающую, конечно, как и всякий “знак препинания” исторического развития, весьма условным культурным статусом. Репутацию X веку — “мрачному веку свинца и стали”⁹ — весьма подпортили вторжения мадьяр и норманнов. В этот век “культурного безмолвия”¹⁰ кажется иссяк духовный импульс Каролингского возрождения, идущий от правления Carolus Magnus — первого “короля” латинской выделки¹¹. Однако этот мрачный век отличился работой по крайней мере двух мощных религиозных диспозитивов, ориентированных на проблему “обновления”.

То, что историки видят как “движения за обновление”¹², началось с монашеских инициатив X–XI веков, направленных на реформирование монастырей в духе бенедиктинского устава¹³. Сей “ренессансный” порыв с особой силой прозвучал в Бургундии, которая сотрясалась от топота копыт мадьярских коней. Монастырь Клуни, основанный в 909 году герцогом Аквитании Гильомом Благочестивым в его любимом охотничьем уголке, стал в X–XI веках центром мощного и разветвленного реформаторского движения, стремившегося как к *обновлению* жизни монастырских обитателей, так и к великому *возрождению* христианского мира¹⁴. Сетевая структура клунийского движения — ядро его диспозитива — опиралась на сотни монашеских общин, мужских и женских, расположенных по всей Европе¹⁵. Отклик, который нашло в сердцах европейцев клунийское движение в силу его размаха, казался “чудом, божественным вмешательством, несущим с собой *новую* зарю”, — замечает Хусто Гонсалес¹⁶.

Бенедиктинская этика аскезы исключала симонию и конкубинат, а в качестве залога христианского благочестия требовала целибат свя-



шенников. Из этого исходит реформаторское рвение как клюнийского, так и последующих диспозитивов. Конечно, свой интерес здесь находят и борьба за инвеституру¹⁷ (последняя была объявлена папой Григорием VII “симонией”), и эсхатологически-хилиастические ожидания второго пришествия, связанные с тысячелетним “лагом” евангелической истории, и вытеснение мосарабских богослужений христиан Пиренейского полуострова, инфицированных мусульманской традицией.

Однако, кроме этой страсти к естественным формам жизни, в ряд с ней становится отношение к внутреннему человеку, которое звучит сквозь обличающую инвективу апостола Петра: “... серебро *твое* да будет в погибель с тобою, потому что *ты* помыслил дар Божий получить за деньги” (Деян., 8:20). Такая этически сфокусированная индивидуальная требовательность к другому, в то же время обращается к требующему. Она идет от диспозитивного символа взыскующего “обновление”, который — в самом сердце, в зрачках соратников, в полемической светотени окружающих коллективов. Говоря *так*, обретаешь способность говорить духовно с собой, но далеко не всегда знаешь *обременное*, знаешь с кем говорить и *как* говорить, т.е. как выдавливать из себя и в себя речь. И это *новое* благочестие, которое вызревает, которое возвестят в XII–XIII веках Иоахим Флорский и Франциск Ассизский, которое найдет себя в сфере выражения *человеческой души*¹⁸, уже тихо звучит в сердцах клюнийских чернецов. В пока еще слитном голосе его диспозитива не дифференцированы мотивы “возрождения” и “реформации”, исходящие из религиозных форм правильной жизни.

Оттоновское *возрождение* обретается в конце X века Германией через “всемирность” имперского порыва. Диспозитив культурных и образовательных новаций опирается на крупные аббатства и епископства¹⁹. Соборные и приходские церкви городов формируют сеть августиновских братств — орденов регулярных²⁰ каноников, берущих начало в 1067 году и немало расплодившихся к XII веку. Их символ “обновления” отсылал к психическим истокам природы человека. Он действовал через жертвенную любовь к ближнему и заботу о спасении христианской души.

“Чистая” церковь катар²¹ XI–XIII веков уповала на *возрождение* ангельского чина избранных душ. Ее диспозитив включал в себя структуры жизни города и деревни, опирающиеся практически на все социальные слои Италии, Фландрии, Южной Франции; в их числе — бедняки, ремесленники, знать, купцы, торговцы. Община “совершенных” ремесленников и крестьян, созданная в 1176 году лионским купцом Пьером Вельдо, сформировала диспозитив, территориально покрывавший в течение нескольких веков значительную часть западноевропейского пространства и поныне действующий в современной Италии.

Цистерцианское движение, возникшее в конце XI века в бургундском местечке Сито, — Cisterium по латыни — в своем “*обновляющем*” укладе жизни, в своих белых одеждах, исходило из простоты и хозяйственной деятельности человека. Монастырь, заложенный в 1098 году трудами Роберта Модемского, дал начало цистерцианскому ордену, диспозитивная структура которого к концу XIV века в европейских странах насчитывала до 700 монастырей²². Бернар Клервоский, этот “медоточивый доктор”, возглавивший орден в 1115 году, оснастил цистерцианский диспозитив “обновления” инфраструктурой папской, юридической и политической власти²³. Европу наводнили религиозные реликвии крестовых походов, транслирующих идею человеческой плоти, — тоже ведь диспозитив, вопиющий о *Новом Иерусалиме*.

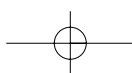
¹⁷ Симония, от *simonia* (лат.); средневековая практика торговли церковными полномочиями (должностями, духовным саном) со стороны папства или светской власти; получила название по имени Симона Волхва (Деян 8:18–24). (Мак-Ким Дональд К. Вестминстерский словарь теологических терминов. С. 365). Конкубинат, от *concubinitus* (лат.) — внебрачное сожитие. Целибат, от *caelebs* (лат.) — неженатый; *caelebs vita* — холостяцкая жизнь; в данном случае — безбрачие священников. Инвеститура, от *in-vestio* (лат.) — одевать, облачать; право введения духовных лиц (епископов, аббатов) в должность, передача символов власти; последнее оспаривалось у церкви светской властью. (Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. С. 226, 142, 553.)

