

Нина Сосна

*Колебания плоти:
между вампиром и призраком*

Одна из восемнадцати киноновелл о Париже¹ рисует улицу вечернего города, на которой молодому горожанину встречаются вампиры, и в этом нет ничего драматичного, ибо их появление не вызывает большого удивления: они не страшны и даже по-своему красивы, соблазнительны. Многие персонажи знаменитых «Сумерек»² выглядят достойными гражданами: воспитанные и благородные, они держат слово, ценят оперу и играют в бейсбол. На вид не более необычные, чем готы или рокеры, они совсем не варвары и часто менее жестоки, чем «обыкновенные» городские жители... Те, кого представляла фантазия романтиков от Полидори до Стокера³, благодаря кинематографу сделали почти обычным явлением, населив традиционные места обитания людей. Чтобы увидеть «тень мира», уже не нужно никаких особых уси-

¹ «Квартал Мадлен» В. Натали из фильма «Париж, я люблю тебя» (2006).

² Роман С. Майер (2005) и фильм К. Хардвик (2008).

³ Джон Уильям Полидори (1795–1821), автор повести «Вампир» (1819); Джозеф Шеридан Ле Фаню (1814–1873), автор повести «Кармила» о женщине-вампириссе; Брэм Стокер (1847–1912), автор романа «Дракула» (1897).

лий, не нужно даже бежать с багажной тележкой⁴ по вокзалу Кингс-Кросс, чтобы попасть на платформу 9s, потому что таинственные формы жизни не просто здесь, за углом – они прямо перед глазами.

Речь едва ли идет о чем-то фантастическом – или же фантазматическом, ненормальном, сверхъестественном. Если согласиться с теоретиком медиа Ф. Киттлером в том, что кино оказалось гораздо более мощным средством представления подобных существ, чем литература (несмотря на то что романтическая литература сама основывалась на *технической* предпосылке, что каждый умеющий правильно читать сможет увидеть вампира своим внутренним взором), и даже продолжить эту мысль, утверждая, что только кино и сделало вампира по-настоящему видимым (уж если у каждого читателя был свой вампир, то зрители в некотором роде разделяют одного и того же), то в силу определенных причин трудно признать, что истоком всего этого являются иллюзии и грезы. (Киттлер как будто согласен с Г. фон Мюнстербергом, полагавшим, что «если на сцене девушка производит неуклюжее впечатление и вряд ли может вызвать подлинные иллюзии, то в игровом фильме мы видим, что мужчина по-настоящему превращается в чудище, а цветок в девушку... любая греза становится реальной»⁵.) Причины эти связаны с тем, что выяснение, если угодно, статуса существования (или способа существования) вампира не обязательно сразу же переводится в определение психической формы его представления; иначе в итоге подобного рассуждения вполне можно было бы заявить, что вампиры – лишь следствие работы воображения, и стоит перестать бояться их, как они исчезнут. Вопрос и более сложен, и более прост одновременно, ибо касается (по Мюнстербергу) момента «превращения» того, что мы представляем, в то, что мы видим: нет оснований считать, что существующее в этом зазоре есть овеществ-

⁴ Именно так следовало поступить, чтобы отправиться учиться тайному знанию – в том числе и о повадках оборотней – в школе Хогвартс.

⁵ Цит. по: Киттлер Ф. Оптические медиа. Берлинские лекции 1999 г. Пер. с нем. Б. Скуратова и О. Никифорова. Ред. пер.: В. Вельминский и О. Никифоров. М.: «Логос», 2009, с. 197.

ление только наших идей и намерений. И если оно существует на перекрестке разнонаправленных видений (идущего от меня и ко мне обращенного), если, более того, оно овеществляется, материализуется, воплощается, то как его описать?

С точки зрения Ф. Джеймисона, например, сделать это не так трудно: это «то, что заставляет наличное колебаться, как вибрации волн теплого воздуха, через которые плотность предметного мира – более того, самой его материи – начинает мерцать, как мираж. Мы привыкли думать, что это просто момент личной или физической слабости – приступ дурноты, например, снижение психического уровня, временное ослабление нашей связи с вещами, с той реальностью, которая корит нас своей неизменностью, “en-soi”, бытием, другим по отношению к сознанию, природой, “тем, что есть”. <...> однако уверенность в стабильности реальности, бытия и материи – вовсе не исключительное философское достижение, а немногим более чем здравый смысл. Вот чему призрачность бросает вызов и что она заставляет колебаться приметно, но в то же время и невидимо, как когда мы говорим “едва ощутимый”, желая тем самым быть одновременно ощутимыми и неоощутимыми»⁶. В работе, откуда взяты эти слова, Джеймисон разбирает тему призрачности, появившуюся в поздних текстах Ж. Деррида. Заявляя проблему, связанную с религией, в самом начале статьи, Джеймисон к ней возвращается только спустя десятки страниц, чтобы подчеркнуть важность ее рассмотрения для всякого, кто стремится высказать о современности сколько-нибудь адекватное суждение (или хотя бы ее описать). До этого Джеймисон занимается скрупулезным размещением призракологии в дисциплинарном поле. Именно так: он показывает, на какое место она может

⁶ Jameson F. Marx's Purloined Letter. – In: *Idem*. Valences of the Dialectic. London, New York: Verso, 2009, p. 142. Ср. далее на с. 147: «...формы призрачного возникают как раз в лакуне, образующейся в эмпирическом или онтическом благодаря той незаметнейшей и “едва ощутимой” дистанции, которую след обнаруживает в собственных материальных составляющих: как только эмпирические данные перераспределяются таким образом, что их можно понимать как след прошлого, в это мгновение призрачность вместе с историчностью восстают против массы и тяжести того, что есть, Бытия наподобие колебания жаркого воздуха...»

претендовать как способ анализа современности, будучи обязанной в основном трудам Хайдеггера и Гуссерля, но, разумеется, в свете наследия Маркса. Разрушая (можно сказать – деконструируя, так как текст посвящен в том числе методологическому усилию Деррида) основания для построения онтологии «картины мира», Хайдеггер указал на возможность другого опыта времени, которое понимается нелинейно, чем развенчал иллюзии полноценного бытия во времени. Гуссерль же привлек внимание к проблеме сущности таким образом, что намекнул на вторжение призрачности в феноменологический анализ «еще до появления внешних и официальных призраков»⁷, когда уже «я» предстает как постчеловеческое. Расслаивающееся время, расслаивающаяся сущность – повод с уважением относиться к призракологии. Однако, чтобы отстоять возможность быть альтернативой устаревшим нарративным моделям, призракология должна удерживаться от становления идеологией, а также от соблазна высказываться в апокалиптическом тоне (что было бы несомненным свидетельством консервативной позиции, не только утверждающей Дух и Истину, но и ощущающей за собой право их насаждать). По мнению Джеймисона, все, сделанное Деррида, можно рассматривать как анализ и демистификацию идеологии спиритуализма и идеализма. (Ими отмечены не только труды феноменологов и экзистенциалистов, но и Хайдеггера, стремившегося к чистому, «несмешанному» понятию времени – некоему настоящему, освободившемуся от прошлого и будущего, а в политических текстах, особенно во фрайбургской ректорской речи, и вовсе вернувшегося к реакционному языку Geist'a.)

И здесь мы подходим к главному – к тому, как разметка теоретического поля должна показать, какие связи прочерчиваются между призракологией, с одной стороны, и идеализмом и материализмом, с другой. Разумеется, идеализм должен быть отставлен, и прежде всего потому, что, не видя в доступной социальной

⁷ Ibid., p. 155.

⁸ Ср.: «...после Маркса всякое содержание... социально, или, точнее, преимущество открытия Маркса состоит в том, что им обозначается момент, когда всякое содержание раскрывается как социальное и светское...» (ibid., p. 165).