¹⁸ Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм / Пер. с нем. М.И. Левиной. М., 2004. С. 43.

¹⁹ История Средних веков. Т. 1. С. 205.

²⁰ Регулярные (уставные) каноники, от *canonici regulares* (лат.); каноники, которые живут по уставу св. Августина. Каноник — лицо, занимающее церковную должность; например, член капитула — совета при епископе или участник религиозного ордена.

²¹ Καθαρός — чистый (греч.), в прямом и переносном значении; καθαρός τίς — свободный от порока, вины. (Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 г. М., 2006. С. 644; Мак-Ким Дональд К. Вестминстерский словарь теологических терминов. С. 165, 166.)





Да и сами по себе крестовые походы (1096-1270) опирались на ряд религиозных диспозитивов, формируемых из огромной, сумеречной массы простых людей, рвущейся к свету²⁴, людей, откликнувшихся на зов воображаемого Иерусалима и стремящихся “подняться” к Господу. Эти простецы полагались в крестовых походах на чудо; однако их чудо, как показали Поль Альфандери и Альфонс Дюпрон, связывалось с надеждами, которые несла идея *переселения* на Святую землю²⁵. Именно идея *обновления* жизни и правды жизни царил в умонастроениях бедноты, замороженной перспективами христианского эгалитаризма. Христианство позиционировалось через возвышение униженных, через библейское обещание сделать последних первыми. Сакральный статус Святой земли, казалось, давал гарантии такой христианской справедливости уже в этой жизни.

В предшествующей работе было показано, как поверх этих религиозных диспозитивов начинает формироваться к XII веку макродиспозитив, который мы назвали “Обновление”. В этот период, когда светская культура стала отделяться от церковной, наступают решительные изменения в структурах сознания западного человека. Здесь проявляет себя эпоха могучего культурного расцвета, о котором нередко говорят как о “возрождении XII века”, а религиозные диспозитивы *pova vita*²⁶ заняты интенсивным производством внешних форм жизни, которые формируют диспозитив *Обновление* ремесленника, пролетария, университетского профессора, юриста, художника, скульптора, etc.

Диспозитивное расщепление: Реформация

Расщепление, выведшее из материнского тела Обновления диспозитивы Реформации и Ренессанса, сохранило за ними *общий* диспозитивный локус. Его опорой стали книгопечатание, американское золото, образование и национальная институализация.

Гутенбергово книгопечатание, внесшее в типографское дело средневековую технику ювелирного производства, обрело ренессансно-реформационное значение далеко не как технологическая инновация, но как мощный культурный ресурс, который по-разному был использован в деятельности расщепленных диспозитивов. Ренессанс больше действует в познавательном ключе, в то время как Реформация — в пропагандистском. То же можно сказать относительно открытия Америки, которое принципиально не изменило средневековой картины мира, и “дух Ренессанса” вряд ли чем-нибудь ему обязан²⁷. Однако богатства, вложенные в новое искусство, и деньги становящейся торговой буржуазии, пришедшие из Америки, обеспечили материальную возможность Ренессанса и политические интересы Реформации.

Городская культура есть непосредственный субъект, а образование непосредственный объект ренессансно-реформационных практик. Последние черпали также из процессов национальной идентификации, в которых народы опознали себя, осознали и, наконец, начали познавать

²² История религии. В 2-х т. Т. 2 / Под общ. ред. И.Н. Яблокова. М., 2004. С. 288.

²³ Бернар Клервоский был сторонником реформы церкви, третейским судьей в политических и церковных спорах, “се-рым кардиналом” папской власти, проповедником Второго крестового похода. (Гонсалес Х.Л. История христианства. Т. 1. С. 260, 277.)

²⁴ Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: время, труд и культура Запада. С. 21.

²⁵ Там же. С. 20.

²⁶ Новая жизнь (лат.).

²⁷ Косиков Г.К. Средние века и Ренессанс. Теоретические проблемы // Методологические проблемы филологических наук. Сборник научных трудов. М., 1987. С. 227, 228.

себя, обнаружив собственные религиозные и культурные ипостаси. Язык и литература, государство и церковь, сознание и библия, почувствовавшие свою национальность к XV–XVI векам, стали эффективным подспорьем в процессах расщепления образа “обновление”. А были еще арабские инвестиции в знание, расширяющиеся коммуникации и торговые фактории, письменность для части европейских языков, и, как заметил Бурдах, безграничное ожидание в душах людей²⁸. Однако, каждая из выделившихся диспозитивных фракций имеет свою историю и свое функционально-структурное звено.

Сроки культурного феномена, стоящего за символом “Реформация”, канон относит к XVI — началу XVII века: “95 тезисов” Мартина Лютера прибиты к двери виттенбергской Замковой церкви 31 октября 1517 года, а Вестфальский мир, завершивший тридцатилетнюю войну, случился в 1648 году. На деле в этот исторический период мы имеем некий итог работы, проделанной задолго до него утвердившемся в европейской жизни диспозитивом Реформации. Всякие датировки здесь весьма условны; однако...

В мае 1347 года Кола ди Риенцо “изгнал из Рима сенаторов и, приняв звание трибуна, стал главой Римской республики”. В трибунате этого инсургента, как напишет Никколо Макиавелли в 1520 году, Европа увидела возрождение Рима (ginata)²⁹. Но не только Рима. В Германии из писем Риенцо со страхом и восхищением черпали идеи политико-религиозной реформации. В одном из посланий Карлу IV он пишет о “задуманной Богом, предсказанной многими спиритуалами универсальной реформации” (reformatio[n]em)³⁰. Ряд исторических фигур, последовавших за Риенцо, традиция наделяет статусом “предтечи Реформации”. За такой словесной этикеткой остается пустота, если не иметь в виду становление и работу диспозитива Реформации. Здесь следует назвать англичанина Джона Уиклифа (1320–1384), чеха Яна Гуса (1369–1415), итальянца Джироламо Савонаролу (1452–1498).