реальности единственно возможный «рабочий материал»⁸, он стремится наложить свою систему идей на существующую «с помощью декрета и силы»⁹. Однако и связь с материализмом носит разрывный характер. Проблема заключается прежде всего в определении материализма. Точнее, «именно отсутствие проблемы материализма, ее утаивание и вытеснение, невозможность поставить ее как проблему в собственном смысле порождает ту констелляцию, с которой мы здесь имеем дело»: «...как только начинаешь думать о материи, уже к ней что-то прибавляешь, ее изолируешь, даешь ей выражение, абстрагируешь ее, превращаешь в идею или слово, а скорее всего и в то и другое. Но что понимать под выражением “материалистическая идея”? <...> Возникает соблазн заключить, что все идеи, все опыты сознания в какой-то мере идеалистичны...»¹⁰ В конце концов на основании аргументации Джеймисона можно сделать вывод, что «материя» принадлежит к роду «смешанных» (в его терминологии) понятий, таких как, например, понятие «класс», и эти понятия определяются скорее операционально, чем сущностно (нет «философии класса», но есть «классовый анализ»). «Смешение» связывается с конкретизацией и появлением фигур в противовес «страху перед призраками» вообще, а также с «тоской по первичным [несмешанным] реальностям, формам исконной простоты, разновидностям полного присутствия...»¹¹. Если фигурация¹² является одной из таких – неабстрактных – операций по увязыванию материального и умозрительного, то можно проследить за двумя способа-

⁹ Ibid., p. 148.

¹⁰ Ibid., pp. 138–139.

¹¹ Ibid., p. 159. Подчеркнем, что такая простота и несмешанность говорят о «мире, очищенном от призрачности». Это было бы возвращением назад, к эпохе, предшествовавшей исследованию Гуссерля и Хайдеггера, и оно уже невозможно, так как «это сама онтология: мир чистого присутствия, непосредственной плотности, мир вещей без прошлого...» (ibid., p. 173).

¹² Джеймисон предлагает проследить за такими фигурациями, как «природа концептуализации призрачного» и формы возрождения религии – например, «переписать» эти разные формы религии «как многочисленные формы фигурации», причем фигурации «буквальной» (ibid., pp. 146, 167).

ми ее функционирования, которые Джеймисон рассматривает на примерах Фейербаха и Штирнера, представляя их как полярные¹³.

Фейербах произвел «интеллектуальную революцию», сведя обширный корпус Гегеля к «простой религиозной проблематике», в результате чего религия стала восприниматься как искаженная проекция человеческой продуктивности и практики. В интересующем нас здесь аспекте это означает отсылку к тому, что Джеймисон называет традиционным аллегорическим прочтением (то есть способом фигурации), которое формировало дискуссию о религии в XVI и XVII веках (к чему, кстати, Маркс возводит свою концепцию фетишизма). Оно состоит в уподоблении низших фигур более высоким божествам (животные или даже деревянные глыбы как аллегии высшего, «монотеистического» религиозного верования) или в обожествлении человеческих личностей или событий, в том числе реальных действующих лиц, чей исторический статус вначале был зафиксирован в форме легенды. Такие внутренне подвижные и сами себя производящие фигуры возвращают нас к гегелевскому анализу индийской и египетской традиций, рассматривавшему бесконечную «автоаллегию» как результат фигурации, неспособной дойти до понятий. Приниженный, недоопределенный статус подобных фигур заставляет подозревать их призрачный характер – еще не вполне идеальный, но уже не совсем материальный.

Штирнер – это некто вроде экзистенциалиста Киркегора той эпохи, однако структурно и содержательно его размышление актуально для нас и сегодня, так как показывает динамику абстракции: то, как происходит замещение телами абстрактных идей. Вопрос уже не в том, как божественные образы проецируются выведением вовне человеческих способностей, а, напротив, в том, как воплощаются абстракции ума. В чем-то это терапия сведения абстракций до конкретного опыта существования, но одновременно это и вопрос признания того, что находится в «не-я» и нечеловеческом в качестве результата деяний человеческих существ. Кроме того, это также

¹³ См.: Ibid., pp. 166, 169, 171–172.