Мультисловная основа диспозитива Реформации с завидным постоянством производит восстания инсургентов и религиозные районы. Отсюда милитаристские структуры, унаследовавшие в своем духе ярость и непримиримость иоакимизма — его несущая, деструктурирующая материнское тело часть. Они производят движение лоллардов в XIV–XVI веках, этих “бормочущих” или “напевающих” проповедников погребальных братств; восстания Уота Тайлера (1381) и Джона Олдкасла (1413); таборитские войны (1420–1431). Во времена Лютера в 1520 годах — это бюргерский мятеж Цвиллинга и Карлштадта, рыцарский бунт Гуттена и Зиккингена, крестьянская война Томаса Мюнцера. Все кончилось большим общеевропейским тридцатилетним побиением, в котором поучаствовала даже далекая Московия и которое похоронило национальные надежды Германии на государственность.

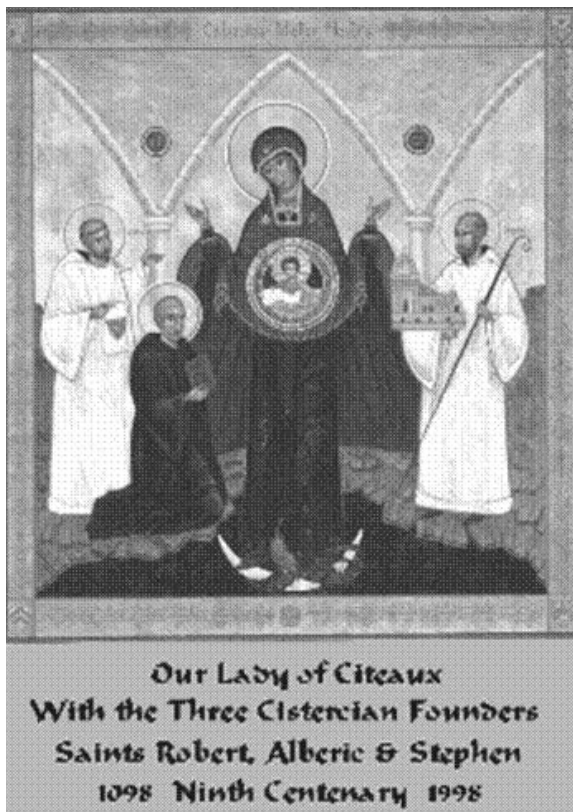
Другие несущие компоненты диспозитива Реформации — это королевские и бюргерские дворы, церковь и сеть евангелических прихо-



²⁸ Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм. С. 23.

²⁹ Макьявелли Н. История Флоренции / Пер. с итал. Н.Я. Рыковой. М., 1987. С. 42.

³⁰ Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм. С. 32.



дов, “вавилонское пленение” и Великая схизма, имперские сеймы и церковные соборы, инфраструктура рыцарства и свободные города.

Основной механизм расщепления есть *локализация* культурных практик. *Мультисословность* коллективов Реформации, тем не менее, работает на этот тезис. Широкая социальная платформа — всегда смысловая локализация. Она имеет ввиду лишь нечто общее, отбрасывая богатство контекстов частного. Ее “всеядность” задает сужение интеллектуального и культурного горизонтов, ментальную унификацию, которая обрывает многообразие особого. Реформация осуществляет психосоциальную концентрацию на культурной продукции, доступной каждому. Отсюда идет оперирование когнитивными примитивами и культурно-стерильными практиками, создающее жесткую ментальную матрицу. Рассмотренный под эпистемическим углом зрения данный случай репрезентирует *моносемичную* диспозитивную локализацию.

Конечно, культурный феномен, мобилирующий массы сторонников,

становится символом эпохи, как это случилось с “поколением пепси” и с “эпохой финансовых пирамид”. Но не только культурные массовки производят символические этикетки времени. Эпистемическая вещь создает свои культурные локализации, свои созвездия “одиночек”, означающие эпоху. В их ряду человеческие коллективы, с которыми связана механика Ньютона и теория относительности Эйнштейна, коперниканская революция и “галактика Гутенберга”, паровая машина Уатта и счетчик Гейгера, группа “The Beatles” и атомный проект. Эпистемическая глубина, будь она умственного или художественного рода, всегда подспудно опирается на когнитивное разнообразие или апеллирует к нему. Только так она способна *быть*. Ее диспозитивы — продукты *полисемичной* локализации культурных практик. В этом, другом эпистемическом типе локализации — элитарная культура Ренессанса.

Социальное сознание XIV-XVI веков вбирает в себя культурные практики ренессансного типа, но является отнюдь не “ренессансным” в общепринятом значении этого слова. Эти три столетия между Данте и Галилеем начались Столетней войной (1337–1453), а закончились Тридцатилетней (1618–1648). В них уместились чумные эпидемии и религиозные миграции, святая инквизиция и папские бордели, презрение к правосудию и кровавые вендетты, изощренный разбой и одичавшие крестьяне, Чезаре Борджиа и тираны итальянских городов³¹. Сквозь них прошли озверевшие толпы французских, швейцарских, немецких, испанских солдат-“гуманистов”, все XVI столетие методично истреблявших итальянское население. Европа эпохи Возрождения тре-

³¹ Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения / Пер. с нем. А.Е. Махова. М., 1996. С. 381–383.

петала перед османским нашествием: пали Константинополь, Трапезунд, Египет, Белград, Лесбос, Кипр; вырезано венгерское рыцарство; платят султанскую дань Трансильвания, Молдавия и Валахия. Позднее Средневековье существует в *своей*, далеко не “ренессансной” жизни, равно как и диспозитив, производящий “ренессансные” эффекты. Последнее не более чем *особое* в полифонии средневековой культуры.

Однако это *особое*, будучи на деле весьма специфической техникой познания, становится в сознании потомков эпистемической вещью, заслоняющей *всю* эпоху, которую она отнюдь не означает. Почему лживое, кровавое и эгоистичное время представляется нам благоухающим садом гуманизма (не столько под углом зрения тогдашнего “филологического” аспекта этого понятия, сколько его позднейшей амплификации)? Ведь не от того же, что слово и образ этой средневековой эпохи интенсифицируются через “ренессансные” трансляторы? Культурное разнообразие, нерасчленяемая множественность ренессансной локализации становятся способными сформировать *синергетический* эффект, психокультурные механизмы которого когерентны имплицитной программе сегодняшнего восприятия. И этот эффект производится внутренней жизнью диспозитива, объясняется через нее и осмысливается в ней. Духовная близость “ренессансного” локуса ощущается через контексты синергийной природы, которую наш мир стал обретать в эпоху научных открытий XIX и XX веков. Сегодня, по словам И.Б. Пригожина, мы живем в мире неустойчивых процессов, и это ощущение близости приковывает взор к ренессансности Средневековья, заслоняя его действительное культурное бытие.

Ренессанс есть феномен синергийного обострения средневековой жизни, подготовленный и обеспеченный весьма специфичным диспозитивом “одиночек”. Последний концентрирует креативную массу в сжатой эпистемической среде, создавая эффекты, искривляющие культурное пространство и, естественно, его время. Отсюда культурная динамика, характерная для сильнонервальных сред. Отсюда синкретичность мировидения, которая стала продуктом малой и исчезнувшей в недрах Средневековья “ренессансной” группировки. Диспозитив “одиночек” обеспечил самоорганизацию разных по качеству динамических культурных сред и вывел в жизнь весьма нелинейный групповой субъект, коллективное воображение которого, пройдя предел насыщения, низвергло в мир свои творческие инсталляции. Это когнитивно согласованное многообразие и стало Ренессансом в воображении потомков. Таким образом, Ренессанс, как локальная эпистемическая культура, есть результат *диспозитивной* синергии динамических культурных сред.

Ренессансный диспозитив, равно как и реформационный, демонстрирует длительный религиозный генез в материнском теле Обновления. В конце своего сакраментального пути он истекает в латинских и итальянских песнях францисканских общин, в реформации души (*reformatio animae*) из писаний св. Бонавентуры (1221–1274), в гимнах Фомы Челанского (ок. 1190–1269) — автора Дня гнева (*Dies irae*)³², в поэтике *Nova vita* Данте Алигьери (1265–1321), в его “реформации внутреннего человека” (*reformatio interioris hominis*). С Петрарки и Ринцо понятия “возрождение” и “реформация”, а вместе с тем и соответствующие диспозитивы, начинают дифференцироваться в светскую и религиозную сферы³³.

Формальная историческая точка, когда работа диспозитива Возрождения вышла из латентной фазы, датируется уже его современниками.

А. Карпов
Диспозитивная
теория эпохи
Ренессанса

³² Францисканец бр. Фома де Челано — первый агиограф св. Франциска. 25 февраля 1229 года он представил “Первую легенду св. Франциска Ассизского”, написанную по поручению папы Григория IX. День гнева — средневековый церковный гимн, вошедший в католическую мессу. Агиография — жизнеописание святых. (Клестов А.А. Предисловие // Цветочки славного мессыера святого Франциска и его братьев. СПб.: Нева, 2000. С. VII.

³³ Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм. С. 52–59, 88.



Для канцлера Флорентийской республики Леонардо Бруни Аретино (1370–1444) оживленный поиск *обновления* знания начался в треченто (XIV в); для скульптора Лоренцо Гиберти (1381–1455) и архитектора Джорджо Вазари (1511–1574) начало *rinascito* — это Тоскана рубежа XIII–XIV веков, когда возродились формы благородных пластичных статуй и два флорентийца, Джотто и Чимабуэ, “воскресили” живопись³⁴. Во Франции слово *renaissance* стало привычным задолго до “Истории Франции” Мишле, из седьмого тома которого (1855) оно было заимствовано Якобом Буркхардом и введено в научный оборот в Германии³⁵.

Инфраструктура ренессансного диспозитива располагает себя в элитарных слоях жизни литературной, художественной и научной. Ее производящими единицами стали мастерская скульптора, юридическая контора, университетская кафедра, лаборатории алхимика и ученого, обсерватории астролога и астронома, монастырские и городские библиотеки, и наконец, театр, включая анатомический.

Ренессансный диспозитив вбирает древнеримские трущобы итальянских городов, катакомбы, кладбища, сельскохозяйственные угодья — все они уже в меньшей степени являются строительными каменоломнями, но в большей становятся поставщиками античных артефактов. Последние функционируют в контекстах ремесла и натуры, обустривая ренессансный проект, стремящийся превозмочь *свои* сказки о прошлом. Сказки эти — теперь творческая забота ренессансного диспозитива, их создающего и модернизирующего, транслирующего и утилизирующего. Он пускает в ход материал не только античных руин. Он извлекает на свет импланты культурной памяти, их *эпистемические* наслоения, хранящие свои легенды в наследуемых именах и титулах, в художественных традициях и образах, в обрядах церемоний и коронования, в вербальных формулах документов и манифестов. Запах античности растворен в Ренессансе, но это только запах, не более. Куда античности с ее пестро раскрашенным камнем и зрячими мраморными куклами до “Пьеты” юного Микеланджело.