проблема обретения духом тела и поддержания себя путем присвоения своего физического существования. Критике данной позиции посвящено много страниц «Немецкой идеологии» Маркса, посчитавшего это конкретное экзистенциальное тело фантомным, воображаемым и стремившегося показать, что попытка достичь конкретности исключением призраков ведет к конструированию еще более воображаемой сущности, о которой я думаю как о «я». Так путь экзистенциализма вел не к реальности, а к еще большей нереальности. Единственный выход, который был предложен самим Марксом, состоял в том, чтобы искать индивидуальную реальность там же, где находится реальность социальная, то есть в производстве. Однако и Деррида, и вслед за ним Джеймисон показывают, что Маркс, так стремившийся отделаться от призраков, все-таки позволял им являться: здесь достаточно вспомнить драматический эпизод с танцующим столом, чтобы возник соблазн связать его со столоверчением, или представить себе так называемую банальную повседневность, которая наводнена полтергейстами с ее неуничтожимой фантазматичностью и незамедлительным «возвращением вытесненного». Ведь, согласно Марксу – и на это обращает внимание Джеймисон, – как только начинает существовать такой тип общества, в котором как будто не действуют никакие внеэкономические детерминации и которое воображает, что разделалось со всем сакральным, оно тут же «бросается в погоню за “товарным фетишизмом”»¹⁴. Маркс фактически описал *мистический* характер товара. Желая прояснить свою позицию, он, по сути, заставляет стол вращаться. Ситуация не так проста: только на первый взгляд стол, изготовленный как стол, – это обыкновенная чувственно воспринимаемая вещь. Но как товар он выходит на сцену иначе: эта вещь стоит на ножках, но не просто держится, а «приподнимается, поднимается, встает, поднимает голову, распрямляется и обращается к другим». Вращающийся стол – это

¹⁴ А значит, приход действительно секуляризованного общества только ожидается (ibid., p. 170).

¹⁵ См. прочтение Ж. Деррида эпизода со столом из главы о товарном фетишизме в его книге: Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. Пер. с фр. Б. Скуратова. Под общ. ред. Д. Новикова. М.: «Logos-altera», «Ecce homo», 2006, с. 211–221.

вещь, по словам Деррида, «и в порядке, и в беспорядке»¹⁵. В беспорядке потому, что упомянутый стол «тоже слегка безумен, своенравен, разлажен...». Вещь, которая уже вовсе не вещь, становится призраком.

Таким образом, концептуальная нужда, нужда в новых неабстрактных способах концептуализации в условиях внешне нормальных, обычных, когда ничего не происходит (как в 1980–1990-е годы, «когда кажется, что радикальное изменение нельзя и помыслить, а сама эта идея развеяна заметными благополучием и могуществом заодно с очевидным бессилием»¹⁶), дает возможность рассматривать призракологию как новый – альтернативный – путь, проходящий между философским материализмом (крайний пример – материализм сталинского типа) и идеализмом (который Джеймисон называет консервативной позицией высших классов, ссылаясь в качестве примеров литературной фигурации на Шиллера, Брэдли и Элиота и противопоставляя им «тревожное и пылкое “варварство”» Шекспира)¹⁷. С призраками как результатом фигурации неизбежно связывается некая материальность. Но только ли это та колеблющаяся материальность, которая неопределенна и фактически удостоверяет, по Джеймисону, не вещи, но их нестабильность, а потому открывает надежду на появление нового в самой игре их изменений?

Вернемся еще раз к тому, как об особой материальности призрачного пишет Деррида¹⁸. Обсуждая знаменитый фрагмент о танцующем деревянном столе, Деррида с разных сторон обозначает ту пограничную зону, ту, если угодно, нейтральную полосу, где появляются призраки. Эта зона обозначается через «*hylē*», «материю» (этимологически, как известно, «дерево»), которая «уже приступила к идеализации»¹⁹ (курсив мой. – Н.С.), а значит,

¹⁶ Jameson F. Op. cit., p. 177.