Диспозитив Возрождения прочно увяз в Средневековье; он припал к его христианским корням, к культурным практикам, к его мысли, чувствам, приемам жизни. Ренессанс выводится из Средневековья, но не выходит, т.е. он — порождение Средневековья, но не способен к полному отделению от него. Его умственные идеалы как бы вне средневекового стандарта, но транзитивно, *без разрыва* они проистекают из него и одновременно уживаются в нем. Свидетельства тому — типично средневековые схемы дедуктивных аргументаций Петрарки, Мора и Ко. Цивилизационный ракурс ренессансной культуры в масштабе всего Средневековья говорит о незначительной степени ее институционализации³⁶. Однако *цивилизационный* ракурс дает очень диффузный под-

³⁴ Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. Избранные работы. М., 1986. С. 35–37.

³⁵ Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм. С. 13, 14.

³⁶ Косиков Г.К. Средние века и Ренессанс. Теоретические проблемы. С. 224.

ход к такого рода *тонкой* локализации. *Диспозитивная* аналитика, несомненно, устанавливает более высокую степень разрешения, так как фокусируется на хроносоциальность, соразмерную времени жизни производящего феномен диспозитива. Существование диспозитива для культурного феномена, символизируемого эпистемической вещью, уже само по себе говорит о его укорененности в институциональных формах социальной структуры. Диспозитивная локализация может не быть агентом *глобального* культурного оборота; но создаваемый ею культурный имплант, его матрицы мышления и поведения способны стать “троянским конем”, открывающим двери дестабилизациям будущего.

Гуманизм как диспозитивная инкорпорация

Трудно признать за той совокупностью эффектов, которые производит Ренессанс, некий тип культуры, настолько они эфемерны и переходящи в полной религиозного фанатизма и человеческой дикости жизни позднего Средневековья. Ту же степень культурной эпизодичности следует отнести к инкорпорации светского антропоцентризма, известной более как гуманизм.

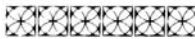
С точки зрения *хорошего* религиозного вкуса обожествление человека в ренессансные времена выглядит как китч, сегодня, к слову сказать, как ирония. На деньги, идущие из американских колоний, царствующие европейские дворы могли уже позволить себе содержание нескольких десятков литераторов, тогда как раньше средств хватало лишь на шута, алхимика, астролога или в лучшем случае, математика. Игры аристократии заразительны, тем более что теперь это очень доступные для состоятельных людей игры. Культурный мимезис затягивает. К концу XVI — началу XVII века в списках студентов Оксфорда числится порядка 40% детей “плебеев” — это “играющие” в образование отпрыски состоятельных сословий — купцов, адвокатов, врачей, чиновников, фискалов, etc.³⁷. Почему играющие? В этот период такой процент обучающихся молодых людей *ненормально* высок не только в сравнении с прошлым, но и с будущим XVIII веком. Последнее свидетельствует не в пользу серьезности их намерений. Карьера, конечно, стимул, но не на столько, чтобы так *массово* преодолевать культурную лень. Здесь нам встречается не механизм когнитивной генерации, но социального подражания; механизм, замешанный на *игровых* стратегиях куртуазного первенства уходящей дворянско-рыцарской культуры. Здесь бестиарий жан-батистовых персонажей: г-н Журден, Тома Диафуарус и святоша Тартюф, или господ “тщеславие”, “книжная выучка” и “фарисейское разглагольствование”. Якоб Буркхардт говорит, что уже в XVI веке злобная спесивость и постыдное распутство полностью лишило гуманистических поэтов-филологов общественного доверия, хотя “еще продолжали говорить, писать и сочинять стихи по их рецептам”³⁸.

Миметическая инерция гуманизма симптоматична. Она дает ключ к решению одной важной проблемы культурологи Возрождения, а именно, проблемы разделения ренессансных эффектов и гуманизма. В элитарных культурах социальная структура действует как синхронизованная батарея зеркал, отражающих “высокие” образцы своих статусных уровней. В новейшем времени механизм этот стал достоянием мира моды, научной среды и художественной богемы. Здесь мир одевается, познает и копирует себя по правилам, которые диктует ему их “элитарный” мимезис. В эпоху ренессансных эффектов аристократи-

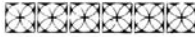
А. Карпов
Диспозитивная
теория эпохи
Ренессанса

³⁷ Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения / Пер. с франц. И. Эльфонд. Екатеринбург, 2006. С. 455.

³⁸ Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. С. 236.



МЕРА ВСЕХ НАУК



ческие круги, будучи носителями “высоких” образцов, освоили свой язык культурного подражания и самоидентификации. И этим языком стал гуманизм. Гуманизм говорит от имени некоего проекта *идеального* человека. Тем самым он смыкается с проектом “Идеальное общество”, который грезит об особой, “божественной” социальной структуре.

Гуманизм вырос из итальянского национализма XIII–XIV веков. На бывшей земле *Imperium Romanum*³⁹ девиз гуманизма с момента его возникновения — освобождение итальянского народа от *европейского* варварства. К варварам относят и немцев, и французов, на которых Петрарка взирает с одинаковым презрением⁴⁰. Аристократия последних заимствовала “ренессансный” стиль с его наивным тщеславием, безудержным самовосхвалением и гуманистическими панегириками. Образ был перенесен — “варварами” стали те, кто не отвечал их “ренессансным” стандартам образованности, то есть почти все. Теперь на Олимп духа допускались не по величине мошны, социальному капиталу, национальности или цвету крови. Все это, конечно, оставалось необходимым условием, но достаточное давала *только* речь; а именно, ее стиль и концепты, ее темы и метафоры, ее беспощадная страсть и брань. Поскольку правила аргументации и вывода (когда о них вообще можно говорить) заимствовались у старой и доброй схоластики, эта речь становилась казуистической игрой, обращалась просто в коммуникативный код, компрессирующий тропы и эмоции. Силой аффекта гуманистический Дискурс утверждался в роли привилегированного и подчас единственного легитимного способа говорить об обществе. Чтобы быть гуманистом, следовало в первую очередь не думать, а говорить, как гуманист; причем порой можно было совсем не думать, а просто говорить; свидетельства тому — бесстрастные фолианты архивов и библиотек.

Следовательно, именно в речевом мимезисе разгадка невыделяемости гуманизма как феномена из ренессансных приемов жизни; по крайней мере, одна из разгадок. Стать “ренессансными” значило быть идентифицированными и понятыми *так*, значило *перенять* “гуманистический” коммуникативный код, основанный на аффективной ассимиляции антропоцентрических религиозных идей. И этот код стал внутренним языком диспозитива Обновления, на нем говорили диспозитивы Возрождения и Реформации. Но сам по себе языковой код репрезентирует лишь цепочки символов. Чтобы “звучание” их было осмысленно, реновационные диспозитивы придавали им *свою* контекстность. Следовательно, *такого* рода символическая формация не обладала своим собственным и *независимым* бытием, а значит, не могла рассчитывать на *отдельный* от своего канонического транслятора диспозитив. Тогда можно говорить об инкорпорации в материнское тело *квазидиспозитивного* локуса. Под таким углом зрения *конкретный* смысл заступает на место туманных дефиниций и теоретических штампов, пытающихся прояснить взаимосвязь Ренессанса и Гуманизма. Эти штампы говорят об их единстве, тесной связанности и проникновении друг в друга или о гуманистической основе Ренессанса⁴¹, о гуманистическом мировоззрении как его главной отличительной черте, о том, что “ренессансный гуманизм возник ... в *плотном* средневековом окружении”⁴².

В нашем объяснении совершенно неважно, *насколько* гуманизм остается только миметической речью; здесь главное то, что диспозитивы *poena vita* опознаются через *свою* речь, которая без имплицитного “гуманистического” кода не может *быть*. Материнский диспозитив транслирует гуманистические содержания через любую “говорящую” вещь,

³⁹ Римская империя (лат.)

⁴⁰ Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм. С. 137–139.

⁴¹ Там же. С. 98, 102, 103.

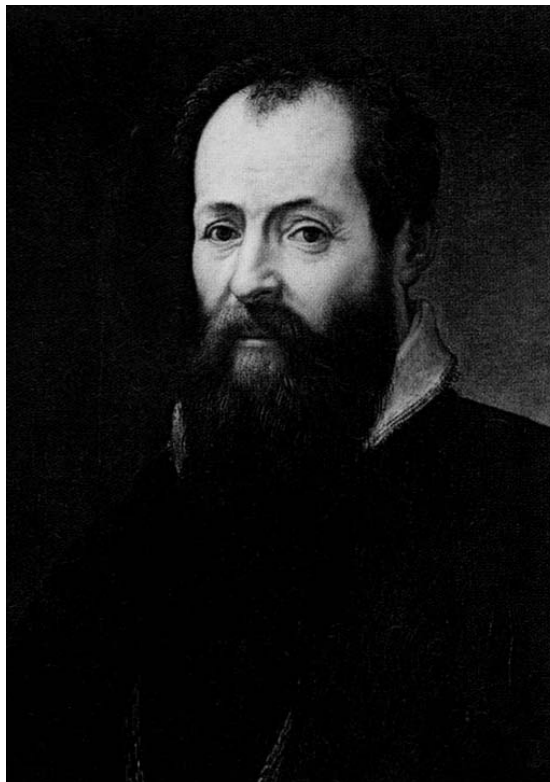
⁴² Косиков Г.К. Средние века и Ренессанс. Теоретические проблемы. С. 230.

будь то обитый телячьей кожей кодекс, рама с холстом или ниша с застывшей пластикой тел; будь то меняльные конторы, университетские уставы или новые башенные часы, отбивающие “ренессансные” ритмы времени. Гуманизм именно *так* диспозитивно вездесущ. Эхо, толки, сплетни используют транзитивную коммуникативность структур. Отраженное многократно слово освещает ущелья жизни *своим* светом. Только *так* и Ренессанс, и Реформация становятся видимы умственному взору. Через словоотражение проступает их бытие и его обман.

Гуманизм переводит в голоса вещей, “говорящих” о *pova vita*, средневекового субъекта, ощутившего себя индивидом. Однако не гуманизм, как странно думают, создал его таковым, произвел на свет его проснувшийся дух. Он лишь копировщик и усилитель того духа, который вдохнула в диспозитивы взявшая свое жизнь. Именно эта, обновляющаяся в новом *человеческом* усердии жизнь, перенесла человеческое значение на кончик и пера, и кисти. В значительной степени антропоцентризм гуманизма не столько его интеллектуальное достижение, сколько творческая рецепция окружающей жизни, облаченная в “высокое” слово. У Рабле это сквозит в каждой пантагрюэлевой строчке. Теплота идет от захвата области брэнного — даже когда говорят о “высоком”, толкуют о земном. Неземная аура *чувственна*. Говорящий с Богом Иов теперь грязен и смраден; и тот, и другой явно испытывают либидозную нагрузку. Гуманистический язык эротизирует реципиента, поскольку вожделеет к чувственности природы и волевым усилием *проникает* в нее. Здесь чистая функциональность дискурсивного наслаждения, здесь говорящий развертывает из себя *человеческое* томление.

Осознание собственной суверенности есть способ психической защиты от падшей в нравственную низость тирании жизни; отсюда его “честолюбие и выгода, холодный расчет и страсть, самоотверженность и мстительность”. Через посредничество итальянской культуры *такого* рода это индивидуальное развитие стало приговором европейской истории, стало уделом других народов, сделавших индивидуальное высшей формой, в которую облеклась их жизнь⁴³.