¹⁷ Ср.: «Дистанцирование от философского... материализма вряд ли приведет к новой вспышке спиритуализма под знаком понятия призрачности именно потому, что таким понятием подрывается сама идеология духа как таковая» (ibid., pp. 163–164).

¹⁸ Деррида Ж. Указ. соч., с. 216–227.

¹⁹ Там же, с. 225.

преображение древесного в не-древесное, *становление материи нематериальной* уже происходит²⁰. В силу каких причин? Очевидно, как раз из-за призрака, который уже явился и уже «опустошил неподатливое дерево упрямого стола повтором»²¹, чтобы этот стол, эта вещь была повторяема, дабы быть заменимой, обмениваемой.

Призрачное вообще, как его определяет Деррида, связано с повторяющимся появлением, навязчивостью и мельтешением перед глазами. Частота его появления образует интенсивность, что связывается с некими телесными характеристиками, поэтому призракогенез соответствует парадоксальному воплощению. (Более того, без призрачного было бы невозможно наделить формой какую бы то ни было материю.) Призрак воплощает идеи в теле, которое Деррида называет телом искусственным, или техническим. Снова и снова возвращаясь к теме призрачности, Деррида отмечает, что «появление призрака, возникновение эффекта *призрачности* – это не просто спиритуализация, и даже не обособление духа, идеи или мысли в том виде, как это происходит... в гегелевском идеализме. Ибо лишь тогда, когда его обособление и соответствующие ему экспроприация или отчуждение уже произойдут, – тогда в духе неожиданно *откроется* нечто призрачное, добавляющее ему дополнительное измерение, симулякр, отчуждающий или экспроприрующий его еще раз. Этот симулякр – тело!»²² Однако это тело более абстрактно, чем когда-либо прежде: его можно назвать «телом техническим», оно, осязаемо неосязаемое, лишено права защищать «неприкосновенность и целостность своего: собственность тела, собственность имени...»²³.

Нельзя не уловить в этом описании коннотаций старой модели, разрабатывавшейся внутри другого дискурса, ведь и «парадоксальное воплощение» все же привязано к воплощению как таковому, попытки описать которое также являются нашим на-

²⁰ См.: Там же, с. 216.

²¹ Там же, с. 227.

²² Там же, с. 184.

²³ Там же, с. 185, 207.

следуем – более давним, чем Маркс, и на него повлиявшим. Одним из результатов дискурса о теле и плоти явилось выдвижение альтернативы: или носить траур по присутствию, обратившись к плоти теней, или симулировать присутствие, производя неодушевленный и незаконно воспроизводимый объект. Нетрудно догадаться, что под ним подразумевается идол. Речь шла о том смешении, которое получается при сочетании плоти видимого и материальности тела²⁴. Конечно, «любителям видимого» такую плоть не хотелось видеть исчезающей, и, как известно, был найден способ показывать того, кто одновременно здесь и не здесь. А понятием «идол» фактически обозначается слишком близкое приближение к «материи»: остановка, прекращение желаний, уверенность, что за знаком ничего нет, когда не остается ничего скрытого и больше нечего ждать. И речь идет не столько об иллюзии или «ложном изображении», сколько о смешении и неразличении, достигших своего предела.

Этой осязаемой конкретности, очевидно, противостоит лишенность черт, «безличность», которую Деррида отмечает, когда вспоминает немецкое выражение, обозначающее появление призраков – «es spukt». Деррида обращает внимание на безличную, нейтральную форму этой глагольной конструкции: «...*речь идет* о чем-то или о ком-то – и ни о ком и ни о чем, о некоей безличности, которая не действует. *Речь идет*, скорее, о пассивном движении некоего восприятия, некоего воспринимающего опыта, готового принять...»²⁵ Иными словами, если в явлении призрака что-то обещано, пусть и безличное, пусть в форме бессубстанционального материализма²⁶, то с идолом не связывается никакое ожидание или колебание: он не обещает ни свободы, ни развития, ни будущего.