Подлинный генез гуманизма лежит на линии восприятия христианского антропоморфизма, обмирщающего священное (XI–XII века). Именно в его культурных контекстах позднейшие реновационные диспозитивы осмысливают и транслируют слова Священного писания и отцов церкви, обращенные к *homo spiritualis* — духовному человеку. Эти слова в посланиях св. апостола Павла увещевают хвалиться сердцем, а не лицом (2 Кор., 5:12), призывают, став духовным, судить обо всем (1 Кор., 2:15–16). Последнее весьма “по-ренессансному” уточня-



⁴³ Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. С. 388.

⁴⁴ Блаженный Августин. *Исповедь* / Пер. с лат. диак. А. Гумерова. М., 2007. С. 430 (курсив мой).

⁴⁵ Блаженный Августин. Об упреке и благодати // Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода / Пер. с лат. Д.В. Смирнова. М., 2008. С. 220, 224 (курсив мой).

⁴⁶ Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. Избр. работы. С. 49, 50.

⁴⁷ История Средних веков. Т. 2. С. 30.

⁴⁸ Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм. С. 128.

⁴⁹ Там же. С. 114, 115.

⁵⁰ “Законы” Платона были весьма востребованы идеологами нацизма; в советской же России их открытая оценка — “перед нами мрачная казарменная утопия, идеал полицейского правления” — так же открыто воплощалась в жизнь. (Воробьев Л. Утопии и действительность // Утопический роман XVI–XVII веков. М., 1971. С. 8.)

⁵¹ Система воспитания, практики либертинажа, с их вечными спутниками — венерическими болезнями, тюремный и криминальный опыт, составившие жизненную палитру отцов-основателей и их окружения, имплицитованы в теориях “идеального общества” через диспозитив “одиночек”, центрированный на них. И этот личный опыт, и это знание, эпистемическая вещь “идеальное общество” будет весьма эффективно воспроизводиться в последующих тоталитарных репликациях — во французской революции и гильотине Робеспьера, в советских репрессиях и концлагерях, в газовых камерах Шикльгрубера и К°.

90

ется августиновой “Исповедью” — душа “судит о том, что в ее власти *исправить*”⁴⁴. Слова эти звучат и в августиновых антипелагианских трактатах — “познай, откуда принять тебе то, что желаешь *иметь*” или “если они еще не *возрождены*, то ... прежде всего они должны обвинять *себя*”⁴⁵. Их перефраз станет рефреном гуманистического дискурса, который устами Салютати, флорентийского канцлера и записного гуманиста (по мнению Гарэна), будет говорить: “Занимаясь торговлей, находясь на службе, помогая семье, детям, родным, друзьям, родине, заключающий в себе все это, ты не можешь не вознести свое сердце до небес и не понравиться Богу”⁴⁶. Действительно, гуманизм остается в русле христианства⁴⁷, хотя оперирует его концептами в светской системе координат.

Проблема культурно-аутентичного христианского канона на тему “антропоцентризм” заключается не только в исторических движениях сакраментального, но и психосоциального, причем религиозно специфицированного.

Социальная утопия как диспозитивное выделение

Диспозитив гуманизма — этого филологического движения эпохи Ренессанса — был весьма эффективно мобилизован идеей “идеального общества”, которую, как вопрос, эпистемическая функция обращает к человеку со времен его “райского” существования. “Семейный” коллектив, вслушивающийся в инфернальное, обречен на агасферову неприкаянность... Теплота и радость *nova vita*, возникшие “из пламенного, безграничного *ожидания* и *стремления* стареющего времени”⁴⁸, идущие от эпохи Данте, Петрарки и Боккаччо, обрываются здесь холодной платоновой схематичностью, презревшей красоту вещей, сделанных “рукой” художника, поэта и ваятеля, но славившей без-?бразную красоту внеземной истины. Конечно, дикая страсть аскезы спиритуалов — последователей калабрийского аббата Иоахима Флорского — могла преломить средневековый платонизм в человеческую наличность, как на то указывает Конрад Бурдах⁴⁹. Однако она имела весьма мало общего с калькуляцией счастья и регламентацией любви, насаждавшейся “Государством” и “Законами”, того “счастья” и той “любви”, на которых сошлись социальные проекты гуманистов и гнусность новейшего тоталитаризма⁵⁰. Без-образное обрело свой образ как безобразное.

Собственный диспозитив идеи “идеальное общество” находит начало в весьма бриколажной конфигурации инстанций — в университетах и королевских дворах, в монастырях и тюрьмах, в огораживаниях и смещении торговых путей, в спекулятивном капитале и колонизации, в астрологии и естествознании, в порче монеты и сифилисе, во флагелляционной педагогике и содомии отцов-иезуитов⁵¹. Ему далеко до классической простоты “базиса и надстройки”. Такого рода “всеядность”, концентрируясь в его символе, позволяет весьма уютно чувствовать себя рядом с этой идеей любым разношерстным подходом к “идеальности” общества, любому инноватору, конструирующему “идеальный” мир, “нового” человека и “общую” справедливость.

Прямая речь с Богом — удел редкий. Человек веры живет так, что между ним и делом его, между ним и миром, где он, всегда Слово. Человек *иного* пути имеет не Слово, но текст. Однако он может пытаться найти в нем речь Бога. Но есть другие — те, кто пытаются говорить за Него, умственные проектировщики Царства Его, говорящие Богу, как



А. Карпов
Диспозитивная
теория эпохи
Ренессанса

ему следует жить с людьми. В их рядах — славная плеяда социальных утопистов, и средневековых, и нового времени, и наших дней.

Утопизм имеет ярко выраженное религиозное происхождение.