²⁴ Подробнее о перетолковании тела и плоти христианскими мыслителями см.: Mondzain M.-J. Le commerce des regards. P.: Seuil, 2003, Ch. 2 («L'hellénisme-christianisme. Qu'il n'y a pas de judéo-christianisme»). Ср., например: «...плоть находится в менее завидном положении, так как не обозначает ничего кроме массы мускулов и крови, массы, общей человеку и животному, тогда как тело как будто вступает с логосом в отношения более сложные и открытые символизации» (ibid., p. 83).

²⁵ Деррида Ж. Указ. соч., с. 240.

Наконец мы приблизились к различению двух фигур – вампира, мелькнувшего в начале, и призрака, о котором только что шла речь. В отличие от последнего, первый как раз кажется симулированным присутствием, тем, чей способ появления зафиксирован, утойчив, доведен до логического завершения: это не просто появление-исчезновение, это завораживающее присутствие некоего тела, хотя его материальность и носит превращенный характер. Это тот, в ком фигурация обернулась фабрикацией; тот, кому в каком-то смысле удалось пройти через смешение (так сказать, идей и тел) и кто воспользовался для этого незаконным способом, присвоив себе право на собственность. Это тот, кто мог бы быть описан как идол. Обратим внимание, что и Деррида, не разбирая этого вопроса специально (хотя и упомянув единожды вампира²⁷), тем не менее замечает, насколько мощна, хотя, может быть, и неоригинальна, традиция, которая позволяет предположить, что «выживание и возвращение мертвого-живого относится к сущности идола»²⁸. То, что есть в вампире, – это ничего не спрашивающая конкретность, непосредственность и определенность, которые не ищут никакого медиатора, а лишь очередную жертву.

Нам остается наметить параллель между фигурой (точнее, фактически превращенным телом) вампира и той потребностью в «содержании», о которой говорит Джеймисон. Если в постмодер-

²⁶ Ср.: В мессианском заинтересован «бессубстанциональный материализм: материализм *хоры* для отчаявшегося “мессианизма”» (там же, с. 236). Заметим, кстати, что Джеймисон как будто сомневается в материализме Деррида, заявляя по крайней мере дважды, что материализм Поля де Манна гораздо более очевиден, так как он саму литературу понимал как текст, который может сам себя деконструировать и тем заранее демистифицирует иллюзии идеалистической философии (см.: Jameson F. Op. cit., p. 163).

²⁷ См.: Деррида Ж. Указ. соч., с. 220.

²⁸ Правда, он возводит эту традицию еще к Платону: «*Phantasmata*», которые в «Федоне» (81d) или «Тимее» (71a) не отделяются от «*eidōla*», суть тени мертвых, души мертвых: когда они не влачатся подле надгробий и могил... то и днем и ночью посещают души некоторых живых... <... > Идол возникает или может быть как-то опознан только на фоне смерти. <... > И этот вопрос является скорее вопросом... жизни-смерти <... > открывается измерению неустрашимого *пере-живания*...» (там же, с. 209–210).

нистских работах отсутствует содержание, то сейчас его пытаются искать в религиозных формах, которые не подчинялись бы институциональному или догматическому контролю. Однако ни эстетические версии этих форм, ни неозтнические или фундаменталистские симуляции традиционных ритуалов не составляют условий для «жизненности акта веры» (Ж.-Л. Нанси), так как любой возможный опыт уже оказывается в них объективированным. Поэтому почти невозможное мессианское²⁹, с которым связано призрачное, указывает на среду, где возможно движение «некоего восприятия, некоего воспринимающего опыта, готового принять». Фабрикация же содержания там, где его нет, симуляция тела там, где иссякли возможности для поддержания его существования, фактически говорят о навязывании «своего» и непризнании другого. Непосредственно заражая окружающих характером своей телесной организации, вампир не оставляет им никакого выбора и никакого будущего — иначе он не вампир.

²⁹ Не забудем, что Деррида говорит о мессианском, а не мессианстве, чтобы «обозначить скорее некую структуру опыта, нежели религию...» (там же, с. 235).