По сути, он есть обмирщенный и модернизированный хилиастический проект, в архитектонике которого — тысячелетнее царствие Христа, идеальный град Иерусалим и страстное стремление “вернуть к жизни погребенную справедливость”, пронизывающее политико-религиозную программу Риенцо⁵². Эпистемические наслоения, концептуализирующие идею “Золотого века”, исходят из глубокой древности. Их рецепции концентрируются вокруг сказаний о возрождающемся из пепла Фениксе, вокруг эсхатологических ожиданий второго пришествия и идеальной мировой империи будущего, когда править будет “вестник Бога”, “трибун свободы, мира и справедливости”, “любимец земного шара”. Так говорил Данте, так величал себя Риенцо, так понимали себя его социальные последователи. Ключевыми словами итальянских гуманистов становятся “свобода”, “варварство”, “тираны”. Однако речь они держат лишь в этико-эстетическом ключе, не заглядывая в революционную пропасть либеральной программы. Такое сибаритское самоограничение позволяет им весьма комфортно располагаться в уютных гнездышках ренессансных тиранов⁵³. Они “предоставлены к вечной жизни” (Деян., 13:48), к ним уже “пришла полнота времени” (Гал., 4:4).

Принципом праведной жизни гуманизм делает торжество *тотальной* нормативности. Андреа, сын итальянского богослова и философа Уго Бенцо да Съена, в своей ученой лекции в 1451 году скажет: “Если бы исчезли законы, то ... уничтожена была бы сама человеческая природа”⁵⁴. И хотя были те, кто, как Бруни, понимал последствия, они не смогли помешать *другим* воспевать принудительность права. Так в недрах гуманизма выпестовывается диспозитив Идеального общества. Его авторы, так сказать, социальные конструктивисты Средневековья, решительно порвали с самим гуманизмом. Их символический микроскоп вытесняет *существо* человека и, как следствие, его существование. Они — в революциях и крови последующих культурных эпох. Со-

⁵² Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм. С. 33, 34.

⁵³ Там же. С. 21, 78, 86, 140.

⁵⁴ Цит. по: Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. Избр. работы. С. 55.



МЕРА ВСЕХ НАУК



⁵⁵ Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. с франц. С.Н. Зенкина. М., 1995. С. 167.

⁵⁶ Кун Т.С. Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетова. М., 1977. С. 62.

⁵⁷ “Фаллофории” — так назывались в минойской древности праздничные процесс, несшие большие деревянные фаллосы во славу дионисийского божества. Буквальный перевод древнегреческого слова *τραγῳδία* — “песнь по поводу козла”.

Трагедия возникла из церемониальных представлений дионисийских празднеств, где сакральный акт убийства и расчленения бога символизировался умерщвлением заменявшего его козленка. Жертвенная судьба людей, вовлеченных в игрища утопистов, созвучна безжалостным играм древних с живыми существами.

По судьбе этих последних, судьбе козленка (*τραγὸς*) она станет именоваться “трагической” судьбой. (Кереньи К. Дионис: прообраз неиссякаемой жизни. М., 2007. С. 61, 200–203; Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. С. 1251.)

⁵⁸ Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. Избр. работы. С. 51.

⁵⁹ Блаженный Августин. Исповедь. С. 426.

циальные утопии нового и новейшего времени имплицитно наследуют конструктивную установку средневекового утопизма и казуистические игры гуманизма. Выполненные в традициях хилиастических пророков, эти утопии конституируют *финальные* общества. В их русле будут распространяться теоретические концепции гегелевского Духа и марксистского коммунистического жития.

Тексты утопизма репрезентируют не *творческую* эвристику исследователя, но калькуляционные возможности *формального* мышления. Элементы жизни в них как бы бескачественны, но лишь количественны. Они провоцируют формализацию этического идеала и тотальное культурное принуждение. Систематическое манипулирование знаками создает сигнальный язык, стимулирующий аффективность, ритуально-репрессивное управление и, в конечном счете, знаковый терроризм, господствующий в утопическом мире. В символическом порядке “идеального” общества никакая фантазия не кажется невозможной, поскольку свое существование она берет *непосредственно* в знаке. Бодрийяр замечает, что “даже самые противоречивые идеи могут уживаться друг с другом в качестве знаков”⁵⁵. Здесь эпистемические вещи обитают в *систематическом* статусе знака; они сделаны по одной символической мерке.

Взятый *вообще*, вне соответствующих ему исторических условий, язык утопии становится замкнутым и непонятым. Таков он и для современников, не входящих в сообщество “посвященных”. Это язык секты, в которую способна обратиться любая община, коллектив, государство, видящие себя в зеркалах “хрустальных” дворцов или магазинных витрин, в зеркалах Веры Павловны и иже с ней. Здесь происходит то, что Кун описал в функционировании научных парадигм, когда парадигма изолирует сообщество от социально важных проблем, которые не идентифицируются ее концептуальным и инструментальным аппаратами⁵⁶. Здесь эпистемическая вещь мистифицирует окружающих, беря действительность из аллегории.

То, из чего исходит диспозитив утопизма, имеет весьма разношерстную природу. Однако, как и всякая радикальная концепция, утопизм оказывается самодостаточным. Это мир безотказных людей, идеи которых тщательно скрывают свою апокалиптичность, свое непрерывно длящееся саморазрушение. Его диспозитив не нуждается в критике, он слушает только себя и отвергает любые притязания, он заклиняет себя своей всесильностью и правильностью, он ставит себя рафинированной истиной. Так он замыкается в своем вневременном бытии. Он почти всегда маргинален, пока его не берет на свой щит очередная генерация устроителей идеальной жизни. И тогда вновь повсеместно начинает звучать хтонический голос древности; в его имплицитных кодах — исступленное счастье дионисийских оргий, стройные ряды фаллофорий и щемящая “песнь” козленка — рождение человеческой трагедии⁵⁷.

Таким образом выстраивается социальная структура диспозитива “Идеальное общество”. Она абсолютно *выделена* из социального тела подлинной жизни; она транслирует то, что Гарэн называет риторическим перерождением гуманизма⁵⁸. *Преходящий век подхватывает душу и отводит ее от источника жизни, сообразовываясь с ним, душа умирает*⁵⁹.